

Identidad evangélica, linajes y trazos étnicos: Los hermanos Libres en Santiago del Estero

Autor:

Espinosa, Mariana

Tutor:

Ceriani Cernadas, César

2014

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología.

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO - AREA ANTROPOLOGIA

**Identidad evangélica, linajes y trazos étnicos: los
Hermanos Libres en Santiago del Estero**

Tesista: **Mariana Espinosa**

Director: **César Ceriani Cernadas**

Co-director: Joaquín Algranti

Febrero 2014

INDICE

AGRADECIMIENTOS 4

INTRODUCCIÓN 5

a. Los Hermanos Libres 8

b. Construcción del problema de estudio 11

c. Objetivos de la investigación 21

d. Metodología y análisis empírico 22

c. Organización de la tesis 24

CAPITULO I. LA FORMACIÓN DE LOS HERMANOS LIBRES EN LA ARGENTINA

a. Introducción 27

b. Los Hermanos Libres en Gran Bretaña 30

c. Teología y ritualidad 32

d. La llegada a la Argentina: sobre los misioneros y sus prácticas de evangelización 42

e. Imaginación cultural sobre estas tierras 52

f. La evangelización entre indígenas. Hacia una comprensión del proyecto de misionalización 57

f1. El Chaco Occidental 59

f2. Los Hermanos Libres en la Esperanza 62

g. Conclusiones 66

CAPITULO II. LOS HERMANOS LIBRES EN SANTIAGO DEL ESTERO: UNA IDENTIDAD ETNO-EVANGELICA

a. Introducción 69

b. Los Hermanos Libres en Santiago del Estero 72

b1. Evangelizar entre “el poder de Roma” y “quechuas”	73
b2. “Mi padre, yo y mi hijo fuimos bautizados por él”	83
c. Relatos de descendientes de sirios y criollos conversos	84
c1. Las primeras familias	85
c2. Memorias sobre “don Alfredo”	97
d. Una iglesia etno-evangélica	102
d1. La etnicidad como identidad	102
d2. La colectividad árabe	105
d3. La etnicidad como principio de diferenciación social	109
e. Conclusiones	110

CAPITULO III. LINAJES Y CARISMAS: FORMAS DE ESTRUCTURACIÓN DE LAS ASAMBLEAS

a. Introducción	111
b. Del ideal asambleario a la construcción de un cuerpo de ancianos	115
b1. Formas de interacción entre asambleas	120
c. Redes de parentesco de los Hermanos Libres en Santiago del Estero	125
c1. El caso de las familias sirias	128
d. El linaje como estructura social de los Hermanos Libres	134
d1. Linajes misioneros	135
d2. Linajes inmigrantes	141
d3. Linajes criollos	145
e. El carisma como forma de autoridad de cada linaje: mana, status y antigüedad	147
f. Conclusiones	152

CAPITULO IV. LA VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE: CONFLICTOS Y REFORMAS

a. Introducción	153
-----------------	-----

b. El entierro y la sucesión	155
c. La controversia por el colegio	163
d. El conflicto entre La Juntada y calle Belgrano	170
e. El conflicto entre Gabriel Pereyra y Daniel Ahuad	177
f. Después de la sucesión: reformas en las iglesias	185
f1. Calle Taboada y Palabra de Vida	187
f2. Calle Belgrano y Palabra de Vida	192
g. Iglesias, Linajes y líderes: los niveles del poder y del sujeto (conclusiones)	194

CAPITULO V. CULTURA ESCRITA E IDENTIDAD EVANGELICA

a. Introducción	201
b. La cultura escrita y los Hermanos Libres	206
b1. Los misioneros y la literatura evangélica en el período formativo	206
b2. La editorial después de los misioneros británicos	217
c. Los nuevos ancianos/misioneros: entre la actitud expansiva de la evangelización y la actitud restrictiva de la doctrina	222
c1. El nuevo campo evangélico	225
c2. La tradición en la producción editorial	233
d. La tensión entre la oralidad y la escritura: el caso arquetípico del himnario	237
e. Conclusiones	241
CONCLUSION	244
FUENTES	254
BIBLIOGRAFÍA	255

Agradecimientos

Esta investigación fue posible por el sostén y estímulo que implicó el otorgamiento de las becas doctorales tipo I y II del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Quiero expresar mi sincero agradecimiento a las asambleas de los Hermanos Libres, a sus miembros, sus iglesias, sus grupos. Especialmente a Esteban, Toni, Guille y Tania.

Agradezco al Dr. Alberto Tasso, maestro entrañable, motivador incansable, y por hacer de Santiago del Estero el hogar que añoro.

A mi director el Dr. César Ceriani Cernadas por su generosidad, consejos y confianza.

A Lucía, Alicia, Marisol, Mariel, Ángela, Bianca, Edimir, Vivi, Toni y Silvio. Amigos y amigas, quienes me dieron abrigo en invierno y aire en verano cuando estuve afuera de casa, a fin de llevar a cabo seminarios de post-grado y estancias de investigación.

A Mariana Godoy y Marisol Mancini, colegas y amigas, presentes en largas conversaciones de apoyo mutuo que hicieron de los derroteros del camino académico un lugar de solidaridad, simple y sin igual.

A Pablo Semán por su destreza para incomodar, precisar ideas y así avivar en mí la entusiasmo por el oficio.

A mis amigas, las de siempre.

A mi pareja. Leve, integra, presente.

A mi mamá, y mis cinco hermanas, Lili, Vero, Chechu, Sol y Julia por comprender mis tiempos y apoyar mis elecciones.

Introducción

Mientras estudiaba una iglesia bautista influenciada por los liderazgos neopentecostales en Santiago del Estero, me llamó la atención un grupo evangélico al que llamaban “Hermanos Libres” (o simplemente los “Hermanos”), el cual afloraba frecuentemente en las entrevistas. En los relatos se hablaba de ellos como “tradicionales” y “cerrados”; una alteridad al interior del universo evangélico a su vez enfrentado al enorme simbolismo de la prehistórica iglesia católica. Esa inicial curiosidad quedó suspendida por las identidades espectaculares que observaba en lo que en aquel momento era mi universo de estudio. Más adelante, ese salto de vista resultó un problema en la confección de aquel trabajo. Problema que no advertí sino con la ayuda de un sociólogo amigo informado de la historia santiagueña. En sintonía con algunos de los temas que demarcaban los estudios sobre religión, yo partía de la tesis de la pérdida del monopolio católico y el creciente pluralismo en el campo religioso desde el retorno democrático en la Argentina (Mallimaci 2001), reificando tales postulados en un territorio empírico con sus especificidades o simplemente distinto. Mi amigo expresó una aguda y simple frase que fue a dar como un dardo en mi escasa pericia de recién llegada al oficio: “Santiago del Estero siempre fue diverso”.

Posteriormente amplíé el foco de la investigación al espacio social habitado por diversas denominaciones, grupos e iglesias evangélicas y la génesis de dicho espacio. Las referencias a los Hermanos Libres fueron más recurrentes aún. La ansiedad etnográfica me llevó inmediatamente a visitar algunas iglesias de este grupo. Allí observé que llevaban más de 100 años en Santiago del Estero y en la Argentina más de 125, aunque la bibliografía sobre los Hermanos Libres era casi inexistente. Advertí que no poseían una jerarquía eclesial nacional o supra-nacional como otras agrupaciones evangélicas. Tampoco había un archivo donde sondear la génesis del grupo en Santiago del Estero ni en la Argentina. La historia debía ser rastreada a partir de los encuentros personales con los creyentes. Allí advertí una dificultad. Entre los creyentes activos y aquellos que

ocupaban lugares de liderazgos en las iglesias predominaba una fuerte reticencia a ofrecer información sobre la formación del grupo. Tal actitud, que fui sorteando con variadas estrategias inauguradas *in situ* y un uso socialmente guiado del *snow-ball*, fue comprendida cuando advertí que la formación y desarrollo del grupo se ligaba estrictamente con un conjunto de familias, por lo tanto con aspectos de la vida personal. Tales familias tenían una actuación plena y conformaban una hegemonía al interior de las iglesias. Lo más llamativo fue que se trataban de familias de origen sirio. Aspectos de estricta pertenencia étnica y el devenir de una identidad evangélica muy particular habían levantado altas murallas entre la comunidad de creyentes y “el mundo”, lo que repercutió, debo confesar, antes en vacilación que en paciencia para mí.

El registro por los movidos tiempos presentes se mezclaba con un pasado que supuestamente debía reconstruir. Las preocupaciones iniciales de la investigación, ligadas a las cuestiones de diversidad y pluralismo en el actual campo religioso, daban lugar a la necesidad de un estudio sobre la formación y el desarrollo del grupo: ¿Me estaba por convertir en una antropóloga particularista que estudia *una cultura* y debe describirla a fondo para luego inscribirla en alguna tipología predefinida? o, al decir de Geertz, ¿estaba “sustituyendo una serie de dificultades bien definidas por otras mal definidas”? (1994:14).¹

Después de un tiempo ambivalente, advertí algunos aspectos aparentemente comunes a una denominación evangélica, pero que indagados más detenidamente mostraban su peculiaridad y ligazón relacional que derivaron en la tesis que sin saber se estaba gestando: el inicio de la misión de los Hermanos Libres en Argentina a fines del siglo XIX y principios del XX, momento de construcción del proyecto de la Nación moderna; una vívida identidad conexas a las tensiones y avivamientos evangélicos de los últimos treinta años del siglo XX; la llamativa regularidad en cuanto a las prácticas culturales y la doctrina que presentaban sus iglesias en diferentes ciudades.

¹ “Renunciar a un intento de explicación de los fenómenos sociales que los entrelace en grandes texturas de causa y efecto para optar por otra que trate de explicarlos situándolos en marcos locales de conocimiento significa sustituir una serie de dificultades bien definidas por otras mal definidas” (Geertz 1994:14).

Respecto al último aspecto, fue decisiva la movilidad que supuso mi propia formación. La investigación inicialmente se centró en las iglesias de la provincia de Santiago del Estero, especialmente de la capital y la ciudad de La Banda. Las visitas a iglesias de Buenos Aires, Tucumán, Salta y Córdoba ampliaron el asombro etnográfico inicial hacia marcos generales para aprehender las particularidades del caso santiagueño: la extrema similitud en los rituales de culto, en las características edilicias, en la doctrina enseñada, en la *hexis* corporal de los creyentes a lo largo del país, anunciaban un *habitus* compartido. ¿Cómo era posible esta configuración si las iglesias se declaraban autónomas, carecían de jerarquía eclesial y se encontraban distantes entre sí? Estar en cada iglesia significaba, en la experiencia, la ficción de haber estado antes allí. Aquellos desplazamientos iniciales (Wright 2008) significaron la ruptura con algunas convenciones (Marcus y Cushman 1998) a fin de llevar adelante un trabajo que encontró en la acción simbólica el pasado ineludible y el presente irreductible (Sahlins 1988: 141) y en los diferentes planos espaciales la posibilidad de resituar las hipótesis e iluminar cada escenario. Salirme de la aldea conceptual para ver Santiago del Estero como el pequeño gran mundo etnográfico que era realmente para mí.

La observación de los aspectos señalados y el vacío en la bibliografía me incitaron a delinear una estrategia de conocimiento que retomara algunos imperativos de la antropología clásica sin dejar de lado aquellos topos incisivos para pensar relacionamente la condición humana: la *liminalidad* de Turner; la *contaminación* de Douglas; los establecidos y *outsiders* de Elías y Scotson; las *fronteras étnicas* de Barth. Empezar el trabajo desde esta clase de perspectivas conllevaba al mismo tiempo la necesidad de poner entre paréntesis algunos dilemas de los estudios de religión (suficientemente bien abordados)² y el reto de una confección artesanal.

Este trabajo trata sobre las formas de identificación de los Hermanos Libres en la larga duración. Lo cual implica una etnografía histórica sobre la formación del grupo en la

² Me refiero a los debates y críticas en torno al paradigma de la modernidad y una serie de conceptos vinculados como secularización e individuación que en los últimos años en la Argentina ha dado lugar a una serie de artículos de enorme resonancia por su capacidad de lograr síntesis analíticas y abrochar lúcidamente el imperativo de continuar delineando el campo de estudio a partir de uno de sus aspectos más vetustos (Semán 2007; Ceriani Cernadas 2013a; Algranti 2009)

Argentina y de la etapa formativa en Santiago del Estero (entre 1907 a 1940), develando las prácticas y la imaginación cultural de los misioneros extranjeros. Allí me detengo en la original aceptación del mensaje evangélico por parte de las familias sirias que constituyeron la base social de las primeras iglesias. En aquellos primeros tiempos se conformó un repertorio de signos, símbolos y disposiciones sociales que decantó en una estructura social basada en linajes que en la actualidad está sujeta a fuertes tensiones e inestabilidades.

El análisis contemporáneo del grupo se expresa en el presente del trabajo etnográfico realizado entre el 2007 y 2012. Las prácticas y representaciones más conspicuas entre los Hermanos Libres se despliegan a partir de acontecimientos sintomáticos, por ejemplo: la muerte de dos líderes y las tensiones por la sucesión, los conflictos domésticos entre diferentes protagonistas y reformas al interior de las iglesias. La experiencia social del grupo se analiza teniendo en cuenta los efectos de repertorios culturales del pasado y el estado de relaciones sociales y políticas que en diferentes momentos de la trayectoria del grupo operan como disposiciones de las acciones y de las representaciones.

Dada esta somera presentación general del problema es necesario desplegar con mayor detalle el desarrollo conceptual y empírico de la construcción del mismo para explicitar las perspectivas que incorporé y elaboré para comprender cabalmente al grupo. Esto implica, en primera instancia, clarificar más detalladamente quiénes son los Hermanos Libres, adelantando algunas hipótesis e interpretaciones basales.

Los Hermanos Libres

Conocidos primeramente como “Plymouth Brethren”, este grupo de protestantes surgió en Dublín (Irlanda), aunque su nombre proviene de la primera gran congregación que se formó en Inglaterra, en 1831. Se rehusaban a llevar un nombre a fin de evitar que se los iguale con un grupo denominacional. Sin embargo, el devenir de su presencia en el escenario protestante llevó progresivamente a que adoptaran como categoría de

pertenencia algunas de las formas con las cuales sus pares cristianos los distinguían: *Brethren*, *Open Brothers* y el nombrado *Plymouth Brethren*. Asimismo, la forma adoptada para identificar cada iglesia, fue por la ciudad o la calle en donde esta se ubicaba.

Sus comienzos fueron informales. Se trató de creyentes que perseguían volver a la sencillez de los tiempos de la iglesia primitiva. Rápidamente esos primeros creyentes encontraron pares que también rechazaban una situación religiosa que evaluaban como de frialdad espiritual, formalismo y legalismo en los cargos ministeriales unido al creciente sectarismo que caracterizaba a las denominaciones de principios del siglo XIX (Nelson 1989:514). La bibliografía confesional da cuenta de dos cuestiones que definieron al grupo: las reuniones abiertas e igualitarias para “partir el pan y orar” recordando a Cristo Jesús y el interés por el estudio bíblico. En el ámbito de esto último, en el grupo aconteció una fisión en 1847, quedando dividido entre Hermanos Exclusivistas y Hermanos Abiertos o Libres.

Los propios creyentes indican que son los Libres quienes llegan a la Argentina. Las asambleas locales, quisieron ser consecuentes con la negativa a establecer doctrina alguna. Sin embargo, en base al legado misionero, sus propios estudios bíblicos y la experiencia social, se fueron definiendo a partir de tres ejes centrales: 1) una cristología soteriológica que enfatiza al Cristo trascendente en detrimento del Jesús histórico, de aquí el énfasis en el mensaje de Salvación, esto es, “aceptar a Jesucristo como señor y salvador personal”; 2) una eclesiología congregacional o asamblearia, aunque de hecho el movimiento mudó a un cuerpo de especialistas que monopoliza la autoridad; 3) una escatología dispensacional o pre-tribulacionista que plantea la eminente segunda venida de Cristo, pero antes de la tribulación el rapto de su iglesia, donde se llevaría a los “santos” (Roldán 1996).

El interés evangelístico de los Hermanos Libres en Gran Bretaña llevó rápidamente a una expansión en Asia, África y América Latina. Por esto, las misiones y posteriores congregaciones tienen una gran importancia para sus iglesias de origen. El movimiento se construyó sobre la base de esta expansión misionera. Contribuye a nuestro interés en estudiar este grupo, el hecho de que fue en Argentina donde con mayor vigor se

desarrollaron sus asambleas y que la primera avanzada proselitista en el país, haya sido en las ciudades del noroeste (Tatford 1982; Bisio 1982).

En 1882 llega a la Argentina el primer misionero de los Hermanos Libres. La mayoría de los misioneros que arriban en lo sucesivo trabajaron principalmente en el ferrocarril. Fue la extensión del mismo lo que trazó la fundación de las iglesias en un recorrido del puerto a las provincias del noroeste (Tatford 1982). Wynarczyk y Semán señalan que los concejos de diferentes iglesias del primer cuarto del siglo XX se dividieron el campo misionero en regiones, lo cual explicaría la instalación diferencial por zonas geográficas en algunos casos, buscando hacer más eficaz su trabajo (1992:6). Aunque aún los estudios históricos y antropológicos sobre estas primeras expediciones evangélicas son escasos, entre quienes estudiamos el tema suponemos que efectivamente hubo una división del trabajo misional que daría cuenta de la territorialización de los diferentes emplazamientos. Sobre este aspecto, mi hipótesis es que las posibilidades de sustento económico, las contribuciones y otras ayudas de filántropos ingleses, la solidaridad entre misioneros de otras denominaciones y las ofrendas de las iglesias de origen, componen un devenir que daría cuenta del mapa geográfico de las misiones de los Hermanos Libres en Argentina.

A principios del siglo XX, Santiago del Estero se caracterizaba por un modelo social patriarcal y una economía agro-forestal altamente desigual: por un lado, una elite burgo-aristocrática y por otro lado, una gran mayoría mestiza y criolla que carecía de poder, prestigio y legitimidad. En este contexto se produjo un poblamiento inédito de inmigrantes sirios y libaneses (Tasso 1988), que fue la principal base social de las iglesias de los Hermanos Libres en Santiago del Estero. Un aspecto llamativo fue que si bien la principal avanzada proselitista sucedió en el noroeste, el trabajo en comunidades indígenas fue residual respecto a las pujantes comunidades evangélicas que se estaban formando con familias inmigrantes.

A partir de esta etapa de formación, los Hermanos Libres continuaron durante el siglo XX hasta la actualidad creando y recreando su propio lugar de pertenencia en el juego de representaciones recíprocas que compone el espacio identitario de base

protestante en el país y otros marcos de relaciones frecuentes y sedimentadas. Este es el escenario sobre el cual se desarrolla la tesis.

Construcción del problema de estudio

Iluminada por algunas dimensiones resaltadas por los estudios sociológicos de la religión en la Argentina, empecé a observar lo que, en efecto, era un fenómeno religioso. Me introduje en el espacio religioso de Santiago del Estero a partir del estudio de una iglesia que se autoadscribía bautista y estaba liderada por un pastor que había asistido a las campañas del evangelista Carlos Anacondia. Rápidamente, el pastor santiagueño empezó un proceso de reforma en la propia iglesia bautista e introdujo cultos de sanidad, una teología llamada de la “prosperidad” y el avivamiento a partir de una liberación personal de los dones del Espíritu Santo (Espinosa 2010; sobre estos fenómenos véase Wynarczyk 1993). La iglesia del pastor crecía por la conversión de fieles católicos, de otros evangélicos, de devotos a la diversas advocaciones de Cristo y María, etc. En aquel momento utilicé los enfoques de trabajos como el de Giménez Beliveau, Setton y Donatello (2003), Forni y Gómez (2002a), con el objetivo de reconstruir trayectorias socio-religiosas de tránsito y conversión religiosas en un contexto social, político y económico derivado de la denominada “crisis del 2001”. La tesis que operaba como cuadro interpretativo era la pérdida del monopolio de la Iglesia Católica y la pluralidad presente en el campo religioso (Mallimaci 2001). Esta interpretación sociológica tenía su fundamento principalmente en una variedad de monografías centradas en el gran Buenos Aires y el primer estudio cuantitativo sobre creencias religiosas desde las ciencias sociales (Esquivel et al 2001).

A partir de los relatos de los creyentes enrolados con la propuesta del pastor santiagueño “neopentecostalizado” llegué al conocimiento de los Hermanos Libres. El estatuto sociológico del estudio de las trayectorias no resultaba solamente de la importancia de los contextos sociales, políticos y económicos en los que se desarrollaba la elección religiosa sino en la elección misma. Las iglesias no sólo eran “refugios” para

situaciones de crisis personal, -comprendidas en términos de crisis sociales (como la pobreza y el desempleo), para nosotros los analistas-, sino que también eran relevantes para los crecientes sentimientos de identificación que los sujetos desarrollaban. Allí emergió por sí sola la diversidad del espacio. Los evangélicos bautistas pentecostales contraponían sus prácticas y entendimiento del evangelio a los Hermanos Libres, representados como “tradicionales” y “conservadores”. La tesis de los estudios sociológicos se tornó un recuadro analítico para esa realidad observable. Aldo Ameigeiras indicó que el pluralismo religioso “no sólo alude claramente al reconocimiento de una diversidad de culturas y universos simbólicos sino también a la pérdida de la hegemonía de perspectivas absolutizadoras” (2009:10). En este sentido, Mallimaci escribió que se observa “tensión entre vivir [una] identificación en la comunidad o hacerlo desde procesos de individuación. Tensión entre una vivencia emocional, afectiva, ligada al momento en que se produce y otra que hace referencia a una tradición cultural, histórica, simbólica, plena de ritos y códigos (...)” (Mallimaci 2009:20).

Era posible observar estas tensiones en las identidades en aquel mundo empírico. Sin embargo, el valor interpretativo de esta teoría de la diversidad religiosa tenía por supuesto un mundo anterior monopolizado por la Iglesia Católica. Un encuadre al cual yo no podía adherir sin antes ingresar profundamente en el misterioso pasado del universo empírico santiagueño. Dicho de otro modo, no podía avanzar en esta línea de pensamiento ante mi propio desconocimiento del estado anterior del escenario religioso.

La presencia evangélica en la católica provincia del periodo colonial tenía más antigüedad que la imaginada. Como he descripto, los misioneros británicos llegaron a la Argentina en 1882, a Santiago del Estero en 1907 y hacia 1910 ya habían fundado asambleas en las ciudades más pobladas del noroeste argentino. ¿Cómo habrían sido las relaciones del espacio religioso en aquel entonces? ¿Es posible identificar un campo religioso en esa fase histórica? Debía evitar la reificación de la tesis de la pérdida del

monopolio católico (Mallimaci 2001)³ y la diversificación religiosa (Amegeiras 2009; Mallimaci 2009).

Apenas inicié mi pesquisa por la historia advertí la ausencia de bibliografía sobre los Hermanos Libres. Sólo algunas notas en compilaciones sobre diversidad religiosa y campo evangélico (Forni, Mallimaci y Cárdenas 2003; Wynarczyk y Semán 1992; Bianchi 2004). Es necesario resaltar el trabajo de Susana Bianchi (2004), el cual aporta por primera vez desde las ciencias sociales una historia de las minorías religiosas en la Argentina, y propone, en una perspectiva de largo alcance, diferentes contextos de una enorme variedad de grupos.⁴

En consecuencia, la alternativa fue iniciar el análisis del caso a partir de los posibles interpretativos. En primer lugar, conocer lateralmente algún antecedente de mi universo de estudio a partir del estudio de otros grupos de base protestante. Me acerqué a la línea de estudios históricos que abordaban potestantismos e inmigración. Los trabajos de Paula Seiguer (2006 y 2007) sobre inmigración e iglesia anglicana en el Río de la Plata y la tesis doctoral de María M. Bjerg (1994) que estudia los asentamientos de inmigrantes daneses y la iglesia evangélica luterana en la provincia de Buenos Aires. Encontré varias dificultades para situar mi objeto entre los casos empíricos y abordajes que proponían tales estudios. En primer lugar, si bien la inmigración era una variable a explorar, la importancia de la comunalización de los inmigrantes no parecía ser un hecho sino en torno del proceso de cambio religioso de familias de diferente origen étnico o nacional.⁵

³ Alejandro Frigerio (2007) llevó adelante una crítica al postulado del monopolio católico dentro del campo religioso argentino. Examina tales teorías a partir de un análisis de conceptos que se suponen co-extensivos (creencia, identidad y legitimidad) y que reparados en sus propios planos observarían los alcances y las limitaciones del pensando monopolio. En el mismo artículo introduce a la discusión una alternativa para pensar la diversidad religiosa a partir de algunos postulados de los propulsores de la teoría de la elección racional. Parte de estos temas son desarrollados y ampliados en otra publicación (Frigerio y Wynarczyk 2008). Allí, de modo incisivo, se precisa la distinción entre diversidad y pluralismo religioso, y las consecuencias, en el plano de los conceptos y el universo empírico, que supone dejar de lado las entrelíneas de los grandes procesos y tendencias.

⁴ En esta obra, Bianchi (2004) ofrece una precisa descripción de los Hermanos Libres en dos páginas. Allí destaca aspectos relevantes como el desarrollo de la actividad misionera a partir de la expansión del ferrocarril, el intenso proselitismo a través de la introducción de nuevas herramientas de evangelización.

⁵ Avanzada la investigación, observo que la configuración etno-evangélica de las asambleas de los Hermanos Libres en Santiago del Estero no respondió a una deliberada política proselitista dirigida hacia la inmigración

Por lo tanto, los Hermanos Libres no ingresaban en la categoría de iglesias de trasplante, a pesar de la importancia de la inmigración. Otro aspecto que me llevó a poner entre paréntesis estos fecundos estudios, fue el encuadre de las periodizaciones históricas. En mi perspectiva, para un inaugural estudio de los Hermanos Libres, estos encuadres impedían articular aspectos relevantes del mundo actual en las configuraciones pasadas. En cuanto al orden estrictamente metodológico, tales enfoques se tornaban improcedentes ante una base documental dispuesta y cuidada sigilosamente en cajas de zapatos cual tesoros familiares. Es preciso aclarar que estos aspectos correspondían a un análisis derivado estrictamente de la construcción del objeto. Quisiera subrayar el trabajo de Paula Seiguer quien complejizó el concepto homogéneo de la iglesia de trasplante,⁶ revelando diversos componentes sociales en las intenciones proselitistas de la dirigencia anglicana en las ciudades rioplatenses. Entre otros temas innovadores revela los vínculos entre Iglesia Anglicana y el Estado argentino, en el marco de las discontinuas relaciones entre éste e Iglesia Católica, en un periodo marcado por la difusión del liberalismo.

¿A qué se debía la ausencia de los Hermanos Libres en los estudios sociales de la religión en la Argentina? ¿Los Hermanos se encontraban a medio camino de los protestantismos históricos y los actuales pentecostales? ¿El movimiento pentecostal y neopentecostal habían eclipsado el interés por la diversidad del espacio evangélico? A medida que avanzaba en el trabajo de campo advertía la vital presencia de las asambleas no sólo en el noroeste sino en Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires. En el año 2001 se indicó que había alrededor de 1040 asambleas en la Argentina, sin contar obras misioneras. El postulado de origen del grupo de evitar una denominación, su observable inclinación hacia el aislamiento de otros grupos evangélicos, su actitud conservadora hacia la

siria, sino que tal configuración de debió a diversos factores que analizo en la presente tesis. Por otro lado, en Santiago del Estero, de la enorme migración siria y libanesa sólo una pequeña porción se convierte a la iglesia evangélica vinculando dialécticamente prácticas culturales -como los arreglos matrimoniales- en el marco normativo de esta iglesia de origen británico. La mayoría de los inmigrantes sirios y libanes durante las primeras décadas del siglo XX redefinieron sus identidades sin recrear una comunidad étnica nítidamente remarcada.

⁶ Las iglesias de trasplantes son aquellas que se establecieron en Latinoamérica como consecuencia de la inmigración. Los estudios clásicos sobre pentecostalismo (como los de D`epinay, Willems y Bastian) suelen utilizar este término junto con el de "protestantismos históricos" para poner en comparación y contraste el fenómeno de las iglesias pentecostales en América Latina.

sociedad y el escenario público y político; ¿podían haber sido tan eficaces para generar una invisibilización?

Siguiendo en la exploración de los posibles interpretativos me interesé en los estudios sobre protestantismo entre grupos indígenas. En estos estudios, los focos de atención fueron puestos en el análisis de larga duración para la posibilidad de ver los procesos de imposición, de adopción, de transformación y de desarrollo de cada uno de los proyectos religiosos. Se trabaja desde una perspectiva diacrónica pero sobre la base de etnografías contemporáneas donde la modernidad aparece articulada en las prácticas y representaciones de los proyectos de misionalización, el Estado, el ejército y el mundo criollo y la alteridad indígena (Miller 1995; Wright 2002, 2008; Ceriani Cernadas 2008; Ceriani Cernadas y López 2012; Altman y López 2011, 2012).

Estos estudios tienen por universo empírico diversas heterodoxias protestantes de origen norteamericano y europeo en contacto con grupos indígenas del Chaco durante el siglo XX. Abordan temas madres de la antropología para el estudio del impacto de la modernidad en las comunidades indígenas, como el cambio religioso y las transformaciones en la estructura y organización de las comunidades y liderazgos, introduciendo algunos de los conceptos más fértiles de la antropología desde los años '60 y '70. En este sentido, en la mayoría de estos trabajos se observa la marca de la antropología simbólica e interpretativa: el análisis de los símbolos (Turner 1980); la acción simbólica y la estructura de la coyuntura (Sahlins 1988); la religión como sistema cultural y la posibilidad de una hermenéutica cultural (Geertz 1995, 1994); el estudio de la ideología y la utopía desde la imaginación cultural (Ricoeur 1983, 2001). Desde estas perspectivas, el terreno de lo sagrado (mito, ritual, utopías e ideologías religiosas) era plausible de interpretaciones simbólicas que vinculasen pasado y presente dialécticamente, en oposición, complementariedad y síntesis.

Fue en este terreno donde encontré articulaciones epistemológicas estimulantes para estudiar a los Hermanos Libres. Por un lado, la formación del grupo en la Argentina podía ser plausible de una interpretación de las prácticas y la imaginación cultural desplegadas por los misioneros a la luz del presente etnográfico. De tal modo evitaba un

estudio donde el pasado del grupo quedara escindido como mero apartado de obligada contextualización. Asimismo, estos estudios iluminaron en mí la observación de prácticas y representaciones nativas mediadoras entre las relecturas del pasado y los diagnósticos del presente. Entre ellas, las más primitivas, y por eso atractivas y decisivas, fueron aquellas vinculadas con la identificación de los creyentes. A partir de entonces, la identidad podía dejar de pensarse solamente en su sincronía, con apenas una mirada folclórica sobre el pasado, y recuperar así su densidad cultural.

Entre estos estudios, Wright (2008) y Ceriani Cernadas (2008) fueron de vital inspiración para *hacer virtud* mis desplazamientos, resultantes de una formación trashumante y de una condición migrante. Tales desplazamientos desafiaban mi capacidad de objetivación cuando al volver a Tartagal, mi lugar de origen, cada seis meses, debía empaparme de la condición de nuevos conversos de miembros de mi familia. Asimismo, mi residencia fija en Santiago del Estero y el desafío de la migración estacional para formarme en seminarios en Puán, en Brasilia, en Tilcara, en Tucumán y Córdoba, desafiaron lo que consideraba el terreno etnográfico de mi tesis, por supuesto que no sin previa desestabilización personal. Sí podía observar algunos aspectos particulares de los Hermanos Libres en Santiago del Estero a partir de la indagación de otras asambleas en la Argentina, y allí donde era posible el ejercicio comparativo se abrían posibilidades de interpretación, en consecuencia ¿no era necesario abrir la etnografía y asimismo buscar aquellas prácticas y representaciones mediadoras entre lo que era entonces mi localidad y las ciudades donde observaba iglesias de la misma especie?

Otro frente de los estudios étnicos me permitió complementar la construcción de mi problema. Con los trabajos anteriormente citados había podido integrar productivamente un estudio sobre la formación de los Hermanos Libres a partir de la llegada de los misioneros británicos y determinadas prácticas e imaginarios protestantes que había anclado en familias inmigrantes (italianas, españolas, inglesas en Buenos Aires, Santa Fe y Córdoba y en el noroeste familias sirias y criollas). Este proceso de formación fue construido desde diferentes estrategias, entre ellas las propias memorias e imaginarios de los creyentes con los que interactué. En consecuencia, al estudio del

pasado en términos de configuraciones culturales confluían los procesos identitarios de un presente irreductible. En tales procesos que implicaban una dialéctica entre identidad y cultura, la desigualdad era una pesada y triste variable transversal. Fueron principalmente los estudios de Rita Segato (1991, 2003) y Claudia Briones (1998, 2005), los que me permitieron asir los procesos de identidad y alteridad en el marco de relaciones de conflicto y poder que atravesaban mi universo de estudio. Más adelante, una serie de estudios que releían aspectos clásicos de la diversidad étnica (Boas 1964; Barth 1968), complementaron las perspectivas de Segato y Briones para un acercamiento a procesos de alteridad y creación de diferencia en las identificaciones actuales (Comaroff y Comaroff 1992; Grimson 2010; Blaser 2009; Wright 1998)

La formación de los Hermanos Libres en Santiago del Estero, se configuró en términos de una identidad etno-evangélica hacia 1920, a partir del ensamble entre la propuesta misionera británica y la conversión de familias sirias. Este proceso no fue ajeno a los imperativos del centenario y al tropo del “crisol de razas”, con su mentalidad modernizadora y moralizante, que también sublimaba una situación de discriminación generalizada que no era problema para la clase dirigente que diseñaba el proyecto de país. Determinados orígenes nacionales y pertenencias étnicas fueron convocados a desplazarse de sus categorías de origen para ejercer la ciudadanía (Segato 1991). El estudio antropológico de este proceso, ilumina la dinámica formadora de alteridades de la nación en una fase de consolidación del Estado. La inmigración siria y libanesa había sido una inmigración no deseada por la dirigencia política y expuesta a procesos de marcación negativa por parte de la sociedad burgo-aristocrática santiagueña (Tasso 1988). La propuesta evangélica podría haber operado como un refugio y desde allí, tanto los misioneros británicos como las familias sirias convertidas, debían luchar contra la guardia y vigilancia de una sociedad católica y criolla. Claro que este planteo era inverosímil. Las asambleas de los Hermanos también se habían formado por la conversión de familias criollas. Por otro lado, la idea de que los misioneros británicos fueran estigmatizados responde más al mito de fundación (los mártires del evangelio) que a los hechos. La dirigencia política y la burguesía católica, preocupadas en no quedar excluida de los dones

de la modernidad, encontraron rápidamente el pivot adecuado para balancear las relaciones con los misioneros británicos y los extranjeros que llegaban a la provincia. Lo interesante de la propuesta de Segato y Briones, fue la posibilidad de pensar tales fenómenos relacionamente. El asunto era explicar las prácticas de afirmación de una diferencia con vocación de superioridad moral que observaba entre los Hermanos Libres.

Debía sumar otras coordenadas espaciales y temporales, partiendo de que los estados provinciales son instancias de formaciones locales de alteridad (Briones 2005). Este planteo podía ser una línea analítica fértil al reponer los fenómenos religiosos sobre redes históricas de *economías políticas de producción de diversidad cultural*, definidas por Briones como:

(...) ponderaciones culturales que reproducen desigualdades internas –y renuevan consensos en torno a ellas– invisibilizando ciertas divergencias y tematizando otras, esto es, fijando umbrales de uniformidad y alteridad que permiten clasificar a disparejos contingentes en un continuum que va de “inapropiados inaceptables” a “subordinados tolerables” (Briones 2005:15).

El marco de relaciones sedimentadas que operan como “umbrales de uniformidad y alteridad” no era un aspecto inmóvil, sino todo lo contrario. Una forma de estudiar estas operaciones móviles era a partir de la inmigración árabe en Santiago del Estero. Según daban cuenta los estudios de Alberto Tasso (1987, 1988), en 1920 ya se registraban trayectorias sirias y libanesas “exitosas” en la economía y en la política. Pero fundamentalmente entre 1930 y mediados de 1980, en “los árabes” predominaba el comercio urbano, el comercio mayorista y la explotación forestal. Estas actividades reconfiguraron a los inmigrantes y descendientes sirios y libaneses en términos de una burguesía que recompuso exitosamente la marca árabe que otrora había sido estigmatizada en desmarcación de clase bien posicionada.

Comaroff y Comaroff (1992) indicaron que en la experiencia social la tendencia es que las asimetrías sean eliminadas, que el ascenso social pudiera revertir los marcadores culturales negativos hacia un grupo étnico. Dicho de otro modo, si dejaran de ser

imputables los marcadores que determinan las relaciones de desigualdad, ésta desaparecería. Ello daría lugar a un proceso de negociación de las diferencias socioculturales que puede dar por resultado el paso de “inapropiados inaceptables” a “subordinados tolerables”. Lo incisivo del proceso sería que al orientarse a revertir desigualdades podría reforzar a la etnicidad como principio de diferenciación social. En este sentido, entiendo que el status alcanzado por las familias sirias durante su comunalización en torno a la propuesta evangélica británica, modificó la semántica de la composición social de la formación religiosa. La etnicidad se convirtió en estructurador del grupo religioso y principio a ser perpetuado por factores diferentes a los que provocaron su origen a principios del siglo.

Fue en el trabajo de campo que advertí este fenómeno social. Había observado que una gran parte de los miembros tenían apellidos árabes y que particularmente algunas familias hegemonizaban los lugares de autoridad y se distinguían socialmente del resto. Este aspecto se tornó evidente con la muerte de dos ancianos de origen sirio que portaban un formidable capital religioso. Estos decesos abrieron el camino a una serie de conflictos y reformas contorneados por la pertenencia a aquellas familias. Sin embargo, la comprensión de este proceso fue posible posteriormente cuando re-situé al grupo en el plano nacional. Esto permitió comprender que ante la muerte de los líderes santiagueños, no sólo se disputaba la herencia sino que también se producía una desregulación donde la complejidad y fragmentación de la estructura social se revelaban. ¿Cuál era la *estructura* de este tipo *coyuntura*?

Indiqué anteriormente que la importancia de redefinir la etnografía desdoblado escalas surgió ante la relativa uniformidad que presentaban iglesias distantes entre sí, y sin una jerarquía nacional que arbitrara sobre el ejercicio del culto y la doctrina. En la indagación de las asambleas de Tucumán y Buenos Aires, también advertí que la pertenencia a determinadas familias constituía un recurso importante para obtener un lugar privilegiado al interior de la iglesia. Más aún, llamó mi atención que algunos apellidos “típicos” santiagueños aparecieran en asambleas de otras provincias y viceversa, aunque inquirir centralmente sobre esto no tuvo éxito por tratarse de una dimensión

íntima de lo social que oponía justificada resistencia al trabajo de campo. Acaso, ¿era posible pensar que una subrepticia red de familias emparentadas era una singular forma de administrar la relativa uniformidad entre los Hermanos Libres en la Argentina? Debía estudiar la estructura social.

El modo de estudiar esta dimensión se integró a las perspectivas relacionales que fui adoptando; el énfasis en las dialécticas entre las configuraciones pasadas y presente y los sistemas de relaciones en diferentes escalas, me permitieron volver inteligible el basamento estructural de las asambleas. El resultado de esa indagación fue el descubrimiento de dos dimensiones que ponderaré como características del grupo. Por un lado, indudablemente, las familias y las alianzas constituían la forma de vinculación y regulación social más imperecedera entre las asambleas. Y por otro lado, emergió un asunto que a lo largo de la etnografía yo misma había subvalorado; la circulación de escritos entre los creyentes podía ser un modo de comunicación e interacción eficaz entre un gran número de asambleas virtualmente autónomas y soberanas.

Una policial división del trabajo en las ciencias sociales, que por obediencia y falta de pericia había asumido, me había llevado a pasar por alto una dimensión de las confesiones de base protestante que constituía una de las claves de su expansión y fuente de legitimidad: la escritura. A medida que ingresaba en la inquisición de esta dimensión material del sistema simbólico, llamó mi atención que siendo un tema de creciente interés en la antropología, sociología e historia (Anderson 1993; Goody 1996; McKenzie 2005; Chartier 1999) se haya pasado por alto en los estudios locales de la religión.

Es necesario adelantar algunas cuestiones de esta nueva exploración. Advertí que la producción y circulación de literatura había sido una herramienta de enorme vitalidad entre los misioneros británicos en la evangelización y en la (re)creación de una comunidad de pertenencia nacional y transnacional. Esta vitalidad progresivamente había perdido ímpetu convirtiéndose en la actualidad en instrumento de objetivación de una política de identidad, que a su vez expresaba la orientación del desarrollo y actualidad del grupo. La investigación de la cultura escrita me permitió conjugar en el largo plazo muchos de los procesos y hechos indagados hasta entonces. Si un sistema de linajes constituía la forma

de interacción más imperecedera del grupo, la producción y circulación de textos constituía una fuerza complementaria para la dinámica de tales interacciones, para consolidar la solidaridad entre los miembros, unificar un *ethos* y recrear la imaginación de una comunidad distinta. La escritura explicaba en buena medida aspectos decisivos sobre la identidad de una comunidad sin centro aparente.

El propósito de esta sección fue exponer el recorrido conceptual y empírico de la construcción del problema de investigación para una mejor comprensión de la composición de la tesis. A continuación pasaré a delimitar los propósitos de la investigación y a una breve presentación de los capítulos.

Objetivos de la investigación

La investigación se orienta a develar la formación de los Hermanos Libres en Santiago del Estero a partir de la conversión de familias sirias en los primeros años del siglo XX, e igualmente a comprender la articulación identitaria del grupo en la actualidad. Para llevar a cabo este propósito la investigación despliega tres estrategias con sus propios objetivos derivados de la investigación etnográfica. La etnografía iluminó otras superficies que permitieron comprender cabalmente al grupo. Estas se integraron a la investigación en curso conformando *ex post* la presente tesis.

Llevo adelante una etnografía histórica que tiene por propósito develar la formación de los Hermanos Libres en la Argentina a partir del estudio de la primera expansión misionera desde Buenos Aires, pasando por Santa Fe y Córdoba hasta las provincias del noroeste, y particularmente, el estudio de la formación de las asambleas de los Hermanos en Santiago del Estero a partir de la conversión de familias sirias. El periodo está delimitado por la llegada de los misioneros británicos a Buenos Aires en el año 1882 y a Santiago del Estero en 1907, teniendo por límite el momento en que los lugares de autoridad empiezan progresivamente a ser ocupados por las primeras familias conversas en la década de 1940.

Igualmente, la investigación se orienta a traducir en una etnografía los aspectos observados y vivenciados entre iglesias de los Hermanos Libres de Santiago del Estero, Tucumán y Buenos Aires, que se centra en un estudio de la estructura y de las formas de reproducción social. Un objetivo que deriva de ello es describir, por un lado, el peculiar modo en que las asambleas interaccionan de modo permanente. Allí se revelará que es el vínculo de alianza y un sistema de linajes el basamento de la estructura social, las formas de organización y el sistema de autoridad. Por otro lado, el trabajo se embarca en una microsociología que tiene por propósito indagar en los conflictos y reformas institucionales que suscita la reproducción de dicha estructura al interior de las asambleas santiagueñas.

Finalmente, la investigación tiene por propósito inquirir en una dimensión transversal del grupo que complementa la pregunta por la organicidad de las asambleas de los Hermanos a los largo del país. En efecto, se estudia la cultura escrita como aspecto material y simbólico que favoreció la formación y desarrollo de una comunidad de pertenencia. Para este objetivo, el trabajo se sitúa en un estudio de larga duración, recorriendo contextos significativos para la acción social, y tomando por universo de análisis la red de asambleas a lo largo del país.

Metodología y análisis empírico

Entre el 2007 y el 2012, llevé a cabo el trabajo etnográfico entre las asambleas de la ciudad de Santiago del Estero y de La Banda, ciudad de la misma provincia. Entre fines del año 2007 y 2010, realicé trabajo de campo regularmente y durante el 2011 y 2012, tuve cuatro periodos de trabajo de campo donde recogí el mayor número de entrevistas. Las asambleas visitadas en la ciudad de Santiago del Estero fueron calle Belgrano y calle Colón con regularidad y, en segundo orden, las iglesias de calle San Martín y calle Libertad. Y en La Banda, calle Taboada y calle Irigoyen. Asistí a las “reuniones de culto” de jueves, sábado, domingos, reuniones de oración femenina los martes, reuniones de jóvenes y en ocasiones especiales –las permitidas por los miembros de las iglesias- a la Cena del Señor.

En el transcurso de esos encuentros he participado de diferentes celebraciones como aniversarios, bautismos y casamientos. Además del espacio propio de la iglesia, la investigación de campo se extendió a los hogares particulares de miembros y a otras instituciones asociadas a las iglesias como el colegio de los Hermanos en Santiago del Estero y la editorial en Buenos Aires. Utilicé las herramientas clásicas de recolección de información, como la observación participante y entrevistas (abiertas y semi-estructuradas) y conversaciones informales. Para la selección de interlocutores, seguí el método de *snow-ball*.

La movilidad que supuso la realización del doctorado, me permitió ampliar el horizonte espacial del trabajo de campo y enriquecer la intersubjetividad y la reflexión que suponen la etnografía. En el 2011 pude observar y recoger entrevistas en las iglesias de calle Córdoba y calle La Plata de la ciudad de San Miguel de Tucumán. En el 2012 pude recoger información en la iglesia de calle Brasil, la primera iglesia de los Hermanos Libres en la Argentina, ubicada en la ciudad de Buenos Aires. Visité otras iglesias en Tartagal y Córdoba. Y por ser oriunda de la ciudad de Tartagal (provincia de Salta), también he podido observar la iglesia de calle Aráoz de dicha ciudad. Finalmente, en la ciudad de Córdoba visité la iglesia de calle Rincón. Es importante señalar que la visita a iglesias de otras denominaciones y movimientos fue de gran ayuda para comprender las generalidades y particularidades de mi universo empírico.

Opté por guardar la identidad personal de mis interlocutores como así también los nombre originales de las calles donde se ubican las iglesias. La decisión se debe a que algunos de los entrevistados prefirieron reservar su identidad, otros no precisaron una respuesta y a diferencia de los anteriores, muchos otros accedieron a las entrevistas como a la publicidad de sus nombres. Por la variedad de estas posturas decidí resguardar la identidad de todos. Se agrega a esto, que la investigación fue develando y desarrollando dimensiones de conflictos de poder que involucran posiciones y subjetividades de los creyentes. En consecuencia, opté por utilizar pseudónimos para evitar influir negativamente sobre el curso de los procesos sociales.

A diferencia de otros grupos de base protestante en la Argentina, como los anglicanos, metodistas, bautistas o mormones, los Hermanos Libres no poseen una institución que albergue documentos sobre su comunidad: datos sobre la población, correspondencias e informes de los misioneros, hemeroteca, biblioteca, etc. Gran parte de este material se encuentra dispersos en las casas de miembros que usualmente ocupan lugares relevantes en las estructuras locales de autoridad. Estas fuentes tienden a resguardarse de posibles indagaciones por parte de personas externas al grupo, posiblemente porque, a su vez, esto implica una interpelación sobre sus propias familias. Se verá en el capítulo III el peso determinante de la familia como unidad social y las alianzas matrimoniales en la organización de las asambleas. Sin embargo, tal resguardo de las fuentes no es una práctica equivalente en todos los miembros. En consecuencia, el material documental fue recogido en bibliotecas particulares. Otra parte del material fue adquirido en la Librería Editorial Cristiana de los Hermanos que tiene un local de distribución y venta al público en la ciudad de Buenos Aires. También realicé trabajo de archivo en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), donde además recibí una amable y adecuada orientación sobre la teología de los Hermanos Libres.

Distingo el material entre fuentes primarias y secundarias. Entre las primeras se encuentran, folletos, cartas editas de los misioneros que transitaron por Santiago del Estero y la revista *El Sendero del Creyentes*. Entre las fuentes secundarias se encuentran, publicaciones en forma de libros de diferentes géneros: historia; biografías; orígenes del movimiento y doctrina. Esta bibliografía es de origen confesional y tiende a una orientación apologética. Finalmente, la consulta de bibliografía teológica fue imprescindible. Estos materiales se consignan al final de la tesis.

Organización de la tesis

La tesis se compone de cinco capítulos. El primero abre con un estudio sobre la formación de los Hermanos Libres en la Argentina. Indago en las prácticas de

misionalización y en la imaginación cultural de los misioneros británicos. Allí se destaca que las primeras asambleas se conformaron con familias inmigrantes y criollas, y que el trabajo entre grupos indígenas fue secundario. Esto abre a la pregunta por el tipo de proyecto misional desarrollado, pues si la primera avanzada proselitista tuvo lugar en las provincias del noroeste argentino, llama la atención que en los datos las misiones indígenas sean casi excepcionales. En consecuencia, me embarco en el estudio de un original caso a fin de comprender las lógicas de las misiones de los Hermanos Libres.

El segundo capítulo está destinado a la formación de las asambleas en Santiago del Estero. A partir del estudio de la experiencia histórica de aquellos primeros años, indago en las relaciones entre los misioneros británicos y la población criolla y quechuablante. Seguidamente me detengo en el peculiar encuentro con los inmigrantes sirios y la conversión de familias que fortalecieron la obra hacia el año 1920. Una casuística que involucra las representaciones recíprocas entre misioneros, población local y las familias inmigrantes confluyeron en la formación de una iglesia donde la etnicidad siria se convirtió en aspecto de diferenciación social.

En el capítulo III intento resolver la pregunta por la relativa uniformidad en cuanto a los rituales de culto y afirmaciones doctrinales que presentan las asambleas en diferentes lugares del país ante la ausencia de una jerarquía nacional o supra-nacional que arbitre sobre el ejercicio adecuado las prácticas religiosas. A partir del estudio de las prácticas de alianza de los misioneros, de las primeras familias inmigrantes y criollas conversas, argumentaré que la tendencia histórica fue hacia la reproducción por estamentos, contorneando, de tal modo, una estructura social donde los creyentes se definen a partir de la pertenencia a tres linajes específicos: misioneros, inmigrantes y criollos. En el plano del espacio social de poder y el sistema de autoridades estos linajes son determinantes porque se convierten en fuente de legitimidad, como se verá en el siguiente capítulo.

El capítulo IV vuelve a las asambleas santiagueñas. En el año 2009 mueren dos líderes que pertenecían al linaje étnico. Durante muchos años, estos habían acumulado un formidable capital religioso; asambleas, fundaciones e instituciones de gran envergadura

dependían de ellos. Por lo cual, tales decesos abrieron un enorme vacío que suscito conflictos entre una variedad de actores. Asimismo, la nueva situación habilitó, una reforma inédita al interior de la asamblea pionera, lo que acentuó las tensiones. La muerte develo cómo se dirimían aspectos de la vida; la desaparición de aquellas figuras de gran envergadura mostró cómo los actores despliegan estrategias de posicionamiento según su pertenencia a un linaje. Así también, estas indagaciones revelaron la profunda fragmentación al interior de las asambleas. Por un lado, aquellos que posee linajes menores y los que nada poseen y que vieron socavadas sus aspiraciones a mejores posiciones al interior de las iglesias y por otro lado, aquellos que se acercan al corazón mismo de donde emana el poder y por ansiedad o deseo llevan hasta las últimas consecuencias sus recursos, llegando a poner en riesgo la unidad del grupo.

La tesis cierra con el V capítulo que aborda un tema sumido entre los estudios de religión y que en el caso de los Hermanos Libres constituye una dimensión basal para comprender cabalmente al grupo. En este sentido, este capítulo abrocha preguntas, sugerencias y anuncios que aparecen a lo largo de los capítulos anteriores. Me propongo estudiar la cultura escrita desplegada y desarrollada por los Hermanos Libres. Mostraré que esta naturalizada dimensión fue vital en la formación y mantenimiento de la red de asambleas y que en la actualidad tiene valor decisivo para orientar una política de identidad. El capítulo orbita sobre el estudio de la editorial más importante de los Hermanos pero sin perder de vista otros proyectos de los “ministerios de escritura”, como la práctica de distribución de Biblias y folletos, las revistas y especialmente la producción y uso del himnario. Como en el resto de los capítulos, las hipótesis emergen entre la inquisición de la etapa formativa y la dilucidación de hechos del presente, de tal modo, estas conjeturas se desenvuelven en diferentes configuraciones del largo alcance edificando la presente tesis.

Capítulo I

La formación de los Hermanos Libres en la Argentina

a. Introducción

Este capítulo introduce al conocimiento sobre un grupo evangélico conocido en la Argentina como “Hermanos Libres” o “asambleas de los Hermanos”; bajo la nominación de Iglesia Cristiana Evangélica en el registro nacional de cultos del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de la Argentina. Más precisamente, propone un estudio sobre la etapa formativa de las asambleas en el país a partir de un abordaje histórico y antropológico, poniendo énfasis en los aspectos de la imaginación cultural, *habitus* y prácticas de evangelización desplegados por los misioneros a fines del siglo XIX y principios del siglo XX.

Los Hermanos Libres forman parte del conjunto de grupos religiosos sociológicamente definidos como *evangelicales*, la segunda camada de grupos genéricamente protestantes que llegan a la Argentina a fines del siglo XIX y la primera parte del siglo XX (Wynarczyk y Semán 1995). Quizás por su condición *entre medio* de los llamados “históricos”, como los anglicanos y los metodistas, y los controversiales y masivos pentecostales y neopentecostales, los Hermanos Libres no han sido abordados para un estudio desde las ciencias sociales de las religiones. Sólo contamos con algunos pasajes dedicados a ellos en artículos o capítulos de compilaciones que ofrecen panoramas de la diversidad religiosa en el país (Wynarczyk y Semán 1995; Forni, Mallimaci y Cárdenas 2003; Bianchi 2004; Roldán 1996).⁷

⁷ Wynarczyk y Semán (1995) ofrecen una caracterización de cada grupo de corte protestante según un análisis diacrónico y sincrónico, el primero referido a los tiempos de su aparición en la Argentina y el segundo referido a algunas regularidades de la morfología de los grupos. Allí caracterizan a los Hermanos Libres dentro de la segunda camadas de los grupos genéricamente llamados protestantes que llegan al país

La presente propuesta parte de la idea de que una indagación de los actores y las relaciones sociales implicadas en los inicios y desarrollo de las misiones cristianas permite dar cuenta de la densidad de las formas de identidad y alteridad cultural que componen históricamente al campo religioso. Esta idea se inspira y se enmarca en los estudios antropológicos de la religión en la Argentina. Entre otras perspectivas, aquí pongo la importancia de los análisis de larga duración para comprender los procesos de imposición, de adopción, de transformación y de desarrollo de cada uno de los proyectos religiosos. Al mismo tiempo, me inspiro en los estudios que combinan perspectivas diacrónicas con etnografías contemporáneas, especialmente en aquellos donde la modernidad religiosa aparece articulada en las prácticas y representaciones de los proyectos de misionalización (Miller 1995; Wright 2002; Ceriani Cernadas y Lavazza 2012).

Mi perspectiva a su vez se asienta sobre un trasfondo reflexivo con al menos dos niveles relacionados: uno, con mayor énfasis metodológico y el otro referente al enfoque antropológico para un estudio actual de la religión. Respecto al primero, trabajo sobre la idea de una relación continua entre las categorías culturales que portan los misioneros y el despliegue práctico en sus actividades de evangelización. Esto es, la idea de que la experiencia social es la apropiación de percepciones específicas mediante conceptos generales, al tiempo que el mundo empírico somete a estos a revalorizaciones prácticas (Sahlins 1988). Dicho de otro modo, si me interesa explorar en la imaginación cultural (Ricoeur 2001)⁸ de los misioneros es en tanto agentes activos en un nuevo mundo social,

a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. La compilación de Forni, Mallimaci y Cárdenas, contiene un breve capítulo basado principalmente en la obra de Carlos Bisio, intelectual y ministro religioso (anciano) de los Hermanos Libres, Carlos Bisio. En tal capítulo se señalan principalmente los postulados de las creencias. Finalmente, el apartado que Susana Bianchi le dedica a los Hermanos Libres en su libro sobre las minorías religiosas en la Argentina ofrece una precisa descripción en donde destaca el desarrollo de la actividad misionera a partir de la expansión del ferrocarril y la innovación en los recursos proselitistas. Otro antecedente, es la tesis doctoral de Alberto Roldán (1996), la cual ofrece un análisis teológico-sociológico sobre el discurso social y las preocupaciones doctrinales de los Hermanos Libres. Tanto la tesis de Roldán como el libro de Bianchi han sido fuente de inspiración para emprender mi estudio sobre la génesis de los Hermanos Libres en el país.

⁸ La noción de *imaginación cultural*, está vinculada a la idea de la *dialéctica de la imaginación social* de Paul Ricoeur, donde la ideología y la utopía se sitúan como fenómenos opuestos y complementarios, orientados respectivamente a la reproducción y producción del orden social. La ubicación de ambos fenómenos en el

donde los riesgos de creación y recreación dan paso a una realidad *sui generis* a la que intento asomarme.

Un segundo énfasis, recae sobre la indisoluble relación de la historia y las historicidades con la estructura social (Boas 1993; Evans-Pritchard 1974; Sahlins 1988). En el actual contexto de las ciencias sociales de las religiones y las creencias, con su énfasis en las nociones de diversidad y pluralismo religioso, entiendo que una antropología que se comprometa con las configuraciones históricas que envuelven los escenarios etnográficos actuales, contribuye al volver inteligibles los procesos identitarios a largo plazo y colabora a la comprensión de la diversidad y desigualdades religiosas.

La primera parte de este capítulo (a) presenta a los Hermanos Libres como movimiento religioso: sus orígenes en Gran Bretaña, sus primeras preocupaciones y postulados doctrinales. La siguiente (b) avanza en una caracterización de los aspectos teológicos, rituales y otras dimensiones sociales del movimiento en los primeros años posteriores a su llegada al país. Más adelante (c), se pasa al núcleo del capítulo que toma por mundo empírico el universo concreto de relaciones sociales y re-creaciones culturales producidas entre los misioneros, inmigrantes criollos e indígenas. Allí el capítulo se detiene en quiénes fueron los misioneros y qué particularidades tuvieron sus prácticas de evangelización. Seguidamente indaga sobre aspectos de la imaginación cultural desplegados en las misiones. Luego (d), a través del estudio de una misión entre un grupo indígena, se intenta develar el proyecto misional de los Hermanos Libres. Finalmente, se concluye con una síntesis interpretativa sobre la etapa formativa de los Hermanos Libres. El capítulo persigue la experiencia socio-histórica de los misioneros en el periodo formativo a partir de cartas, noticias y entrevistas a creyentes longevos e informantes claves.

plano de la imaginación social proviene de sus inquisiciones sobre la teoría de la metáfora. La relación decisiva con el terreno de la experiencia social y la acción humana se establece en que la manera específicamente humana de “comprender y dominar lo *diverso* del campo práctico es a partir de una representación simbólica de él” (Ricoeur 2001: 205).

b. Los Hermanos Libres en Gran Bretaña

Las fuentes coinciden en que los Hermanos Libres surgen en Dublín (Irlanda) en 1831 y que rápidamente se expande a Inglaterra y Escocia. Nacen de modo informal y de la mano de creyentes que protestaban por lo que evaluaban como condiciones de frialdad espiritual, formalismo y sectarismo en el contexto protestante de los primeros años del siglo XIX (Nelson 1989). Entre aquellos pioneros la nota nombra a Edward Cronin, J.N. Darby, B.W. Newton. Así también, las fuentes acuerdan en que los creyentes que iniciaron estas congregaciones “eran hermanos de profundos conocimientos escolásticos adquiridos en la universidad o colegios (...) por lo que a su amor al Señor, unían su indudable capacidad y erudición” (Yoccou 1964:29). Especialmente en el caso de Dublín, fueron estudiantes del *Trinity College* quienes se nuclearon alrededor de este reavivamiento.

Se distinguen tres aspectos del movimiento de los Hermanos Libres que habrían sido característicos de los comienzos del grupo: la Cena del Señor, “un pequeño grupo de personas de ideas afines se reunió para partir el pan y orar (...) sin la presencia de un clérigo ordenado”; el estudio bíblico, “el carácter especial de las reuniones despertó el considerable interés y muchos más trataron de ahondar la investigación y aprender por sí mismo en las Escrituras”; y finalmente, “desde el principio el interés misionero distinguió a los hermanos” (Nelson 1989: 414-515). Tales aspectos pueden ser considerados como líneas de continuidad y ruptura en el desarrollo del movimiento en la Argentina. Según he observado, la Cena del Señor, celebrada todos los domingos de cada semana, emerge como espacio performático de igualación entre los creyentes. Por otro lado, en la actualidad el interés por el estudio bíblico se inscribe de forma regular en la escuela dominical y en la presencia de algunos institutos bíblicos distribuidos en el país. Por último, el interés misionero aparece con más fuerza en un imaginario sobre los orígenes del movimiento en la Argentina que como un proyecto firme hoy en día.

La teología de las dispensaciones, que ha atraído la atención del campo de los estudios teológicos, es mencionada como una marca de origen de las asambleas de los

Hermanos. Entre 1847 y 1848 el movimiento se divide en dos grupos, el principal mentor de la división habría sido J.N. Darby. Nelson indica que Darby se “destacaba” en las reuniones lo que empezó a general conflictos entre los creyentes de las asambleas: “Groves [otro precursor] al observar la hegemonía de Darby, lo previno contra el legalismo del cual se había apartado, mas no parece que Darby haya puesto oídos a la advertencia” (Nelson 1989: 514). Lo relevante de tales conflictos fueron las preocupaciones escatológicas que Darby manifestaba, las cuales después devinieron en un sistema de dispensaciones.

Una dispensación es un periodo identificado por su relación a algún propósito de Dios, propósito para ser cumplido en tal medida de tiempo. Las dispensaciones que desarrolló Darby son las siguientes: 1) Dispensación de la inocencia; 2) de la conciencia; 2) del gobierno humano; 4) de la Promesa; 5) de la Ley; 6) de la Gracia; y 7) del Reino. Las dos últimas son las que tienen mayores consecuencias para esta fisión. Paso a definir las según la introducción a la *Bibliología de Teología Sistemática* de Lewis:

[6] La dispensación de la Gracia, que se extiende desde la muerte de Cristo hasta Su regreso para recibir a Su Novia. (...) Él ha bendecido, está haciendo una específica demostración celestial de Su gracia por medio y a través de la completa compañía de judíos y gentiles que han sido salvados por gracia y a través de la fe en Cristo. *Estos son un pueblo celestial quienes, debido a que su ciudadanía están en los cielos, serán removidos de la tierra tanto por la resurrección como por el arrebatamiento, cuando el número de sus elegidos sea completado. Como ya se ha dicho, un breve periodo seguirá al arrebatamiento de la Iglesia de la tierra; pero ese período no está relacionado con la edad presente y no está caracterizado por una demostración de la gracia divina, sino por los juicios de Dios sobre un mundo que ha rechazado a Cristo. Esta edad también es un período durante el cual el hombre es probado bajo la gracia.* (Lewis 1974: 42. Itálica agregada)

[7] La dispensación del Reino, la cual se extiende desde la segunda venida de Cristo y a través de mil años termina con la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra. Esta dispensación está caracterizada por el hecho de que Satanás estará atado, los pactos de Israel serán cumplidos, la creación será librada de su presente esclavitud y el Señor mismo reinará sobre la tierra y sobre el trono de David, Su Padre (Op. Cit.)

Esta escatología llamada “dispensacional” o también “pre-tribulacionista” plantea que antes de la eminente segunda venida de Cristo, acontecerá el arrebatamiento de la iglesia de Cristo en la tierra. ¿Quiénes serán los raptados? el pueblo celestial; los santos. Según Roldán (1996) esta dispensación tendría efectos sociales exclusivistas, en tanto los mentores del movimiento harían hincapié en construir la iglesia de los santos que serían arrebatados. Tan énfasis se exigiría un comportamiento que exprese el *estar en gracia*, que no todos son capaces de inscribir en sus prácticas. Es principalmente por esta controversial escatología que el movimiento quedó dividido entre Hermanos Libres o Abiertos y Hermanos Exclusivistas, y el representante de este último sería J. N. Darby. El interés profético prosiguió y se expandió sobre todo después de la primera guerra mundial y, como desarrollaré en el siguiente apartado, aparece en la etapa formativa los Hermanos Libres en la Argentina.

No es posible afirmar cuál de los dos grupos es el que arriba a la Argentina. Sí puedo indicar que los mismos creyentes afirman que pertenecen al movimiento de los “Libres”. Aunque he advertido que muchos ancianos profesan las dispensaciones propias del movimiento exclusivista. En este sentido, sostengo que, por el rápido interés y puesta en práctica de la actividad misionera, el movimiento fue desarrollando sus preocupaciones doctrinales de manera diferencial según las contingencias de los procesos de misionalización. Avanzaré sobre esto en el siguiente apartado que está dedicado a la narrativa teológica y la ritualidad desarrolladas en la Argentina.

c. Teología y ritualidad

Roldán (1996), a partir del estudio del pensamiento de los misioneros que trabajaron en la Argentina, identifica dos líneas de pensamiento teológico; a una la llama “oficial” y a la otra “disidente”. Me interesa aquí exponer las definiciones de la línea oficial porque, según mis indagaciones, es esta la hegemónica en las prácticas y representaciones de las asambleas de los Hermanos Libres en el país. Cabe aclarar que entiendo estos discursos teológicos en su dimensión sociológica, por lo tanto como pautas que contribuyeron a contornear un tipo de ritualidad diferencial y que tienen plena vigencia en la actualidad.⁹ Es necesario aclarar que el discurso teológico registrado por Roldán (1996), fue desarrollado por los misioneros desde su llegada al país hasta la década de 1940, momento en que las fuentes indican que la obra progresivamente empezó a estar lideradas por creyentes locales. Este aspecto torna sensible el análisis, pues permite relativizar la aparente homogeneidad de una doctrina acabada como así también la mera sincronidad con que se presentan los rituales. En efecto, expondré los principios doctrinales y ensayaré una introducción sobre algunos aspectos de la ritualidad a fin de caracterizar el movimiento de los Hermanos en la Argentina.

La línea oficial está representada en el pensamiento Jorge French (1875-1955). A diferencia de los misioneros que veremos en el siguiente apartado, French era argentino, hijo de ingleses que, según una sobrina, profesaban el metodismo. Su padre trabajó en el ferrocarril habiendo hecho carrera desde palanquero hasta jefe de estación en un pueblo de la provincia de Santa Fe. En 1901 Jorge French se casó con Elizabeth Spooner y ambos se congregaron en el local de Almirante Brown 2040 de Rosario de Santa Fe. Se desarrolló como evangelista y anciano en Rosario hasta 1923, cuando se trasladó a Buenos Aires convirtiéndose en uno de los líderes más influyentes de Calle Brasil y de todo el movimiento de asambleas a nivel nacional (Roldán 1996:100-101).

El contacto con los Libres puede haberse dado en torno al ferrocarril, pues allí se nucleaba la mayor parte de los misioneros de este grupo. Pero con mayor certeza el

⁹ En cuanto a la ritualidad, adopto como supuestos las perspectivas desarrolladas por la antropología social (Douglas 1991; Turner 1993). En tal sentido, considero que la ritualidad conjuga elementos de la configuración cultural y la estructura social. Así también, los símbolos rituales pueden ser entendidos como condensadores de aspectos de poder y cosmología.

enlace con Spooner (apellido misionero) puede haberle proporcionado un ministerio permanente en el movimiento. Con los años, French fue reconocido como uno de los grandes pioneros de la obra los Hermanos Libres en el país. Entre otras cosas influyó en la construcción del movimiento a partir del órgano de difusión más importante de las asambleas de la región, la revista *El Sendero del Creyente*. French editaba la revista y además escribía notas sobre diferentes asuntos de las obras¹⁰ de los Hermanos. Roldán toma una serie de ellas, publicadas intermitentemente entre 1910 y 1948, y a partir de su análisis da cuenta de la construcción progresiva de una teología conservadora. Esto debe resaltarse porque no debe suponerse que en la Argentina se importó o implantó un modelo “libre” o “exclusivista” propiamente dicho, sino que los procesos de misionalización, como procesos sociales, delinearon un perfil evangélico *sui generis*, tal como se evidencia en la actualidad, donde no hay trazos de tal querella británica.

Pasamos a las definiciones teológicas que French le atribuía al movimiento de los Hermanos Libres en general y que por lo tanto debían seguirse en la Argentina. En primer lugar, sostiene una cristología soteriológica, esto es, enfatiza la divinidad de Jesucristo, su obra de la cruz y la centralidad de su sacrificio. Según Roldán, esta cristología descuida dos aspectos: la vida humana de Jesús de Nazaret, ya que se da un salto desde su nacimiento virginal hasta la obra de la cruz, y el rechazo del carácter de Jesucristo como Rey, puesto que no reina en estos tiempos (Roldán 1996:111).

Entre las “reuniones” -como le llaman a los encuentros religiosos- que mantienen los Hermanos Libres, existen las reuniones dominicales. Pero a diferencia de otras denominaciones, los Libres designan el día domingo para llevar a cabo lo que llaman “mensaje de salvación”. En el caso de las iglesias de Santiago del Estero, el mensaje de salvación se imparte los domingos a la noche; a diferencia de los encuentros de jueves y viernes por la noche y domingo por la mañana que se denominan “reuniones de creyentes”. Los domingos a la noche se espera que los miembros de la iglesia inviten a inconversos para que escuchen el mensaje. La predica que se imparte desde el púlpito es un mensaje de Salvación que a través de algún pasaje del evangelio o cartas de los

¹⁰ Los Hermanos Libres utilizan el término “obra” para referirse a las misiones.

apóstoles persuade al inconverso a “aceptar al señor Jesucristo como Salvador personal”. Si alguien realiza esa declaración de fe, se le pide que permanezca en el local para conversar con algún creyente experimentado.

El segundo aspecto es el de la santificación. French lo define del siguiente modo:

(...) separación de mundo y consagración a Dios, que su logro no es por esfuerzo humano, que para su vivencia, el estudio de la Palabra de Dios es fundamental, como así también dejar de lado todo tipo de prácticas y conductas “mundanas”, sobre todo en cuando a modas (...) ir al cine, beber vino y leer diarios y revistas (Roldán 1996: 121).

La idea de santificación aparece como una meta para el creyente. Mediante el aprendizaje de la Biblia, la auto-expiación moral -según los preceptos que Jesucristo habría dejado a su iglesia- y el cumplimiento de las pautas de la comunidad moral el creyente alcanzará la santidad. Podría suponerse que la santificación está relacionada con la salvación o con la pérdida de ella por parte del creyente. Sin embargo, no es el caso de los Hermanos Libres. Para ellos, la salvación es una seguridad adquirida e inalienable, una vez que alguien ha realizado el acto de fe de aceptar “al Señor como su Salvador personal” ha obtenido otro estatus ontológico que es inquebrantable. En Santiago del Estero, he presenciado cómo creyentes de las asambleas de los Hermanos se jactan en tono bromista de su salvación ante creyentes de otras denominaciones, en el marco informal de encuentro de jóvenes. Una pregunta frecuente de un creyente de las asambleas a otro es: “¿vos sos salvo?”. La que deja titubeando al joven pentecostal poco acostumbrado a los mensajes de salvación y más experto en temas de santidad y sanidad. Sin embargo, no he escuchado a alguien jactarse de su presunta santidad. Este es un aspecto progresivo en la vida de un creyente de los Hermanos Libres. El estatuto de “santo” suele ser utilizado para aquellos “mártires” del evangelio, pioneros u “hombres de Dios”, como actualmente se refieren a los misioneros y a los primeros conversos de las asambleas en el país. No obstante este reconocimiento de la santificación como aspecto progresivo, pareciera

esencializarse en el cotidiano apareciendo como un divisor social en determinados contextos. Las distinciones implícitas entre pueblo santo y no-santo, elegido y no-elegido, salvo y no-salvo, en algunos marcos de relaciones se funden e intercambian para establecer divisiones sociales entre quienes monopolizan el capital religioso al interior del movimiento o para marcar distancia frente a “otros” evangélicos.

El tercer tema es el de la eclesiología. Quizás más que en otros temas, aquí, los fundamentos bíblicos, lecturas deliberadas, tradiciones e intereses se entremezclan, generando una configuración social distintiva. Respecto a los especialistas religiosos, se establece una distinción entre “oficio” y “servicio”. French, refería al primero como un “nombramiento humano” y al segundo como resultado de la guía del Espíritu Santo. Los misioneros hacían hincapié en este segundo aspecto. Actualmente los creyentes relacionan el “servicio” con aquellas virtudes de los misioneros británicos que evangelizaban sostenidos por la sola fe; “sin títulos ni instituciones humanas que los respalden”. El servicio fue uno de los fundamentos en los orígenes de las asambleas: “hallaron en el Nuevo Testamento que los creyentes se reunían para participar de la Cena del Señor sin un ministro ordenado para consagrar o repartir el pan y el Vino” (Donald F. Durbaugh 1992, citado en Roldán 1996:123)

Siguiendo este principio, entre los Hermanos Libres no existe una jerarquía pastoral formalizada que dirija las iglesias. Pero los lugares de autoridad existen y son ocupados por la figura del anciano y el sobreveedor, que opera como un auxiliar del primero.¹¹ Ninguno de estos puestos constituye cargos regulares. Según la definición corriente que los propios creyentes dan la figura del anciano, éste sería una persona que “por su trayectoria y testimonio” han ganado el reconocimiento social de la membresía. Constituye un aspecto decisivo para comprender el sistema de gobierno y develar las representaciones nativas envueltas en las nociones de “trayectoria” y “testimonio”, tarea

¹¹ Anciano es un término que aparece en diferentes pasajes del antiguo y nuevo testamento en contexto de liderazgo de una familia, una tribu, iglesia local y/o un pueblo (Antiguo Testamento Éxodo 3: 16-18; 19: 7-8; Números 11: 16:17. Nuevo Testamento Hechos 11: 29-30; 14: 23, estos son sólo algunos ejemplos). El término “sobreveedor” viene de la traducción del griego *epískopos*, esto es, obispos, por lo tanto designa también un estatuto de autoridad. La definición corriente de este último término entre los Hermanos Libres, es que la persona que se ubica en tal puesto opera como un veedor a fin de que se cumplan las enseñanzas bíblicas para la iglesia neo-testamentaria.

que corresponde al capítulo III. Por el momento, me limito a indicar que la figura del anciano surge cuando las obras de los misioneros británicos empiezan a constituirse en iglesias y estos emprenden su partida. En una asamblea generalmente hay más de un anciano. A este grupo se lo denomina “concejo” o “junta de ancianos”. Uno de los postulados más distinguibles de los Libres, es justamente su declaración en contra del modelo pastoral como gobierno de la iglesia. La idea de que a un hombre solamente se le delegue el rumbo de una congregación estaría en contra del espíritu neo-testamentario. Sin embargo, más allá del consejo de anciano, en la práctica de muchas iglesias la toma de decisiones es exclusiva de una sola persona. A nivel nacional, los aspectos congregacionales y doctrinales de las asambleas se resuelven en las comisiones de las Conferencias Generales, un espacio conformado por los ancianos más destacados del país y como revela el estudio citado de Roldán, hasta los años 1980 la revista *El Sendero del Creyente* fue un espacio de elaboración, discusión y difusión de aspectos doctrinales, culturales y sociológicos (este aspecto es retomado en el capítulo V).

Otro aspecto de la eclesiología es la importancia en la Cena del Señor. Según French el propósito de la Cena es anunciar la muerte del Señor, hacerlo en memoria de Él, adorar y mostrar la unidad del cuerpo expresada en el pan (Roldán 1996:128). La Cena del Señor, configura a mi juicio, el campo ritual (Turner 1993) más importante de los Hermanos Libres. Suele realizarse los domingos a la mañana o a la noche. La costumbre de la hora seguramente haya estado y continúe estando atada a contingencias de los barrios y las ciudades. En Santiago del Estero la gran mayoría de las asambleas celebran la Cena por la mañana y luego le sigue la escuela dominical o la “escuelita”, como le llaman. En la iglesia de Calle Brasil del barrio de Constitución de la ciudad de Buenos Aires, la Cena se realiza a la tarde, ya que los creyentes deben atravesar grandes distancias. Por ellos se evita la temprana mañana y la tardía noche.

Según mis observaciones en iglesias de Santiago del Estero, Tucumán y Buenos Aires predomina el siguiente esquema ceremonial: los bancos del salón se ubican en forma circular y en el centro sobre una mesa se colocan el pan y el vino cubiertos con un mantel. Los miembros van vestidos de ocasión especial, los hombres se distinguen por

usar traje o al menos saco. Dependiendo de la cantidad de miembros, puede haber un creyente que oficie de “maestro de ceremonia”, sino simplemente la *mentada* espontaneidad establece pequeños tiempos: un tiempo de oración, de adoración a través del cántico de los himnos, de lectura de un pasaje bíblico que son llevados a cabo por algunos miembros y el momento culminante en que todos en armonía comen el pan y beben el vino.¹² El discurso oficial indica que todos pueden pronunciar una oración, adoración o lectura sin importar la posición de anciano. De hecho en la Cena no hay sermón y por lo tanto tampoco un orador responsable previamente designado. Sin embargo, es evidente la acción orientada según un capital específico acumulado, que habilita la práctica de hablar públicamente a ciertos miembros y hace impensable lo mismo para otros (Bourdieu 1971).

Un aspecto eclesiológico resaltado por Roldán es el carácter autónomo de cada asamblea. Esto es, la idea de que cada iglesia es autónoma en relación a otra iglesia de los Hermanos Libres. Esta característica les ha valido el apelativo de “congregacionalistas” en el campo evangélico. Esta idea asamblearia o congregacionalista supondría un gobierno inclusivo, participativo y democrático. Pero como indiqué párrafos atrás, en las asambleas existen lugares de autoridad que son ocupados por personas a las que se las denomina ancianos y sobreveedores. A propósito cabe agregar unas palabras escritas por French en 1932.

Estamos muy de acuerdo que las Asambleas se multipliquen y apoyamos esa doctrina entusiásticamente cuando, y sólo cuando, esas iglesias se constituyen como fruto del Espíritu de Dios, obedecido en el temor del señor, por hermanos ampliamente *acreditados* para la obra mediante una buena experiencia en las Asambleas y, que cuentan con *el apoyo y comunión de reconocidos hermanos y*

¹² Actualmente, estos aspectos de la Cena del Señor varían según el grado de discusión que se le haya dado al interior de cada asamblea a la influencia e interacción con otras denominaciones que sostienen prácticas diferentes. Es interesante señalar que con el estudio de Roldán se puede observar la “tradicón tradicionada”, esto es la construcción del dogma, a diferencia de la “tradicón tradicionante” (Herviu-Léger 2005:147) como veremos en el capítulo V de esta tesis.

obreros en la viña del Señor (*El Sendero del Creyente* –en adelante “SC”- 1932:230 citado por Roldán 1996:131. Itálica agregada).

La cita da cuenta de que el establecimiento de una nueva asamblea e incluso su gobierno no es una cuestión de simple autonomía. Estas palabras abren las puertas a un análisis del trabajo social de *acreditación y reconocimiento*. También supone el carácter relacional de tal proceso, pues si hay alguien reconocido hay quienes lo reconocen. Si se establece una asamblea es en razón del reconocimiento de otra asamblea y esto en razón de la acreditación recíproca de un grupo de ancianos y misioneros. Sin ingresar aún en la estructura social del movimiento, quisiera adelantar que las asambleas no son autónomas. Aunque si se autogestionan, en el sentido de que se sostienen económicamente y resuelven asuntos domésticos de modo independiente (Véase capítulo III).

Resta dar cuenta de dos aspectos más de la eclesiología hegemónica entre los Hermanos Libres: la cuestión del don de lenguas y el uso del velo en la mujer. En otra publicación de *El Sendero del Creyente*, French escribe “se ve en el Nuevo Testamento que hay ciertos dones que no posee la iglesia en la actualidad” (Roldán 1996:131). El fundamento bíblico se encuentra en Primera de Corintios, capítulo 13, versículo 8, dónde el apóstol Pablo indica que las lenguas cesarán cuando venga “lo perfecto”. Los Libres interpretan que lo perfecto se identifica con el canon completo del Nuevo Testamento. Un misionero de las iglesias de Santiago del Estero me dijo lo siguiente:

(...) cuando el señor Jesucristo asciende a la gloria, nadie conocía quien era si no lo veía personalmente. La fama del señor Jesucristo, era que sanaba enfermos, que levantaba a los paralíticos, sacaba los demonios, todas esas cosas. Entonces, cómo podían hacer los apóstoles para mostrar que ellos eran seguidores de Jesucristo. Jesucristo les transfirió a ellos los dones que él tenía. Los apóstoles que salieron al mundo, tenían las señales. Esas son señales. Los dones son señales. “Don” significa regalo. Son regalos que Dios hizo a cada uno de los apóstoles para que puedan demostrar que ellos eran cristianos, que eran los apóstoles. Para que cuando

venga Pedro y levante a un inválido se diga “¡estos son cristianos!”, “¡estos son de Cristo!”. Cuando desaparece esa camadas de hombres no hacen faltan los dones. Esas señales eran para demostrar que eran hijos de Dios. Ahí, aparece el Mensaje. El señor no salvó a nadie que previa o posteriormente no le haya perdonado los pecados (...) Primero él los perdona de sus pecados, porque él no ha venido a levantar paralíticos, él vino a salvar gente y él no sanaba al boleo, sino con un propósito determinado, para que esa persona vaya y testifique que es hijo de Dios (Entrevista a Salim Ahuad, 03/ 2008).

En consecuencia, quienes creen en la vigencia actual de algunos dones del Espíritu Santo, como el de hablar en lenguas, incurren en un error. Es usual que los Hermanos marquen explícitamente este error a los grupos neopentecostales y católicos carismáticos. (Este asunto es abordado con más detalle en el capítulo V).

Finalmente, Roldán señala el tema del velo y el lugar de la mujer tomando el pensamiento de otros misioneros además de French. En 1938 el misionero Hamilton escribe un postulado para esclarecer el asunto del uso del velo en las mujeres: “la cubierta es para la mujer en la presencia de Dios y especialmente para las salvadas (...) la mujer manifiesta su aceptación de toda la sujeción ordenada por Dios” (Hamilton SC 1938:263-265, citado por Roldán 1996:133). “La enseñanza es que el Velo simboliza la sujeción de la mujer a las cosas de Dios”, según una informante santiagueña. Patricio Vega, un anciano de la iglesia de calle Córdoba de la ciudad de Tucumán, paso una tarde leyéndonos una gran cantidad de pasajes bíblicos donde se establecería la sujeción y sumisión de la mujer al hombre y a Dios y la utilización del velo como aspecto simbólico de ello. Me explicó que ante cualquier duda sobre aspectos culturales, los Hermanos Libres deben buscar las respuestas sólo en las Cartas de los Apóstoles, pues en ellas aparecen de forma exclusiva las enseñanzas para la iglesia de Jesucristo. En resumen, teniendo por fundamento bíblico las cartas de los apóstoles (Primera de Corintios 14:34; Primera de Timoteo 2:11-14) y las enseñanzas de los misioneros británicos, entre los Libres la mujer tiene vedado el hablar,

predicar, orar en público y debe utilizar el velo como símbolo de la sujeción ordenada por Dios.

A lo largo de las iglesias visitadas he observado el cumplimiento de esta norma como así también he escuchado historias y opiniones sobre su carácter controvertible. En el caso de la iglesia de calle Belgrano en Santiago del Estero, sólo he escuchado la voz de una mujer en ritual público en dos ocasiones: cantando en alabanza y adoración, con velo cubriendo la cabellera y de espaldas al público, y en la escuela dominical. En algunas iglesias se ha dejado de lado la práctica de la mantilla por la influencia de otras denominaciones o movimientos y al precio de ubicarse en los límites de la propia red de asambleas de los Hermanos.

Para terminar con esta caracterización sobre la narrativa teológica de los Hermanos Libres resta redundar en la escatología dominante, sobre la cual ya me he detenido al describir el cisma de las asambleas al poco tiempo de su creación. Aunque el dispensacionalismo habría sido la causa de separación de un ala exclusivista de la mano de Darby y muchas voces aseveran que los misioneros que llegan a la Argentina son Libres. Roldán por su parte observa que French y otros misioneros introducen este pensamiento profético. French escribe, “nada se necesita entre el momento presente y el arrebatamiento; el mandato es: ‘Velad’. Pero señales habrá antes de su manifestación o venida en gloria con sus santos para reinar. El arrebatamiento probablemente será secreto” (en Roldán 1996: 138). Roldán también da cuenta de una nota aparecida en 1922 en donde George Hamilton señala las siete dispensaciones por las cuales pasaría esta tierra. Allí se destaca el aspecto del “rpto” o “arrebatamiento” de la iglesia antes de la tribulación.

La dimensión ritual de este aspecto teológico no es tan explícita como en los casos anteriores. He observado que aparece en momentos de crisis personal, como la muerte de un ser querido. La lectura del creyente es que Jesús “volverá para y con sus santos” por lo que estos ante la muerte se regocijan en el futuro encuentro con su ser amado que ha partido a la “presencia del Señor”.

Sostengo que este conjunto de postulados teológicos son hegemónicos entre los Hermanos Libres y que aparecen con énfasis variables en la retórica y las prácticas actuales. Los aspectos de eclesiología son claves por su visibilidad práctica. Son en gran medida estos aspectos los que han entrado en juego, disputa, negociación en la construcción de una identidad evangélica diferencial en el campo evangélico. El aspecto escatológico aparece en situaciones de crisis personal de un creyente. No tanto así en crisis sociales, políticas o económicas, pues entre los Hermanos existe una posición conservadora sobre la práctica política pública de un creyente como así también la tendencia a explicar con fundamentos bíblicos crisis de ese tipo. Por otro lado, la soteriología cristocéntrica y el lugar de subalternidad de la mujer en la estructura social, son en general aspectos ampliamente compartidos entre denominaciones evangélicas y pentecostales. Aunque la cuestión del velo, con certeza, es una marca cultural propia del movimiento.

d. La llegada a la Argentina: sobre los misioneros y sus prácticas de evangelización

En 1882 llega a la Argentina John H. L. Ewen, el primer misionero de los Hermanos Libres. La mayoría de los misioneros que llegarán en lo sucesivo trabajaran principalmente en el ferrocarril. Fue la extensión del mismo lo que fue trazando la fundación de las iglesias en un recorrido que fue del puerto a las provincias del norte (Tatford 1982). Según Bisio (1982) la cronología de fundación de iglesias sería la siguiente: Buenos Aires (1882), Santa Fe (1889), Rosario (1896), Córdoba (1897), Tucumán (1899), Salta (1906), Jujuy (1907), Santiago del Estero (1907) y Catamarca (1909). Por los pocos años de diferencia de una fundación a otra, la expansión se plantea como una avanzada misionera casi paralela en la cual se establece mucha movilidad entre los misioneros y se crea una red de solidaridad e intercambios para el afianzamiento de las misiones.

El mapa a continuación fue publicado por *Echoes of service*, en un número especial en conmemoración del centenario de la obra en la Argentina, en 1982. *Echoes of service* es una revista de las asambleas que cooperó en la integración del avance misionero de los Hermanos Libres desde los comienzos de la obra hasta la actualidad. El mapa infelizmente no lleva una explicación. Creemos que intenta dar cuenta de la primera y más importante presencia de los Hermanos Libres en el país, que fue en el norte. Conlleva un error al señalar “Rosario” en el extremo noroeste del país, puesto que también se consigna en el mapa Rosario de la provincia de Santa Fe, suponemos que se intentó dar cuenta de “Rosario de la Frontera”, provincia de Salta. Asimismo se omite la ciudad de Jujuy donde tempranamente llega un grupo de misioneros.



Fuente: Tatford, Fredk A. A new day in Argentina. Centenary 1882-1982. Published by *Echoes of Service*, Printed by Ebdons, Bath, 1982, p.1

En 1972 se cumplen 90 años de la llegada de los Hermanos Libres a la Argentina. A propósito Alejandro Clifford, hijo del misionero Jaime Clifford¹³, escribió en *El Sendero del Creyente* una serie de artículos sobre los “principales obreros” que llevaron a cabo la obra en el país. Así también, al cumplirse el centenario de la obra, Carlos Bisio anciano e historiador de las asambleas, reconstruyó el relato biográfico de algunos de los misioneros británicos. Tomando los datos que proporcionan estos escritos y de otros artículos y noticias de *El Sendero del Creyente*, intentaré un acercamiento al perfil social de los misioneros y sus prácticas de evangelización.

Aunque mi tesis tiene por escenario etnográfico central Santiago del Estero, también he llevado a cabo trabajo de campo en asambleas de Buenos Aires y Tucumán, por lo que me pareció conveniente detenerme en los misioneros Carlos Torre, Jaime Clifford y Alfredo Furniss, que misionaron principalmente en los territorios nombrados, como así también en el pionero Ewen. La información sobre estos es tan importante para el conjunto de la Argentina como para las provincias en cuestión porque la red de asambleas que se estaba formando dependía de la enorme movilidad de los misioneros en el territorio nacional. Los misioneros estaban ligados por lazos de amistad y parentesco contruidos en sus lugares de origen y en el país, lo que contribuyó a las relaciones de interdependencia en las obras misioneras y luego en las iglesias formadas (Véase capítulo III).

Enrique Ewen nació en 1855 en Inglaterra. Ingresó al *East London Institute* fundado por Henry Grattan Guinness, un pudiente hombre que había viajado por el mundo. A su regreso conoció el evangelio e ingresó al *New College* de Londres de donde sale evangelista sin “denominación alguna” (Bisio 1982: 24). La elección por Argentina como territorio de evangelización, estuvo motivada por las epístolas de un estanciero inglés que vivía en Buenos Aires quien en una carta habría comentado la necesidad de predicar la Palabra en el país. Ewen llegó al país en 1882 y se encontró con Federico Fletcher, el estanciero en cuestión, un adinerado inglés que lo ayudaría en los primeros tiempos

¹³ A lo largo de la tesis, los nombres de los misioneros británicos aparecerán castellanizados según las fuentes.

(Clifford, A. SC, 1972, N°3, pp. 68). A. Clifford escribió lo siguiente sobre los primeros años de don Enrique Ewen en la Argentina:

Sus viajes por toda la república fueron frecuentes y prolongados. Don Enrique vivió en Azul, Dolores y Tandil; hizo un viaje a Mendoza, en donde durante un tiempo *ayudó al misionero metodista Miller*; recorrió muchos lugares de las provincias de Santa Fe y Córdoba, predicando el evangelio, y buscando contactos con creyentes (...) Dos años o más vivió Ewen en la ciudad de Córdoba, centro de un catolicismo ultramontano que odiaba todo lo protestante. En 1890 abrió un local de predicación en la esquina que hoy es Colón y Rivera Indarte. En dos ocasiones se atentó contra su vida. Un grupo de estudiantes universitarios le servía de guardaespaldas, cuidándole de la ira de un sector del pueblo, enfurecido por la audacia de que se enseñaran doctrinas “heréticas” en la sacra Córdoba. Ewen comenzó la obra en la ciudad de San Luis, y sembró la Palabra en cien lugares más. Fue el primer misionero de las asambleas en la Banda Oriental. Pasó largas temporadas en Montevideo, e hizo extensas giras por el interior” (Op cit. *Itálica agregada*).

En el tramo de este cargado itinerario, Ewen escribía cartas y notas sobre la situación en la Argentina y Uruguay y a esta literatura se le atribuye el interés despertado a nuevos misioneros de los Hermanos Libres que le seguirán. Su obra es valorada por sus colegas de “personal” y de “visionaria”, porque su principal propósito habría sido su afán de dar a conocer el evangelio en la mayor cantidad de lugares, haciendo frente cualquier adversidad. Aunque su mala salud lo llevó en muchas oportunidades a regresar a Inglaterra o recluirse para su recuperación, imposibilitándolo de tener una actividad constante en un solo lugar (Bisio, 1982). Es lógico pensar que este primer misionero observó e informó de las posibilidades de evangelización en el país.

Habiendo pasado lista por el ineludible pionero, pasamos ahora a los misioneros nombrados. Empezamos por William Charles Kirkby Torre a quien se recuerda como “don Carlos Torre”. Nació en Birmingham en 1853. Perteneció a la asambleas de los Hermanos

de Chaptin Hall (Londres) (Bisio, 1982). Junto a su compañera se sintieron “llamados” por las noticias de Ewen y resolvieron tomar rumbo hacia Argentina en 1889. Sobre su persona se escribió lo siguiente en una nota de *El Sendero del Creyente*, de 1923:

El hermano Torre viene de buena familia y fue hombre educado y capaz como lo comprueban los puestos que supo ocupar. Al llegar al país entró a formar parte del personal del Ferrocarril de Buenos Aires y Ensenada (ahora propiedad del F.C. Sud). Ocupó puestos importantes como ser Secretario del Jefe de Tráfico y luego Jefe de ese Departamento. Salió del referido ferrocarril, entendemos como víctima de su fidelidad al Señor y fue nombrado Contador de los Contratistas del Puerto de Buenos Aires, señores C. H. Walker y Co. Durante los años que el hermano Torre ocupó tan delicados puestos, destinaba muchas horas de la mañana y de la noche, antes de entrar y después de salir de su ocupación diaria, a la obra del Señor, siendo este el principal motivo que lo trajo a nuestro país (Nota sin autor, SC, 1923 n°11, pp. 242, a partir de ahora “SC”).

Muchos de los misioneros de las asambleas de los Hermanos trabajaban en puestos de alta y baja jerarquía en los ferrocarriles. Alejandro Clifford, escribió al respecto:

Don Carlos Torre fue el primero de una serie de creyentes ingleses que ocuparan cargos humildes o importantes en los ferrocarriles, “para pagar los gastos” de su consagrada labor cristiana. ¡Cuántas asambleas deben su existencia indirectamente a estos *caballeros del riel*! Recordemos los nombres de algunos de éstos: Ernesto Airth, Federico Coleman, Jorge Spooner, Walter Pender, Jaime Pender, Jaime Kirk y Roberto Hogg y Nigel Darling en los primeros años. (Clifford A., SC 1972, n°5, pp. 130-131. *Itálica agregada*)

Este dato da cuenta de la necesidad del empleo para sostener económicamente la obra misionera y, por otro lado, la posibilidad de confraternizar con ingleses de buena

posición social, en algunos casos, filántropos caballeros que suponía ese ambiente social. Sin embargo, el trabajo asalariado era temporario, por la inevitable movilidad a la que estaban sujetos los misioneros y las colaboraciones de sus connacionales residentes en el país eran erráticas.¹⁴ Entiendo que el sostenimiento de las obras misioneras se llevó a cabo en una combinación fortuita de aportes, donde a los nombrados se les suma la solidaridad de otros misioneros extranjeros (anglicanos, metodistas, bautistas) y ofrendas desde las iglesias de Inglaterra, Irlanda y Escocia. Alejandro Clifford, al escribir sobre los primeros pasos de Carlos Torre, da cuenta de estos aspectos:

Comenzó la pequeña asamblea a reunirse en una casa de familia en Barracas, luego en un gran patio y, finalmente en lo que fue el primer local de predicación, en la calle Salado (...). *La construcción de madera de la calle Salado fue costeadada por una asamblea de Irlanda.* Se levantó en 1892, y por esa época comenzó a actuar un simpático muchachito de origen holandés, Nicolás Doorn que daría una larga vida al servicio de Dios. Entre los que acompañaron a los Torre desde los primeros días estaban los esposos Souto, cuyos hijos y nietos han dado y siguen dando tanto a las asambleas de la Argentina. En 1903 se levantó una carpa en la calle Brasil. Allí trabajaron los esposos Torre y Payne durante más de un año. Al lado de la carpa existía un enorme conventillo, cuyos moradores pudieron escuchar y en algunos casos aceptar el mensaje de evangelio. Llegó el momento en que el dueño del terreno quiso disponer de éste, y nuestros hermanos tuvieron que bajar la carpa. Pero quisieron continuar con la obra en ese mismo lugar tan estratégico, y *un creyente anglicano, el señor C. Hay Walker, hizo posible la adquisición del terreno*, en el que en 1909 se levantó el local de calle Brasil 1750 (Clifford, A., SC, 1972 n° 5, pp. 131-132. *Itálica agregada*).

¹⁴ No se ha encontrado en las fuentes información expresa sobre la colaboración continua o institucionalizada de grupos ingleses. Por los datos recogidos y el trabajo etnográfico observo que el sostén económico permanente aparece con las primeras familias de inmigrantes conversas. Pero más precisamente cuando estas empiezan a posicionarse privilegiadamente según el contexto de creciente ascenso social característico de la primera mitad del siglo XX.

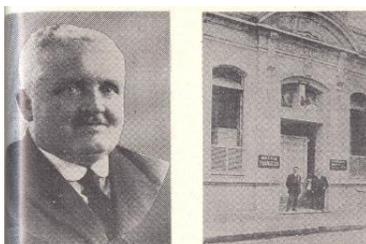
Los Hermanos Libres recuerdan a Carlos Torre como uno de los pioneros más importantes y es retratado por Bisio como un “hombre múltiple que volvió orgánica la obra de los Hermanos Libres en la Argentina. La actividad evangelística de Carlos Torre se impartió en la Asociación Cristiana de Jóvenes, donde trabajó con ingleses apenas arribó al país; en la Misión de Marineros de la ciudad de Buenos Aires –donde coordinaba actividades con misioneros de otras denominaciones-; en la Imprenta Evangélica (1898) y el Orfanatorio (1894) en Quilmes; y en la *British and Foreign Bible Society* (1906-1923) (Nota sin autor, SC 1923 N°11, p. 243-244). La estrecha vinculación que tuvo Torre con la Sociedad Bíblica, favoreció la difusión de la doble actividad de misioneros y colportores de los Hermanos Libres en las primeras décadas del siglo XX.¹⁵



1. Carlos Torre y la iglesia de calle Brasil



2. El pionero E. Ewen



3. J. Clifford y la iglesia de calle Córdoba en Tucumán



4. Maria Mitchel y Alfredo Furniss



5. Iglesia de calle Salta en Santiago del Estero.

Fuentes: *Nuestros primeros pasos*, Librería Editorial Cristiana, 1982. (En todos los casos).

¹⁵ El capítulo V estudia la cultura escrita de enorme vitalidad que se observa en el periodo formativo de las asambleas y sus consecuencias y potencialidades en la construcción de una identidad evangélica entre los Hermanos Libres.

Ahora pasamos a Jaime Clifford, el misionero que más influirá en la formación de las asambleas en Tucumán. Nació en 1872, en Escocia y murió en Córdoba en 1936. Su familia era miembro de la iglesia anglicana. A los 18 años empezó su aspiración evangelizadora. Su biógrafo señala que es uno de aquellos misioneros que sintieron el “llamado” para migrar a la Argentina por intermedio de los pioneros Enrique Ewen y Guillermo Payne. Llegó al país en 1896. Al igual que sus colegas Ewen y Torre, sus primeros años estuvieron ocupados en “hacer la obra de colporteur”, “en Córdoba y sus alrededores, y más tarde con una carpa en las ciudades principales” (Coleman, J. T., SD, 1936, N° 10, pp. 220). Luego de una estancia en Córdoba, donde aprendió español con un amigo uruguayo,

(...) emprende su primer viaje al norte argentino (1908), que incluía el cruce de la Cordillera de los Andes a lomo de mula, macha por Chile hacia Antofagasta, para recorrer Perú, Bolivia y el norte argentino *vendiendo biblias y predicando* (...) De regreso a Córdoba comienza una intensa etapa evangelística en su ciudad de residencia, en Tucumán, y en Rosario, y todas las localidades intermedias y vecinas. *Se predicaba al aire libre o en carpas*, y se procuraba establecer lugares de culto permanentes apenas se hubieran convertido algunas personas en un lugar (Zandrino, Miguel A., SC, 1972, n°7, pp. 193-194. Itálica agregada).

Permaneció junto a su familia en la ciudad de Tucumán trabajando desde la iglesia de calle Córdoba y partió a la ciudad de Córdoba cuando sus hijos ya eran grandes. En el relato de Zandrino, aparece más claramente las prácticas de los misioneros al llegar a la Argentina, los frecuentes viajes en la doble función de evangelistas y colportores, la movilidad en mula, tren, el coche bíblico, la lancha bíblica (aunque no aparece en esta cita), la predicación al aire libre y en carpas.

Finalmente pasamos a Alfredo Furniss, quien nació en Sheffield (Inglaterra) en 1877. Guillermo Jack, su colega y biógrafo, cuenta que Furniss renunció a una beca en una institución acomodada y decidió viajar a Glasgow (Escocia) para formarse como misionero

y que en 1904 llegó a la Argentina, donde lo esperaba Torre. Primero trabajó en Buenos Aires, en la obra de Quilmes y calle Brasil. Después se trasladó a Córdoba y al tiempo a Santa Fe para colaborar con otros misioneros hasta que en 1907 junto a otro misionero llamado Diego Castles viajó a Santiago del Estero. Empieza alquilando un salón en calle Libertad, a la vuelta de la actual catedral y al poco tiempo consiguió un terreno en la calle Salta donde construyó la iglesia (Jack, G., SC, 1947, n°10, pp. 276). Refiriéndose a las primeras resistencias manifestadas en ataques de los vecinos al culto y a los mismos misioneros, G. Jack escribió:

Don Carlos Torre, de paso por Santiago, les visitó una noche y les dijo [a Furniss y Castles]: “son tiempos apostólicos”. Esta bienvenida duró como un año, y al cabo de ese tiempo llegaron los hermanos Roberto Rowdon y Alfredo Jenkins como reclutas de reserva. Más tarde estuvo visitándoles durante algunas semanas el entonces joven Nicolás Doorn (...) (Jack, G. SC, 1947, N°10, pp. 278. Entre corchete agregado.)

Esta cita da cuenta de otra extendida práctica entre los misioneros de las asambleas, esto es, la colaboración mutua de los misioneros en sus obras. Estimo que de aquí surge la actual costumbre de permanentes visitas mutuas entre ancianos y misioneros de distintas iglesias y obras. Se trata de una práctica extendida en todo el país: la “sorpresa de que algún hermano de otra asamblea predique el evangelio”, tal nos comentaba un creyente de Santiago del Estero (Véase capítulo III).

Al igual que Clifford, Torre y otros misioneros, Furniss también aprovechaba momentos libres del calendario para viajar, “predicar, vender Biblias y regalar porciones del evangelio”. En aquellos primeros años junto a Castles, recorrió las provincias de Santiago del Estero, Catamarca, La Rioja y San Juan. Furniss dedicó el mayor tiempo como misionero a Santiago del Estero, donde permaneció hasta 1947, año de su fallecimiento. Para ese entonces la iglesia de calle Salta era una de las más pujantes de la Argentina. Esto

se debió a la presencia continua de los misioneros y a la conversión de dos grandes familias árabes hacia 1920 de donde surgirán liderazgos ampliamente reconocidos.¹⁶

De modo general, puede decirse que estos misioneros pertenecían a familias de una burguesía británica, tal como se evidencia en muchos casos por el capital económico y social que habilitada su formación profesional en instituciones distinguidas. Por herencia familiar, pertenecían a la iglesia anglicana. Sin embargo, en el contexto intelectual y espiritual del periodo pasaron por los circuitos de las asambleas modificando radicalmente sus visiones sobre los propios destinos personales, impulsándolos a la actividad misionera. Esto aconteció en un marco protestante más amplio en el cual Sudamérica no era pensada como área evangelizada sino “idólatra” y donde las coyunturas nacionales abrían posibilidades de proselitismo más allá de las comunidades étnicas. Al igual que otros misioneros ingleses, utilizaron estratégicamente su “desmarcación” de origen -en un país como Argentina- para resolver a su favor las primeras situaciones de conflicto y resistencia en los pueblos y ciudades, tanto para conseguir buenos puestos de trabajo, especialmente en los ferrocarriles, como para gestionar permisos para campañas de evangelización. Fundamentalmente, la condición de británicos y la carga de un *habitus* legítimo y legitimante les daban ventajas en la negociación con la sociedad criolla acomodada y las autoridades locales.

Estas estrategias fueron importantes para un grupo de misioneros que estaba más cerca de la autogestión que de un emprendimiento misionero orgánico, financiado y organizado por agencias internacionales, similar a otros casos, como el menonita (López y Altman 2012). El sostenimiento económico de las obras se trató de una combinación más fortuita que meditada, entre los aportes de los propios empleos de los misioneros, las contribuciones y el capital social que les proporcionaban filántropos amigos británicos, la red solidaria entre misioneros extranjeros (anglicanos, metodistas, bautistas) y las

¹⁶ La inmigración siria y libanesa fue relativamente mayor en el norte que en el resto del país. Como veremos en el capítulo II, la formación de las asambleas en Santiago del Estero se asentó en el liderazgo predominantemente de inmigrantes de ese origen.

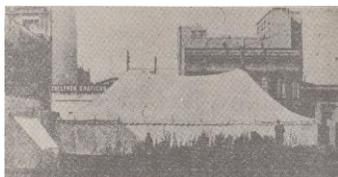
ofrendas de las iglesias de origen. En este sentido, es posible sugerir el carácter relativamente *amateur*¹⁷ de los misioneros de las asambleas. Yendo a las prácticas de evangelización, se observa la doble función de colportores y evangelistas de los misioneros al llegar al país, las visitas a las obras de otros misioneros donde se apoyaban y confraternizaban entre hermanos ingleses o anglófonos. También se observan algunas de las destrezas proselitistas de los Hermanos Libres, como las prédicas al aire libre, la instalación de carpas, el coche bíblico y la lancha bíblica.



6. Coche Bíblico, sin año.



7. Predicación en plaza pública. Constitución (Bs As) en 1905



8. Carpa Evangélica, calle Paraná (Bs As), 1924



9. Lancha bíblica, El Alba, sin año.

Fuentes: *Nuestros primeros pasos*, Librería Editorial Cristiana, 1982. (En todos los casos).

e. Imaginación cultural sobre estas tierras

Las primeras cartas de los misioneros -escritas a *Echoes of service*-, dan cuenta de la experiencia del primer contacto con Argentina. Sólo contamos con las cartas de Alfredo Furniss y otros misioneros que pasaron por Santiago del Estero entre 1907 y 1914. En ellas

¹⁷ Tomo prestado el término (*amateur*) que Ceriani Cernadas (2011) utiliza para caracterizar de tal modo la misión pentecostal escandinava en el país. Es preciso aclarar que aunque existía una revista que operaba relativamente como un organismo transnacional (*Echoes of service*), esta no constituía una empresa misionera. La función de *Echoes* era procurar el contacto entre los misioneros y el de estos con sus iglesias de origen. De tal modo se canalizaba el fluido de información y las ayudas económicas que provenían de las propias asambleas.

aparece de modo recurrente y en tono altamente preocupante la religiosidad de la población y sus costumbres.

Los habitantes son principalmente de ascendencia indígena, y la mayoría de ellos viven todavía en chozas de paja, maleza o adobe. Todos hablan español, pero entre ellos todavía se preserva el idioma Quechua (...) / Nos hemos sorprendido del notable orden de las reuniones en un lugar tan fanático, y solamente se lo puede entender como otra manifestación de la bondad de Dios (Furniss, A. *Echoes of Service* –en adelante “ES”-, 1907 en Bisio, 2007, pp. 59).

Es una provincia muy errada, la cual está enteramente entregada a Roma, y sus supersticiones; consecuentemente su desarrollo material es muy pobre y lento. Este es solo un ejemplo de las tantas provincias del norte (Payne, G. ES, 1907 en Bisio, 2007, pp. 60).

Oren por las personas de este pueblo para que puedan salir de la oscuridad y el error de Roma y disfruten con nosotros de la luz y la libertad del Evangelio de Cristo (Rowdon, R. ES, 1908 en Bisio, 2007, pp. 68).

(...) decidimos tomar el tren al Chaco, en el bosque virgen, la cuna de la industria maderera, donde abunda el quebracho, el cual es muy valioso para los durmientes del ferrocarril. Miles de hombres están empleados trabajando en los bosques y cortando estos valiosos árboles. La vida es salvaje y dura, el desorden abunda; cuchillos y revólveres entran en acción frecuentemente (...) (Furniss, ES, 1909 en Bisio, 2007. pp. 71).

Estas citas nos recuerdan a muchas otras experiencias de misionalización del periodo formativo del campo evangélico en la Argentina (Ceriani Cernadas 2009 y 2011; Seiguer 2008). Los misioneros se observan así mismos como parte de un proceso

civilizador a partir de la construcción de un subalterno religioso y cultural “idólatra”, “errado”, “fanático” “supersticioso” y “salvaje”, reforzando de tal modo la propia mirada de un cristianismo que viene con la “verdad”, el “orden”, la “luz” y la “libertad”. Asimismo, se refuerza el cristianismo protestante como empresa cultural superior, al relacionar la pobreza y el “atraso social” con el catolicismo dominante.

Este imaginario se extiende a un lenguaje etnográfico en otras cartas, que refieren largas y minuciosas descripciones sobre las prácticas de los pueblos indígenas y criollos del norte argentino. Estimo que estas responden principalmente al propósito de dar a conocer lo que entienden como “la gravedad” del asunto de la religiosidad en la región y así convocar a nuevos misioneros y más ofrendas desde el exterior. Por ejemplo, sobre los santos Furniss escribe lo siguiente:

Aunque llamada católica, la religión aquí es más bien paganismo. Los diferentes santos y vírgenes son para la gente común como muchos ídolos porque es la imagen o dibujo lo que se veneran. Un hermano en Tucumán nos dijo que cuando era inconverso, después de una noche donde había bebido mucho, él iba a dar vuelta los cuadros de los santos con sus caras hacia la pared para que no lo vieran así. Los santos también son especialistas para diferentes enfermedades para necesidades humanas. Aquí una pobre mujer, con velas prendidas ante estas imágenes, se inclinaba en profunda angustia, pero por dolor de muelas, no de alma, que es lo que ella sufre, y este santo en particular se supone que asiste a esta forma de pena humana, mientras que una multitud de otros se encargan de otras partes del cuerpo. Ahora una mujer joven paga sus votos, conocerías su secreto si miras al santo. Es San Antonio, el amigo de todos; él traerá rápido al pretendiente que se demora. Ahora en el cementerio debajo de un sol casi vertical donde se pueden ver otra vez las velas protegidas por terrones de tierra del paso corriente, y unas mujeres indígenas mayores que están gimiendo sobre sus muertos; “sin esperanza”. Que Dios ponga en los corazones de aquellos que se gozan en este día de las “buenas nuevas”, que

puedan recordar a estos que viven y mueren sin esperanza. (Furniss, ES, 1907 en Bisio, 2007, pp. 62)

También en estas cartas, Furniss cuenta experiencias concretas de conversión. Allí pareciera tener el propósito de mostrar a sus colegas que en el contexto del norte es más eficaz el trabajo interpersonal, las charlas largas y profundas, las visitas lo más frecuentemente posible (Furniss 1908 en Bisio, 2007, p. 68). Argumenta su método diciendo que el contexto es muy hostil para el nuevo converso; las acusaciones, chismes y rumores llevaban a la segregación. Asimismo las prácticas idolátricas del propio converso aparecen como un problema recurrente. En tal contexto, Furniss manifiesta la necesidad de que las personas den “profesión de Fe” para sólo después bautizarlas. Algunos pasajes de las cartas reflejan este aspecto.

Hace dos años que escuchó el Evangelio por primera vez (...) Los vecinos lo han amenazado, pero él ha permanecido firme en la fe (...) Está muy ansioso de bautizarse, pero le dije que el Señor no espera de nosotros lo que no somos capaces de hacer. También está el hijo de uno de los creyentes; es solo un joven, pero nos da abundantes evidencias de su Fe. (Furniss ES, 1906 en Bisio, 2007, pp. 57)

Pronto esperamos tener el bautismo de cuatro personas quienes dieron evidencia de su conversión por algunos meses. Será el primer bautismo en Santiago (Rowdon, R.R., ES, 1908 en Bisio, 2007, pp. 67)

El contexto adverso para el nuevo converso y la necesaria paciencia para corroborar los cambios de comportamiento ilustran la importancia que los misioneros atribuían al cambio cultural en la conversión religiosa. Los misioneros, bajo una política de Gran Hermano, esperaban la asimilación de las formas de vida occidental y cristiana (Ceriani Cernadas 2009); de tal modo contribuían a un proyecto civilizador. Sin embargo, pareciera que las dificultades encontradas en la evangelización a la población local

desaparecen con los inmigrantes árabes, grupo que fortaleció la obra de los misioneros en Santiago del Estero de 1920 en adelante (Mulki, P SC, 1961, n°5, pp. 127-130). En el resto del país, también fueron familias inmigrantes de diversos orígenes étnicos y nacionales las que fortalecieron la tarea de los misioneros británicos. Al respecto, una nota de Alejandro Clifford a propósito del 80° aniversario de la obra en la Argentina dice lo siguiente:

En 1884 la inmigración española e italiana estaba comenzando a influir en la economía nacional, proporcionando la prosperidad que surgía de brazos fuertes y dispuestos a trabajar para la nueva patria que tan generosamente los recibía. Y muchos españoles e italianos que vinieron a “hacer la América”, conocieron en nuestro país a Cristo, y fueron fuertes columnas de la iglesia evangélica argentina. (...) En Buenos Aires había gran prosperidad y mucha miseria. Tenía casi dos mil conventillos, en los que habitaba la quinta parte de los 300.000 habitantes de la capital. El interior estaba abandonado, y lejos, muy lejos del puerto. Los viajes a Rosario, Córdoba o Tucumán, era para la gente pudiente, y toda una aventura. La religión oficial, entonces como ahora, era la Católica Romana. El clero, heredero del de la España de la Contrarreforma, era en gran parte ignorante, y fomentaba las formas más crudas de la superstición pagana. (...) Había libertad de cultos, y eran varias las iglesias y denominaciones que predicaban con fidelidad el evangelio en la Argentina. Era la época de oro del metodismo rioplatense con sus hombres de Dios, que respaldaban sus palabras con vidas consagradas. Eran los días de Goodfellow, Wood, Thomson y otros. (Clifford, A., 1972, SC, n°1, pp. 8-9)

En el ejercicio de hacer memoria, Alejandro Clifford afirma los imaginarios y valoraciones de los misioneros británicos de principios de siglo. La inmigración es mostrada como fuente de progreso y blanco proselitista. La lectura del territorio, “Buenos Aires desigual” y el “interior abandonado”, puede responder al diagnóstico de los misioneros que los orientó a misionar en conventillos repletos de inmigrantes en Buenos Aires y en las provincias del centro y norte del país. La mención a otras denominaciones

refuerza la idea ya indicada sobre las mutuas colaboraciones. Finalmente, la referencia a la Iglesia Católica Romana se inscribe en aquella enorme alteridad sobre la cual se construyó un cristianismo con “fidelidad al evangelio”.

Otro escrito a propósito del 80° aniversario recrea la figura del misionero.

(...) Los peores enemigos fueron los hombres: problemas de aduanas, policiales, legales, religiosos. (...) Las iglesias de los hermanos han recibido una preciosa herencia de estos extranjeros que, por sobre todas las cosas, vivieron el evangelio que predicaban. Debieron vencer un idioma desconocido, costumbres diferentes en un ambiente totalmente nuevo. Pero lograron comunicar el mensaje del evangelio. Hoy que se habla tanto de ‘comunicación’, debiéramos comprender que el amor es un lenguaje universal que rompe todas las barreras (Zandrino, Miguel A., SC, 1972, n°7, pp. 195).

El autor de la nota señala al otro cultural como “enemigo”, una de las metáforas del diablo entre los Hermanos Libres. Afirma la “herencia extranjera” y el carácter “universal” del evangelio, obviamente ambos de una moralidad superior que se materializan en la valoración positiva de un *habitus* y representaciones sociales occidentales. En ambos relatos, el de Clifford y Zandrino, la fecha de conmemoración por los largos años de obra evangélica habilita y privilegia el esfuerzo de unificación de una narrativa sobre la génesis de las asambleas, de tal modo ofrecen un lugar desde y donde los actuales creyentes podrán identificarse.

f. La evangelización entre indígenas. Hacia una comprensión del proyecto de misionalización

He mostrado páginas atrás que los misioneros de los Hermanos Libres al llegar al puerto de Buenos Aires seguían un circuito más o menos fijo de acción: primero,

trabajaban en las obras de capital y también de provincia de Buenos Aires, donde principalmente aprendían el idioma. Luego, visitaban las obras de los misioneros ya establecidos y reforzaban tales espacios con diferentes estrategias de acompañamiento; incluso un misionero podía llegar a quedar varios meses en la obra de su colega si este lo requiriese. Finalmente, por recomendación de algún colega o por el ya más avanzado conocimiento de la región, el nuevo misionero elegía un lugar donde evangelizar de modo más permanente.

Podría llamar la atención de que siendo el noroeste argentino un lugar privilegiado para el despliegue proselitista de los Hermanos Libres, las primeras iglesias de los misioneros no se hayan constituido con base social indígena. Recordemos que el recorrido de la primera gran avanzada misionera fue primero en Buenos Aires, después en Santa Fe y Córdoba y finalmente en Santiago del Estero, Tucumán, Salta y Jujuy, principalmente. Los lugares elegidos para “levantar testimonio” fueron los pueblos-ciudades más importantes de tales provincias. Teniendo en cuenta que los mismos se ubican en el pie de monte, es razonable pensar que eran lugares estratégicos para el acceso a la diversidad de pueblos nativos tanto de las tierras altas y como de las tierras bajas. Sin embargo, estos no tuvieron un lugar importante en la mira proselitista de los Libres.

La ubicación en los centros mayormente poblados se relaciona con el carácter amateur de los misioneros que entre el repertorio de recursos con los cuales sostener las obras se encontraba el ferrocarril. El capital social y económico asociado a este lo volvía un lugar preferido por los misioneros para establecerse. Por el contrario, establecer emplazamientos rurales, donde mayormente se ubicaban los pueblos indígenas, hubiera sido en desmedro de las condiciones de posibilidad materiales de la obra.

No obstante, se advierte que tempranamente los Hermanos Libres tuvieron una misión indígena ubicada en el actual pueblo jujeño de San Pedro, en los territorios del antiguo ingenio azucarero La Esperanza. Variadas particularidades invitan a su indagación. La bibliografía especializada resalta frecuentemente la importancia de esta misión en el universo de relaciones interétnica del Chaco Occidental de principios del siglo XX. Y curiosamente solamente indica la presencia anglicana (Torres Fernández 2006; Franceschi

y Dasso 2010). Por otro lado, son extremadamente escasas las referencias a esta obra en las fuentes de origen confesional de los Hermanos Libres. Recientemente Ceriani Cernadas (2013) da cuenta de la complejidad e intensa circulación misionera en San Pedro y otros pueblos de esta región. Es importante agregar que en la actualidad no quedan rastros de la misión, ni por parte de los anglicanos ni de ningún otro grupo evangélico, lo que evidencia el “fracaso” de la misma. Examinaré este original caso con el propósito de intentar develar el proyecto de misión de los Hermanos Libres, en el cuadro de un contexto más amplio de relaciones económicas, políticas e interétnicas.

F1. El Chaco occidental

El Ingenio La Esperanza, era de propiedad de una familia británica que desde las dos últimas décadas del siglo XIX ingresa a la Argentina y en especial al norte evaluando las posibilidades de explotación y producción azucarera para el mercado internacional. Desde la segunda mitad de siglo XIX, fue corriente la visita de exploradores, en especial ingleses, que luego escribían una serie de crónicas muchas veces financiadas con los fondos de los mismos gobiernos provinciales para su circulación en los medios empresariales de la época. El Chaco, en su gran inmensidad y misterios, fue un espacio de especial interés en el periodo, desde la fiebre minera que había provocado el meteorito del Chaco o el llamado “Mesón de Fierro”, los interminables bosques de quebrachos para la fabricación de durmientes para el ferrocarril y producción de carbón, la posibilidad de que el Salado norte sea navegable, la riqueza de sus tierras para el cultivo de caña y algodón, y muchas otras posibilidades de explotación e incorporación del empobrecido norte al sistema económico de exportación de las elite dominantes porteñas.

Sin embargo, el mayor recurso de explotación en el imaginario de la época fue la gran reserva de mano de obra barata que suponían los pueblos indígenas chaqueños sin discriminación de etnia. En efecto, entre 1884 y 1917 se lleva adelante el proyecto de ocupación y sometimiento de la región por obra de la expedición del ministro Victorica. En su informe sobre la campaña del Chaco de 1885, Victorica escribe:

Pienso que será provechoso para la civilización de estas tribus favorecer su contacto con las colonias de la costa, donde no tardarán en encontrar trabajo beneficiando las industrias que en ellas se desarrollan. No dudo que estas tribus proporcionarán brazos baratos a la industria azucarera y a los obrajes de madera como lo hacen algunas de ellas en haciendas de Salta y Jujuy, si bien considero indispensable también adoptar un sistema adecuado para situarlos permanentemente en los puntos convenientes, limitándoles los terrenos que deben ocupar con sus familias a efectos de ir poco a poco modificando sus costumbres y civilizarlos (Carrera, Nicolás Iñigo, 1988:11 en Buliubasich y González 2008:27).

Esta cita del ministro y militar Victorica ilustra la ideología gubernamental dominante del periodo, que asignó un lugar radicalmente subalterno al indígena. También observa el proceso de aculturación al cual fueron sometidos los pueblos nativos según el proyecto de modernización económico y social de las provincias del norte. En este gran proyecto de “pacificación”, las misiones cristianas constituyeron uno de los ejes principales. En los primeros años del siglo XX, comienza la evangelización protestante encabezada por misioneros anglicanos de la *South American Missionary Society*.

Señala Ceriani Cernadas que estos años pueden ser caracterizados “entre la violencia de la ocupación territorial por parte del ejército nacional y los contingentes colonizadores criollos o extranjeros, y las cíclicas migraciones estacionales a los ingenios azucareros de Salta y Jujuy”. En tal contexto, “las misiones produjeron relaciones ambiguas con los indígenas, marcadas por la contención y el control social, la confianza y la sospecha” (2013:3). Esto puede observarse a lo largo del material etnográfico sobre misiones protestantes en todo el Gran Chaco, modificándose el empleo de mano de obra o para la zafra de caña, el obraje maderero, o las plantaciones de algodón (Miller 1995; Wright 2002). Las misiones no sólo mantuvieron relaciones ambiguas con los pueblos

indígenas sino también con el bloque militar. Detengámonos brevemente en algunos aspectos sobresalientes de la imaginación cultural misionera.

Luego de la expulsión de la Compañía de Jesús, el frente misional más importante lo llevan a delante los frailes franciscanos de Propaganda de Fide. A partir de 1850, en el Chaco occidental y desde el Colegio de San Diego, se fundaron seis misiones entre “matacos” Wichi (Teruel 2005). Los estudios sobre estos emplazamientos señalan que los misioneros veían en estas tierras lugar propicio para la evangelización, oponiéndose a la conquista militar y reclamando la falta de apoyo para su tarea. También reponen la imagen del *indio salvaje* al del *buen salvaje*, pasible de evangelización e incorporación a la civilización (Giordano 2003; Navarro i Barba 1998).

Los primeros anglicanos (1911-27) que llegan al Chaco, ya cargaban la experiencia del Chaco Paraguayo. Allí junto a la reproducción del mito del *buen salvaje* se configuró el misionar como conversión espiritual, pero sólo después de la occidentalización de sus modos de vida. El ingreso a la frontera occidental los sorprende, “siendo un asunto relativamente simple” por la reciente “pacificación” de los indios (1884) y la presencia de los ingenios azucareros. Según Torres Fernandez, la primera misión anglicana en territorio chaqueño argentino sería en el actual San Pedro (Jujuy) donde la compañía británica Hnos. Leach habría prestado tierras para la evangelización. La segunda llegada de misioneros anglicanos (1928-44) parece sedimentar las primeras percepciones negativas sobre el avance de los males de la civilización en detrimento del “indio” y la imperiosa necesidad de actuar rápidamente. En este tramo el misionero empieza a aparecer como sujeto mediador entre los pueblos indígenas, y como mediador entre estos y el mundo criollo y finalmente como pacificador de conflictos que solían emerger entre indígenas conversos y los que aún procuraban sus prácticas tradicionales (Torres Fernández 2006).

Hacia 1930, las relaciones recíprocas entre misioneros anglicanos e indígenas, parecen haber mudado. Una serie de “pedidos nativos” pidiendo más misiones y reclamando protección y educación dan cuenta de esto (Torres Fernández 2006; Gordillo 2010). Estas imágenes del misionero -y por lo tanto de las misiones protestantes- como “protector” y “mediador” lindando con la “idolización”, aparecen sedimentadas en otras

experiencias como en la Misión Emanuel *gom*, en la actual Colonia la Primavera de Formosa, donde tales imaginarios operaron inéditamente como fuente de difusión del evangelio (Ceriani Cernadas 2009).

En efecto, las misiones protestante en el Chaco occidental parecen haber sido complejos proyectos que se instalan y modifican en relación a las coyunturas de las relaciones entre todos los agentes colonizadores. En este proceso el lugar material y simbólico asignado al indígena no es homogéneo, pero si un lugar de concurrencia para todos los proyectos de misionalización protestantes.

f2. Los Hermanos Libres en La Esperanza

En 1910, se publica un texto en *El Sendero del Creyente*, bajo el título “San Pedro (Jujuy)”:

Nos llegan gratas noticias de la obra del Señor que nuestro hermano Juan Linton está haciendo entre los indios en este punto. Por varios años ha sembrado pacientemente la palabra de verdad allí, y ahora el Señor le está recompensando en la conversación de varios indios (SC, 1910, n°6, pp. 119).

En 1914 se publica otra nota, donde se narra la gira de un misionero de los Hermanos Libres llamado Arturo White:

Nuestro hermano Don Arturo White, de Montevideo, ha estado de visita en el norte y tiene interesantes detalles que contar de la obra del Señor en varios centros. En San Pedro de Jujuy ha visto algo de los resultados de la obra del hermano Linton y *los que han trabajado con él entre los indios Chiriguano*s, y al verlo, ha glorificado a Dios por las evidencias de su poder entre los hijos aborígenes de América. Como todos nosotros que hemos visitado esta obra, ha podido notar la enorme diferencia,

hasta en las apariencias exteriores entre los que profesan a Cristo y los demás (SC, 1914, n°9, pp.187).

La primera cita deja entrever que Linton habría comenzado su trabajo en San Pedro antes de 1910 y la segunda cita devela que el misionero de los Hermanos Libres trabajaba con otros misioneros. Según los trabajos sobre las misiones anglicanas, serían estas las primeras en instalarse en el pueblo de San Pedro. Sean anglicanos o hermanos libres, lo cierto es que en San Pedro trabajan al menos misioneros de estas dos denominaciones. Más adelante, hacia 1944, el misionero menonita J. Shank en una excursión por el Chaco, visita San Pedro y da cuenta de lo siguiente:

On another trip we spent a day at San Pedro de Jujuy where we met missionary Easdale and wife of the Free Brethren and Mr and Mrs Dickson. This mission is over thirty years old and well established. They take care of the religious work in the many Indian villages located on the vast estate of the Leach brothers. Among these Indian pastors and school teachers. *They are fortunate in having found a sympathetic interest in their religious work among the officials of the company.* (Diario de viaje de J. Shank, 1944, p. 3)

Esta cita, como las otras es considerablemente valiosa para dar cuenta del estado de las misiones. Sin embargo, mi propósito no es la Esperanza como misión concretamente, sino conocer el proyecto de misión de los Hermanos Libres. En la cita se observa que Shank llama la atención de que se ha encontrado un simpático interés entre los *oficiales de la compañía* por el trabajo religioso. Si se suma a esto que la anterior nota citada indica específicamente que se ha trabajado entre los indios *Chiriguano*s, y más aún, si tenemos en cuenta que la labor de los misioneros anglicanos se realizaba entre los Wichí, creo que podemos sugerir que los Hermanos Libres estaban administrando su trabajo en las capas medias y altas de la estructura social y ocupacional del ingenio la

Esperanza. Allí los Chiriguanos ocupaban puestos de trabajo de mayor estatus que los Wichí.

Otra nota, publicada en 1923, a propósito del fallecimiento del misionero Ernesto Heycock, dice lo siguiente,

Hace más o menos 24 años don Ernesto vino de Nueva Zelandia para dedicarse a la obra de evangelización en Sud América, y con gran abnegación ha trabajado en Quilmes, Zárate, Tandil, etc, *hasta que hallándose libre para ir entre los indios*, fue para ayudar en la misión que el hermano Juan Linton había principiado entre los Chiriguanos. Estuvo dos años y medio en esta obra en San Pedro (Jujuy) y aprendió mucho del idioma de los indios, dando promesa de gran utilidad; pero el Señor ha llevado a su siervo a su presencia (SC, 1923, n°5, pp.107. Itálica agregada).

La articulación del relato da cuenta de cierta subordinación de la obra misionera indígena en relación a aquellas de los centros urbanos. En una entrevista, Patricio Vega, un anciano de los Hermanos Libre de San Miguel de Tucumán, me decía lo siguiente sobre la obra con los indígenas:

-Está *la parte social* en los ingenios, en los lotes, había creyentes aborígenes, maticos, chiriguanos, wichis, quichuas. El administrador del ingenio era creyente.

-¿De cuál ingenio?

-Esperanza, en San Pedro de Jujuy. En todos los ingenios, compañías inglesas, había creyentes. *Entonces el administrador, el gerente, juntarse con los humildes, Tomar la copa con los coyistas ahí, no.* Es duro pasar eso. Duro para ellos. Entonces se separaban. Los patrones traían dos o tres veces al año un predicador de Buenos Aires y tenían reuniones familiares de enseñanzas pero no se juntaban con los coyistas.

Patricio asocia la evangelización de los indígenas como la “parte social”, es decir como trabajo social de las asambleas de los Hermanos Libres, diciendo por omisión que sus iglesias se ocupan de otras porciones de la población. Esto puede sumarse al relato de la cita anterior la cual informa que “el hermano White luego de encontrarse libre se dirigió hacia los indios”. Por último, cabe mencionar que en las fuentes consultadas las referencias a La Esperanza apenas se reducen a unas pequeñas notas más a las que ya he citado, lo que revela el poco interés institucional por los emplazamientos indígenas.

Páginas atrás he intentado dar cuenta de la especial relación que entablaron los misioneros con las familias inmigrantes, las mismas que rápidamente ingresaron en un proceso de ascenso social. El caso de La Esperanza, con su presunto auge y desaparición y su lugar de obra subordinada lejos facilitar una lectura del proceso ofrece las aristas necesarias para dar cuenta de la complejidad del proyecto de misión de los Hermanos Libres. Tenía por futuro inscribirse como una iglesia de algunos pocos elegidos.

Nada indica que los misioneros de los Hermanos Libres hayan tomado una decisión deliberada en evangelizar a las comunidades y familias inmigrantes y dejar de lado la actividad entre indígenas. Esto responde al hecho de que no hubo exactamente un proyecto misional orgánico al estilo de otras denominaciones u organizaciones internacionales. El proyecto misional fue producto de una construcción *in situ*.

En esta construcción dialogada con el devenir del campo misionero fueron emergiendo preocupaciones doctrinales que desembocaron en una teología conservadora que es la que predomina en la red de asambleas de los Hermanos Libres. Esta teología tuvo consecuencias sociales al tornar la edificación social de las iglesias un asunto de cuidado selectivo, de resguardo doctrinal. Así también la elección por evangelizar al inmigrante, fue producto de una combinatoria donde la matriz social y cultural occidentales negoció su propia reproducción en la recreación social que ofrecía el contacto con comunidades inmigrantes donde la condición de extranjería y afinidad de valores occidentales habilitaban fácilmente la recreación identitaria.

En el primer cuarto de siglo XX las minorías protestantes de los centros urbanos se ven expuestas a las tensiones generadas en la fase de cristalización de la cultura nacional,

que gravitó alrededor del centenario lo cual impactó sistémicamente en las relaciones de alteridad (Segato 1991). Los Hermanos Libres, entre 1892 y 1920 establecieron sus iglesias por la conversión de familias inmigrantes, que luego ingresaron en proceso de ascenso social y de reconfiguración identitaria, lo que supone una ponderación de los rasgos culturales que serán la carta de presentación para el acceso a la ciudadanía. En definitiva, sugiero que las misiones indígenas quedaron ligadas a la acción social de las iglesias. Con certeza que hubo excepciones y este lugar asignado al indígena mudará a otras formas a medida que avance el siglo y cambien las relaciones de poder que tensan una posición determinada para las minorías evangélicas.

g. Conclusiones

A lo largo del primer capítulo orienté la mirada hacia la historia del arribo y enraizamiento geográfico y social de los Hermanos Libres en la Argentina. Ese recorrido dio basamento para introducirnos en los aspectos axiales de su sistema de prácticas y creencias evangélicas. De este modo se percibe las particularidades de los Hermanos Libres en relación a otros grupos religiosos. Y así también, el estudio de una misión en particular, permitió observar las encrucijadas de los desafíos de misionalización que supuso la geografía, la política y diversidad étnica y religiosa en el país.

Entre muchas facetas elementales para conocer al grupo religioso, observamos que los misioneros de las asambleas de los Hermanos Libres están más cerca de una condición *amateur* que profesional. No recibieron una instrucción formal obligatoria que los habilite a misionar. Tampoco fueron sostenidos económicamente por agencias internacionales de misión. El sostenimiento material de las obras fue consecuencia de una combinación de recursos: el aporte de los propios empleos de los misioneros, las contribuciones y otras ayudas de filántropos ingleses, la solidaridad de misioneros de otras denominaciones y las ofrendas de las iglesias de origen.

Además, he intentado mostrar que tuvo especial importancia la pertenencia británica de los misioneros. En parte, porque promovía una buena relación con sus colegas connacionales; es de resaltar la red de intercambios que se estaba construyendo entre los Hermanos Libres, y de estos en relación con otros misioneros extranjeros, situación cambia a medida que avanza el siglo XX y se complejiza el campo evangélico. Y en parte, también porque tal condición de origen habilitaba una buena relación con una minoría criolla bien posicionada que representaba en ellos el proyecto de civilización y modernización.

Este último supuesto puede leerse no sólo en la descripción de las prácticas de evangelización, sino también en las cartas y noticias que los misioneros escribían a sus iglesias de origen. Allí se observa cómo se re-construyen así mismos siendo parte de un proceso civilizador. Al tiempo que construyen al otro como “idólatra”, “errado”, “fanático” “supersticioso” y “salvaje”, se refuerza la mirada de un cristianismo que viene con la “verdad”, el “orden”, la “luz” y la “libertad”. Se refuerza el cristianismo protestante como empresa cultural superior, al relacionar la pobreza y el atraso social con el catolicismo dominante.

Estas categorías se sedimentan y unifican en la narrativa de la conmemoración de los 80 años de obra en la Argentina. Un momento en que el campo religioso empieza un cambio inédito con el éxito evangelístico del movimiento pentecostal y neopentecostal. Este fenómeno con sus nuevos métodos proselitistas, tuvo valor decisivo en las percepciones recíprocas e indicó la posibilidad real de aprovechar la nueva circunstancia, adecuarla o rechazarla (Wynarczyk y Semán 1995: 11-12). De tal modo entró en disputa el carácter evangélico. Veremos en otro pasaje de la tesis que en ese momento, los Hermanos Libres llevaron a cabo su primera gran reafirmación identitaria.

De ese redescubrir deliberado del pasado que produce el 80° aniversario de la obra, aparecen dos cuestiones que dan cuenta de la posición de los Hermanos Libres en el campo evangélico hacia el año 1980: el realce de la imagen de los misioneros extranjeros como verdaderos caballeros ingleses y “obreros” del mandato divino de llevar el evangelio -y la “civilización”- a todos los rincones y la importancia de las familias de inmigrantes para

sostener las iglesias que se estaban formando. La reivindicación de estos dos antecedentes históricos se coloca en oposición a otras identidades evangélicas que generalmente son desvalorizadas.

En el siguiente capítulo estudio la formación de las asambleas de los Hermanos en Santiago del Estero. Allí, al igual que en el resto del país, los misioneros entablaron particular relación con familias inmigrantes. Pero los contingentes migratorios en las provincias del norte y en especial Santiago del Estero tuvieron otros componentes étnicos y nacionales a los de Buenos Aires, Santa Fe y Córdoba; los inmigrantes sirios y libaneses fueron de una proporción mucho más elevada. En el capítulo II estudio la formación del movimiento que resultó de la conversión de familias sirias a la iglesia evangélica, tengo en consideración además el universo de relaciones entre los misioneros británicos, las familias criollas y la sociedad evolvente. La mirada etnográfica centrada en esta formación permitirá contrastar y, por lo tanto, iluminar aspectos del grupo en su formación nacional y viceversa.

Capítulo II

Los Hermanos Libres en Santiago del Estero: una identidad etno- evangélica

a. Introducción

Alfredo Furniss muere en Santiago del Estero en 1947 luego de pasar cuarenta años repartiendo folletos, porciones del evangelio, vendiendo Biblias y Nuevos Testamentos, cantando himnos y pidiendo ayuda a sus colegas para continuar la obra misionera en un lugar donde el catolicismo era más bien “paganismo”, donde los alrededores eran como “desiertos”, donde la gente era “descendiente de indígenas” y la mayoría hablaba el “quechua”, donde había muchos “turcos o más bien árabes”. Furniss era inglés, pertenecía a la iglesia anglicana. Después se unió al movimiento de los Hermanos Libres y como tantos otros, salió a misionar. Como pocos, Furniss permaneció ininterrumpidamente en su lugar de destino, Santiago de Estero. Después de mucho tesón, hacia 1920 la conversión de familias sirias estabilizó una primera base social escurridiza, compuesta por criollos. De tal modo se configuró una de las iglesias evangélicas más importantes del norte y una de las más pujantes entre los Libres.

Como soy de Tartagal, un lugar donde la mayoría de la población es indígena y otra gran camada social desciende de inmigrantes sirios y libaneses, demoré en sorprenderme de aspectos de la formación de varias de las primeras iglesias evangélicas en el noroeste argentino. Sólo pude comenzar a desnaturalizar el propio contexto cuando advertí que algunos amigos de las asambleas de los Hermanos perseguían secretamente mudarse de iglesia o simplemente resignaban a un letargo ciertas pretensiones de liderazgo, porque de algún modo poco claro y subrepticio su acceso pleno a la ciudadanía evangélica estaba ponderado por otras pertenencias que poco tenían que ver con ellos. Pertenecer a las familias árabes constituía un aspecto decisivo. Me decidí a investigarlo.

¿Cuál fue el escenario histórico y social de Santiago del Estero al que arriban los misioneros británicos? En 1907 llegan los misioneros a la provincia, ese mismo año coincidió con la creación de la sede episcopal católica –o restitución histórica luego del dramático “despojo” de la misma en 1699-. Para entonces la vida institucional católica santiagueña vivía en un relativo letargo, contaba con muy pocas parroquias para su población, las mismas estaban alejadas entre sí y con escasa comunicación con la diócesis. Las consecuencias del Concilio Romano-Latinoamericano fueron llegando a la iglesia argentina, y a principios del XX se dispuso a reconstituirse buscando mayor eficacia en su gobierno eclesiástico y priorizando su organización interna (Di Stefano y Lanatta 2000). En Santiago del Estero, en general, se siguió la orden de instaurar la disciplina y la ortodoxia del clero. La consecuencia inmediata fue la creación del episcopado y desde allí llevaron adelante algunas líneas de acción que impactaron directamente sobre la religiosidad más basal: el disciplinamiento y control de la vida cultural, la moralización de aquellas prácticas que habían derivado de la antigua autonomía y que más tarde serían llamadas “religiosidad popular”, y una nueva presencia en los ámbitos de la esfera pública (Tenti 2007).

Sin embargo, este embate católico no significó un cerramiento del escenario público para el ingreso de nuevas confesiones religiosas. La iglesia católica se encontraba haciendo frente a su propia diversidad y construyendo sus propios recursos desde los cuales negociar y pugnar un escenario de poder que el liberalismo en sus brazos estatales, civiles y al mismo tiempo religiosos estaba protagonizando (Di Stefano y Lanatta 2000; Mallimaci 2000).

En aquellos años, Santiago del Estero estaba constituido por un lado, por una elite burgo-aristocrática que capitalizaba el poder simbólico y material, por otro lado, una amplia población criolla fruto de un profundo proceso de mestizaje en donde era poco viable reconocer la ascendencia indígena y negra. Sin embargo, esta abrumadora mayoría, aglutinada en las riberas de los ríos dulce y salado, todavía hablaba quichua.¹⁸ El cuadro

¹⁸ Para una introducción etnohistórica de los actuales territorios que componen Santiago del Estero véase Palomeque (2000 y 2005). Para una comprensión del universo de relaciones de la sociedad tardo colonial y el proceso de mestizaje véase Farberman (2005 y 2010).

demográfico cambió con la llegada de españoles, italianos, aislados franceses y un gran número de sirios y libaneses. Mientras en el conjunto del país los inmigrantes árabes representaron una proporción muy reducida sobre el total de extranjeros (2.72% en 1914; 1.5% en 1960), en Santiago esta proporción fue notablemente alta a lo largo de todo el siglo: 18.7% en 1914 y 27.8% en 1960, siempre sobre el total de extranjeros (Tasso 1988: 72).¹⁹

A este escenario arriban los misioneros británicos que primeramente intentaron evangelizar entre la población criolla con una serie de herramientas basadas en una *habitus* que no se ligaba completamente con la enorme mayoría criolla. Por otro lado, la elite local tenía reservado un lugar privilegiado en el culto de antaño, lo que las alejaba de la mira proselitista de los evangélicos recién llegados. Posteriormente ocurrió un contacto inédito con un grupo de familias sirias ortodoxas que se convirtieron a la iglesia evangélica y modifican la suerte de las pequeñas obras misioneras fragmentadas que venían desarrollando los británicos. El resultado fue la incorporación desigual de las familias criollas y sirias, que desde entonces tensa y signa la formación identitaria del grupo. En consecuencia, el presente capítulo se dedica a esta singular formación de las asambleas de los Hermanos.

He compuesto el capítulo en tres partes. La primera (a) está dedicada a la llegada de los misioneros. A partir de una etnografía de fuentes documentales disponibles, busco develar la experiencia histórica de aquellos primeros años y aquellos aspectos de esa experiencia social que pudieron haber favorecido el encuentro de los misioneros con los sirios. En la segunda parte (b), centro mi atención en las primeras familias conversas, tanto árabes como criollas. Se trata de un análisis de los relatos de los descendientes y las notas que he podido recoger a lo largo del trabajo de campo en las asambleas de la ciudad de Santiago del Estero y La Banda. Allí, buceo en la subjetividad de los creyentes e intento traducir algunos aspectos que revelan principalmente quiénes fueron las familias sirias y

¹⁹ Hay que agregar que el número de inmigrantes en las provincias del NOA en general fue menor: en 1869, en Santiago del Estero representaban el 0,1%, en Catamarca y Tucumán 0,3%. Para el censo de 1914: en Santiago los inmigrantes alcanzan el 3,6% de la población, en Jujuy y Catamarca el 2,2%. De todas formas, este aumento se ve menguado por la situación de otras provincias: Buenos Aires, Capital, Mendoza y Santa Fe tenían para entonces más del 30% de su población de origen extranjero (Tasso 1988).

criollas conversas. Finalmente, la tercera parte (c) costura lo avanzado a lo largo del texto, desarrollando la tesis de que la serie de procesos sociales protagonizados por estos actores confluyeron en la formación de una iglesia donde la etnicidad se convirtió en aspecto de diferenciación social.

b. Los Hermanos Libres en Santiago del Estero

Los misioneros británicos de los Hermanos Libres llegaron a la Argentina en 1882 y seguidamente emprendieron la primera actividad evangélica en los pueblos más importantes del centro y noroeste del país. En 1907, por consejo del misionero Jaime Clifford²⁰ que misionaba en Tucumán, llegaron a Santiago del Estero los misioneros ingleses Alfredo Furniss y Diego Castles. Pero fue Furniss quien permaneció en la provincia hasta su fallecimiento en 1947. Al poco tiempo de su llegada, creyentes de las asambleas de Bath (Inglaterra) compraron un terreno en la calle Belgrano donde Furniss y Wilson construyeron el edificio de la primera iglesia, que desde entonces se conoce como la iglesia de “Calle Belgrano” (*El Sendero del Creyente*, -SC en adelante- 1961, n°5, pp. 127-130).

Contamos con una serie de cartas de los misioneros británicos que van de 1904 a 1913, las mismas fueron publicadas en *Echoes of Service*²¹. Las cartas tienen la virtud de relatar los primeros años del trabajo de los misioneros en la provincia pero no llegan a los años 1920, momento en que la mayoría de las fuentes las familias sirias se convierten.

20 Vuelvo a aclarar que los nombres de los misioneros británicos están castellanizados según aparece en las fuentes.

21 Como indique en el capítulo I se trataba de una revista confesional que procuraba el contacto de la red misionera. No tuve acceso a los archivos de la revista, lo que hubiese implicado estancias de investigación en Bath (Inglaterra). Por otro lado, los Hermanos Libres en la Argentina no cuentan con un archivo documental. Por lo cual una buena parte del trabajo de campo implicó la recolección de material documental en bibliotecas privadas. Las cartas analizadas fueron escritas entre 1907 y 1914 y publicadas por Carlos Bisio (2007) en una compilación de historias de iglesias de los Hermanos a fin de conmemorar los 125 años de la obra en el país. La sección dedicada a Santiago del Estero cuenta con la transcripción traducida de estas cartas. El trabajo de traducción fue llevado a cabo por una creyente santiagueña que resguarda celosamente copias de las cartas originales.

Dicha cuestión es abordada en la siguiente sección a partir de los maravillosos relatos de los descendientes de las familias conversas. En cambio en esta sección accederemos a las primeras representaciones, apreciaciones y prácticas de los misioneros en la provincia. Estas primeras cartas son una fuente de información que nos permitirá hacernos un esquema sobre la formación resultante de las asambleas en Santiago del Estero con el predominio árabe.

Furniss llega a la Argentina en octubre de 1904, trabajó en la obra de Quilmes, al año siguiente en Córdoba y en Santa Fe. En las cartas escritas antes desde estos lugares se observan algunos temas que más tarde aparecerán, lo que da la pauta de algunas constantes más allá de la diferencia geográfica y poblacional. Alguno de estos temas son: la búsqueda de empleo de algunos misioneros, otros no lo necesitaban por su posición económica; la dificultad con el clima; las dificultades edilicias de las ciudades; la necesidad de aprender el idioma local; la importancia de traer literatura en español; y el retraso en los bautismos hasta que las personas den “profesión de fe”.

Respecto a las cartas escritas desde Santiago del Estero no sólo corresponden a Furniss, sino también a otros misioneros: Diego Castles, Guillermo Payne, R. R. Rowdon, Tomás Eduardo Stacey y Alfredo Jenkins. Estos británicos visitaron la provincia por periodos cortos cuando el objetivo era realizar alguna campaña evangélica en carpa, o por periodos largos cuando se proponían colaborar más orgánicamente con la obra de Furniss.

Sobre el tratamiento de estas epístolas, opto por reconocer los temas que emergen, describirlos y a algunos de ellos traducirlos en una interpretación que nos acerque a algunas hipótesis sobre la formación de la iglesia. Si bien el capítulo I introduce a las prácticas de misionalización, aquí las vinculamos cabalmente con la especificidad de Santiago del Estero alejándonos de aquel pasaje que buscó una aproximación de los Hermanos Libres en la Argentina. En definitiva, el trabajo en esta sección consiste en dar cuenta de los temas e información emergentes al tiempo que sugerir respuestas a esta pregunta: ¿por qué los misioneros encontraron afinidad entre los sirios?

b1. Evangelizar entre “el poder de Roma” y “quechuas”

Apenas llegan a Santiago, Furniss y Castles alquilan un salón que quedaba sobre la calle Libertad a la vuelta de la Iglesia Matriz o Catedral, ubicada al frente de la plaza principal de la ciudad. Tienen la percepción que es “la primera vez que se anuncia el evangelio” a pesar de la larga presencia católica. De todas las referencias sobre la población y la religión, estas son de las más descriptivas y sugerentes:

Los habitantes son principalmente de ascendencia indígena, y la mayoría de ellos viven todavía en chozas de paja, maleza o adobe. Todos hablan español, pero entre ellos todavía se preserva el quechua (alguna vez usado por los famosos incas del Perú). Hay muchos turcos en esta provincia, y la fuerte afinidad entre el árabe y el quechua les permite hablar esa lengua en el lapso de tres meses (...) Santiago es saludable, pero hay muy poco atractivo, sus alrededores son como desierto de arena. Lluvia muy poco, aún en verano, y nada en invierno. Me dijeron que durante el verano pasado la temperatura se fue a 47°C a la sombra, lo cual debe haber sido insostenible (Furniss 1907 en Bisio 2007: 59).

Santiago del Estero la capital de la provincia que lleva el mismo nombre es una provincia errada, la cual está enteramente entregada a Roma, y sus supersticiones; consecuentemente su desarrollo material es muy pobre y lento. Este es solo un ejemplo de las tantas provincias del norte. Grandes áreas aún permanecen sin haber sido alcanzadas por el Evangelio (...) (Payne 1907, en Bisio 2007: 60).

Todavía vemos que el poder de Roma no se ha reducido en lo más mínimo, porque las personas están esclavizadas en forma alarmante, así que aún después de cinco meses de labor diligente en Santiago hay probablemente solo diez personas que entienden nuestro objetivo (Rowdon 1907 en Op cit:62).

Furniss primeramente identifica la composición social con la que se encuentra y aunque al poco tiempo de estar en la provincia advierte que muchos hablan “quechua” no aparece en lo sucesivo la intención de evangelizar en esta lengua. Puede que la posterior conversión de los árabes -que para su integración aprenden tanto el español como el quechua- haya desmotivado algún interés por la lengua nativa. El ambiente caluroso y “poco palaciego”, como señala Furniss en otra carta, hacen del trabajo de evangelización en algunos momentos grandes odiseas que al tiempo que desgastan a estos hombres también pareciera darles fuerza para continuar en su propósito. La referencia a Roma, como se representan a la Iglesia Católica, en este caso aparece como una aversión manifiesta a la posibilidad del desarrollo moderno.

Veamos cómo se evangelizó y cuáles fueron las singularidades de hacerlo en Santiago. Extraeré fragmentos buscando reconstruir cómo habría sido la actividad allí, no en la forma de una reconstrucción cronológica, aunque eso podrá vislumbrarse, sino en términos de la dinámica del trabajo misionero. Estas palabras las escribe Furniss a propósito de un recorrido hecho en los alrededores de la propia iglesia, ubicada en la ciudad de Santiago del Estero.

Pudimos visitar casi todas las casas y chozas de barro y paja, dejando folletos y porciones del Evangelio y vendiendo una buena cantidad de Nuevos Testamentos. Se presentaron muchas oportunidades de hablar del Evangelio. Algunas veces había media docena de personas y más en una choza, y era como una pequeña reunión (...) Furniss 1907 en Bisio 2007: 61)

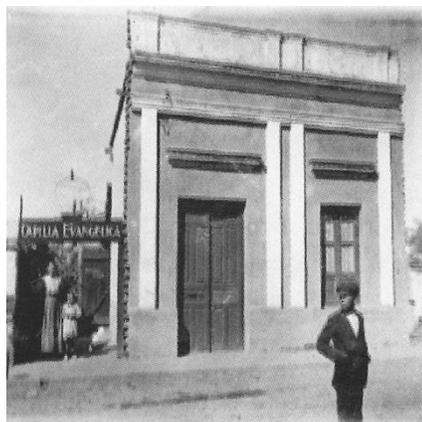
A causa del intenso calor en Santiago durante los meses de verano, el hermano Furniss y yo decidimos suspender las reuniones, porque muy poca gente asistía aun en Noviembre. Así que el 2 de Diciembre nos fuimos de viaje evangelístico, andando a caballo con el fin de llegar a muchos lugares que no han sido alcanzados. De esta manera pasamos por las provincias, seis en total, de Santiago del Estero, Catamarca, La Rioja, San Juan, Mendoza y Córdoba. Los distritos que

encontramos están escasamente habitados, y por la gran sequía todo tenía la apariencia de un desierto. Una y otra vez tuvimos el privilegio de hablar del Evangelio a aquellos a quienes nunca habían visto una Biblia, y nunca habían escuchado del amor del Salvador. Estuvimos presente en Catamarca en la gran fiesta ofrecida en honor a la Virgen, que dura unos ocho días; durante ese tiempo anduvimos en medio de 1500 visitantes con perfecta libertad, ofreciendo vender las Escrituras. Se vendieron muchas Biblias y Nuevos Testamentos, y se distribuyeron muchos Evangelios y folletos, así que muchos volvieron a sus casas a leer lo que sería enteramente nuevo para ellos (Rowdon 29/02/1908 en Bisio 2007:62).

Durante el tiempo de frío de nuestro corto invierno aquí, pude hacer buen uso de mi bicicleta, haciendo el trabajo de colportor y evangelizando casa por casa. El viernes pasado fue en bicicleta a 85 kms. al sur, para llegar a un gran pueblo llamado Loreto, donde a la noche en casa de unos amigos tenemos una pequeña reunión informal. Al siguiente día regresé, en bicicleta parte del camino y después tomé el tren. (Furniss 11/08/1908 en Bisio 2007: 67).

En estos primeros años los misioneros visitaban a la gente casa por casa, andaban por las calles repartiendo folletos y porciones del evangelio, vendiendo Biblias y Nuevos Testamentos y la entonación de himnos parece haber sido una gran herramienta de atracción. Dice Furniss “hemos tenido muy buenas formas de testificar de Cristo de esta forma” (1908 en Bisio 2007: 69). Se transportaban en bicicleta, a caballo, en tren según las distancias o simplemente a pie, y hasta las cartas analizadas “oraban” por adquirir un “coche bíblico”, como le llamaban los Libres a un automóvil que servía para la tarea evangelización. Armaban reuniones en las casas de los vecinos, en el propio local alquilado, en un “salón portátil” (Furniss 1908 en Bisio 2007:69), en carpas, luego en el terreno comprado donde edifican la iglesia de calle Belgrano (Furniss 1909 en Bisio 2007:69). Las actividades se realizaban en la ciudad, pero como indican las citas, cuando

las reuniones disminuían por el clima, especialmente en estación estival e invernal, los misioneros salían de gira a otras provincias, a trabajar más intensamente en los pueblos vecinos. En 1913, Furniss informaba que se “mantenían” las obras en Cercado, Barrial, Taco Pujio y Quebrachales, siendo Santiago del Estero y en segundo lugar La Banda los centros desde los cuales se sostenían aquellas obras (Furniss 1913 Bisio 2007: 86).



10. Furniss en bicicleta (sin fecha). Fuente: Folleto especial por los 100° de la obra en Santiago del Estero.

11. Iglesia pionera en Santiago del Estero (sin fecha). Fuente: El sendero del creyente, 1918, n°9, pp. 146.

También tempranamente aparece el contacto con misioneros de otras agrupaciones.

En San Juan encontramos trabajando a nuestros hermanos metodistas, y también a muchos cristianos sinceros, algunos convertidos en España; ellos son los únicos que llevan la luz a esta gran ciudad y provincia. Visitando Mendoza en tren, vimos que nuestros hermanos metodistas habían establecido un testimonio por muchos años en esa ciudad espléndida, pero el progreso es lento (...) Al salir de Córdoba dejamos los caballos y fuimos a Tucumán a encontrarnos con el Sr. Payne [misionero de las asambleas] y otro hermano para hablar acerca de la organización de una campaña y el trabajo en Santiago (Furniss 1908 en Bisio 2007: 64).

Esto es importante para refrendar la idea del trabajo en red (Capítulo I). Aunque Furniss permaneció la mayor parte del tiempo solo y luego con su esposa María Mitchell en Santiago, estaba en constante contacto con sus colegas que trabajaban en otros puntos del país.

A Continuación, me detendré en un aspecto nombrado recurrentemente para indagar por sus alcances para la comprensión del periodo. Los misioneros en la totalidad de las cartas hablan de la repartición de folletos, porciones del evangelio y la venta de Biblias y Nuevos Testamentos. Ya sabemos la posición del misionero Carlos Torre como director y gestor de *The british and foreign bible society* favoreció la doble actividad de evangelistas y colportores de los Hermanos Libres (Capítulo I y V). Pero ¿cuál era la eficacia de ese método de evangelización que tan buenos resultados daba en Buenos Aires -donde trabajaba Torre- para Santiago del Estero? En la siguiente cita, Furniss se refiere a visitas a creyentes de la ciudad y algunos viajes por la provincia cuando interrumpía las reuniones en Santiago por el intenso calor.

Yo volví ayer después de una semana de ausencia, durante la cual pasé cinco días con una familia creyente que se fue de aquí hace un año. No pude hacer reuniones, pero repartí folletos y vendí varias Biblias y Nuevos Testamento, también tuve conversaciones de mucha edificación. En esas partes una gran cantidad de personas hablan quechua, son muy reservados y tímidos. Por no saber hablar español con facilidad, ellos a menudo dan la espalda a aquellos que les hablan ese idioma, así que yo los saludé en quechua, y después continué en español, porque no hablo quechua. Pase tiempos muy buenos, y me di cuenta de que la historia del hijo pródigo es muy apreciada siempre. La mayoría de los niños tienen alguna noción de lectura, pero la gente mayor es analfabeta (Furnis 1909 en Bisio 2007: 69).

Hemos estado teniendo algunas lecturas interesantes de la Biblia con los creyentes de Cercado, muy elementales, es verdad pero el aprecio e interés demostrados son

de gran calor para nosotros, y le agradecemos a Dios por su gracia manifestada en nuestras vidas (Jenkins 1911 en Bisio 2007:79).

Aquí en Santiago hay muchos turcos, o más bien árabes, y estaría muy contento si puedo conseguir literatura para ellos (Furniss 1908 en Bisio 2007:64).

En la primera cita vemos a Furniss repartiendo literatura en un lugar donde la mayoría no tiene al español como lengua materna. En la segunda, el misionero indica que han tenido reuniones de lecturas bíblicas pero “muy elementales”, lo que puede asociarse a los niveles de alfabetización al español de una población quichuahablante. Y en la última cita, Furniss pide literatura en árabe. Su pedido fue a penas atendido, de todas formas no atribuimos a la literatura en árabe la conversión de las familias sirias, cuestión que se esclarecerá cuando avancemos en el tratamiento. La cita da cuenta de la importancia de la escritura como medio de evangelización. Furniss deja la literatura por diversos lugares, pero no sólo informa de eso; luego de comentar tal actividad agrega algún comentario más donde se pregunta si esas “semillas” tendrán “fruto” y cuánto habrá que orar y seguir buscando esperanzas en Dios. En otra carta, Furniss escribe: “algunos de los panfletos que les dejamos están siendo compartidos con otros amigos, aunque aparte de esa anciana no puedo reconocer ninguna otra entrada real de la Palabra”. La anciana a la que se refiere es una ex religiosa católica de buena posición social y letrada. Otro fragmento dice lo siguiente: “un joven español fuertemente ligado al catolicismo, denunciaba el abuso de los cursas, y así favorecía al protestantismo. Dejé varias copias de ‘El camino de Dios’, confío que el Señor las usará” (Furniss 1909 en Bisio 2007: 69). En primer caso el misionero sabe que es relativamente en vano dejar literatura en aquel lugar -a excepción de la anciana-. En cambio en el segundo caso manifiesta su seguridad de que el material será usado, posiblemente porque se trata de un español alfabetizado.

El capítulo I se detuvo en los tropos que generó el contacto entre una amplia población católica y un grupo de misioneros que portaban una étnica universalista convencida de su superioridad moral, la cual condenó principalmente a la iglesia romana,

y también manifestó su aversión a las prácticas populares asociadas a la misma religión. En las cartas se encuentran largas referencias al catolicismo, el mismo aparece como enorme alteridad. En las prácticas que no arbitrariamente los misioneros llaman “católicas” y que tanto aborrecen están las personas que estos quieren evangelizar. Tal oposición convierte al catolicismo no en mera competición sino en la arena cultural que hay que conocer, entender, nombrar siempre desde la propia ética interpelada por el nuevo contexto. En este sentido, dos cuestiones emergen de las cartas: la primera trata de los testimonios de personas originariamente entregadas a la “oscuridad” y que luego dan profesión de fe y la segunda, refiere a la representación local sobre los evangélicos como “nueva religión” y el “demonio”. Veamos esto.

Visitamos una casa donde vive una religiosa. Ella fue una de las fundadoras de un convento aquí, pero fue expulsada por los curas para dar lugar a otra comunidad religiosa, viendo que sólo habían quedado unas cuantas ancianas de la anterior. La mujer, que tiene más de ochenta años, parece estar viviendo realmente la fe en Cristo, a pesar de su conducta idólatra; ella disfruta de nuestras conversaciones y se deleita en los himnos del Evangelio. Ella toca muy bien el violín, y uno de sus himnos favoritos es “¿soy yo soldado de Jesús?” (Furniss 17/08/1908, Bisio 2007:69)

Algunos están deseosos de obedecer al Señor en el bautismo, y la clara profesión de fe hecha por una mujer, con su testimonio activo, es muy alentadora. Antes ella era conocida como la ‘Rezadora’ sabiendo las distintas oraciones que se acostumbra a decir a las imágenes en los días santos. Ella también bautizaba niños. Ahora sus ídolos no están, y ella testifica de las verdades del Evangelio a todos lo que llegan (...) El testimonio de otra hermana ha sido de bendición para sus vecinos, quienes parecen tener un interés verdadero. Como muchos en este lugar donde la corrupción de Roma ha socavado toda moralidad, ella es una pobre hija de Samaria (...) No podía leer, pero fue hermoso ver como estaba sumida en la

lectura de las Escrituras, yo busqué una manera de explicar los fundamentos del Evangelio (Furniss 5/04/1909 en Bisio 2007: 70-71)

La semana pasada, al Señor le agradó llevarse a nuestro querido hermano mayor don Baltazar del Barril. Su conocimiento no era grande, porque no sabía leer, pero su fe era simple, verdadera y decidida. El año pasado cuando escuchó de sus hijos el camino de la vida por medio de Cristo, inmediatamente tiró sus ídolos (o 'santos') y una de sus últimas ocupaciones antes de su enfermedad había sido construir una pequeña choza cerca de la suya, la cual dedicó al servicio del Señor para las reuniones (Furniss 19/08/1912 en Bisio 2007:82)

En el primer caso se refiere a una ex religiosa, perteneciente por lo tanto a un catolicismo más institucionalizado. Quienes podían acceder a esos espacios eran familias ubicada en las mejores posiciones del poder local. En este caso la mujer no ha dejado sus prácticas "idolátricas" pero Furniss evalúa que podría estar viviendo realmente la fe en Cristo. En la segunda cita, Furniss narra el caso de mujer antiguamente "rezadora". En la misma carta se refiere a otra mujer como hija de "Samaria", haciendo referencia al lugar pagano de los relatos del cristianismo primitivo. Y en la última cita aparece un hombre, don Baltazar, quien también abandonó sus "ídolos". Furniss celebra estos testimonios de conversiones que deben luchar con la propia cosmología. Sin embargo, algunos de ellos parecieran quedar a medio camino de la conversión. Aquí también aparece la incompatibilidad entre la importancia que los misioneros le atribuyen a la escritura como medio de evangelización y una población en su mayoría analfabeta o quichuablante.

En este sentido, el último caso citado expresa esa dificultad. Baltazar es un buen testimonio: reconoció la verdad, pudo tirar sus santos e incluso construyó una choza para llevar adelante reuniones. Pero no sabía leer, no poseía los atributos necesarios para alcanzar una afinidad electiva con el *habitus* de los misioneros. Sugiero que Baltazar es un caso arquetipo tanto de Santiago, La Banda como de otros pueblos de la provincia. Pero la dificultad es más seria todavía en algunos casos.

Estuve hablando acerca de las cosas de Dios con una mujer que se oponía al Evangelio. Traté de comprobar la causa de su oposición, porque sabía que ella había influenciado a muchas familias que vivían cerca de ella; en el curso de la conversación ella dijo que la razón por la cual no creía en nada de lo que decíamos era porque la Biblia con la que enseñábamos no era verdadera, y que había sido escrita con una mano negra, o sea, la mano del diablo (...) En el campo visitamos cada fin de semana a muchas de las personas que están creyendo lo mismo, y diciéndoles a otros que nosotros somos enviados del diablo (Stacey 22/01/1911 en Bisio 2007:77)

Para la mente de un inglés, estos problemas son difíciles de entender, pero el temor de que el Evangelio sea del diablo se apodera de estas personas, y muchos atribuyen a la conversión de los creyentes a la idea de que, en una oportunidad en que ellos vinieron a la reunión, yo los toqué con mi magia (Furniss 2/12/1913 en Bisio 2007: 86)

Estas referencias, acompañadas también de la idea nativa de que se trata de una nueva religión o una religión extraña, develan la resistencia desde la cosmología local hacia algo nuevo y extraño. En otros pasajes de las cartas también se observan manifestaciones de “resistencia” expresadas en disturbios pero que rápidamente cesan. Lo que acabamos de describir, es diferente. Indica un tipo de resistencia que interpela “la mente de un inglés” como señaló Furniss.

Como dije al comienzo de esta sección, este material documental no se extiende hasta el encuentro de Furniss con las familias árabes. Mi propuesta fue un acercamiento a los primeros años. El total de temas analizados se sintetizan en la inestabilidad del trabajo misionero que aparece representado en las frecuentes dificultades de Furniss para evangelizar a la población criolla y quichuahablante con bajos niveles de alfabetización y prácticas y cosmologías arraigadas que expresaban resistencia. En consecuencia, emergen en

las cartas las dificultades para sostener aquellas pequeñas obras: de allí el reiterativo pedido de colaboración a otros misioneros; de allí también los relatos sobre el esfuerzo que implicaba sostener esas obras con visitas permanentes; los fracasos con los círculos de lectura bíblica; y por eso, la desolación que muestra el misionero en algunas ocasiones.

¿Cuándo el trabajo de los misioneros encuentra estabilidad? ¿Cuándo su imaginación cultural, atravesada por la utopía de la evangelización prístina y el *ethos* moralizante, alcanza asir el campo misionero?

b2. “Mi padre, yo y mi hijo fuimos bautizados por él”

Pedro Ahuad, un creyente de origen sirio escribió en 1961 una nota que recordaba la obra del misionero Furniss en Santiago del Estero.

Es difícil expresar a través de estas líneas la grandeza y la talla espiritual de este gran hombre de Dios. Alfredo Furniss fue el padre espiritual de la mayoría de los fieles de esta congregación y de varias generaciones. Mi padre, yo y mi hijo fuimos bautizados por él, y al darle el título de padre espiritual no exagero en lo mínimo, pues me consta, habiéndole conocido desde el año 1920 hasta su partida a la patria celestial en 1947 (“Cincuenta años de testimonio. La obra del Señor en Santiago del Estero”, SC, 1961, n°5, pp. 129).

Desde el comienzo se manifestaron las afinidades entre Furniss y los inmigrantes árabes. En 1908 el misionero escribió, “una cantidad de turcos muestran simpatía con su presencia cada domingo a la noche y aunque ellos no pueden entender muy bien el español, Dios puede bendecirlos y salvarlos” (Furniss 12/05/ 1909 en Bisio 2007: 65). Sin embargo, la mayoría de las fuentes aquí citadas indica que la conversión de las familias sirias se llevó a cabo en los años de 1920. Ángel Ahuad (†), anciano de las asambleas y de origen sirio llegó a conocer a Furniss. Indicó lo siguiente en una entrevista:

Don Alfredo trabajó solo hasta que encontró una comunidad árabe que le dio una acogida muy singular. La cuestión es que por el año 1920, un gran grupo de árabes ortodoxos se convirtieron al evangelio. Así se fueron ganando miembros de la comunidad sirio libanesa para la iglesia evangélica (*La Columna* nº 704, 24/05/2007, p. 16-17).

Según otra fuente “hacia 1920 fueron las familias árabes (...) quienes se incorporan y afianzan la obra” (Folleto 2007, archivo personal). En general, entre los miembros de la iglesia de Calle Belgrano se sostiene un imaginario acerca de la fuerte afinidad entre sus abuelos (árabes) y “don Alfredo”, como se refieren al misionero inglés. La iglesia evangélica fundada por Furniss encontró estabilidad cuando en 1920 un grupo de árabes se convirtió al “evangelio” y empezó a colaborar con él constituyendo un cuerpo de especialistas permanente llamados “ancianos”. Actualmente la mayoría de las asambleas de la provincia de Santiago del Estero son llevadas adelante por ancianos descendientes de las primeras familias árabes convertidas y su membresía por una amplia red familiar que comparte este origen.

c. Relatos de descendientes de inmigrantes sirios y criollos conversos

Para conocer las familias árabes y criollas que se convierten a la iglesia evangélica de los Hermanos Libres, vamos a ingresar en el sensible mundo de cinco miembros de las asambleas. Tres de ellos descendientes de inmigrantes sirios y antiguos ancianos de la iglesia de calle Belgrano; una mujer, hija de un sobreveedor criollo de la misma iglesia; y un anciano que se adscribe como criollo que lleva adelante una asamblea en la ciudad vecina de La Banda.²² Atravesaremos sus relatos de vida tomando tres aspectos

²² En el capítulo III se trabaja las nociones de “anciano” y “sobreveedor”. Por el momento me limito a indicar que se trata de formas de nominar las posiciones de autoridad al interior de los Hermanos Libres. En primer lugar se encontraría la de anciano y luego de la sobreveedor.

relacionados: la historia de los padres; la propia historia, centrada a veces en el registro “testimonio” -veremos a su tiempo a qué refiere esta noción-; y finalmente las memorias sobre Alfredo Furniss y otros misioneros, la relación con las familias sirias y la vida social en torno a los primeros tiempos de la iglesia.

Elijo traducir estos relatos (Marcus y Cushman 2008), porque pertenecen a las personas más longevas con las que he podido procurar un encuentro íntimo, algunas de ellas llegaron a conocer a Alfredo Furniss y a otros misioneros. También porque, por las posiciones sociales que ocupan, son personas encargadas de transmitir la cultura a partir de la oralidad y su legado escrito (Goody 1996), lo que nos permite tener acceso a la “fuente directa” de imaginarios que toman múltiples formas. Con “cultura” me refiero tanto a aquellos tesoros familiares como a la historia de las asambleas, aquella que con el tiempo se unifica, no sin conflicto e intereses, en un relato más o menos uniforme que trasciende las generaciones. También, introduzco diferencialmente notas de mi propia observación y experiencia de campo.

c1. Las primeras familias

Empezaré escribiendo la historia que nos cuenta Salomón Ahuad (†). Al momento de la entrevista don Salomón tenía 82 años, estaba relativamente activo como anciano de la iglesia de calle Belgrano. Hacía menos de un año había fallecido su esposa, Marta Ahuad, por lo que Salomón se encontraba aún un poco compungido. Pero, primero vamos a la familia de Salomón. Su padre había nacido en siria y como muchos otros, había emigrado siguiendo una cadena de contactos que lo condujo a Santiago del Estero.

Él nació en Siria. Pero él venía con una enseñanza distinta. Los sirios tenían una enseñanza más o menos parecida a la evangélica, cantaban himnos y leían la palabra de Dios, porque la Biblia es la palabra de Dios, si nosotros queremos saber la verdad tenemos que ir a la Biblia. No a libros escritos por hombres. Si son

relacionado con la Biblia, si, está bien (Entrevista a Salomón Ahuad 02/2011, Santiago del Estero).

La entrevista está cargada de mensajes evangélicos y referencias bíblicas, Salomón no se resigna a transmitirme su “verdad”. Esto no es menor, pues todos mis interlocutores son afanados creyentes. Yo me acerco a ellos con algunos intereses presentados en formas de preguntas generales sobre sus vidas, ellos hilan la mayor parte de sus relatos una y otra vez con su propio interés: dar un testimonio en el mejor de los casos u ofrecerme una “Palabra” bíblica. No creo que deba sortear esa intención, sino trabajar con ella en lo significativo para sus propias vidas e ir en busca del dato para lograr una interpretación sobre la conversión de estas familias de origen árabe. En la cita anterior, Salomón está haciendo referencia al origen ortodoxo de su padre.

Él estando allá, en Siria, era tan religioso como su madre también, que él servía con el obispo. Estaba al servicio de ellos. Dicen que se vestía con la “sotana”, como se decía allá en el pago. Pero cuando vino aquí, él escucho las palabras del evangelio y eso lo llevo a cambiar su opinión en cuanto a las cosas verdaderas, porque cuando uno conoce lo que es Cristo en verdad cambia completamente su pensamiento. Él dejo a un lado todo eso, se convirtió al evangelio y empezó a predicar el evangelio. Predicaba a muchos paisanos que venían de allá del pago, tanto es así que él iba a una casa donde le podían escuchar la predicación, porque había paisanos que no querían saber nada que hablen de Cristo y de la salvación, que digan que son evangélicos. Entonces le prohibieron hacer eso. Pero sin embargo muchos de ellos se convirtieron a Cristo y vinieron a la iglesia nuestra, a la iglesia evangélica (Op Cit).

Belisario Ahuad (+), de 70 años al momento de la entrevista, médico retirado y anciano de la misma iglesia, comenta que su padre había venido de Siria y su madre del

Líbano, que el primero era de “raíz ortodoxa” y que “son muchas las familias que se convierten” a la iglesia evangélica. En su relato reflexiona del siguiente modo.

La tesitura católica ortodoxa es como que “ya están incluidos”. En una familia católica el hijo es católico. Después del bautismo y de la confirmación, ya es católico. No es cuestión de cosas personales: “yo me decido a ser católico”, salvo que no arranque de una familia católica, que sean agnóstico, ateo, cualquier otra cosa. Pero en el evangelio es de decisiones personales, es decir, no me consideran evangélico a mí porque mi madre y mi padre sean evangélicos, hasta que yo comprendo, escucho, atiendo y digo “si yo quiero esto”. Alfredo vino como misionero, a buscar, predicar, hablar del evangelio, desde el punto de vista prosélito. Pero el ortodoxo viene a la iglesia y se va, no necesita ni del cura ortodoxo, que lo busque, los traiga, que le pregunte si cree realmente lo que él está hablando. Es distinto el enfoque. Aquí cuando llegan los conquistadores, bautizan a los indios y ya son católicos (Entrevista a Belisario Ahuad, 09/2010, Santiago del Estero).

Aquí tenemos algunos relatos de la historia de la familia Ahuad, una familia muy numerosa que llega a Santiago del Estero desde Siria donde pertenecían a la minoría cristiana ortodoxa, al llegar continúan practicando esa confesión hasta que “conocen la verdad” y empiezan a tener una actitud activa en la nueva confesión, como señala Salomón. El relato de Belisario agrega la idea de que tanto en la iglesia ortodoxa como la católica se hereda la creencia y que lo que él cree que le llamo la atención a sus padres es que el evangelio que predicaba Furniss implicaba una decisión personal.

Ahora volvamos a Salomón y la historia más particular de su padre ex sacerdote ortodoxo que se convierte a la iglesia evangélica. Allí veremos reaparecen los aspectos ya señalados y se nos develan otras experiencias que expresan la opción del cambio religioso.

Él [Alí Ahuad] sabía que la palabra de Dios enseña el camino. Dice Cristo, “yo soy el camino, la verdad, y la vida y nadie viene al padre si no es por mí”. Entonces él aprendió que el camino es Cristo Jesús, no es la religión la que salva. (...) Había mucha familia Ahuad que habían venido. Una de ella era una prima de mi padre. Mi padre la respetaba mucho y cuando le dijeron que ella se había convertido al evangelio, para él fue algo traicionero: “cómo es posible que vos te hagas evangélica y nosotros somos todos de...una religión extraña”, le escupió en la cara. Pero ella, como fiel creyente, pudo soportar eso y a mi padre le llamo la atención esa mujer y fue que empezó a buscar la fe de ella, que era Cristo (Entrevista a Salomón Ahuad, 02/2011, Santiago del Estero).

Se observa aquí nuevamente la idea de que los sirios estaban dejando la pertenencia a la iglesia ortodoxa porque parecía no ofrecerles un cuadro simbólico significativo a su presente. Belisario decía “como que ya están incluidos” y Salomón decía de su padre: “comprendió que el camino es Cristo” y que “no es la religión la que salva”. Esto da la pauta de la salida de una confesión que podían encontrar legalista e institucionalizada –a lo que el término “religión” refiere hoy en día- hacia otra basada en el contacto personal. También se observa la conversión por el testimonio de otro. No se habla de un avivamiento en campaña donde muchas personas se convierten, sino de pequeñas historias entrelazadas donde al observar conductas ejemplares se decide el nuevo camino. En este sentido, conviene introducir el relato de Manuel Suarez, anciano de la iglesia de calle Taboada en la ciudad de La Banda. Aquí Manuel comenta sobre sus padres y cómo conocen el evangelio. Se puede observar, como también ocurre en el caso del padre del Salomón, una situación inicial de rechazo al mensaje evangélico y luego la conducta ejemplar de un otro que llama la atención.

Mi familia era vecina de don Camilo Vicente. Ellos nunca le escucharon el evangelio, más bien ser burlaban de don Camilo. Ellos conocieron el evangelio y entendieron y pudieron aceptar al Señor Jesucristo como su salvador ya en los

últimos días de su vida El testimonio del vecino hacía que siempre mi padre esté admirándole, por su conducta, por su manera de vivir. Este hombre, Camilo Vicente, conservaba sus costumbres de europeo, cenaba temprano y después de cenar salía a caminar alrededor de la manzana en que vivía, repartiendo sus folletos; folletos para mayores, para menores. Había otro hermano húngaro a la vuelta de mi casa. Ese hombre hablaba un español muy duro, trabado, pero él iba siempre repartiendo folletos, en los cuales se hablaba de la salvación del alma, cómo conocer a Dios, cómo ser un hijo de Dios. Entonces esos hermanos son con los que he ido creciendo y han impactado en la vida de mi padre (Entrevista a Manuel Suarez, 01/2010, La Banda).

Según Manuel Suarez, Camilo Vicente era un español evangélico enrolado con los Hermanos Libres. Así como al padre de Salomón le asombró la conducta de su prima siria conversa, al padre de Manuel le asombró don Camilo inmigrante español, posiblemente colporteur y misionero; el cambio religioso como una suerte de *conversiones miméticas*. Sigamos un poco más con la historia de Manuel. Allí aparece una imagen de aquello que en la etapa formativa de los Hermanos Libres se llamaba “criollo”.

Mi padre ponía como excusa diferentes cosas, tradiciones que le había enseñado su mamá. Son criollos, su madre del interior de Santiago y el padre de La Banda. A mi papá lo dejaron para que lo criara una señora soltera. Así que yo por parte de mi padre no tengo abuelos. No los he conocido. Ni él sabía quién fue su padre. Doña Petrona Suarez es quien lo crió, no sé si era un familiar de ella que le entrego para que lo críen... creo, no sé. Mi padre era albañil. Mi mamá, después de servir en casas, cuando se casó quedo de ama de casa. Era una mujer muy habilidosa entonces aprendió a coser ropa y de eso trabajo por mucho años. Tenemos la fábrica de pasta desde 1980. Cuando fue el mundial aquí, ese día hicimos la primera mercadería (Op.cit.).

Actualmente Manuel Suarez lleva adelante una de las dos fábricas de pastas más grandes de la provincia de Santiago del Estero. Gracias a esa actividad, puede solventar, junto a las ofrendas de los miembros, la obra que -como él mismo recuerda- antes la llevaban adelante los Ahuad. Estas trayectorias de familias comerciantes en la iglesia evangélica vienen de mucho antes.

Los Ahuad, como la mayoría de los inmigrantes sirios y libaneses, al llegar a Santiago del Estero hacen sus primeros pasos como comerciantes. Hasta el día de hoy los descendientes de los Ahuad y otras familias conversas, conservan grandes comercios de todos los géneros conocidos; tiendas de ropa, bazares, papelerías, librerías y rotiserías. Veremos más adelante este aspecto, cuando analicemos el desenvolvimiento de los inmigrantes sirios y libaneses en la provincia. Pero creo necesario anticipar estos temas. En el caso de Salomón Ahuad, sus padres tenían una de las tiendas de indumentaria más grande de la provincia. El negocio creció y se expandió con la apertura de sucursales y la adquisición de propiedades inmuebles en la zona céntrica y comercial que se fue configurando en Santiago del Estero a principios del siglo XX. Por su parte, Belisario Ahuad también agrega información sobre la experiencia recordada de aquellos inmigrantes. Destaca que también sus padres tenían un almacén de ramos generales.

Carlos Ahuad, al momento de la entrevista tenía 70 años. Es nieto de otro inmigrante Ahuad de origen ortodoxo converso a la iglesia evangélica. Por otro lado, su abuela era griega, hija de ancianos evangélicos de las asambleas de los Hermanos. Sus abuelos se conocen durante la visita de su madre a propósito de unas conferencias que se realizaron en Santiago del Estero. Las conferencias es un tipo reunión muy común entre los Hermanos Libres en donde los líderes discuten asuntos de doctrina y culto pero en donde también los creyentes de distintos lugares se conocen y confraternizan (Véase capítulo III). Carlos, también relata que en las conferencias “se ponían en un pasillo largo los varones, los casaderos y las chicas servían y atendían”. En algunos casos había dote, un regalo especial demandado por la novia o los padres, en este caso fue un armonio que el abuelo de Carlos “tuvo que hacer traer de Alemania”, recuerda además que en su casa todas sus

hermanas tocaban el acordeón o el piano. El padre de Carlos fue un exitoso comerciante como su abuelo.

Nosotros somos sirios de Hama de la ciudad o provincia de Hama. Casi todos, habrá algunos suelto, pero, casi todos somos de ahí (...) Los abuelos vienen solos y tengo entendido que trajeron un hijo que vivió en Tucumán, o nació y vivió en Tucumán al poco tiempo (Entrevista a Carlos Ahuad, 02/2011, Santiago del Estero)

Aquél hermano que vivió en Tucumán, tío abuelo de Carlos, era evangélico y trabajó con el misionero escocés Jaime Clifford, llegando a ser anciano y formar una de las primeras familias creyentes en la provincia vecina. Carlos, en su relato, también se detiene en la familia Ahuad, los Jozami y los Abud, los primeros inmigrantes que se convierten a la iglesia evangélica. Relata a qué se dedicaban, dónde vivían, con quiénes se casaban: “así empieza la unión y desunión de las familias (...) y bueno, así eran los hermanos que se iban emparentando” (Véase capítulo III). De tal manera el relato afirma la formación de la primera asamblea con predominio sirio. Sin embargo, la iglesia no sólo estaba compuesta por las familias sirias como pudimos observar en el relato del Manuel Suarez. Al respecto Carlos Ahuad agrega:

A Los Suarez, yo los cargaba, después se terminaban casando con los Ahuad. Cuando íbamos al picnic, yo decía: “decime cuáles son los árboles de los Ahuad, porque esos son de los Suarez, yo ahí no voy, porque a mí nadie me invitó” (risas). Hay chicas Suarez. Hay una que es casada y divorciada con un Ahuad. Entonces estaban los árboles de los Ahuad y estaban los árboles de los “casi” Ahuad. Yo los cargaba (Op. cit.).

Se evidencia una situación de marcación²³ hacia esa familia que no pertenecía a las familias de origen sirio. En tono de broma, Carlos cuenta esa experiencia donde se reafirma la pertenencia a la familia siria a partir de la marcación a los Suarez. Pero también señalan que se “querían mucho”, pero que siempre estaba “esa cosa”. También indica que ambas familias se unieron por alianzas. Tal fue el caso de la hija de un anciano de origen sirio muy reconocido que se casó con un Suarez. Dice Carlos: “a ella, le costó la vida”. En otra de nuestras entrevistas, Celia López, al igual que Carlos hace referencia al mismo matrimonio Ahuad & Suarez casi como el sacrilegio de un matrimonio interreligioso. Lo que predomina en los comentarios es al menos la percepción de que se trató de un enlace “inesperado”, un matrimonio “mixto” por parte de una miembro de la familia más numerosa e importante al interior de los Hermanos Libres. Por la excepcionalidad del caso y otros relatos que analizaremos en el siguiente capítulo, lo común en el periodo formativo era casarse entre creyentes sirios y libaneses.

Esto me lleva a indagar más detenidamente sobre el universo de relaciones de aquella etapa formativa y su correspondencia con las asambleas actualmente. Luego de observar el relato de Celia, analizaré qué significa ser sirio y ser criollo. Y continuaré bajo la pregunta por el cambio religioso. Prosigo con Celia López, 70 años al momento de la entrevista e hija de un sobreveedor criollo de calle Belgrano.

Yo lo que me acuerdo es que, mis padres, en Beltrán han conocido el evangelio. Don Alfredo visitó a mi abuela allá en Beltrán (...) Mi abuela, por parte de mi madre, se llamaba Ubenza Paz del Valle. Ella había conocido el evangelio por medio de don Alfredo Furniss. Ella lo había invitado a él a hacer reuniones de evangelización en la casa de ella. Él iba periódicamente iba a Beltrán, con otra gente de aquí que ya eran evangélicos. Estaban los árabes de aquí, los Ahuad, los Jozami... pero también había criollos, había un criollo que se llamaba Suarez (Entrevista a Celia López, 08/2009, Santiago del Estero).

23 Por marcación me referiré a un tipo de atributo de clase, género, raza, etnia u otros que implicado en personas o grupos indican según los términos hegemónicos una situación de subalternidad. Puede verse su uso en Segato (1991).

Celia se inscribe no sólo entre las primeras familias creyentes, sino también entre aquellas que tuvieron contacto directo con el misionero inglés Alfredo Furniss. En su relato también se observa la ya institucionalizada presencia de las familias sirias. Y recuerda, también la presencia de las familias criollas. Continúo con el relato.

Ellos [los Suarez] no eran los únicos criollos, había otros criollos. Porque cuando mi papi vino de Beltrán en el año 1932, ellos ya eran evangélicos desde el año 1930, supongo. Y mi abuela era una de las primeras con los hermanos de ellas, eran todos Paz del Valle [en Beltrán]. Y bueno, mi papi vino a Santiago por Santiago, y se quedó aquí y aquí nacimos dos más. Porque él tenía cinco hijos; seis, porque una ha muerto. Y cuando vino para acá, vino a vivir en la casa de un tío de él (...) que era creyente también, no sé cómo ha conocido el evangelio él. Y él [su padre] se hospedó hasta que pudiera conseguir una casa para traer a su familia. El vino a trabajar aquí en una confitería hasta conseguir una casa, vino a trabajar en una confitería que se llamaba Ideal una de las confiterías más importantes. La única confitería importante de Santiago. Hasta que pudo traer su familia de Beltrán. Y ahí vivía con mi tío (...) era de Santiago, (...) era hermano de mi abuela, o sea de la mamá de mi papi (Op. cit.).

Aquí, Celia continúa indagando sobre los criollos en la iglesia evangélica, en los años de la etapa formativa, y refuerza la idea de que cuando su padre llega a Santiago del Estero y por lo tanto a la iglesia de calle Belgrano, ya era evangélico y que también otros parientes conocían el evangelio. Como ya vimos Furniss misionó en los pueblos vecinos de la ciudad principal de Santiago. Además nos comparte la trayectoria laboral de su padre, repitiendo como tantos, la historia de tener que emigrar de su pueblo natal para trabajar como pequeño empleado en la ciudad. Esta experiencia contrasta con las trayectorias de inmigrantes que a través del comercio ingresaron en una situación económica favorable en el mismo periodo. Por el contrario, la historia de los López se asemeja al relato sobre la

familia Suarez: familias criollas pobres, de la periferia urbana o pueblos vecinos y tienen en común haber conocido el mensaje evangélico tempranamente. (Respecto a lo económico, preciso aclarar que en 1980 los Suarez repuntan económicamente con la inauguración de su propia fábrica).

Hasta hora vimos cómo Celia inscribe a su familia materna Paz del Valle como aquella primera conversa y el contacto con el misionero inglés. Ahora vamos a conocer un poco más sobre familia paterna, los López. Agregó otra cita donde habla sobre el contacto entre su padre y Furniss.

(...) el padre de mi papi se llamaba Jesús López. Ellos eran todos católicos. Por ejemplo mi abuelo Jesús López, él decía que hacía las veces de cura, no en Beltrán sino en otro pueblito. Ahí bautizaba, casaba, como antes te casaba la iglesia no el Estado. Después murió mi abuelo y mi abuela quedó viuda, la madre de mi papi y ella se hizo evangélica en Beltrán ya cuando mi papá estaba casado con mi mamá. Porque mi papá conoció el evangelio por medio de su suegra Ubenza Paz del Valle (Op. cit.)

Después los Ahuad le prestaron [a su padre] una casa (...) Y después pudo alquilar una casa en la calle Libertad (...). Y ahí una pieza al frente y pusieron una anexo de calle Belgrano, que lo atendía mi papi, ahí iban los miércoles, iba don Alfredo, mi papi invitaba a gente del barrio (Op cit)

Celia cuenta que ese anexo en calle Libertad fue trasladándose al ritmo que su familia se iba mudando, hasta que alguien de calle Belgrano compra un terreno en calle San Martín y esa actividad itinerante queda aglutinada allí. Constituyéndose más adelante en una de las iglesias de los Hermanos Libres más importante de la provincia. En ese relato Celia no deja de explicitar el protagonismo de su padre en tal proceso. El relato continúa con la historia de su propia conversión. Allí cuenta acerca de cómo se sentía ella, una “criolla” en aquellos años de su adolescencia en una iglesia con predominio de inmigrantes

sirios y también libaneses. Este recuerdo se remontaría aproximadamente a fines de los años 1950 y nos dice lo siguiente:

(...) los criollos no nos integrábamos con los árabes, yo no tenía amigas ahí, porque la chicas no se juntaban, las árabes con las criollas, entonces yo había encontrado amigas afuera de la iglesia, en la escuela. Así que yo no hacía como ellas, a ellas las tenían muy encerrada, ni al cine iban, aunque sí se escapaban e iban! A veces nos encontrábamos todos en el cine. Pero en los árabes se notaba más que en nosotros (Op cit).

Volviendo a la pregunta de quiénes eran esos árabes y criollos que se convierten a la iglesia evangélica, quiénes eran esas familias a las que refieren los datos y que también nos llaman la atención por el actual predominio de apellidos árabes entre la membresía. A través de estos relatos, siempre bajo la rúbrica del recuerdo repleto de representaciones religiosas e intereses, podemos traducir algunos aspectos emergentes que nos acerquen a una interpretación.

Aquellos árabes, provenían de familias sirias inmigrantes de confesión ortodoxa (Ahuad, Jozami, Abud) que llegan a Santiago del Estero alrededor del año 1920. Allí se inician como comerciantes de diferentes rubros, actividad con la cual empiezan a tener un buen pasar económico. Son estas familias las que se convierten a la iglesia evangélica de los Hermanos Libres. A través de los relatos podemos observar tres primeros aspectos relacionados que dan pautas sobre el cambio religioso.

a) La salida de una confesión que se representa como “religión” hacia otra que se representa basada en un vínculo personal. Para los evangélicos, no sólo Hermanos Libres, el término “religión” refiere el aspecto petrificado y vetusto de la creencia. A diferencia de la “religión” ortodoxa, la iglesia evangélica les ofrece un tipo de relación “personal”. Se comprende mejor que este aspecto sea valorado positivamente si se tiene en cuenta el marco de relaciones contextuales, al que me referiré en el siguiente apartado. Pero antes, indicaré otros dos asuntos emergentes.

b) Vimos en los relatos cómo las conductas ejemplares de personas allegadas llevó a inquietar la propia. Estas personas eran primos, amigos o vecinos ya conversos que mostraban una actitud diferente, podríamos decir una acción moral -como el caso de la prima del padre de Salomón Ahuad- o “disciplinada” -como la del vecino del padre de Manuel Suarez-. Estas conductas provocaban una inestabilidad personal a partir de la cual se replanteaba la condición de creyente ortodoxo o católico.

c) Finalmente, el cambio religioso en los sirios pareciera un proceso estrechamente vinculado a la reproducción de la familia y de los “paisanos” árabe: Salomón narra cómo su padre iba a predicar entre los paisanos o inmigrantes sirios. Asimismo, no es un dato menor que el mismo advierta como “traición” que la prima se haya convertido “y nosotros, qué somos de una religión extraña”, dice Salomón recordando las palabras de su padre. Ahí se devela que existía un sentimiento de pertenencia siria que luego se entretejió con la identificación evangélica. Otros relatos nos hablan de los casamientos, allí hay que agregar que es un pecado “el yugo desigual” y en mi experiencia de campo he observado que es uno de los aspectos morales primordiales por lo que su falta resulta de una afrenta a lo más básico de los valores compartidos entre los Hermanos Libres.

La reproducción de familias árabes bajo la creencia evangélica o la reproducción de la creencia evangélica entre las familias árabes, son dos caras del mismo proceso. Además de las primeras familias sirias conversas, se observa la ramificación en nuevas familias a través de la unión entre sirios y libaneses.

Tanto en las entrevistas como en las cartas de los misioneros, emergen dos nociones: “paisano” y “criollo”. Ambas pueden ser interpretadas como meros términos del periodo, pero no son sólo eso ya que su uso ilumina las relaciones de concurrencia al interior de las asambleas. Vamos a acercarnos a esto que terminará de delinearse en lo sucesivo del capítulo. ¿Quiénes son los criollos en este universo de relaciones?

Los Suarez y los López fueron familias de una condición económica inferior y se ubicaban geográficamente en la periferia de la ciudad o en un pueblo del interior.²⁴ Sus

24 Los inmigrantes sirios y libaneses también se ubicaron en diferentes lugares de la provincia. Pero las primeras familias conversas siguieron un patrón de asentamiento urbano en un espacio equidistante entre los sitios gubernamentales, la estación de ferrocarril y el centro comercial.

orígenes bajo la rúbrica hegemónica aparecen eficazmente como difusos, como en el caso del *mestizo* (Farberman 2005). Manuel Suarez relata que ni su padre sabía “quién era su padre”. Celia Pérez señala que en Beltrán son “muchos” los Paz del Valle, apellido de su familia materna. Ambos se adscriben como criollos; pero no cualquier criollo, sino como aquellos que al haber tenido contacto con los misioneros británicos participan en la génesis de la iglesia evangélica. Para los descendientes de inmigrantes sirios y libaneses, los criollos refieren a la localidad, los que estaban en ese lugar antes que ellos llegaran. En el marco de relaciones al interior de la iglesia, el criollo refiere al otro por el cual se reafirma la pertenencia siria y libanesa, aun cuando se lo considere un hermano en la fe: “criollo” referencia lo ajeno para estos.²⁵ Esto es importante al menos en dos planos: primero, porque evidencia la noción de “paisano” como un nosotros que incluye a las familias inmigrantes sirias o libanesas, que re-construye diferencia casi exclusivamente en la exclusión del “criollo”; segundo, porque en el plano del cambio religioso sugiere la densidad de la nueva identidad, que se expresa en un doble vínculo: ser árabe (paisano) y ser evangélico, pero donde esa alteridad no sólo expresa síntomas sociales de una particular sociedad envolvente, sino que se juega al interior de la nueva comunidad de fe que nace en la fragmentación.

c2. Memorias sobre “don Alfredo”

Una de las dimensiones emergente en los encuentros que mantuve con los creyentes fue la figura del misionero Alfredo Furniss, quien a diferencia de otros misioneros que transitaron por la provincia, permaneció en la misma por más tiempo y de manera constante. En las entrevistas, mis intervenciones intentaron ser generales, con el

25 ¿En qué lugar quedan ubicados los españoles conversos de La Banda de los que habla Manuel Suarez? Pensemos cómo es el caso en La Banda según los relatos. Primero, por labor de los misioneros, se convierten unas familias de españoles, que serán figuras importantes para esas obras. Manuel señala que algunos de los españoles quedan trabajando en la iglesia de Calle Aguirre junto a los árabes, y que ellos (los Suarez) se quedan en la nueva iglesia de calle Taboada. A mi juicio, si pudiéramos figurarnos una gama de figuras incluidas en la otredad, esta estaría ponderada por el trazo étnico y por el estatus al interior de la sociedad nacional/provincial. Entonces, el español referiría a un otro menor, su presencia no es radicalmente importante como la del criollo para generar la representación de la diferencia.

propósito de que ellos traigan al hilo de su relato lo que quisiesen al respecto. Evité introducir información previa, tanto de mis primeras entrevistas como de aquello que cuentan los misioneros en las cartas. En lo que sigue, me detendré en tres de los cinco relatos trabajados en esta sección, si bien en el resto -como así también en otras entrevistas que ya he citado y otras que reservo para otros capítulos- aparece la figura de Furniss y otros misioneros, en estos tres se representan aspectos recurrentes y así también diferentes agregando información. Estos relatos permiten componer la figuración típica de “don Alfredo” que se hacen los miembros de la iglesia y reconstruir piezas de un imaginario disperso pero activo y dinámico.

Primero observaremos en aquello que los entrevistados dijeron sobre Alfredo Furniss. Luego me detendré en armar esa imagen.

Manuel Suarez:

Yo tengo conocimiento que ellos a principio del siglo venían en mulas y recorrieron todas las provincias del norte y entre ellos, entre los hermanos misioneros que venían, venía Don Alfredo Furniss. Él al llegar a Santiago del Estero tuvo esta impresión: “a este lugar no vengo” por el terrible calor que hacía. Después de un tiempo, él fue encomendado a venir aquí a Santiago de Estero. Dicen los hermanos que ha sido una época dura, que han tenido que luchar mucho con las personas que no entendían qué era el evangelio. De tal manera que le hacían toda clase de burlas y también en algunos momentos sufrieron pedradas y esas cosas. Así fue que se estableció en Santiago. En un determinado momento compró en la calle Belgrano, en el lugar donde ahora está la iglesia evangélica y desde ahí empezó a trabajar. Cuando murió, creo no estar equivocado en la cantidad, eran treinta y dos iglesias que había formado en distintas partes de Santiago de Estero. Una en Beltrán; Otra es un paraje que le llamamos Santa Elena; Otra en Clodomira. Cuando él muere esos eran anexos, pero después se fueron constituyendo en iglesias. Algunas cerraron, como la de Añatuya y otras permanecen hasta hoy (Entrevista a Manuel Suarez, 01/2010, La Banda).

Celia López:

Lo que pasa es que Don Alfredo ha fundado muchas iglesias y luego han sido descuidadas. Y últimamente ha andado (...) el esposo de una de las Ahuad. Él hizo renacer una iglesia en Garza, otra en Fernández. Veintisiete creo que eran en total las iglesias que había fundado Don Alfredo en diferentes partes antes de su muerte (...) Cuando han venido los ingleses ellos nos han enseñado un estilo de vida muy puritano. Has visto como han sido ellos a principio del siglo XIX y en el siglo XVIII, la moral de la reina Victoria. Así nos han enseñado. Y bueno, nuestros padres han adoptado eso (...) (Entrevista a Celia López, 08/2009, Santiago del Estero).

Salomón Ahuad:

Yo tuve un pastor evangélico muy bueno, don Alfredo Furniss que abrió la iglesia evangélica aquí en Santiago en el año 1907. Hace más de cien años, él empezó a predicar el evangelio. Venía de Inglaterra y nadie le quería hacer caso, al contrario. Él sintió que le tiraron piedra en la iglesia donde actuaba (...) Querían matar al pastor evangélico, pero sin embargo él tuvo valor y siguió predicando y fue formando la iglesia evangélica (...) Antes de morir estuvo como cuarenta años predicando el evangelio en distintos lugares. Fue al campo, fue a Beltrán, a Clodomira, en todas partes dejó testimonio del evangelio, locales evangélicos que actualmente predicán la Palabra de Dios. Cuando él murió había veinticinco lugares en la campaña que estaban dedicados a la predicación. No solamente en la campaña sino aquí en los alrededores, hay muchos lugares donde se abrieron iglesias evangélicas (...) Él (su padre Alí Ahuad) vino en el año 1920 y murió en el año 1945-47. Don Alfredo Furniss vino en el año 1907 y murió en el año 1947, 40 años estuvo en la iglesia. (...) ¡Era profesor mío! Él era un hombre muy cerrado. No te aceptaba nada que vos digas fuera de la palabra de Dios. Y mi padre también era así (Entrevista a Salomón Ahuad, 02/2011, Santiago del Estero).

Los tres relatos convergen en que Alfredo Furniss fue un misionero inglés que llega a Santiago del Estero principio del siglo XX (1907) y que muere en 1947. Que compra un terreno en calle Belgrano donde todavía está la iglesia principal de las asambleas en Santiago del Estero. Al principio tuvo resistencias: se le burlaban cuando predicaba, lo apedreaban; incluso se dice que “querían matarlo”. Se relata lo difícil de aquellos años, Furniss recorrió la provincia en mula dejando obras por todas partes, se nombra pueblos cercanos de Santiago y La Banda como Beltrán, Clodomira, Garza, Santa Elena, y más lejano Añatuya. Para Manuel, dejó treinta y dos iglesias, para Celia veintisiete que luego fueron descuidadas pero que están siendo retomadas, y para Salomón dejó veinticinco lugares, algunos de los cuales se han convertido en iglesias. Creemos que algunas de esas obras tienen que haber sido anexos de la iglesia de calle Belgrano y otras, después de la muerte de Furniss algunas se configuraron como iglesias autónomas con ancianos a su cargo y otras desaparecieron. En los relatos también aparecen rasgos del temperamento y los valores de Furniss y de los otros misioneros: la idea de moral victoriana que nos trae Celia y el comentario de Salomón como un hombre cerrado que no aceptada palabra fuera de Dios, son análogas y nos reenvían a la dimensión moral y disciplinante de la doctrina evangélica de estos misioneros.

En lo sucesivo, en los relatos aparecen algunos aspectos que nos permiten completar la imagen que los nuestros entrevistados se hacen de los misioneros y Furniss. Celia López agrega información sobre otros misioneros que permanecieron por largo tiempo en Santiago del Estero después de la muerte de Furniss (1947). Indica que llegó el escocés don Guillermo Jack que se casa con doña Verónica Jozami, miembros de una de las primeras familias árabes conversas. Y que hacia los años 1970 llegó don Guillermo Cook. Celia también despliega información relevante sobre la vida de los propios misioneros y la composición social de las primeras iglesias. Dice al pasar que los Jack se quedan en Santiago hasta que sus hijos se hacen grandes y se van a estudiar afuera. Luego señala que después de los misioneros Jack y los Cook ya no habrá más misioneros extranjeros y que entonces sólo quedan los ancianos. Esto nos invita a pensar en cuándo empieza y se acaba

una actividad misionera, el conocimiento de ese proceso comienza al indagar las trayectorias de los misioneros.

La biografías de algunos de los misioneros británicos (Bisio 1982, Racciatti 1982) permite dar cuenta de algunas regularidades: varones que viajan a un lugar, que suelen regresar a su lugares de orígenes para buscar esposas, que se instalan con sus familia en ese lugar y permanecen allí un largo tiempo; que suelen regresar para morir en el lugar natal y que sus hijos continúan una tradición de estudios en instituciones análogas a las que estudiaron los padres o los de su clase. Esta trayectoria se imbrica con los propósitos del proyecto de misión, entre ellos la cuestión acerca de cuándo una obra está en condiciones de autogestionarse.

El comentario de Celia nos acerca a estas cuestiones que trabajaré en el siguiente capítulo. Por el momento, me limito a indicar que Furniss tiene la particularidad de haberse quedado en Santiago del Estero hasta que “el Señor se lo llevo su Presencia”. Si bien otros misioneros murieron en el país, Furniss no misionó en otro lugar que no haya sido Santiago del Estero. Posiblemente esa permanencia enaltece el recuerdo y la imaginación histórica de los creyentes actuales. Después de su muerte la familia regresa a su lugar de origen. Actualmente, el único nieto de Furniss tiene una intensa relación con la familia Ahuad. Cuando viaja a Santiago del Estero, se hospeda con la casa de los Ahuad y almuerza en un restaurante de comidas árabes.



12. Los esposos María Mitchel y Alfredo Furniss (sin año).



13. Familia Furniss (sin año).

Fuente de foto 12 y 13: Folleto especial por los 100° de la obra en Santiago del Estero.

Volviendo a los relatos, el de Manuel Suarez agrega información sobre otras familias además de las árabes y las criollas ya mencionadas. Manuel cuenta que cuando él llegó a la iglesia, don Camilo Vicente a quien conocía desde pequeño, ya había muerto. Pero estaban en aquel entonces Ramón Maldonado y Felipe Ledesma: “Eran españoles. Algunos de ellos se casaron con bandeñas y se quedaron aquí”. Sobre estos sujetos no obtuve información. Manuel fue nuestro informante más longevo de las iglesias de la ciudad vecina y en cuando a otros, con quienes he conversado, sólo aparece el recuerdo de Furniss y los árabes. Posiblemente, liderazgos lo suficientemente fuertes para eclipsar otras figuras. Así también, esta ausencia en la mayoría de los relatos da cuenta de la importancia que tuvo la figura del criollo como alteridad en la construcción de una identidad etno-evangélica.

d. Una iglesia etno-evangélica

En esta sección intentaré hilvanar los distintos aspectos descriptos hasta ahora. Empezaré con algunas precisiones conceptuales desde los estudios étnicos. Esto me permitirá explicar la complejidad de la formación de las asambleas con la conversión de las familias sirias en el marco de relaciones de poder y estructura de desigualdad que marcaron los primeros años del siglo XX en la Argentina. Bajo esa brújula, luego, seguiré con un análisis sobre la colectividad árabe en Santiago del Estero; situación inicial de inmigración no deseada y su transformación a una burguesía ascendente. Y por último, analizaré como etnicidad cuando define las fronteras de un grupo puede tornarse principio de diferenciación social.

d1. Identidad como etnicidad

Sin duda las identidades son menos fijas de lo que sugieren las aproximaciones estáticas y tipificantes de la antropología clásica. La pregunta por la construcción

identitaria debiera partir de tener en cuenta la actividad procesual e histórica en la que ésta se configura (Gupta y Ferguson 1997). Seguramente la noción clásica de cultura²⁶ - como entidad definida de pequeña escala, con rasgos o atributos determinados, inamovible, en equilibrio balanceado o autoreproducido, sistema de significados compartidos entre individuos homogéneos- no ha ayudado demasiado a pensar en la producción de la diferencia más que en dos líneas acertadas pero incompletas: a) por la diferencia cultural en sí misma y b) como reacción a las amenazas en contra de la propia identidad.

Como recuerda Susan Wright, los desarrollos teóricos de los estudios culturales y de la antropología postestructural y feminista, nos han llevado a comprender que las culturas no son, ni fueron nunca, entidades naturalmente definidas, sino parte de un orden mundial dominado primero por el colonialismo y más tarde por los estados nacionales, el capitalismo internacional y las agencias internacionales (Wright 1998). Esto conduce a pensar los “contactos” y en los entramados de dominación como aquellos procesos co-productores de diferencia cultural. Considero importante integrar este punto de vista en los análisis de las formaciones y transformaciones identitarias de los fenómenos religiosos.

Algunas discusiones de los estudios étnicos me abrirá a una reflexión más aguda del grupo de árabes en Santiago del Estero y su comunalización en torno a la iglesia evangélica. Partimos del planteamiento general de Fredrik Barth (1969). En primer lugar, hacer hincapié en el hecho de que los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación utilizadas por los actores mismos, con poder de organizar la interacción entre los individuos. En segundo término, en lugar de trabajar en base a una tipología del grupo étnico, se trata de explorar los procesos que participan en la generación y reproducción de los grupos étnicos; esto es pasar de un estudio a los límites étnicos y su persistencia. Los contenidos culturales que operan en las adscripciones étnicas, los rasgos diacríticos que los individuos vehiculan para demarcar identidad y moralidad, no se infieren de una lista

26 Más precisamente en su versión reificada del estructural funcionalismo británico.

descriptiva de los rasgos o diferencias culturales; dependerán de los factores socialmente dinámicos entre sujetos situados en una estructura social (Barth 1969).

Los aspectos culturales que señalan el límite pueden cambiar, pero es relevante nativa y antropológicamente el hecho de que subsista la dicotomía entre ‘miembros’ y ‘extraños’. El establecimiento de este límite social, entraña criterios de valoración entre sujetos miembros del mismo grupo y por otro lado el reconocimiento de limitaciones para llegar a un entendimiento con otro grupo. Por tal motivo, la persistencia de los grupos étnicos implica no sólo criterios y señales de identificación sino que supone una *estructura de interacción* (Barth 1969).

Se puede completar esta perspectiva centrada en los criterios de identificación que se juegan en y conforman una *estructura de interacción definiendo límites étnicos*, con el énfasis de Comaroff y Comaroff (1992) en los *sistemas de desigualdad* operando en la conformación de etnicidad.²⁷

(a) A diferencia del totemismo, la etnicidad es producto de procesos históricos que estructuran relaciones de desigualdad, es de algún modo el correlativo social y cultural de una forma específica de articulación entre grupos en la que uno extiende su dominio sobre el otro por medio de algún tipo de coacción. La doble naturaleza de la conciencia étnica – el hecho de que involucra la afirmación del propio colectivo como la negación de los otros – es una expresión cultural del estructuramiento de la desigualdad: surge en la medida que los grupos empiezan a representar y simbolizar su experiencia de un mundo de relaciones asimétricas “nosotros-ellos”. (b) La etnicidad tienden a adoptar el aspecto “natural” de una fuerza autónoma, un “principio” capaz de determinar el curso de la vida social. Porque en el momento que la etnicidad afecta a la experiencia como un principio aparentemente independiente de clasificación y organización social, brinda una motivación poderosa para la acción colectiva. (c) Si dejaran de ser imputables los marcadores que determinan las

27 Comaroff y Comaroff (1992) señalan cinco argumentos acerca de la naturaleza de la etnicidad en búsqueda de una postura analítica para dar cuenta del origen, la continuidad y la transformación de la etnicidad. Trabajo sobre los tres últimos argumentos, porque los dos primero están comprendidos en el planteamiento de Barth.

relaciones de desigualdad, la desigualdad desaparecería. En este sentido empezaría un proceso de negociación de las diferencias socioculturales (Comaroff y Comaroff, 1992).

Los autores señalan una contradicción fundamental en este proceso, ya que cada actividad orientada a revertir desigualdades asignadas podría reforzar la primacía de la etnicidad como principio de diferenciación social. De tal modo la etnicidad podría ser perpetuada por factores diferentes a los que provocaron su origen y podría tener un impacto directo e independiente sobre el contexto en el que surgió (Comaroff y Comaroff 1992).

En mi trabajo entiendo que las identificaciones de sirios y libaneses se juegan en y conforman una *estructura de interacción* (Barth 1969) que define los límites del colectivo, éstas, entendidas en su dinámica y situadas históricamente, devienen en *estructuras de desigualdad* (Comaroff 1992). Si integro esta perspectiva a los problemas específicos de la Nación (Segato 1991) y las matrices provinciales como productoras de alteridad (Briones 2005), creo poder costurar los aspectos desarrollados sobre las familias árabes y criollas conversas, los misioneros británicos y la formación de la primera iglesia evangélica en Santiago del Estero en las primeras décadas del siglo XX y su desarrollo posterior, como un asunto de identidad étnica.

d2. La colectividad árabe

La conexión de la propuesta evangélica de los misioneros de los Libres y el grupo árabe no es ajena a un contexto más amplio de interés por la construcción de un perfil de nación en Argentina que tomó la metáfora del “crisol de razas”, desarrollando diversos modos de intolerancia étnica con predominio del patrón blanco europeo. Señala Rita Segato (1991) que en la Argentina el modelo del “crisol” dio origen a una situación de discriminación generalizada, donde las personas étnicamente marcadas fueron convocadas o presionadas a desplazarse de sus categorías de origen para poder ejercer la ciudadanía. La “igualación” fue percibida como una condición para el acceso a la ciudadanía, por lo tanto, deseable y posible. Por otro lado, el lugar a partir del cual se

excluye al otro, el horizonte desde donde se operó la exclusión es un lugar neutro, híbrido y desmarcado. Dice la autora, que se trató de una operación compleja por la cual los miembros de cada grupo se desplazan de un lugar de habla originario para posicionarse en ese lugar neutro, nacional y más abarcativo, para excluir, desde allí a los que aún se encuentran fuera (Segato 1991).

Claudia Briones (2005) dio cuenta de cómo los estados provinciales y la configuración de sus naciones interiores también son instancias de formaciones locales de alteridad. En este sentido Briones habla de *economías políticas de producción de diversidad cultural*, que reenvía a observar cómo se ponderan distintos aspectos culturales y sociales en torno a la desigual incorporación económica, política o ideológica. Dicho en sus propios términos “cómo se reproducen desigualdades internas –y renuevan consensos en torno a ellas– invisibilizando ciertas divergencias y tematizando otras, esto es, fijando umbrales de uniformidad y alteridad que permiten clasificar a dispares contingentes en un continuum que va de “inapropiados inaceptables” a “subordinados tolerables” (Briones 2005: 15).

En este registro, primero voy a intentar anclar al grupo de familias inmigrantes árabes en las coordenadas contextuales de nuestra provincia, como parte de una colectividad étnica con su propia cronología. Indagar sobre ella podría proveer mayores recursos para seguir en la búsqueda de comprensión de la forma social de la primera iglesia evangélica. La idea a sostener es que entre las propiedades simbólicas que hilvanaron el proceso de reelaboración identitaria de los inmigrantes sirios y libaneses en Santiago del Estero (Tasso 1987), aparecen los elementos que configurarán una identidad etno-evangélica. Me refiero a dos componentes relacionados: el capital económico, mediante una modificación en la estructura ocupacional entre 1900-1930 y 1930-1980; y el capital simbólico, como eficacia simbólica del capital económico y la participación de estos inmigrantes en el escenario público.

Hacia 1900 los bajos niveles de instrucción y la escasez de recursos entre los sirios y libaneses, favorecieron la opción por la venta ambulante: telas, elementos de costura, adminículos para el aseo y el adorno personal, eran algunos de los objetos puestos en

circulación. Dirigidos a familias suburbanas y rurales, estos productos hallaban rápida colocación en regiones donde la red comercial estaba aún insuficientemente desarrollada. Señala Tasso que a raíz de su notoria dedicación a la venta ambulante, el inmigrante árabe fue calificado como poco provechoso de acuerdo a las necesidades del país; “la inmigración siria, exótica y poco útil a nuestro medio, pues la mayoría se compone de vendedores ambulantes (...)” (Tasso 1987: 326).²⁸

Un defensor de los sirios, periodista y director de un diario del periodo, intervenía en estas apreciaciones negativas de la comunidad visitando a los inmigrantes y hablándoles de “(...) extinguir completamente el comercio ambulante, que no hace honor por supuesto al esfuerzo del elemento sirio, que se ha caracterizado por su tenacidad, su constancia para el trabajo, sus condiciones de sobriedad y economía, y su respeto al orden social (...)” (Testimonio de informantes en Tasso, 1987: 327). También, hacia fuera del colectivo propagaba su defensa hacia los sirios para vencer el prejuicio que existía hacia los árabes en las primeras décadas del siglo.

A comienzos de la década de 1920, la colectividad sirio-libanesa expresó algunos ejemplos sociales de “adaptación exitosa”. En la prensa del período aparecieron historias de vida de empresarios árabes exitosos, se destacó la habilidad y el tino en los negocios, la capacidad de trabajo y cierta indiferencia política. Esto sería grato a los oídos de la sociedad criolla santiagueña, la capacidad de hacer fortunas sin participar de cuestiones políticas, al punto de proponerlos como arquetipos de la época, aunque también, hacia 1920 se registró la participación de árabes, en especial libaneses, en el escenario político. Más adelante (entre los años 1940 y 1950), los éxitos económicos y políticos inscriptos en las trayectorias personales de algunos personajes se convierte en la imagen pública de la colectividad (Tasso 1987 y 1988).

Tasso (1988) registra que entre 1930 y mediados de 1980, entre los árabes predominó el comercio urbano, el comercio mayorista se intensificó, surgió y se consolidó la explotación forestal, lo que da cuenta de una extendida movilidad en la estructura

²⁸ La cita corresponde al discurso del Dr. Wenceslao Escalante en el Parlamento, Memoria de la Dirección Nacional de Migraciones de 1903, pp.55- 56.

ocupacional. Estas actividades, reconfiguraron el grupo en términos de una burguesía predominantemente comercial que según un valor diferencial en el espacio social del poder, esto es, el capital económico y su eficacia simbólica, fue recomponiendo exitosamente la marca árabe que otrora había sido estigmatizada en des-marcación de clase bien posicionada. El colectivo árabe se desplazó en un movimiento que fue de inmigrantes marginales -dentro del grupo de inmigrantes más amplio, tanto por no estar en los grupos preferidos para el poblamiento y por la experiencia de la primera década-, hacia el encuentro de un espacio de inserción social tal que modificó el estatuto de su pertenencia.

Es en este contexto de movilidad social y por lo tanto de des-marcación del colectivo árabe, es que se consolidó la primera iglesia evangélica con el predominio de las familias sirias. Pero volvamos brevemente sobre el recorrido que hemos hecho a lo largo de estas páginas. En el análisis de los primeros años retratados en las cartas, he dado cuenta de la inestabilidad del trabajo misional. Lo que se arraigaba en la incompatibilidad de *habitus* entre los misioneros y los criollos. En el análisis de los relatos de los descendientes de las primeras familias conversas árabes y criollas indiqué no sólo el predominio árabe en la base social creyente, sino la producción de una diferencia en torno al criollo. Percibí que a partir de la conversión de las familias árabes, situada en la década del 1920, la continuidad de la creencia evangélica estuvo ligada a la reproducción de las familias árabes o que la continuidad de las familias árabes estuvo ligada a la reproducción de la fe cristiana.

La constitución de la primera iglesia evangélica se realiza con el grupo de árabes que se encuentra en un proceso que va modificando su primera y errática figura de inmigración no deseada constituyéndose en una clase media pujante. Es aquí donde la etnicidad asociada a la iglesia evangélica, teniendo por telón su particular *ethos*, puede ser leída como principio estructurador del grupo. Lo concreto es que hacia los años 1940 la iglesia ya estaba consolidada. Cuando muere Alfredo Furniss ya se había formado un cuerpo de ancianos de origen árabe. En tal sentido es llamativo observar que ya en el último cuarto de siglo XX sólo dos grupos sociales destacaban el trazo étnico árabe: la

iglesia ortodoxa y la iglesia evangélica, mientras que el resto de la colectividad árabe si bien mantenía rasgos identificatorios con algunas dimensiones de la propia cultura, estos no constituían con intensidad límites culturales con el resto de la sociedad.

d3. La etnicidad como principio de diferenciación social

Volviendo a Comaroff y Comaroff (1992), decíamos que si dejaran de ser imputables los marcadores que determinan las relaciones de desigualdad, la misma desaparecería. Sin embargo, cada acción orientada a revertir las desigualdades podría reforzar la etnicidad como principio de diferenciación social e incluso producir nuevas desigualdades. Incorporando este planteo al análisis del cambio de estatuto de la comunidad árabe en Santiago del Estero, esto es de inmigrantes marginales a una burguesía ascendente, sostengo que la etnicidad se convierte en principio de diferenciación social de la identidad evangélica, tanto en relación al campo religioso y al espacio social como al interior del propio grupo donde guarda la alteridad criolla.

A pesar de la inestable membresía de los criollos, en la primera iglesia se logra incorporar exitosamente algunas familias criollas como los Suarez y los López. Y aun bajo el predominio de las familias sirias y libanesas y sus descendientes, las asambleas crecieron incorporando también otras familias que no cargaban el trazo étnico, principalmente criollos que trabajaban en los comercios de los árabes.

En el apartado dedicado a los relatos de los creyentes descendientes de aquellas primeras familias emerge la noción de “criollo” como aquello que referencia lo ajeno sobre lo cual se edifica buena parte de la pertenencia árabe. A mi juicio, la iglesia surge entre las afinidades electivas y aversiones manifiestas que genera el *ethos* inglés y la búsqueda de integración y diferencia de los árabes en un contexto vivido como hostil. En ese marco la relación con lo criollo es el movimiento de alteridad que potencia la etnicidad como principio de diferenciación social. Se recrea en el interior de la iglesia una estructura de relaciones desiguales originando una identidad etno-evangélica.

e. Conclusiones

Como dije en la introducción, por ser oriunda de Tartagal, sólo después de un ejercicio de desnaturalización, pude observar la enorme singularidad del universo de relaciones entre “turcos”, “indios” y “gringos” en la formación de las asambleas. Pero el ejercicio de desnaturalización no comenzó por una iluminación teórica ni por la sana obstinación de ver más allá de lo evidente. Lo que me movilizó fue la empatía que produjo en mí la situación de un amigo evangélico cercado por un universo social que él mismo elegía. Su principal aflicción era que se encontraba impedido de llevar adelante sus proyectos en la propia iglesia, por muy buenos que fueran. Pero eso no era lo más grave de la situación, sino el hecho de que él mismo no podía formular una respuesta a ese impedimento.

Este joven es creyente de una primera generación de evangélicos en su familia. Aunque lleva un testimonio ejemplar, es decir una conducta social valorada positivamente por otros creyentes, no pertenece a las familias sirias y árabes descendientes de los primeros conversos. Y este parece ser el motivo por el cual su carrera de liderazgo se vio frustrada. Este caso y la interpelación por la actual composición de las asambleas después de estos recorridos históricos me reenvían a las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los alcances de la etnicidad como principio de diferenciación social? ¿Cómo se reprodujo la iglesia bajo esta lógica? ¿Cómo se estructuran las asambleas según su composición étnica y criolla? ¿Cómo se construyeron los lugares de poder después en la etapa post-misionera? En el siguiente capítulo intentaré resolver estas preguntas sobre la estructura social y el sistema de autoridad.

Capítulo III

Linajes y carismas: formas de estructuración de las asambleas

a. Introducción

¿Cómo se explica la extrema similitud que presentan las asambleas a lo largo del país al tratarse de una iglesia sin instituciones eclesiales unificadoras de los aspectos doctrinales y culturales? Una de las características más sobresalientes de los Hermanos Libres -quizás la más importante en cuanto a sus consecuencias sociológicas-, es que postulan formas congregacionales independientes entre sí y que han sostenido durante más de cien años la negativa a formalizar un cuerpo pastoral federado encargado de las asuntos culturales. Además del libre sacerdocio, aspecto común al menos en la retórica de todos los movimientos que tengan por referencia la Reforma, sostienen una eclesiología que intenta imitar la ritualidad de la iglesia primitiva, hacen de la Cena del Señor la muestra de que se reúnen entre iguales en el sólo nombre de Cristo. Bajo este modelo resulta difícil pensar cientos de asambleas a lo largo del país con preocupaciones doctrinales, prácticas culturales y características sociológicas envueltas por un *aire de familiaridad*.

En el plano de una historia de largo plazo, podemos decir que la iglesia católica se reprodujo por su voluntad ecuménica, en el sentido de integrar y normalizar las comunidades de fe y las figuras proféticas, a diferencia del protestantismo, que por el postulado de universalidad de sacerdocio creció por fisión. Ambos modelos responden a la clásica distinción Iglesia y Secta del historiador alemán Ernest Troelchs. Sin embargo, veremos más adelante que este modelo no es explicativo para algunos grupos evangélicos donde la cohesión y crecimiento se basan en la voluntad de seguir perteneciendo, evitando la división. Pierre Bourdieu (1971), en una re-visitación de la sociología de la religión de Durkheim, Weber y Marx, reconstruye la génesis del campo religioso de Europa

occidental antes de la Reforma. Allí, el sociólogo francés indica que la misma es posible por la división del trabajo religioso, que consiste no sólo en la elemental división entre laicos y especialistas, sino en la desposesión objetiva del capital religioso abalada por el efecto de conocimiento-desconocimiento por parte de los laicos. En esta eficacia simbólica se funda la base del poder religioso y la especificidad del capital religioso que transmuta el *ethos* de un grupo o clase en ética. En la Argentina, los estudios de religión que toman la noción de campo son profusos y lo han hecho desde la perspectiva de una gran variedad de agrupaciones religiosas. En lo general, la tendencia es focalizar en la actuación de la jerarquía eclesial, su relación con el espacio público y los actores políticos de cada espacio social. Estos enfoques revelan aspectos densos de las relaciones de poder a riesgo de dejar solapados otros actores menos institucionalizados y escenarios que escapan a las lógicas de poder de un campo simbólico en sentido estricto.²⁹

Un antecedente reciente que busca dar cuenta de la morfología de las iglesias evangélicas en la Argentina es la construcción sociológica de tres perfiles evangélicos, definidos según su acercamiento y alejamiento a las prácticas y creencias más dogmáticas: el núcleo duro, las posiciones intermedias y la periferia (Mallimaci 2013). En los estudios de pentecostalismos, el trabajo pionero de Míguez (2002) reveló la importancia de la familia y en especial de la familia del pastor en la división del trabajo religioso. Recientemente, Algranti (2010), ha planteado una morfología inédita que sintetiza bajo la categoría de “mega iglesias”. Se refiere así a aquellas compuestas por más de diez mil miembros, donde el trabajo por “célula” permite la unificación y centralización hacia la figura de una pareja de pastores, pues tanto el pastor varón como su esposa mujer, “la pastora”, detentan la autoridad, además de operar como modelo de familia ejemplar para el resto de los miembros. Es quizás en las mega iglesias, dónde mejor pueda observarse

29 El estudio de los hechos religiosos en términos de “campo” bourdieano, quizás merecería cierta revisión. Si el monumental texto de Pierre Bourdieu de 1971 nos habilita al estudio de las relaciones de correspondencia, competencia y complementariedad entre especialistas y laicos, también por su misma fuerza explicativa puede eclipsar la observación de otros aspectos del mismo universo de relaciones, al tiempo de reificar un solo modo de pensar las relaciones entre tales agentes. No debe olvidarse el carácter situado del texto de Bourdieu y evitar la fuerza centrípeta del modelo católico para el estudio de hechos religiosos, que expresan otro tipo de relaciones sociales.

una gama jerárquica que va del núcleo duro hacia los márgenes. También existen las formas denominacionales, donde el principio protestante de libre sacerdocio ha sido normativizado. En general, de estas formas se destacan los seminarios teológicos como instancia obligatoria del aprendizaje del ministerio especializado, elementales jerarquías piramidales, concejos pastorales institucionalizados, y centralización en las iglesias de origen.

En el presente capítulo mostraré que los Hermanos Libres presentan un modelo diferente a los nombrados. Como la mayor parte de las agrupaciones religiosas pequeñas y escasamente reguladas por normas formales -sean evangélicas, parroquiales, incluso las comunidades de la nueva era- los Hermanos Libres también tienen por base de estructuración el núcleo familiar. Sin embargo, a diferencia de los casos nombrados, el sistema familiar adquiere escalas inéditas. Esto se debe a una serie de estructuras de interacción sedimentadas que se transformaron en las condiciones sociales de configuración y reproducción del grupo. La idea más basal de este pasaje de la tesis es que tanto la actuación de los misioneros británicos como la de las primeras familias conversas operaron en la configuración de una red de familias emparentadas que constituyen el cuerpo de especialistas de cada asamblea a lo largo del país.

Los misioneros que llegaban a la Argentina primero aprendían el idioma y ayudaban en las iglesias que los recibían ubicadas en Buenos Aires y luego emprendían su viaje por el primer circuito donde se estaba misionando o se pretendía hacerlo. Señala Canclini (2003) que hasta 1940 los misioneros protestantes de las más variadas denominaciones tenían una fluida relación entre sí, lo que contrasta con cierta atomización que predominó en buena parte de la segunda mitad del siglo XX.³⁰ Sin embargo, para ese mismo periodo (1920-1940), Canclini también observa que los Hermanos Libres tendían a auto-separarse. Los misioneros de los Hermanos Libres compartían un *habitus* y un intenso sentimiento de pertenencia en torno al movimiento

30 Esta relativa atomización en el espacio social compuesto de diversas agrupaciones de corte protestante empezó a reconfigurarse en relación a medidas gubernamentales que afectaban sus intereses (Wynarczyk 2009); las recientes leyes de ampliación de derechos como el matrimonio igualitario, la discusión sobre los proyectos de despenalización del aborto y la promulgada ley de educación sexual en las escuelas públicas, han sido motivos de nuevos ejes de articulación en el campo evangélico (Véase Jones 2012).

que les dio origen en Gran Bretaña. Aunque se relacionaron con misioneros de otras congregaciones, considero que desde su arribo a la Argentina la tendencia principal fue un estricto relacionamiento entre misioneros y misioneras de los Hermanos Libres. En la práctica esto conllevó constantes ayudas entre las propias obras y al nacimiento de familias misioneras que luego continuaron dicha tendencia. Intentaré mostrar que tales prácticas derivaron en la construcción de un auténtico movimiento en red, sostenido por alianzas religiosamente endogámicas entre familias ubicadas a lo largo del país.

El capítulo se compone de cuatro partes. En la primera (a) desarrollo una desnaturalización de la doctrina eclesiológica; la figura del anciano como “servicio” guiado por el Espíritu abre paso a un especialista que surge en un momento histórico y con unas características determinadas. El análisis de esta categoría deriva a la interpretación de un virtual concejo de ancianos como forma de gobierno de la iglesia. Ante la ausencia de una jerarquía eclesial nacional, describo otras formas de interacción que regulan y arbitran el desenvolvimiento de grupo. En la segunda parte (b), a partir del estudio de las primeras familias sirias conversas en Santiago del Estero, intento responder a la pregunta por el acceso a los lugares de autoridad: ¿por qué sólo algunas personas con determinada pertenencia familiar pueden acceder a la posición de anciano? El caso santiaguense permitirá formular la tesis que se objetiva en el siguiente apartado (c), en carácter de hipótesis que busco generalizar para las asambleas a lo largo del país: las instancias de formación de las asambleas en el marco de relaciones de identidad y alteridad entre familias misioneras, inmigrantes y locales, conformó en la actualidad un repertorio de signos, símbolos y disposiciones sociales para la conformación de una estructura social basada en linajes. Inspirada en la lectura de Shils (1965) sobre el carisma, en el último aparato (d) propongo un sistema de autoridad entre los Hermanos Libres construido sobre la base de los linajes en donde cada uno se configura como tal en la actualización de su propia fuente de legitimidad: mana, status y antigüedad. Este recorrido que orbita sobre la estructura, la organización y el sistema político con matices diferentes pretende

responder la pregunta que abre el capítulo, argumentando que las asambleas de los Hermanos están socialmente articuladas y dinamizadas por lazos de parentesco.³¹

b. Del ideal asambleario a la construcción de un cuerpo de ancianos

Uno de los aspectos destacables de la eclesiología del movimiento de los Hermanos Libres es el referido a los ministros o especialistas religiosos. Los Hermanos Libres establecen una distinción entre “oficio” y “servicio”. El primero refiere a “nombramiento humano” y el segundo al resultado de la guía del Espíritu Santo. Ellos proclaman inclinarse por el segundo. Aunque el relato mayormente estandarizado en revistas o libros apelan a los pasajes bíblicos, considero que el discurso y las prácticas relativos a este precepto cultural se estableció por las memorias y representaciones de los creyentes sobre las enseñanzas de los misioneros y del relato mítico –sin temporalidad en el locus discursivo del creyente actual- sobre el origen del movimiento en Inglaterra e Irlanda. Según el relato fundacional, el movimiento surgió a partir de un grupo de

³¹ Es en esta altura del desarrollo de la tesis donde creo necesaria una breve nota sobre la noción de estructura social que subyace en el argumento no sólo de este capítulo. La misma no responde estrictamente a una de las variantes que remiten a algún autor singular en la teoría antropológica o sociológica. Aludo, por un lado, a la necesidad de descubrir el tipo de relaciones sociales no evidentes que aseguran y reproducen la solidaridad entre los miembros del grupo. No pretendo postular un sistema de signos invariantes. La estructura se realiza en la práctica, su dinámica se materializa en coyunturas, escenarios, performances, en las que los signos son puestos en juego, en riesgo, como unidades no determinísticas sino orientadores de las prácticas. En el capítulo 4, veremos más explícitamente la evidencia de ello en situaciones de crisis grupal, como en la transmisión o herencia de la posición de anciano tras la muerte de líderes. De allí que la noción de estructura que subyace a mi uso busca dar cuenta de su presencia organizadora en las conflictivas relaciones entre los individuos. Es en este plano microsociológico donde se puede observar cómo las categorías estructurales pueden abrirse a nuevas posibilidades de uso, en función de las coyunturas que en el presente dispone la organización de los Hermanos Libres frente al campo religioso como un todo. Dicho esto, es en función del tipo de preguntas que pude formularme a lo largo del desarrollo de la investigación que se figuró una noción de estructura pertinente, en la que podrían reconocerse proposiciones de Lévi-Strauss, de Leach, de Bourdieu, de Sahlins y otros autores, sin hacer de estos unas alternativas necesariamente excluyentes. Al localizar buena parte de la explicación en las dinámicas del parentesco, fue eficaz la remitencia a la noción de linaje. Es en este plano donde se observa el peso de la transmisión de la autoridad por la filiación al interior de familias con ciertas propiedades específicas, donde se evidencia y pone en juego la reproducción de la estructura del grupo. En este sentido, la referencia a Evans Pritchard es ineludible, sin forzar la estricta aplicación de sus proposiciones explicativas de la anarquía ordenada que caracteriza a los Nuer con sus dinámicas de fusión y fisión.

creyentes que se reunían para participar de la Cena del Señor sin la necesidad de un ministro para repartir el pan y el Vino (Véase capítulo I).

Apoyándose en ese relato de origen, los Hermanos Libres no han desarrollado una jerarquía pastoral formalizada que dirija sus iglesias. Aunque se pregone que pueden “prescindir de un ministro”, también se dice que se requiere “un mínimo de jerarquía”. De tal modo, el lugar de autoridad está ocupado por la figura del anciano. Si bien existen otras figuras como el sobreveedor y los líderes de ministerios, estas corresponden a delegación de tareas y no a un puesto al interior de una carrera de jerarquías. “Anciano” es un término que se registra en diferentes pasajes del antiguo y nuevo testamento haciendo alusión al liderazgo de un sujeto masculino en los contextos específicos y no excluyentes de una familia, una tribu, una iglesia local o un pueblo (Antiguo Testamento Éxodo 3: 16-18; 19: 7-8; Números 11: 16:17. Nuevo Testamento Hechos 11: 29-30; 14: 23).

En el actual mundo protestante de la Argentina, los Hermanos Libres se diferencian por denominar ancianos a sus autoridades. Otras denominaciones evangélicas lo utilizan, como es el caso de los Bautistas, aunque lo hacen en segundo opción o excepcionalmente luego del denominativo “pastor”. En las explicaciones corrientes que los propios creyentes dan sobre la noción y figura del anciano en rara ocasión se refieren a los versículos citados. Belisario Ahuad, de las asambleas de Santiago del Estero señala:

(...) el pastor, el misionero Alfredo, vio quien podía colaborar con él, y esos son ancianos de esta iglesia. Después, a medida que veían a alguien que podía estar con ellos, lo designaba o por muerte de ellos se venía quien podía cubrir ese lugar (Entrevista a Belisario Ahuad, 08/2010, Santiago del Estero).

Lo expresado por Belisario aparece en muchos otros relatos de los creyentes cuando recuerdan a los misioneros y a los primeros ancianos: Los misioneros operaban como pastores, buscaron y formaron colaboradores que luego serían denominados ancianos (Capítulo II). Esto habría sucedido en un momento histórico en el cual los misioneros británicos “dejan de llegar” o cuando estos “se van”, allí es que empezaría la

tarea de los ancianos. Otra línea argumentativa en los relatos de los creyentes es la de exposición del sistema de autoridad de sus asambleas, tal como comenta Patricio Vega, un anciano de las asambleas de Tucumán:

(...) Las asambleas se diferencian de otras iglesias en que todos tienen voz y voto. En las asambleas todos tienen voz y voto, y eso somos nosotros, no hay jerarquías. Hay una mínima jerarquía de orden, un anciano que controla la doctrina, esas cosas, el orden de las iglesias, pero cada asamblea es independiente. Iglesia de calle Córdoba no tiene nada que ver con la asamblea de Yerba Buena, ni con asamblea de Asunción. Cada una tiene su grupo de sobreveedores, no pastores, sobreveedores, sobre-ve, es la traducción de la palabra 'obiskopos', mirar, vista sobre la copa. El sobreveedor ve más allá, piensa, ve. Si yo permito esta cosa ahora, ¿qué va hacer después? Y así se fueron desencadenando muchas normas, costumbre antibíblicas, "si los dejemos que son jóvenes, qué tiene, qué le hace". Nosotros tenemos sobreveedores o ancianos, antiguo de años, eso es la palabra anciano, con experiencia, que sabe, que esto conviene, esto no, esto sí. (Entrevista a Patricio Vega 01/2012, Tucumán)

Otra cuestión que surge entre los relatos es aquella que al poner en comparación el propio sistema de autoridad con el de otras denominaciones, resalta la división de tareas entre hombres y mujeres. Como lo expresa Salim Ahuad, misionero de los Hermanos Libres en Santiago del Estero,

(...) lo único que nos diferencia de los bautistas es su jerarquía eclesiástica y que permite el ministerio público de la mujer y nosotros no. La mujer permanece callada. Si tenemos que hablar de que las mujeres no participan en los ministerios públicos es cierto, pero no hay discriminación. Hay un orden, la Biblia dice: Dios, Cristo, el hombre y la mujer. Dios cabeza de Cristo, Dios no es déspota con Cristo, Cristo no es déspota con el hombre, el hombre no debe ser déspota con la mujer.

Es cabeza nada más, y debe cumplir su función, debe darle sustento, protegerla, alimentarla. No es que la mujer este subordinada al hombre (Entrevista a Salim Ahuad, 03/2008, Santiago del Estero).

Este relato del hombre que debe “sustentar, proteger y alimentar a la mujer”, que supone la definición del lugar de la mujer por la ausencia de una función activa en los cultos y ministerios, puede complementarse con otro tema que surge en las entrevistas y que no se expresó directamente cuando hablábamos de los ancianos, sino cuando simplemente pregunte sobre sus esposas e hijas. Manuel Suarez, anciano de la iglesia de calle Taboada de la ciudad de La Banda expresa lo siguiente.

Mi esposa se dedica a ser mi esposa en primer término, en segundo término a hacer la mamá de mis tres hijos, y el cuidado especial de dónde están los nietos, y también atiende el negocio (Entrevista a Manuel Suarez 01/2010 La Banda)

Podemos decir que cuando indagamos a los Hermanos Libres sobre qué es un anciano, aparecen cuatro aspectos relacionados: a) Señalan que el carácter igualitario o asambleario de las iglesias permite un entorno en donde “todos tiene voz y voto”; b) pero que se precisa de una jerarquía, entonces el anciano es aquel que “controla la doctrina” y el sobreveedor que “sobre-ve”; c) a diferencia de otras confesiones cristianas, en esta jerarquía la mujer aparece desdibujada, se prohíbe el ministerio público de la mujer, quien “se dedica a ser esposa”. Sólo el hombre es quien tiene permitido el ejercicio de la autoridad en la iglesia y debe “sustentar, proteger y alimentar” a la mujer y su familia; d) finalmente, el origen histórico del anciano aparece asociado al cese de tareas de los misioneros.

Otra cuestión significativa es que los creyentes señalan que los ancianos operan como una junta o concejo, donde no habría jerarquías y se tomarían conjuntamente las decisiones. Las sucesiones se producirían por motivo del fallecimiento de uno de ellos o simplemente por considerarse necesario para la iglesia, se nombraría a uno nuevo. Cuando indagué sobre cómo se eligen los ancianos o cómo se producen los recambios,

Salim Ahuad me dijo en conversación personal que un anciano “es aquel que por su trayectoria y testimonio fue meritorio de tal puesto por parte de la membresía”.

Según he observado en las asambleas, no sólo de Santiago del Estero sino también de Tucumán y Buenos Aires, puedo decir que se opera con un cuerpo de ancianos y sobreveedores compuesto de no más de cinco varones. En ninguno de los casos observados, la figura del anciano constituye un cargo regular como el de un ministro anglicano o un sacerdote católico, sino posiciones ocupadas por algunas personas en particular y no otras. Durante el tiempo de trabajo de campo tampoco oí hablar ni presencié una reunión de elección de ancianos. Cuando indagué directamente sobre el tema sólo obtuve la respuesta anteriormente citada de Salim Ahuad. En cambio sí pude observar cómo ante la muerte de un anciano, el liderazgo se transfería a una persona legitimada ante el resto de la membresía por la simple pertenencia a una familia en particular. No se trata solamente del recambio de un solo lugar, sino de una acomodación del cuerpo de ancianos y sus colaboradores. Un concejo de ancianos está formado por un grupo de varones, he observado desde tres a cinco varones por asamblea, en distintas posiciones de poder y ejercicio de la autoridad.

Debo agregar que la figura del sobreveedor opera muy periféricamente en la toma de decisiones, esta aparece como un auxiliar del anciano ayudándolo en el desenvolvimiento de sus funciones. La figura del sobreveedor no opera en el marco de una carrera de ascenso hacia la figura del anciano. Y ocupar el lugar de líder de un ministerio en la iglesia (como el de alabanza o el de jóvenes) no conduce necesariamente al lugar de sobreveedor y este tampoco al lugar de anciano. Tanto los liderazgos de ministerios como los sobreveedores son puestos a los que se delegan tareas y a los que por lo tanto se transfiere capital de autoridad. Pero ciertos atributos de la figura de un anciano, como el pertenecer a una familia en particular, son intransferibles, como veremos más adelante. Cabe agregar que son los ancianos quienes designan las personas que ocuparán el puesto de sobreveedor y líder de ministerio.

Aunque las representaciones sociales del grupo acentúan el carácter igualitario y asambleario, en el caso de las iglesias de Santiago del Estero, si bien co-existen más de un

anciano, es sólo uno de ellos en particular quien tiende a monopolizar la toma de decisiones, mientras que el resto cumple funciones ceremoniales como tomar la palabra en las Cena del Señor, dar un pequeño mensaje en alguna reunión dominical, bautismos y también como representantes legales o nominales de organizaciones del propio movimiento de las asambleas.

Si el cuerpo de ancianos aparece como la figura de autoridad en cada asamblea en particular, ¿cuál/es sería/n el/los lugar/es de autoridad del movimiento de asambleas de los Hermanos Libres a nivel nacional? La pregunta se justifica por la extensión del movimiento a lo largo del país. Aunque no existen datos estadísticos al respecto, en 1999 en el primer congreso internacional de las asambleas se aseveró que para entonces los Hermanos Libres contaban con 1.050 asambleas las que se desarrollan a lo largo del país, sin contar anexos u obras misioneras. Es altamente llamativa la relativa uniformidad ritual y cultural que he podido advertir en iglesias de las provincias de Santiago del Estero, Tucumán, Salta, Córdoba y CABA. Si es que se tratan de iglesias autónomas y sin jerarquía eclesial, como sus creyentes proclaman: ¿qué otras formas de relaciones sociales sostienen la semejanza que hace del paso de la iglesia de Calle Belgrano en Santiago del Estero a la iglesia de Calle Brasil en Buenos Aires, un mismo lugar? En otros casos al menos se conserva un aire de familiaridad.

b1. Formas de interacción entre asambleas

Existen al menos tres formas reconocidas en que interactúan las asambleas de los Hermanos Libres, según prácticas de diferente periodicidad y alcance territorial: un régimen de intercambiabilidad de predicadores, la distribución de literatura³² y la organización de las Conferencias Generales. En el discurso de los creyentes tales formas de articulación no son enunciadas como formas de organización formal. Son practicadas,

32 Sobre esta forma me detendré en el capítulo V que está dedicado a la cultura escrita y la identidad evangélica.

reconocidas y sostenidas afanosamente por los creyentes pero no reconocen en ellas un vínculo que aminore sus atributos de asambleas “igualitarias” y “autónomas”.

Los ancianos que administran la palabra en las reuniones de creyente de los sábados o domingos suelen ser ancianos de otras asambleas de la propia ciudad, provincia o inclusive de otras provincias como Córdoba, Tucumán y Buenos Aires. Es decir que, aunque una persona acumule capital religioso, no necesariamente se garantiza el monopolio de la palabra, como puede ser el caso de otros cultos evangélicos o el caso de las iglesias pentecostales donde el pastor es quien monopoliza el capital religioso, administrando la palabra, ministrando en los rituales de culto, gerenciando la organización de la iglesia. Además de Santiago del Estero, he corroborado esta práctica en las iglesias de los Hermanos Libres de los lugares que ya he citado. Esta circulación de ancianos a lo largo y ancho de las asambleas, supone el fortalecimiento de compromisos sociales y una forma muy eficaz de auto-regulación de la sana doctrina, tal como los Hermanos Libres llaman a la enseñanza correcta de la Palabra. Y no sólo se trata de la regulación de aquello que puede ser dicho, sino de cómo decirlo. También puede implicar una habilitación a la intervención de las prácticas culturales y sociales de una iglesia a otra.³³

El origen de esta costumbre se puede encontrar en la época de los misioneros. Como describí en el capítulo I y II éstos acostumbraban a visitar las obras misioneras de unos y otros, contribuyendo en las diversas tareas que llevaban a cabo, desde predicar el evangelio hasta la construcción de un local para las reuniones. Debajo de estos propósitos se sostenía una sociabilidad y confraternidad entre colegas, connacionales o angloparlantes. También se puede pensar que esta práctica de circulación de predicadores se relaciona con la ética del anciano, en el sentido de que este se puede asociar al trabajo mancomunado con otros ancianos, a diferencia del pastor que es único y superior en el ejercicio del poder.

33 Respecto a cómo se organiza este sistema de circulación predicadores; lo decide el anciano que monopoliza el capital religioso en colaboración con sus socios (que pueden ser ancianos o sobreveedores). Elaborando un calendario que se suele llamar “lista”. Allí de acuerdo al desenvolvimiento de los creyentes, líderes, sobreveedores, ancianos locales, misioneros y de aquellos que se encuentran en otras asambleas de las provincias se confecciona una agenda. También, para las fechas especiales se invita a un anciano de renombre entre los Libres.

Otra forma en que se vinculan las asambleas a lo largo del país son unas reuniones llamadas Conferencias Generales. Se realizan una vez al año, generalmente en las ciudades de Buenos Aires, Rosario o Córdoba, se trata de un evento protagonizado por los ancianos más calificados en lo que ellos llaman “el ministerio de la palabra”. Las Conferencias Generales procuran cristalizar los aspectos congregacionales y doctrinales y también revitalizar el sentimiento de pertenencia a las asambleas.

Las conferencias generales empiezan a existir en 1910 y ha tenido ininterrumpida continuidad hasta la actualidad. Este modelo es reproducido en otras escalas. Existen las llamadas Conferencias Regionales que se llevan a cabo en una ciudad o pueblo donde concurren las iglesias vecinas y también se organiza las Conferencias Juveniles y Conferencias Misioneras. A todas estas concurren ancianos y creyentes de todos los puntos del país. Pedro Ahuad, de las asambleas de Santiago del Estero informaba en *El Sendero del Creyente* sobre unas conferencias en 1961, en las que habían asistido 350 personas de las asambleas del interior de la provincia, de Córdoba, Rosario, Tucumán, Catamarca, La Rioja y Buenos Aires (SC 1961, n°7 p. 199).

Los predicadores no sólo son del lugar que recibe a la comunidad creyente sino que son aquellos ancianos más destacados de todas las obras del país. Por lo general las Conferencias Generales se realizan durante tres días consecutivos, las fechas suelen coincidir con las del carnaval. Las demás conferencias, como las locales o las juveniles, también suelen realizarse en eventos del calendario católico, como pascuas. En Santiago del Estero, las conferencias se llevan a cabo alrededor de los feriados del 9 de Julio, día de la independencia. En el aniversario número 50 de las Conferencias Generales, se publicó una nota que dice lo siguiente:

No es poca la influencia que han tenido las conferencias en la vida y crecimiento de las iglesias, y su ponderación bien vale tomarla en consideración, ellas han servido de nexo inapreciable para mantener la unidad y comunicación de las mismas y la coordinación del trabajo en todo el país; han sido un factor de estímulo para los creyente, y la enseñanza suministrada en ellas ha constituido una de las principales

fuentes en que han bebido los mismos y han fortalecido su fe. Pero no sólo la plataforma ha sido lo importante de las conferencias: la convivencia de esos días, las mesas tendidas para el almuerzo o el té en común llenas de bullicio y gozo cristianos, las excursiones o picnics celebrados en alguna de ellas con sus cerrillos apartados, por un lado bullangueros grupos juveniles, por otro consejos de reposados ancianos; la mesa familiar compartida con los visitantes, el hogar abierto de par en par y sin reservas para los hermanos; en fin, todo creando una atmósfera propicia y saludable que ha influido y afectado de manera provechosa y trascendente la obra de nuestro medio (SC, 1960, n°1, p.29).

Las conferencias no sólo son espacios donde se regulan aspectos doctrinales a partir de las prédicas, son espacios de socialización, recreación, esparcimiento. Los creyentes gustan mucho de estas fechas. Las conferencias motivan el encuentro con amigos y familiares que viven en otras provincias. También es un lugar donde varones y mujeres se conocen y se inician los noviazgos.

Además de las conferencias, el medio desde donde se recreaban y sostenían los lazos sociales y donde se difundía una visión oficial en lo teológico a todas las asambleas del país (Roldán 1996)-y por lo tanto con efectos sobre la práctica cultural y en las representaciones (Capítulo I)- fue la revista mensual *El sendero del creyente*, auspiciada por la Librería Editorial Cristiana.³⁴ La revista se creó en 1910 -el mismo año que las Conferencias Generales- para llevar adelante lo que llaman “ministerio de la escritura”. Este medio impreso existió hasta 1985 y luego su función fue ocupada la revista *Campo Misionero* (profundizaré en el análisis de esta dimensión en el capítulo V).

34 También existen organizaciones con personería jurídica como la FEMA (Fundación Evangélica Misionera Argentina) que fue creada por los misioneros extranjeros y continúa con este nombre. Posteriormente, en 1986, aparecen FICEA (Federación de Iglesias Cristianas Evangélicas Argentinas) y en 1995 CONICERA (Comisión Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas de la República Argentina) todas con funciones de coordinadoras nacionales. En mi experiencia de campo sólo había advertido la existencia de FEMA, pues muchas iglesias en diferentes coyunturas levantan fondos para la misma y varios de mis informantes pertenecen a la misma. Hasta hace poco no tenía conocimiento de FICEA ni de CONICERA, se tratarían de organizaciones a las que se recurre extraordinariamente para resolver problemas como personerías jurídicas o establecer diálogo con otras denominaciones en coyunturas especiales. En el cotidiano de las asambleas, solamente FEMA tiene articulación real.

El régimen de intercambiabilidad de predicadores se trata de un tipo de vínculo que se establece en el corto plazo, observa una recurrencia semanal y por lo general se restringe a lo regional. Sólo para fechas extraordinarias se extiende a predicadores de provincias más lejanas. A diferencia de esto, las conferencias, tanto las generales como las regionales y juveniles, se celebran sólo una vez al año y tienen un mayor alcance territorial, que podemos llamar nacional.

Además de estas formas de vinculación entre asambleas, he podido observar en Santiago del Estero que las asambleas se mantienen relacionadas mutuamente y de manera permanente mediante algún vínculo de parentesco. A diferencia de la práctica de circulación de ancianos para las prédicas y las conferencias como prácticas de diferente periodicidad, basadas en costumbres que pueden modificarse en algún momento, el contacto entre asambleas estampado por el lazo del parentesco tiene el carácter de cierta indisolubilidad. Este rasgo también lo he podido identificar en la época de los misioneros. Sugeriré en las próximas páginas que el caso de Santiago del Estero es posible pensarlo más allá de sus límites, pudiendo ser una de las formas más eficaces para el sostenimiento de la red de asambleas en el país.

En cuanto al sistema de autoridad o gobierno, pudo verse que las iglesias de los Hermanos Libres en sí mismas responden a dos tipos fundamentales de división del trabajo religioso: mujeres y varones, *laicos* y ancianos. Indiqué que cada asamblea tiene un cuerpo de ancianos y que por lo general es dominado por una persona que acumula un volumen mayor de capital religioso. También señalé que no existe un medio democrático de elección del anciano y que ante la muerte de uno de ellos la elección del sucesor se establece en virtud de la pertenencia de una familia en particular y que tal traspaso se desarrolla con la naturalidad del sentido común. Aunque no sin conflicto como se desarrollaré extensamente en el capítulo IV.

Cuando se empieza a indagar más allá de los postulados y representaciones “nativos”, tanto la idea de “igualdad” entre los creyentes como la “autonomía” de cada asamblea se ponen en juego. La movilidad de los ancianos para administrar la palabra y la participación en las conferencias generales, suponen un vínculo estrecho que permite

ingresar en la resolución de asuntos domésticos y de líneas de pensamiento más amplias. También, en otro registro, un amplio entramado de interacciones como compartir el espacio de las conferencias y otros eventos regulares como los campamentos y retiros para las diferentes categorías de creyentes (ancianos, matrimonios y jóvenes) recrean el lazo social. En todos estos espacios los actores actúan según reglas de interacción y preservan y reactualizan ritualmente una configuración social.

Tanto las Conferencias Generales como la circulación de ancianos en los pulpitos, son modos periódicos y altamente sedimentados en que se organizan las asambleas de los Hermanos Libres en el país y que, como dijimos, operan en la regulación ritual, cultural y doctrinal. Si bien esto nos da las coordenadas de organización política y social, no nos proporciona la/s pauta/s de estructuración social; el tipo de relaciones primarias que alimentan y se ven alimentadas por el movimiento. Me refiero a aquellas disposiciones que operan como esquema en una estructura social y en particular de una estructura desigual. Acaso ¿existe una disposición social en particular que colabore en la orquestación de cientos de asambleas repartidas en el país y que a través de ella –junto a las formas de organización política y social- el movimiento adquiera una relativa uniformidad cultural, ese aire de familiaridad que trae a la memoria la ficción del “yo ya estuve acá”?

Al inicio del apartado realicé un análisis de la figura del anciano, una cuestión importante allí y que no emergió claramente después -en las formas de interacción de las asambleas- es el parentesco: ¿cómo y por qué una persona en particular está legitimada para acceder a lugares de autoridad? Esta cuestión también se relaciona con la observación de que entre las asambleas existen lazos de parentesco de diverso grado. Resolver estas cuestiones implica detenerse en el núcleo social mínimo y básico de una asamblea: la familia.

c. Redes de parentesco de los Hermanos Libres en Santiago del Estero

En el capítulo II dedicado a Santiago del Estero señalé que las asambleas de consolidaron cuando un grupo de familias sirias de convirtieron a la iglesia evangélica llevada adelante por el misionero británico Alfredo Furniss. El grupo no se formó sólo de sirios sino también de familias criollas. Sin embargo, existía una preeminencia de las familias inmigrantes expresaba en la afinidad de *habitus* entre estas y el misionero inglés. También mostré que al interior del grupo existía una marcación negativa hacia el criollo, éste constituía una alteridad interna que delimitaba la pertenencia siria. En cumplimiento del precepto de casarse entre hermanos de fe, los creyentes debieron buscar compañero idóneo entre las mismas asambleas. Allí inició un fenómeno que parecía tener su origen en la misma comunidad árabe; las alianzas endogámicas. Las asambleas en Santiago fueron conocidas por su diferencia étnica. Diferencia que fue resguardada por los propios creyentes sirios (y luego libaneses) que preferían el casamiento entre “paisanos” y evitar la alianza con criollos. En el presente apartado prestaré mi atención a este aspecto.

Pertenecer a los Hermanos Libres está fuertemente ligado a la real posibilidad de formar una familia cristiana. Un hombre y una mujer se encuentran limitados para desenvolverse en una congregación si se encuentran solos. Del mismo modo un joven creyente de familia inconversa tiene limitada sus posibilidades. En consecuencia, formar familias en un modo de acceso a la ciudadanía evangélica. Esta valoración altamente positiva de la familia también se asocia al hecho de que constituye el medio principal de reproducción social del grupo religioso. Esto es así porque, si bien el grupo se construyó por la actividad misionera hasta los '40, e incluso en la actualidad mantiene esta afición, si se lo compara con otras denominaciones evangelicales y pentecostales, no se caracteriza por su proselitismo. Los Hermanos Libres crecen a un ritmo lento y buena parte este crecimiento depende de las propias familias cristianas.

Otro aspecto relacionado, es el casamiento, el estratégico establecimiento de alianzas evangélicas. Según la alianza conformada es posible acceder diferencialmente a la estructura social entendida como espacio del poder, incluido, por lo tanto, los lugares de autoridad. Entonces pasemos a analizar la unidad social mínima y más basal de la comunidad evangélica, la familia y sus características entre los Hermanos Libres.

El noviazgo es la antesala natural del casamiento. Constituye un asunto de “estado”, un tema al cual se le dedica seminarios, ministerios, prédicas especiales en reuniones de jóvenes; ocupa un lugar central en los campamentos y también en los lugares más íntimos, como en meras conversaciones que pueden durar noches en vela, donde se habla de los viejos, nuevos y futuros noviazgos, donde no todo es “color de rosa” y hombres y mujeres hacen sus descargas por amores no correspondidos o fracasados.

¿Qué roles ocuparían los varones y la mujeres en este asunto del noviazgo? En el sistema de casamiento de los Hermanos Libres es el varón el que tiene la mayor carga simbólica y material de transmitir y por lo tanto hacer perdurar el linaje. Esto es así porque antes de cualquier forma de estructuración social del grupo religioso existe, como en la mayor parte de los grupos sociales, una división desigual del trabajo sexual, transmutada en este caso en la doctrina de la prohibición del ministerio público de la mujer. La mujer se configura como tal sólo después del casamiento. Su vida social se inicia con la alianza, su membresía plena también, su despliegue personal y social sólo es posible de la mano de un hombre. Más allá de esta desigualdad entre varones y mujeres, para que exista noviazgo y luego matrimonio es condición indiscriminada que ambos sean creyentes pertenecientes a alguna asamblea de los Hermanos Libres y que exista una relativa correspondencia de trayectorias, sino el noviazgo será subrepticamente sancionado y se frustrará. Por otro lado, no he observado que se casen con creyentes de otras denominaciones o movimientos.

Así como la reproducción del grupo social y el acceso a la ciudadanía está dada por el casamiento, la posibilidad de alcanzar la posición de anciano está más fuertemente asociada a la estrategia de enlace matrimonial que permitiría acceder, conservar y acrecentar algún tipo particular de capital social (Bourdieu 1998) o acercarse en algún grado al carisma como centro de virtud y poder (Shils 1965) asociado a un linaje. Pero antes de pasar a este tema conviene pasar revista por la génesis de la importancia atribuida a estas redes de parentesco entre los creyentes de los Hermanos Libres de Santiago del Estero. Después continuaré con el lugar del parentesco entre las asambleas a lo largo del país.

c1. El caso de las familias sirias

La obra del misionero Furnis en Santiago del Estero alcanza estabilidad con la conversión de familias sirias numerosas: los Ahuad, los Abud y los Jozami. Desde entonces la iglesia creció en la reproducción de estas familias o la reproducción de estas familias creció en el desarrollo de la iglesia. En este apartado me guiaremos por la siguiente pregunta ¿cómo se reproducen las familias sirias en Santiago del Estero? Para esto me detendré en los relatos de Carlos Ahuad y Celia López, a quienes ya he presentado y sumo ahora a Alejandro Ahuad, otro informante, un joven de las asambleas que ha estudiado la genealogía de su familia.

Dice Carlos que, “los que vinieron de Siria, según dice la historia, eran cuatro hermanos Ahuad. Entre esos mi abuelo el menor. Ellos empezaron su vida, a casarse, juntarse, tener hijos, nietos, esas cosas. Después vinieron tres primos o cuatro, entonces van aumentando”. En conversación con Celia sobre Angel Ahuad (†), uno de los ancianos más destacados de calle Belgrano, cuenta lo siguiente:

La mamá era doña Mari y el padre Miguel. El vino de siria y después vino ella sin conocer a su esposo. Tres dicen que han venido, tres chicas jovencitas que tenían sus maridos aquí, doña Mari y otras dos más. Don Miguel papá de Ángel, don Badil que se casó con doña Llamile, y Natin que se casó con otra señora. Todos ellos eran Ahuad y todos iban a la iglesia. Aunque la mama de Ángel no sé si era Ahuad. No sé cómo conocieron el evangelio, o quién ha sido el primero que ha conocido el evangelio, no sé, me parece que es una mujer de las árabes, de la parte de los Jozami (Entrevista a Celia López, 08/2010, Santiago del Estero).

Alejandro Ahuad, interesando en reconstruir la historia de su familia llevó a cabo una monografía sobre el cual me ofreció una entrevista. No permitía prestarla hasta no tenerla publicada. En base a lo que le contaron sus parientes me trasmitió lo siguiente:

El primero que llega es Miguel Ahuad y comienza a hacer plata. Él llega solo y soltero (mi bisabuelo). Trae a su mamá, a sus hermanos y después trae a su “esposa”, ni se conocían, era un acuerdo hecho allá. La trae y se casan en Buenos Aires. Ella era toda linda, ojos claros, rubia, él era un gordo, petiso, feo y mucha cara de turco. Mi abuela era más europeizada digamos, ya no eran tan puros. Además de los otomanos había franceses, de todo, allí se habrán mezclado. Si bien era turca, tenía ojos claros era blanca, sabía francés. El padre de Miguel no aparece en ningún momento. Ella tenía 14 o 15 años y él habrá tenido casi 30. Tan chica era al casarse que no era fértil todavía. Ella recién comienza a tener hijos a los 19, porque no era mujer todavía, digamos (Entrevista a Alejandro Ahuad, 02/2011, Santiago del Estero).³⁵

En base a estos relatos y la especial ayuda de Alejandro, se puede reconstruir el esquema que refleja a los primeros Ahuad que llegaron y algunas de sus primeras familias en Santiago del Estero. Allí se puede observar que son dos las generaciones las que llegan a la provincia. Primero llegaría Miguel, luego éste traería a su madre y hermanos, según narra Alejandro. Teniendo a Miguel como ego, luego llegarían sus tíos Salomón, Musa y Wasfi, sus esposas, y algunos de sus hijos, es decir primos de Miguel. Allí se refrenda la historia que cuentan Carlos y Celia sobre los cuatro hermanos que llegan, sólo que, según indica Alejandro, sobre el padre de Miguel no se tiene noticias. Si prestamos atención a la segunda generación vemos que Badi y Llamile, aquellos que Celia señala como maridos, son también primos hermanos. En la siguiente generación también se observa un casamiento entre primos hermanos. Pero, como veremos en los siguientes relatos, las alianzas de este tipo no eran del agrado de la familia. Por el contrario, eran alentados los casamientos entre primos segundos.

³⁵ En algunos relatos es posible advertir comentarios que expresan marcas de racionalización. Especialmente la desnaturalización de la categoría “lindo” podría indicar un capital simbólico basado en una representación *pigmetocrática* del mundo social -como expresa Rita Segato en algunos de sus estudios-. Un principio más de fragmentación interna del colectivo que merecería una exploración diferencial.

Vamos a observar dos relatos y luego nos detendremos en el análisis. Hablando sobre la conversión de las familias Ahuad y Abud, Alejandro dice lo siguiente:

El cambio fue tan fuerte que arrastró a toda la familia Ahuad y Abud (...) y bueno esta es una de las causas en que empieza a correr el rumor de que los Ahuad se casan entre ellos, “es que no quieren compartir la riqueza”, empiezan a largar rumores de pueblo chico, y una de las cosas que yo le preguntaba a mi tío Salomón y él me decía que buscaban a gente que compartía la misma fe y que lamentablemente eran todos o de la familia Ahuad o de la familia Jozami. Ahora vas a ver que ya no es así, que somos la minoría, que la iglesia está plagada de gente que no es de la familia. Gracias a Dios, hay mucha gente, se ha ampliado mucho. Pero en esa época era muy cerrado el grupo y buscaban gente de la iglesia (Op Cit).

Al hablar con Carlos sobre los Ahuad que hay en las asambleas de Tucumán él, como muchos otros y los propios miembros de la iglesia de la provincia vecina, confirmaron que son parientes. Luego de re-confirmar el parentesco, Carlos continuó diciendo:

Shicri Ahuad, que murió allá. Mis primos, los hijos de él y los Abud también, la mamá de ellos era Ahuad, la Alejandra le decíamos. Y los Llapese por otro lado son parientes de mi padre. Llapase que tenía una tienda conocida y creo que tenían automóviles (...). los Llapese eran más del grupo ortodoxo. En cambio mi tío Abud era muy creyente, de viajar por todo el mundo, de predicar, iba a Siria, al Líbano (...) Tío Abud casado con una Ahuad de ahí. Aquí en Santiago un Jozami se casa con una Ahuad y ahí comienza la unión o desunión de las familias. Y bueno así eran hermanos que se iban emparentando (Entrevista a Carlos Ahuad, 02/201, Santiago del Estero)

Carlos, de familia siria y evangélica, se casó con una mujer católica que había conocido en la universidad. Me comentó que su matrimonio fue muy reprobado por la iglesia, aunque se las ingenió para hacer una ceremonia evangélica.

(...) vino a un pastor evangélico, amigo mío, americano y muy lindo. Pero había mucha dificultad. Encima yo había estado con una Ahuad y he noviado y deje todo eso. Ella era prima mía, eso era lo feo. Todo el mundo estaba conforme. Bueno, mi mamá decía que no quería que se casen entre primos, que no era sano. Mi mamá no era árabe tampoco, ojo, no? Para nosotros no era ningún defecto, aunque los que estudiaban la genética dijeron que no era bueno. Dicen que se agudizan la inteligencia, las taras, y para el colmo nosotros tenemos en la familia una chiquita que nació... (...) Hay muchas tías que son mujeres de los varones, ésta es mujer de éste pero a la vez es tía. Hay un montón de chicos que son tíos de sus mujeres. La mamá de [Lucrecia] es tía carnal de él (...) esa mujer era hermana de la abuela de él (...) Y hay otros chicos que tienen un kiosko que son muy bonitos todos, sobrinos míos. Ella es mujer de un primo hermano mío, por parte de mi mami, entonces ella se casa con su tío. Sus hijos lindos, porque ellos eran muy lindos. Bueno y ese es otro caso, porque la suegra de ella era hermana de la madre ponele. Así se hacia el nudo de parientes, en la familia hay muchos. Algunos por el evangelio y otro no. Casi todos íbamos a la misma iglesia, ahí se originaban los noviazgos. Yo me acuerdo que era chiquito y mis tías decían: “Carlos para la Perla, la Perla para Carlos” (Op. Cit.).

La historia de Carlos da la pauta de que el casamiento entre primos era una alianza preferencial. Según Alejandro fue tan fuerte la conversión de algunos que arrastró a toda la familia Ahuad y Abud y por tener que respetar el precepto de casarse con personas de la misma fe es que se terminaban casando entre miembros de la misma familia conversa que era numerosa. Carlos, al confirmar el dato de que los Ahuad de las iglesias vecinas de Tucumán son parientes y al darnos algunos detalles más de enlaces cruzados Ahuad, Abud

y Jozami, ayuda a sostener la tesis del casamiento entre aquellos de la misma familia e iglesia.

Luego, sin embargo, Carlos continúa dando ejemplos de casamientos no solo entre primos sino entre varones y mujeres casados con sus tías y tíos. Luego de varios ejemplos dice que algunos se casan “por el evangelio y otros no”, lo cual da la pauta de una práctica que se extiende más allá del límite de la sociabilidad evangélica. En este sentido, se puede decir que la práctica de arreglos matrimoniales de las primeras familias inmigrantes (“trae a su esposa, ni se conocían, era un acuerdo hecho allá”) que vimos más arriba, es similar al arreglo de noviazgo como describe Carlos (“la Perla para Carlos, Carlos para la Perla”, siendo ambos Ahuad), lo que afirma la idea de que el principio de elección de compañero idóneo no es exclusivamente la pertenencia a la misma fe sino también la pertenencia étnica, principios que se refuerzan mutuamente. Por otro lado, al ser tomado a serio el rumor de que se casan entre ellos para mantener la riqueza -teniendo en cuenta que efectivamente estas familias rápidamente lograron un ascenso social a partir del comercio (Capítulo II)- puede sugerir al capital económico como otro principio de alianza matrimonial, cuestión que se sumaría a la pertenencia étnica refigurándola.

No sólo las familias sirias son miembros de las iglesias de Santiago del Estero. Como ya hemos dado cuenta (capítulo II), las familias criollas están presente desde el comienzo de la obra misionera británica. Sin embargo, quienes llegan a la posición de anciano, son en su gran mayoría del linaje sirio o emparentado con este. Celia López recuerda a muchos ancianos de estas familias.

Los pastores que había en aquella época antes de Ángel Ahuad, eran por ejemplo don Pedro Ahuad. Don Pedro tenía un bazar, que ahora está a cargo del hijo que es Pedrito Ahuad [Pedro, padre de Benjamín]. Él ha comprado todo a los hermanos. Después don Juan Ahuad, hermano de don Pedro, otro anciano, don Alí Ahuad, primo de ellos, suegro de Ángel Ahuad, todos ellos han muerto. Mi papá! Esteban López, que era el que bautizada. Y bueno no me acuerdo quien más, eran varios, bueno, todos han muertos, y cuando empezaban a morir han visto en Ángel las

condiciones para ser líder. Los ancianos de ahora son, Ángelito Ahuad y Darío Zapata. Cuando murió el padre de Salim Ahuad, don Jorge, hermano de Ángel, lo pusieron a Darío con Angelito. Después está Belisario Ahuad y don Samolón Ahuad. En el 2009 murieron muchos ancianos, don Ángel Ahuad, don Fadi Jozami, don Ruiz, don Sulier (Entrevista a Celia López, 08/2010, Santiago del Estero).

Es preciso aclarar que en muchas conversaciones se toma como punto de referencia al anciano Ángel Ahuad (†), pues por mucho tiempo (aproximadamente desde fines de 1960 hasta el 2009) tuvo un enorme protagonismo. Como puede observarse, la mayoría de los ancianos pertenecen a las familias Ahuad y Jozami emparentadas mutuamente e incluso en algunos casos quienes no cargan el apellido están casados con una mujer que si lo porta el apellido árabe, como es el caso de Darío Zapata. Los Ahuad y Jozami son los linajes predominantes. Los Abud migraron tempranamente a Tucumán y actualmente no se registran personas con ese apellido. También es posible pensar que la familia Abud que se convierte no era tan numerosa como la Ahuad y la Jozami. Con el paso de los años se fueron incorporando otras familias sirias y libanesas, cuestión que puede comprobarse en una corta estancia de campo entre las iglesias preguntando por los apellidos.

Entonces la posibilidad de que un varón sea anciano está condicionada por la pertenencia a una de estas familias. En consecuencia, el linaje “árabe” - como categoría más abarcadora de las familias sirias y libanesas emparentadas- opera como el principio de estructuración del cuerpo de especialistas, y al acceder a tal posición de privilegio en la distribución del trabajo religioso, queda libre de reproducir y producir representaciones y apreciaciones hegemónicas. Dicho de otro modo, la ética que se despliega en las prácticas culturales como en las sociabilidades cotidianas refieren al *habitus* del linaje. En efecto, de la alianza matrimonial depende no sólo la mera reproducción de la población de una asamblea, sino también que allí se encuentran las posibilidades estratégicas para posicionarse en la desigual ciudadanía de los Hermanos Libres.

Volviendo a la pregunta de qué es lo que une a las asambleas ante la falta de una jerarquía eclesial nacional, di cuenta de las Conferencias Generales que se realizan una vez

al año y donde asisten todos los creyentes, pero también señale a través de casos observados (Santiago del Estero, Tucumán, Buenos Aires) que existe una circulación de ancianos que llevan sus prédicas a otras asambleas. Ahora también es posible decir que el parentesco en diferentes grados es la base de la estabilidad estructural y unicidad cultural y de la posibilidad de poder sostener eficazmente el discurso de la autonomía e igualdad entre los creyentes en las asambleas, ya que el parentesco, a diferencia de otra relación social opera con la naturalidad de los “conocidos de toda la vida”, no precisa formalizar o institucionalizar lo que de hecho ofrece el sentido común. Las asambleas están unidas por lazos de parentesco.

d. El linaje como estructura social de los Hermanos Libres

Ante la pregunta por la extrema similitud en las prácticas rituales, culturales en general y los aspectos doctrinales de las asambleas a lo largo del país sin una jerarquía eclesial, he avanzado en el análisis en el sistema de autoridad, basado principalmente en la figura del anciano, y en organización de las iglesias, cimentada en las formas de interacción como las Conferencias Generales y la circulación de los predicadores. Sin embargo, estos aspectos no resolvían la cuestión acerca del parentesco. Dimensión que aparecía cuando nos preguntábamos por quiénes accedían a los lugares de autoridad.

El análisis del caso Santiagueño mostró la extrema importancia de la familia en la reproducción del grupo, en la configuración de una identidad étnica y evangélica y también como principio de estructura social desigual. Volviendo a la cuestión de la renuencia e inexistencia de una jerarquía eclesial que pudiera arbitrar sobre las diversidades regionales, el caso santiagueño nos sugiere indagar más extendidamente en las relaciones de parentesco como forma de estructuración.

A continuación intentaré extender la tesis sobre el caso santiagueño a las asambleas a lo largo del país. Desarrollaré tres agrupamientos nucleados en torno a la pertenencia de unas familias determinadas que conformarían la base de la estructura

social de las asambleas y operarían como linajes políticos; el misionero, el inmigrante y el criollo. Cada uno se diferencia por diferentes y combinados tipos de legitimidad para el ejercicio de la autoridad. La reconstrucción de las prácticas y las representaciones en torno a la pertenencia a las familias en términos de linajes socio-religiosos y políticos, permitirá dar relieve a los fundamentos de la autoridad: el carisma (Weber 1993; Shils 1965). Concepto que retomaré en el último apartado.

d1. Linajes misioneros

¿Cómo estaban conformadas las familias misioneras? ¿Cuál era su importancia en la actividad que llevaban a cabo? Para este apartado tomo dos fuentes. Una de ellas es un libro llamado *Evocación*, de Carmelo Racciatti un anciano y misionero argentino que desarrolló sus actividades en la provincia de Buenos Aires y tomó el timón de la editorial de los Hermanos Libres cuando los misioneros británicos iniciaron su partida del país. *Evocación* es un libro que conmemora el centenario de la obra de los Hermanos Libres en la Argentina. Racciatti escribe la biografía de un grupo de misioneros, lamentándose no poder escribir sobre “todos”, exalta la imagen de algunos de los pioneros. La segunda fuente son algunas pequeñas biografías, “semblanzas” y notas de los mismos misioneros publicadas en *El Sendero del Creyente* (SC). El propósito no es ingresar en las prácticas de misionalización, como he abordado en el capítulo primero, sino rescatar algunos datos biográficos que iluminen todo aquello relacionado con la familia, más precisamente la familia misionera y las relaciones de parentesco.³⁶ A partir de la biografía del misionero Guillermo Payne, uno de los pioneros al cual aún no se he nombrado a lo largo de la tesis, intentaré mostrar los lazos que lo unen a otros misioneros y viceversa, y después pasaré a deslindar algunos aspectos de la familia misionera.

Guillermo Payne nació en Irlanda en 1870 y murió en Bolivia en 1924. En una congregación de su país, Payne junto a otro futuro misionero, Jorge Langran, recibe

³⁶ Es preciso aclarar que no es mi interés hacer un análisis del discurso de los autores ni tampoco de la revista. La mirada está puesta en los datos, en el marco del problema que nos convoca en este capítulo.

enseñanzas bíblicas. Por las noticias del pionero Ewen sobre las posibilidades de “hacer la obra”, ambos deciden viajar a la Argentina. Estando en su lugar de origen, Payne contrae matrimonio con Elizabeth Irvine Milne, escocesa. La hermana de esta, Margarita Milne se casa a su vez con Jorge Langran (Racciatti 1982: 23 y 27; SC 1924, n° 6, p.124-129)

Los esposos Payne y Margarita, su primera hija, llegan a la Argentina en 1892. Enrique Ewen los recibió y pasan una temporada con la familia del misionero Torre que había llegado anteriormente y centraba su obra en Buenos Aires. Por la salud de su esposa hicieron de Córdoba el centro de sus actividades. Aunque viajaron constantemente por todo el país. Payne tenía cierta fascinación por el norte, en especial por Bolivia y realizó varias excursiones dejando “testimonios” allí. Este empeño llevó a entusiasmar a muchos otros para evangelizar la región norte de Argentina.

En 1895, luego de un segundo viaje por el norte de Argentina y Bolivia decidió pasar una temporada en Inglaterra. Regresó en 1896 acompañado del matrimonio Langran: él, compañero de formación cristiana en Irlanda y ella, hermana de su esposa. Más adelante, a los Langran se los conoció por evangelizar con el Coche Bíblico y más tarde por su vocación para producir y distribuir literatura religiosa. También, en ese mismo viaje, los Payne regresaron acompañados de dos misioneros más, entre ellos uno de los pioneros del norte, Jaime Clifford (SC 1924, n° 6, p:124-129)

Luego de otra excursión por Bolivia, en 1903 Guillermo Payne llegó a Buenos Aires justo a tiempo para cubrir la obra, mientras Carlos Torre y su esposa se ausentaban unos meses para visitar sus familias en Inglaterra y dar cuenta de las actividades que se estaban llevando a cabo en Argentina. A fines de ese mismo año regresan los esposos Torre junto con tres misioneros más, Gualterio Drake, Diego Castles y Luis Roberts. Payne, continuó sus actividades en el norte teniendo por centro residencial Córdoba. Durante una de sus tantas giras por Salta y Jujuy, recibió la noticia de que su esposa había muerto (Racciatti 1982: 23- 27; SC 1924, n° 6, p. 124-129). Su hija mayor Margarita Payne se casó con el misionero Eduardo C. Rogers, de quien no tenemos información, su otra hija, Lilian Payne se casó con Gilberto Lear y finalmente su hijo Arturo se ausentó para continuar sus estudios de medicina y se radica más tarde en Estado Unidos.

Gilberto Morton Jhon Lear, nacido en Londres en 1884, perteneció a la asamblea de Cambridge Hall y estudió en la Universidad de Londres. Llegó en 1905 a Buenos Aires. Por influencia de otros misioneros realizó sus primeros trabajos misionales en Córdoba hasta que en 1911 viajó a Inglaterra y contrajo matrimonio con Eileen Darling. En 1914 “pierde a su esposa e hijito”. En 1915 se empezó a dedicar casi exclusivamente a confeccionar la letra y adaptar la música de los himnos. En ese momento regresan de Suiza las dos hijas de Payne, a donde fueron a estudiar. Allí Lilian le ayuda en la tarea literaria y en 1917 se casan, luego tendrán tres hijos (Racciatti 1982:71-75; SC, 1961, n° 5, p. 113-119). Lear es altamente reconocido entre los Hermanos Libres por su obra en *El Sendero del Creyente*, revista que dirigió por cuarenta y cinco años, además de escribir en ella y en otras publicaciones de las asambleas. Además de sus primeros años en Córdoba, la mayor parte de su obra estuvo centrada en levantar asambleas en Capital y gran Buenos Aires (SC, 1961, n° 5, p. 113-119).

Volviendo a Payne, este se casó en segundas nupcias con Marie Mohsler que se encontraba en Tucumán, ayudando en la obra de los Clifford en esa provincia. Pero al poco tiempo ésta muere (Racciatti 1982: 30). Finalmente, se casó en terceras nupcias con la misionera Constancia Coomber. En 1924, Guillermo Payne muere en Santa Cruz de la Sierra por un ataque al corazón. El misionero escoses Jaime Clifford también se vuelve a casar tras la muerte de su primera esposa; contrae matrimonio con Juanita Thompson y de ese matrimonio nacen dos hijos, Alejandro y Jhon. Este misionero trabajó la mayor parte de su tiempo en Tucumán y cuando sus hijos crecieron, la familia partió a Córdoba para que estudien, mientras el matrimonio continuaba la actividad misionera en esa provincia.

La historia de otro misionero también puede enlazarse en este esquema de relaciones. Roberto Hogg oriundo de Escocia, tomó la decisión de viajar a la Argentina persuadido por Ewen y su connacional Jaime Clifford. Llegó al país en 1902 con su esposa Isabella Nisbet Gall y con los esposos Langran que después de un viaje a su tierra natal, volvían a la Argentina acompañados de nuevos misioneros. La mayor parte de su trabajo como evangelista lo llevó a cabo en varios puntos de la provincia de Córdoba y en Santa

Fe. Con su esposa tuvieron tres hijas: Dorothy que se casó con el misionero Walter T. Bevan, Lucy que se casó con Juan Clifford, uno de los dos hijos del Jaime Clifford, y Grace con el misionero Federico Coleman. Roberto Hogg murió en Córdoba en 1954 (Racciatti 1982:47-48).

En estas historias entrelazadas, que se ligan como eje vertebral en la biografía de Guillermo Payne, se pueden observar las formas de sociabilidad que entiendo como características de los misioneros extranjeros. Repasemos: tanto Payne como Langran y Clifford se casan en sus lugares de origen. Los dos primeros se conocían de las asambleas de allá y guardaban ya un vínculo de amistad y parentesco. Payne era concuñado de Langran y las señoras Elizabeth Milne de Payne y Margarita Milne de Langran eran hermanas. Sus arribos a la Argentina operan al estilo de un encadenamiento: luego de visitar sus lugares de origen, los Payne regresan al país con los esposos Langran y con Jaime Clifford; mientras los Paynes procuraban la obra de Torre en Buenos Aires, este viajó a Inglaterra y regresó con tres misioneros más, Gualterio Drake, Diego Castles y Luis Roberts; cuando viajan los esposos Langran regresan con los esposos Roberto Hogg y Isabella N. Gall. No sólo regresaban con misioneros varones sino también con misioneras, mujeres candidatas a convertirse en colaboradoras de sus futuros maridos. La segunda esposa de Payne, la señorita Marie Mohsle había venido sin marido a la Argentina y ayudaba en la obra de los Clifford. Aquellos que viajan a sus lugares de origen además de visitar a sus familias, como resaltan las biografías, promueven la actividad en el país regresando con nuevas familias misioneras.

Si se observa la trayectoria de los hijos de los misioneros, estos por lo general estudian en universidades argentinas como fue el caso de los Clifford o regresan a Europa como el caso de las hijas de Payne. Lo concreto es que no se observa que los hijos se queden en los lugares de misión de sus padres, aunque queden ligados a tales lugares, regresando periódicamente para mantener los lazos con personas y lugares que formaron parte de sus infancias.³⁷ En el caso de esta primera camada de misioneros, los hijos e hijas

³⁷ Estas trayectorias en las familias misioneras aparece en muchas otras experiencias de misionización en la Argentina, como el caso de los misioneros pentecostales escandinavos que evangelizaron entre 1910 y 1940 en Salta (Véase Ceriani Cernadas 2011).

se casan entre los de su misma condición; – como un hijo de un misionero ya establecido o con misioneros o misioneras de la siguiente generación. Lucy Hogg se casó Juan Clifford, ambos hijos de misioneros, Lilian Payne se casó con Gilberto Lear, ella hija de misionero y Lear misionero venido posteriormente a Guillermo Payne.

Dos cuestiones más se develan en este pasaje por los misioneros. Tanto la actitud activa en la búsqueda de una “compañera idónea”, como la preeminencia masculina en la transmisión de la cultura evangélica. Es el hombre quien procura la búsqueda de una compañera para garantizar la reproducción de la familia evangélica y la esposa es considerada como la principal ayuda en las actividades misionales. Luego de la muerte de la primera esposa de Payne, Racciatti escribe: “pronto se dio cuenta que en las formas características de las provincias norteñas, sería mucho mejor para él tener una compañera idónea para tomar parte en sus trabajos en la viña del Señor” (1982:30). En una carta de abril de 1908, a propósito de una gira en carpa, Payne escribe desde Santiago del Estero:

La Sra. Payne y yo vinimos hace doce días para las reuniones en la carpa. Esta es la primera vez que una mujer viene a trabajar aquí, y el resultado es que solo una o dos mujeres vienen a las reuniones, pero la Sra. Payne está encontrando muchas puertas abiertas. Es muy difícil para los hombres solteros llevar adelante un trabajo nuevo en este país, pero si se puede asociarlos con matrimonios, ellos son más útiles (Payne 04/1908 en Bisio 2007:65)

Las palabras de Payne y la lectura de Racciatti sobre los pioneros, dan cuenta de la importancia de trabajar acompañados de una mujer, lo que también puede reconocerse en la persistencia del matrimonio en segundas y hasta terceras nupcias, en los casos del propio Payne, de Clifford y Lear como dimos cuenta. Cabe aclarar que la muerte de estas mujeres como de misioneros varones no era algo tan fuera de lo común por las condiciones materiales y ambientales adversas a las que se exponían. En este sentido, las sierras de Córdoba ofrecían, según ellos mismos cuentan, un clima óptimo y una ubicación estratégica de medio camino entre los lugares donde se encontraban las asambleas hasta

los años '40 principalmente. Este lugar fue local de estancias periódicas de muchas familias misioneras³⁸. Por estas razones se empieza una obra muy tempranamente en La Cumbre, pequeño poblado ubicado en las sierras chicas de esta provincia, con fuerte impronta inglesa.

Otro aspecto a resaltar es que se casan entre hombres y mujeres de los Hermanos Libres. En las biografías de los pioneros no he observado que se casen con mujeres de sus lugares de actuación evangelista, sean indígenas, criollas o de otras denominaciones evangélicas. La función de volver a su tierra natal al poco tiempo de haber llegado, además de informar sobre sus actividades y visitar a sus familias, pareciera ser la búsqueda mujeres para formar familia o compañeras para los misioneros solteros que ya estaban en Argentina. Pero la búsqueda de compañeras de sus propias congregaciones y origen étnico. Sin embargo, este patrón devino más laxo en las camadas de misioneros que llegaron más adelante; un caso es el del misionero Guillermo Jack, que luego de la muerte de Alfredo Furniss (1947), se dedicó exclusivamente a la obra en Santiago del Estero, se quedó aproximadamente una década allí (1957) y contrajo matrimonio con una de las hijas de los primeros conversos de origen sirio, que además ocupaban cargos de ancianos en dicho lugar.

Lo descripto supone una red de misioneros y asambleas a lo largo del país, sostenida por lazos de parentesco y de amistad que vincula a todas las asambleas en su periodo formativo. Puede pensarse que el constante tránsito de misioneros implicado en el sostenimiento de la obra se alimentaba de estas redes que se tejían y fortalecían en dicha circulación. Lo cierto es que estas prácticas pueden interpretarse como antecedentes de las actuales formas de organización de los lazos sociales. Las conferencias generales y la distribución de literatura, indudablemente recreaban estas sociabilidades. Los misioneros crean el lazo más percedero, estrecho y natural, una red de parentesco y amistades, y se hacen de los instrumentos para sostenerla, las conferencias generales, regionales y juveniles y la distribución de literatura.

³⁸ Ceriani Cernadas registró que misioneros menonitas y pentecostales también tuvieron por lugar de encuentro las sierras de Córdoba. Este lugar parece haber sido un centro de circulación y cooperación entre misioneros de diversas agrupaciones. Esto refrenda y complejiza el postulado de Canclini (2003) acerca de las prosperas relaciones inter-denominacionales entre 1925 y 1940.

d2. Linajes inmigrantes

Pudimos observar en detalle el caso de las asambleas de los Hermanos Libres de Santiago del Estero; un grupo social definido en torno a su pertenencia etno-evangélica y su posición dominante en el espacio social de poder, afuera y adentro de las iglesias. Observamos que la reproducción del grupo está directamente vinculada con la posibilidad de formar familias cristianas y que el acceso a los lugares de autoridad se lleva a cabo en estrategias de pertenencia y permanencia en el linaje sirio.

Tal como afirmamos la idea de familias emparentadas como basamento estructural de las asambleas encuentra sus orígenes en las prácticas sociales de los misioneros británicos. A la luz del caso extendido de los misioneros y el caso particular de Santiago del Estero, cabe la pregunta por las primeras familias conversas en otras ciudades de la Argentina, a fin de pensar comparativamente la posible extensión de una lógica general de funcionamiento que ilumine los casos particulares, las variantes e invariantes estructurales.

En Buenos Aires la actividad misionera se inicia en 1882. En los primeros años se llevó a cabo entre distintas colectividades de inmigrantes. Pero las obras más importantes se fortalecieron con familias italianas, como demuestra el caso de la iglesia de Barracas. En Villa Crespo las asambleas tomaron cuerpo con inmigrantes españoles que cargaban prácticas comunitarias. Este será el antecedente de la iglesia en calle Roseti en el barrio de Chacarita (Bisio1982:63-65). Como he descripto en capítulo I, el trabajo entre ingleses no fue menor. En Buenos Aires, Santa Fe y Córdoba se sostenían colegios de ingleses y se publicaba un periódico en inglés (*In His Name*), sin embargo el objetivo estaba puesto en aprender la lengua local y evangelizar lo más extendidamente posible.

En la ciudad de Córdoba la actividad misionera empezó en 1887 y rápidamente se extendió al interior. Villa María y Belle Ville junto a la capital de Córdoba se destacan entre las obras más importantes de la provincia. En esta última, los primeros años fueron de evangelización intensa en el barrio General Paz donde habitaban gran cantidad de

extranjeros (franceses, ingleses, belgas, italianos y alemanes) que residían allí por la cercanía a la administración de los talleres del ferrocarril. En dicho contexto, algunas familias inglesas asociadas a altos puestos de la administración del ferrocarril asistían a las reuniones y fueron las primeras familias no misioneras que continuaron con la obra. Los actuales ancianos cordobeses, dicen que se habría abierto un salón con el fin de alcanzar al “elemento criollo” de la clase trabajadora que habitaba mayormente en ranchos de barro con techo de paja, y continúa

pero fue muy difícil mantener ese testimonio, pues, impelidos por los curas y sus propios malos instintos; los vecinos habían intentado varias veces incendiar los bancos, por lo que fue necesario retirarlos y traerlos cada vez que había reunión allí (Cabañeros y Sipowicz 2007:18).

En Tucumán los Hermanos Libres iniciaron su obra en 1899. Se dice que los primeros conversos que ayudaron en las asambleas fueron Pedro Suárez y Pedro Octaviano Rodríguez (Bisio 1982:101-105). Sin embargo hacia 1922 familias de origen árabe Abud y Ahuad³⁹ venidas de Santiago del Estero adquieren preponderancia. Los varones de estas familias fueron especialmente preparados por el misionero Jaime Clifford para asumir buena parte de las responsabilidades al momento de su partida (Entrevista a Patricio Vega 01/2012, Tucumán). Agregamos información a partir del testimonio de Patricio, anciano de la ciudad de San Miguel de Tucumán.

Don Javid Abud era un joven aventajado. Tomada la delantera, las decisiones, siempre con la supervisión del misionero. A don Javid yo lo conocí ya de anciano a los 35 años. Era un hombre de decisiones fuertes, ejecutivo, de iniciativas. Eso fue en los años '40. Muy activo. Activísimo. No se levantó otro como él, para predicar, para ir a las reuniones. Tenía su negocio, pero nunca su negocio le fue un estorbo

39 En los casos en que las familias de Santiago del Estero he recurrido a pseudónimos (véase los aspectos metodológicos en la introducción).

para la obra. Dejaba el negocio y salía. Si había un velorio, un acompañamiento, lo que fuere, dejaba el negocio en manos de sus empleados. También estaba su señora, Ana Ahuad de Abud. También estaba don Shicri Ahuad. Era todo amor, toda bondad, se daba todo para los hermanos. Hospedador, se daba todo por los hermanos. Muy dado. Su casa era la casa de todos. También tenía su negocio. Ahuad también era su mujer (Entrevista a Patricio Vega 01/2012, Tucumán).

En Jujuy las actividades evangelistas de los Hermanos Libres se inician en 1907, el mismo año que en Santiago del Estero. En la capital jujeña, la familia de origen árabe Jamarlli toma las riendas cuando los misioneros lo dispusieron así. Por otro lado, en las tierras colindantes con la frontera occidental chaco-salteño, se llevó a cabo un trabajo inédito con chiriguano que trabajaban en la zafra y con los ingleses que tenían a cargo un ingenio (véase capítulo I). También en Jujuy se trabajó con nativos de la Quebrada (Bisio 1982). Se trató de una obra persistente o, como dicen ellos, de un “testimonio firme” pero que por su lejanía con las asambleas de todo el país, sólo ha tenido contacto con la ciudad de Jujuy. Las asambleas de Jujuy capital han tenido predominio sobre las otras. Las iglesias entre los indígenas de la zafra se diluyeron en trayectorias complejas, algunas de las cuales derivan en comunidades evangélicas en las tierras bajas de la frontera occidental del Chaco.

¿Cuáles serían las líneas en común de estas primeras experiencias de cambio religioso? Como he descripto en el primer capítulo, los misioneros británicos no tenían por intención una evangelización restringida a comunidades anglosajonas y tampoco de otros orígenes étnicos ni nacionales, necesariamente. Su propuesta, similar a la de las corrientes evangelicales, fue predicar el evangelio de manera extensiva. Sin embargo, ese propósito ideal y universal se reformula en el mismo campo misionero en varios elementos que intentaré enumerar:

- c. El tipo de composición social de los territorios más poblados que tuvieron por interés evangelizar;

- d. La necesidad de formar obras que puedan en el corto plazo independizarse materialmente de los misioneros. Estos no contaban con grandes fondos sino con los propios bienes, el propio trabajo del misionero (de diferentes rango) y las ofrendas de las iglesias de Gran Bretaña canalizadas por *Echoes of Services*, pero contaban con un enorme capital social y simbólico por su condición de británicos (véase capítulo I);
- e. Ciertos rasgos del *habitus* de los misioneros que mayormente tenían afinidad electiva con colectividades de inmigrantes y no así con los criollos. Como he explicado ampliamente en el caso de Santiago del Estero y puede deducirse en los casos de Córdoba, Tucumán y Jujuy;
- f. Finalmente, la tesis sostenida para Santiago del Estero que podría extenderse (véase capítulo II), acerca de que los recursos de evangelización de los Hermanos Libres al principio tenían impacto entre los criollos e indígenas pero después no eran canalizados. Pues no había disposiciones afines a tales prácticas entre esta población. Principalmente la literatura evangélica como medio de crecimiento espiritual no era un medio óptimo para esta empresa (véase capítulo II y V).

Estos elementos forman una casuística que explica el desarrollo de las primeras asambleas de los Hermanos Libres con comunidades inmigrantes de diferentes orígenes y en situación de ascenso económico. Esto último es refrendado no sólo en el conocimiento previo que tenemos de las posibilidades de ascenso de estas familias en el primer cuarto del siglo XX y por la trayectoria de sus descendientes, en su mayoría profesionales y comerciantes, sino también porque para que una asamblea pudiera alcanzar tal estatuto sustituyendo así la obra misionera, tenía que tener autonomía económica. En el caso de los Hermanos Libres, al no existir el mecanismo del diezmo, como forma universal de ingreso de dinero, quienes han sostenido la obra fueron los primeros ancianos y debían tener un sustento económico. Además, sostengo que la unidad étnica es insoslayable para el caso de Santiago del Estero estudiado en profundidad. Para el resto de los casos, el componente de los linajes de inmigrantes

parece haberse configurado en un conjunto de valores de status centrado en el capital económico y los aspectos simbólicos asociados a la posición (Bourdieu 1998:124-125) y un intenso sentimiento de pertenencia a las primeras familias conversas.

d3. Linajes criollos

A continuación me detendré en lo que considero un tercer linaje; el linaje criollo. Para esto me concentraré nuevamente en el caso de Santiago del Estero, pertinente para una posible extensión de los casos de las provincias del norte argentino. Asimismo las lógicas que intentaré develar pueden ser iluminadoras para los casos donde los componentes sociales fueron diferentes, pero donde las lógicas de las relaciones de identidad y alteridad posiblemente hayan guardado alguna homología con los casos donde emergió claramente el criollo.

Las familias criollas han sido incorporadas desde el principio de la obra y muchos jefes de familia y su descendencia, manteniendo un testimonio ejemplar de sí, han logrado acceder a lugares de autoridad. Es el caso de Esteban López, el padre de Celia que ha llegado a ser sobreveedor aunque nunca anciano. En La Banda tenemos el caso de los Suárez que llegaron a ocupar lugares de ancianos. ¿Por qué siendo los dos criollos han tenido destinos diferentes en la estructura de autoridad? Antes de responder a esta pregunta voy a indicar algunos aspectos sobresalientes de lo que implica la categoría nativa *criollo*.

El criollo es aquel que estaba antes de la llegada de los misioneros y de los inmigrantes; es quien la mayor parte de las veces no conoce su origen, quien ha tenido que neutralizar su trazo de origen u olvidarlo para correrse de la marcación negativa (Segato 1991); es quien tiene un estilo de vida similar al del "indio", porque este criollo en la colonia ha ocupado un lugar entre los dominados; sus creencias y prácticas religiosas estuvieron ligadas a la cosmología indígena; y es pobre. En consecuencia, es un sujeto que desposee los atributos materiales y simbólicos valorados positivamente según los

términos hegemónicos de la Argentina en el primer cuarto de Siglo XX⁴⁰. Es decir, ingresa en la población que debe ser reemplazada y desplazada, porque en la visión de las clases dirigentes este criollo carece de las disposiciones para el trabajo, la educación y la civilidad a fin de integrarse a la nación moderna (Segato 1991). Y además, este criollo practica la misma religiosidad que Iglesia Católica intenta disciplinar en tal periodo (Di Stefano y Lanatta 2000). Volviendo al caso del norte, este criollo formaba la base social principal en las ciudades con historia colonial como aquellas que conformaban la Gobernación del Tucumán (Córdoba, Santiago del Estero, Tucumán, Salta, Jujuy y Catamarca) situación muy diferente al Río de la Plata. De allí que en los relatos de las fuentes citadas, las intenciones misioneras de alcanzar el “elemento criollo” sean los casos de Córdoba, Tucumán y Jujuy. Sin embargo, en el caso de Buenos Aires, aun siendo un escenario diferente, considero que es en otros planos donde se reproduce la diferencia criollo e inmigrante

En suma, las razones que explican la incorporación desigual del criollo a la membresía de las asambleas de los Hermanos Libres son las mismas que ponderan la pertenencia a una familia inmigrante con *ethos* favorable a los estilos de vida occidentales y a las instituciones de la vida moderna. Entonces, volviendo a la pregunta de por qué los Suarez logran ingresar a la posición de ancianos y no así los López que sólo quedan en la de sobreveedor, creo que la respuesta es que los Suarez además de sostener trayectorias de creyentes ejemplares, lograron acumular capital económico, un atributo elemental en una sociedad moderna y capitalista. Luis Suarez, trabajaba en una fábrica de pastas de una familia descendiente de italianos en la ciudad de La Banda y en los primeros años de la década de 1980 decide emprender su propio negocio. Tuvo un progreso sostenido en esa actividad dando prosperidad a su iglesia, que se convirtió en una de las más importantes de Santiago del Estero.

40 En el momento en que el territorio argentino se configura como nación, este sujeto criollo al que me refiero es predominante en las provincias del norte. Diferente de la más activa participación de lo “criollo popular” en la formación de un *discurso criollista* para la conformación de una cultura moderna local que surge de las grandes ciudades en reacción a los grandes contingentes migratorios (véase Prieto 2006). Claramente, este último difiere del “criollo blanqueado”, como aquel que toma para sí los valores hegemónicos y opera desde un lugar desmarcado (Segato 1991).

Este caso permite observar de qué modo cada una de las tres categorías sociales (misioneros, inmigrantes y criollos) no se definen por una propiedad esencial, sino que cada una condensa una condición y relación social específicas. La pertenencia étnica, estatus económico, y la antigüedad sociorreligiosa; son fuente de la diferencia y el poder. Si es importante el capital económico acumulado por los Suarez, es mayor aún superpuesto al ser una de las primeras familias conversas y más aún, de aquellas pocas que han tenido contacto con los misioneros británicos. Los Suarez legitiman su autoridad por la antigüedad y por la combinatoria con el capital económico, logran ocupar el lugar del ejercicio de poder más importante, el de anciano. Este sería el arquetipo del linaje criollo.

Sugiero que estos linajes históricos fundan un tipo de estructuración social de enormes consecuencia en la actualidad. Quizás la más importante, es la solapada fragmentación interna de las asambleas que hace su mayor síntoma en los momentos donde debe determinarse quien será anciano. La pertenencia a los linajes constituye un acceso privilegiado a los lugares de autoridad.

En cuanto a lo metodológico, el caso del criollo aquí presentado tiene mayor sentido, en principio, en sociedades con una porción importante de esta camada social como las provincias que componen el noroeste argentino y Córdoba (siempre teniendo por base referencial los lugares de misión de los Hermanos Libres véase capítulo I). Sin embargo, la relación social que encierra puede enmarcarse en una economía política de producción de diversidad cultural, que reenvía a observar cómo se ponderan distintos aspectos culturales y sociales en torno a la desigual incorporación económica, política o ideológica (Briones 2005). En este sentido, el lugar social asignado a la figura del linaje criollo puede ser ocupado por otras según aquellas formaciones que producen alteridad (Segato 1991) en los otros contextos.

e. El carisma como forma de autoridad de cada linaje: mana, status y antigüedad

Aunque mi estudio tiene por universo empírico un grupo religioso opto por la noción más amplia y reflexiva de carisma tal cual fue propuesta por E. Shils que tiene por propósito indagar en los modos de legitimidad de la autoridad en instituciones seculares. Esta opción permite salir de cierta lectura psicológica del carisma como mero atributo personal, reducido a los eventos extraordinarios, emocionales y disruptivos, ajenos a cualquier característica de los Hermanos Libres y permite asir una idea más comprensiva del término que la propia obra de Weber ofrece.

En su redefinición de carisma, Shils indica que si bien el primer uso que Weber da a la noción es el de un atributo o estado producido por un “don de gracia”, la persona que lo posee, o del cual el don es intrínseco, es como si fuera el don mismo. Tal sujeto no cree que tales poderes emanen de la misma divinidad. Weber usaría el término para referirse a políticos, artistas, científicos, soldados donde la realización de sus roles nada tienen que ver con la religión en el sentido convencional. En efecto, la primera ruptura es que si carisma refiere a cualidades personales, refiere a una constelación de ellas, lo que tendrían en común tales atributos en la diversidad de actores de las esferas sociales es la alta intensidad en que cierta cualidad vital y crucial es manifestada en contraste con la leve intensidad con que podría aparecer en el curso de la vida ordinaria.

La cualidad carismática tal como la perciben los otros y el mismo portador radica en lo que se cree que es su conexión con alguna característica central de la existencia humana o el cosmos en el cual se vive. Entonces, la siguiente ruptura es que, la idea de centralidad remite a aquello que está constituido mediante su poder formativo en lo que es vital para la vida humana (creación, gobierno, transformación, tradición o destrucción). El contacto con esta fuerza vital puede hacerse mediante inspiración, *embodiment* o percepción, en prácticas que nada tengan que ver con la religión. Lo relevante es que a través de la cultura se adquiere la valoración de aquello que es cósmica y socialmente central.

Bajo esta reflexión sobre los modos en que se accede o se está en esa fuerza vital, aparece otra de las ideas centrales de Shils sobre el carisma. Según su perspectiva, en

Weber la institucionalización del carisma se haría en torno a instituciones eclesiales, monárquicas o familiares donde lo sagrado o primordial es tangible. Incluso allí la cualidad carismática sería presentada como carente de lo “genuinamente” carismático. Weber negaría la posibilidad de que el carisma pueda transformarse en una parte integral de los procesos de institucionalización secular, porque para el sociólogo alemán la característica del orden social y político moderno es que se deriva del proceso de racionalización y la burocratización; un orden social desencantado. Lo que en el sociólogo alemán sería el único atributo de la sociedad moderna sería obstáculo para la percepción de aquello más profundo y permanente que hay en todas las sociedades: el carisma, es la respuesta a la necesidad universal de un orden y no aquello que lo irrumpe (Shils 1965:200-203). En definitiva, como interpreta Geertz, lo relevante en Shils es la invitación a subrayar la conexión entre los valores simbólicos que poseen los individuos y su relación con los centros activos del orden social. En tales centros, residen las principales ideas e instituciones de un grupo social, se crea una arena política en la que se produce aquello que afecta más directamente la vida social. Es la participación en esas arenas lo que confiere carisma, “carisma es un signo, no de una atracción popular o de una locura inventiva, sino de que se está cerca del corazón de las cosas” (Geertz 1994:148).

Estas formulaciones de Shils permiten un análisis diferencial del particular sistema de autoridad de los Hermanos Libres que intentaré explicar. No se trata de una jerarquía eclesial “sin nombre”, donde el carisma de innovación de los misioneros se habría dispersado y rutinizado en un cuerpo de especialistas llamados ancianos. Como he indicado, la pertenencia a un linaje permite el acceso a los lugares de autoridad, si se busca en los lugares de donde emana la legitimidad de cada grupo creo que es posible un acercamiento al carisma de cada grupo.

Las familias que se articularon en el periodo formativo principalmente en las actuales provincias del noroeste, incluyendo Córdoba, son las de los misioneros, de los inmigrantes y de los criollos. Actualmente se configuran en términos de linajes -en su acepción más claramente de ascendencias autocentradas- cuando actualizan su carisma en la simple portación de signos y mediante actos concretos que tienden a mantener o

acercarse a la fuente legitimadora de poder y de autoridad en el grupo. ¿Cuáles serían esos signos y actos de las familias? La portación del signo es principalmente el apellido que indica la pertenencia a algún linaje y en cuando a los actos, se puede destacar las estrategias de alianzas matrimoniales. En estas estrategias se observa hasta qué punto son intercambiables los carismas.

El caso del linaje misionero como “el origen de las cosas”, fundamenta su autoridad en una suerte de *mana*. Sin embargo, en la actualidad se encuentra en una escala de autoridad que tiende no exactamente hacia “el corazón de las cosas” sino a la simple desaparición y vuelta a mito. Una forma de legitimar el poder mediante lo que no está, lo que queda en la memoria y se ha convertido en tradición. En el otro extremo, se encuentran aquellos que no poseen linaje, se trata de los nuevos conversos, los que no tienen apellidos ni tiempo de permanencia en las asambleas. Pero tienen la posibilidad de adquirir status, mediante la acumulación de capital económico propio o por alianza. Paradójicamente, en este lugar tan periférico queda resguardada una parte importantísima del sistema, la *ansiedad carismática*, un atributo que todos poseen pero que en aquellos que no tienen linaje aparece llano.

Las familias de inmigrantes se conforman como linaje basándose en el carisma de lo étnico y el status. En el caso de Santiago del Estero, la condición de familias inmigrantes árabes favoreció una comunalización étnica que más tarde manifestó tal pertenencia como carisma de autoridad. En general, en el caso de las primeras familias inmigrantes conversas en situación de ascenso social, fue el status la fuente de legitimidad. Estando el linaje misionero en proceso de desaparición real, es este el linaje que pondera su carisma, más aún si tenemos en cuenta como he explicado en la correspondiente sección, que no sólo se trata del status y el siempre necesario testimonio ejemplar del creyente, sino del linaje que tuvo acceso privilegiado al *mana* de los misioneros.

Las familias criollas se establecen como linajes auto-ponderando su larga data como miembros, volviendo un carisma la antigüedad que otorga autoridad y la legitima, sobre todo en relación a los nuevos. Esta antigüedad que remite al origen y formación de las asambleas, se puede acoplar en algunos casos con el status, carisma propio de las

familias inmigrantes y también puede ponderar el haber estado cerca del *mana*. No se tratan de tipos ideales, son linajes históricos y el carisma es hasta cierto punto intercambiable. Puede ser visto también como una especie de *baraka* misterioso que orbita dando bendición de autoridad.

Por último, una cuestión de enorme interés que resta señalar es que en estos linajes basados en el carisma de lo étnico, el status y la antigüedad, aparece activo lo seminal de la actualización del carisma, la *ansiedad por el orden* (Shils 1965:200-203). En el sentido del dinamismo que convocan las estrategias de alianzas para acumular, negociar y acceder a un linaje y de tal modo obtener un lugar diferencial en la ciudadanía de los Hermanos Libres. Las estrategias de alianzas matrimoniales que describiré actualizan los carismas en el ejercicio de la intercambiabilidad negociada.

La población de los Hermanos Libres podría distribuirse entre: aquellos que no poseen linaje, en este grupo se encuentra una pequeña porción de personas que poseen capital económico; después se encuentra el linaje criollo basado en la antigüedad, que también podría sumar a su legitimidad la acumulación económica; a continuación, aquellos que pertenecen a un linaje inmigrante de status y etnia, este se distribuye entre quienes pertenecen legitimando su autoridad en el status y por otro lado quienes lo hacen basado en la pertenencia étnica; y el linaje misionero basado en su propio *mana*.

El primer grupo puede adquirir carisma de antigüedad por alianza, el subgrupo que acumuló capital económico tiene mayores posibilidades. El linaje criollo puede mantener y acrecentar el valor de su propio carisma mediante alianzas de la misma especie; puede declinar su posición mediante una alianza con el primer grupo, sin embargo esto ocurre si el capital económico interviene; y finalmente puede adquirir parte del carisma de status o étnico si logra una alianza con el linaje inmigrante. Este linaje, el inmigrante, tiende a la acumulación del propio carisma mediante alianzas con familias de la misma especie; puede declinar su posición (o diluir la fuerza de su propio carisma) estableciendo alianzas con familias criollas pero nunca con aquellos que no pertenezcan a un linaje. Finalmente, el linaje misionero tiende a la reproducción de la misma especie y extraordinariamente entabla alianza con el linaje inmigrante. Pasaré a las conclusiones.

f. Conclusiones

Una serie de familias emparentadas entre sí y estrategias de alianzas matrimoniales soportan las asambleas igualitarias y autónomas de los Hermanos. Sólo este fundamento puede sostener denodadamente una identidad relativamente uniforme en una base territorial amplia. La estructura social del grupo, sus formas de organización y el sistema de gobierno se conjugan en el elemental lazo social de la alianza matrimonial, en la primaria institución de la familia y en vital acción de la reproducción.

Extendiendo un poco más el análisis, quisiera indicar que la tesis del linaje como principio de la estructura social y forma de acceso a los lugares de autoridad guarda cierta homología con algunas ideas doctrinales. ¿Cuáles son estas? Principalmente su cristología que forja la auto-representación de creyentes “salvos” y “santos” separados del mundo y consagrados a Dios, el énfasis en una eclesiología congregacional que enfatiza para sacerdocio el servicio por llamado del Espíritu Santo, y una escatología que destaca el aspecto del “rpto” de los santos –es decir a ellos mismos- antes de la tribulación (véase capítulo I). Estas ideas, que se establecieron como canon doctrinal en el periodo formativo de las asambleas, son parte del cimiento de una agrupación que se expresa como una comunidad cerrada y con prácticas que se orientan a la distinción del resto de las denominaciones.

Pero más aún, sugiero que las ideas doctrinales particularmente en torno a los eclesiológico como la puesta al límite del sacerdocio universal rehusándose a las jerarquías eclesiales respetando la igualdad entre los creyentes y la autonomía de las iglesias, derivaron en la enorme y subrepticia importancia de la familia como modo de articulación de una agrupación que crecía y requería ser ordenada.

CAPITULO IV

La vida después de la muerte: conflictos y reformas

a. Introducción

Este capítulo intenta develar los procesos sociales que atraviesan las tensiones desarrolladas en las asambleas de los Hermanos Libres en Santiago del Estero a partir del año 2009. Estos empiezan a tener lugar en el marco de dos escenarios significativos. El primero se asocia a dos hechos, la revitalización identitaria que dejó el aniversario del centenario de la obra en la provincia en el año 2007 y el conflicto de sucesión que derivó de la muerte de dos ancianos en el año 2009. El segundo escenario está asociado al campo evangélico contemporáneo, donde la visibilidad de diversos movimientos evangélicos con nuevas estrategias de expansión y organización, ingresan al micromundo de los Hermanos Libres.

Es preciso aclarar que demoré en comprender que el período en que llevé adelante el trabajo de campo etnográfico entre las asambleas de los Hermanos Libres de Santiago del Estero (2007-2012) implicaba tiempos decisivos. Los conflictos entre los miembros y los cambios en las iglesias fueron confluencia de procesos que respondían a cronologías diferentes y que se conjugaban sintomáticamente en unos pocos hechos que describiré en este capítulo. Por una fidelidad al trabajo de campo, este capítulo tendría que haberse situado en la apertura de la tesis. Sin embargo, la investigación etnográfica supuso posteriormente el presente ordenamiento para una mejor comprensión de la densidad de los procesos y hechos sociales. De tal modo, estos sólo adquieren comprensión en una compleja casuística inscripta en la génesis de las asambleas, la formación en la Argentina y la particular forma de estructuración social. Dimensiones que he desarrollado en los pasajes anteriores de la tesis.

Con la muerte de los ancianos Ángel Ahuad y Fadi Jozami de las asambleas de calle Belgrano y calle Colón, respectivamente, dio inicio una cadena de conflictos y reformas. Entre los conflictos, tres fueron significativos: la disputa entre los herederos de los ancianos fallecidos por los lugares de autoridad de la institución educativa de los Libres en la ciudad; una tensión abierta por la superposición de fecha de actividades entre un grupo de jóvenes llamado “La Juntada” y la iglesia de calle Belgrano; y la pelea entre un joven y un anciano, ambos de calle Colon. Las reformas, se asocian al ingreso de un movimiento inter-denominacional y transnacional entre las asambleas, lo que implicó cambios que son necesarios precisar para una lectura del tipo de hecho social y su relación con el proceso de diversificación del campo religioso actual.

Sostendré que las tensiones, en sus variados grados y expresiones, develan el dinamismo de la estructura social cuando se juega la reproducción del grupo y allí debe buscarse un razonamiento de las lógicas del curso de los acontecimientos. La configuración en linajes, las iglesias como otra escala de la formación, los liderazgos y lo generacional conjugan el modo en que se desenvuelve la vida de las asambleas y se revelan principalmente por el movimiento cismático que produjo la muerte de personalidades imponentes. Pero no sólo un hecho social explica otro hecho social de su misma especie. La configuración social, cultural y religiosa aparentemente homogénea y unida -que eficazmente los Hermanos Libres mostraban al mundo- suponía un trabajo social de cohesión de cien años de duración que ahora se fragilizaba. De este modo, podemos decir que los fenómenos propios del campo religioso -como parte de los cambios de la dimensión cultural de la vida contemporánea- ingresaron por el talón de Aquiles.

El capítulo se compone de seis partes. La primera (a) ofrece una introducción a los aspectos sobresalientes de los temas que asomaron apenas se produjo el deceso de los ancianos Fadi Jozami y Ángel Ahuad. La segunda (b) se centra en la controversia que produjo la lucha por la heredad del colegio de los Hermanos Libres. Lucha que se desarrolló entre los nuevos ancianos sucesores, ambos pertenecientes al linaje étnico, lo que develó la segmentación del linaje predominante. La tercera (c) introduce un nuevo protagonista, La Juntada, un grupo de jóvenes de varias asambleas que se vieron en

conflicto con la asamblea de calle Belgrano por motivos de la superposición de fechas de actividades que ambas partes habían programado. Este conflicto mostró que las tensiones iban más allá de una oposición entre los líderes sucesores y sus iglesias de pertenencia. La siguiente parte (d) continúa con el conflicto de gran tenor desenvuelto entre Gabriel Pereyra y Daniel Ahuad. El primero, un joven renegado miembro de la asamblea de calle Colón, perteneciente a una familia de linaje criollo y el segundo, anciano sucesor de la misma iglesia, miembro privilegiado del linaje étnico. Este conflicto permitió complejizar sociológicamente los niveles de las tensiones y sus modos de resolución. El capítulo se completa con el tratamiento (e) de las reformas que se llevaron a cabo en la iglesia de calle Belgrano. La iglesia que había estado liderada por Ángel Ahuad, y que además, representaba simbólicamente a las asambleas de los Hermanos de Santiago del Estero, inició una reforma no declarada pero de efectos visibles y dramáticos. La última parte (f), a partir de algunos principios teóricos foucaultianos intenta conjugar los niveles de los conflictos -iglesias, linajes y líderes- en el marco de una teoría del poder y el sujeto.

b. El entierro y la sucesión

La ciudad de Santiago del Estero estaba conmovida. El día del entierro no se podía circular por la calle Belgrano a la altura del centro donde se ubican la primera iglesia evangélica de la provincia y la institución educativa que lleva el nombre del misionero inglés que fundó la obra. Se hizo un cordón humano entre creyentes, alumnos del colegio, vecinos y todos aquellos que tenían algún afecto por el evangelista que durante veintiocho años ingreso a todos los hogares santiagueños a través de un canal de cable local, que le había concedido minutos de aire al finalizar su programación. La gente se despedía, aplaudía, lloraba, saludaba o simplemente miraba el coche fúnebre que cargaba los restos físicos de Ángel Ahuad. En esa semana abundaron en páginas cristianas y diarios locales las reseñas a la vida y obra del conocido evangelista.

La comunidad evangélica argentina recordó estos días - y con motivo de su Partida - a una de los más grandes exponentes del evangelio del siglo XX y el más importante predicador de las asambleas de los hermanos libres en 125 años de vida. Queremos recoger el sentido pastoral y el profundo sentido misionero de su vida. Aquellos que pudimos entrever las llamas de su entrañable pasión, de su amor por las almas perdidas, nos deja un punzante recuerdo que nos acompañará por el resto de nuestros días.⁴¹

El entierro fue íntimo aunque igualmente concurrido. Las últimas palabras estuvieron a cargo de dos líderes, de estilos opuestos, que seguidamente intentaron ocupar lo que todos entendían como el enorme vacío en la conducción que dejaba Ángel Ahuad. Darío Zapata, pronunció estas palabras.

¿Qué podemos decir hoy de él, excepto mostrar nuestra humildad? No valemos lo suficiente para elogiarle, a él, a quien no pudimos seguir de la forma adecuada y necesaria. En los últimos tiempos habían sucedido cosas que lo hicieron sufrir enormemente, aunque su rostro lleno de bondad nunca perdiera su sonrisa y de su boca no saliera una palabra agria para nadie (...) Él se ha ido y sobre toda la iglesia se cierne hoy el sentimiento de haber quedado desamparada, desvalida. Todos lo experimentamos y dudamos de nuestra capacidad para desembarazarnos de esa sensación, sin embargo, unido a ese sentimiento hay otro de profundo agradecimiento por haberle sido permitido a nuestra generación compartir la vida de este ser extraordinario.⁴²

Luego se pronunció, el hijo de Ángel Ahuad que lleva el mismo nombre. Emocionado y efusivo presigió su nuevo liderazgo con palabras bíblicas.

41 <http://noticiasambleas.blogspot.com.ar/2009/02/partida-de-mario-mulki-la-comunidad.html>

42 <http://noticiasambleas.blogspot.com/2009/02/partida-de-mario-mulki-la-comunidad.html>

Fue la voz que me dice en estos momentos ¡Ahora vos Papito!, como él me llamaba, lo que Moisés le dijo a Josué y Elías a Eliseo: ¡Ahora vos! Cíñete como varón, como Dios le dijo a Job en el capítulo 38: 3, que ya no estaré en el consejo de Ancianos de co-anciano tuyo, nunca más, para ser la jurisprudencia de las experiencias y del pasado. ¡Ahora vos Papito!⁴³

A principios de año 2009 muere Ángel Ahuad, anciano de la iglesia de calle Belgrano, el principal evangelista entre los Hermanos Libres y del medio protestante en Santiago del Estero, de proyección nacional e internacional. Miembro de las primeras familias árabes conversas que con el tiempo se configuraron como un linaje creyente que legitima sus posiciones de autoridad actualizando sus propios carismas (Véase capítulo III). Se dice que Ángel ingresó en el consejo de ancianos con apenas veinte y cuatro años, porque los primeros ancianos sirios vieron en él “condiciones especiales”. Allí empezó una larga carrera de evangelista que terminó a los 72 años de edad.

Quienes pronunciaron las palabras de despedida en el entierro, fueron los ancianos que inmediatamente asumieron la conducción de calle Belgrano y de la institución educativa que el difunto conducía. En ambos discursos se puede observar el dolor de la pérdida. Pero, los he transcripto juntos para una visualización del contraste. Darío Zapata, se lamenta y sugiere hechos de los últimos tiempos que habrían causado dolor a Ángel Ahuad y que nadie había estado a la altura de tales acontecimientos. En cambio, lo que más se destaca de las palabras del hijo del difunto, son las emotivas palabras con que augura su propio liderazgo. Como veremos más adelante, Ángel Ahuad (h) reclamó toda la herencia, empezó una reforma inédita y con ello se abrieron conflictos y una etapa nueva.

Ese mismo año muere Fadi Jozami, anciano de la iglesia de calle Colón de la misma ciudad, uno de los “hombres de Fe” de los Hermanos Libres en la provincia. En los años 1970, Fadi y el misionero escoces Guillermo Jack deciden “impulsar la obra” en el sur de la ciudad. Allí fundaron la asamblea de calle Colón. Después de la pionera iglesia de calle

43 Op. cit.

Belgrano fundada por Alfredo Furniss, calle Colón ha sido conocida como “iglesia misionera”, por su impronta de evangelizar los barrios de la ciudad y pueblos vecinos constituyendo numerosas obras misioneras llamadas “anexos”. Fadi Jozami, era miembro de calle Belgrano, como su apellido lo indica formaba parte del linaje étnico.

Sobre la creación de la iglesia de calle Colón, en general los creyentes relatan que se trató de una decisión personal y “llamado de Dios” a don Fadi para llevar el evangelio a otros puntos de la ciudad. Otros relatos indican que don Fadi se habría ido de calle Belgrano por “la falta de lugar en las tomas de decisiones” que Ángel Ahuad le habría hecho sentir. Carlos Ahuad, un creyente que llegó a conocerlos a los dos, cuenta lo siguiente:

Toda la vida de Fadi fue un testimonio. No te voy a decir que mejor que Ángel, pero distinto. Fadi era de una austeridad total. Aunque yo no lo quería mucho porque no me gustaba de la dureza con que decía algunas cosas. Pero tenía que aceptar. Tenía razón, era un *metier* es su trabajo. Y a la mujer de Fadi la conozco volviendo de Rosario, una mujer tan sencilla, “la holandesa”. Y así, en una iglesia muy difícil, en un grupo muy difícil, difícil que acepten cosas. De pronto Ángel se sintió dueño de la iglesia. Pero yo era el menos capaz de los hermanos para discutir. Por ahí, cuando estaba solo con Ángel, hablábamos. Yo le tenía mucha confianza (Entrevista a Carlos Ahuad, 2/2011, Santiago del Estero).

Calle Belgrano es la iglesia pionera, la que nuclea la mayor población de linaje étnico y de status. Si tuviéramos que establecer una jerarquía de asambleas según tales atributos, la siguiente sería calle Colón. Lo concreto es que si es común que de una iglesia algunos hombres salgan a misionar, no es frecuente que no regresen a la iglesia de origen, como fue el caso de Fadi. Indagar en el origen de la iglesia de calle Colón permite observar que el linaje étnico, el predominante entre las asambleas, no es un grupo homogéneo y libre de conflicto. En los relatos posteriores a la muerte de Ángel y Fadi puede observarse el enorme valor simbólico depositado en estos hombres. Ellos, no sólo cargaban con el

carisma de su propio linaje legitimándolos entre los creyentes y habilitándolos para los puestos de autoridad, sino que también se acercaban al centro mismo del poder al haber tenido contacto con los misioneros británicos.

Aunque exista en las asambleas un consejo de ancianos, la mayor parte de las veces es una persona quien monopoliza el ejercicio de la autoridad (Véase capítulo III). Estos eran los casos de las iglesias calle Belgrano y Colón. En consecuencia, con la muerte de Fadi Jozami y Ángel Ahuad, las iglesias deben procurar nuevos líderes.

En calle Colón, Daniel Ahuad asume como nuevo anciano, un hombre de poca visibilidad entre los Hermanos Libres; no toma la palabra en las prédicas, sólo al momento de oración, su sencillo aspecto físico no se relaciona a primera vista con un hombre de enorme poder adquisitivo y posición empresarial en el medio local. No llama la atención, que sin protagonismo en el ministerio de la palabra haya asumido como anciano. Daniel ha llevado una vida testimonial, es decir, testifica su fe públicamente con una trayectoria ejemplar. Además, aporta grandes sumas de dinero a la obra, aunque esto no se explicita nadie lo niega. Sin embargo, aunque el aporte económico de los miembros de la iglesia ayuda a definir una posición favorable, es principalmente la pertenencia al linaje étnico lo hace del cambio de autoridad una sucesión natural del trono. Miguel, miembro de la iglesia de calle Colón, dice lo siguiente:

Había cierta preparación ya hacía años en fortalecer la imagen de Daniel Ahuad como sucesor. Se sabía que no iba a cambiar nada, ¡nada! Daniel no iba a cambiar nada de la estructura de la organización. Lo que si se nota es que Daniel Ahuad como anciano es buen administrador pero le falta tiempo para ser pastor y eso lo siente la iglesia. Don Fadi Jozami al ser jubilado tenía tiempo, uno podía ir hablar con él. Daniel no, no tiene tiempo trabaja desde las seis de la mañana hasta la noche. Pero administra muy bien. Él lo que tiene que hacer lo hace. No sé en qué tiempo lo hace y cómo lo hace, pero lo hace. Las cosas marchan, si viene alguien de afuera él lo trae. Con el Instituto Bíblico Jorge Müller él se ha movilizó y se moviliza, en qué tiempo lo hace no sé. Pero no le queda tiempo para pastorear,

para dedicarse a hablar con los hermanos y también puede ser porque él también es joven para ser anciano. Debe tener 50 años (Entrevista Miguel Garzón 08/2010, Santiago del Estero).

En el curso de la entrevista le pregunto a Miguel cómo lo definiría Daniel.

Una persona muy capaz, muy inteligente, muy trabajadora, una persona seria, muy esforzada. Trabaja actualmente para el grupo empresarial más importante de la provincia y ocupa un lugar importante. Un excelente administrador. Yo creo que es un excelente administrador. Empezó trabajando en la municipalidad de La Banda (...) No es ropa de marca la que usa, es ropa que se compra en tiendas comunes y corrientes. No anda habitualmente ostentando ropa de marca, anillos de oro, joyas. No hace ostentación de un nivel económico que nosotros suponemos que tiene (Op cit).

Daniel Ahuad asume el lugar de anciano de calle Colón. La sucesión del liderazgo dependió de una combinación de recursos. Miguel destaca, el testimonio ejemplar en su trayectoria personal, el capital económico y la capacidad de “administrar” la iglesia. Asimismo, el pertenecer al linaje étnico y ser el único heredero varón del difundo Fadi Jozami -Daniel era yerno de Fadi, quien no tenía hijos varones- fueron factores que le abrieron el acceso al lugar de anciano vacante.

¿Pero acaso existían otras personas para ocupar ese lugar? Quizás José. Se dice de él que se convirtió siendo adulto y aprendió de sus ancianos a predicar la palabra. Con el pasar de los años, llegó a ser sobreveedor y tesorero de la iglesia de calle Colón. Desde su conversión, José parece haber tenido la conducta esperable, o dicho en los términos de los informantes “un buen testimonio”. Sin embargo, un tiempo antes de la muerte de Fadi una de sus hijas quedó embarazada antes del matrimonio y la sanción moral cayó sobre él como jefe de familia. Por presión de la propia congregación debió abandonar su puesto. José no pertenece ni al linaje étnico, ni al criollo definido por su antigüedad. Es un hombre

de sectores populares converso en su edad adulta. Cabe agregar que al tiempo que cerraba el trabajo de campo, supe que José pedía membresía en otra asamblea.⁴⁴

Respecto a la iglesia de calle Belgrano, quien asume el lugar de Ángel Ahuad es su propio hijo. Conversé con Belisario Ahuad, uno de los ancianos de calle Belgrano, miembro de las familias árabes conversas, quien dice: “Ángel (h) ya venía, a pesar de ser muy joven, tomando el camino del padre haciendo campañas evangélicas”. Belisario, ve total naturalidad que Ángel (h) se haya constituido en anciano luego de la muerte de su padre. Esto contrasta con los comentarios de otro creyente, vinculado al mismo linaje pero con una trayectoria distinta en su pertenencia al mismo. Es el caso de Carlos Ahuad.

Creyente de cuna, Carlos fue excluido de la membresía por el tiempo que estuvo casado con una mujer católica. A pesar de esta herejía, pudo retornar a la iglesia por su pertenencia al linaje, aunque por su trayectoria este destinado a los márgenes. Sea como fuere, él mismo indica que calle Belgrano es su “casa”. Hablando sobre Ángel Ahuad (h) y Carlos dice lo siguiente:

¡Primer actor! (...) pero la verdad no lo conozco tanto porque cuando me fui él era chico y cuando regreso, él ya era un señor. Es como si él hubiese querido heredar todos los méritos del padre pero no los sacrificios. Eso me parece a mí. Un día se paró al lado mío, cuando yo estaba por hacer ese retiro espiritual y me dijo: “bueno, yo soy el pastor de la iglesia”. Y a mí me caía la ficha “y a vos quién te puso de pastor, en qué reunión o cuándo”. Él es como Cristina, la pingüina va a ser presidente. Quién

44 Más precisamente a la iglesia de calle independencia, una nueva iglesia que comenzó como anexo de la iglesia de calle Taboada de la ciudad de La Banda, la única iglesia de los Hermanos Libres que llevan adelante algunas prácticas rituales distintas a las prescriptas por el discurso teológico oficial, por lo que no llama la atención la elección de José y su familia. El caso de José además devela otros aspectos. En otras entrevistas surgió la preocupación por su cambio, porque el motivo habría sido que su esposa e hijos iban a otra iglesia. Esto fue valorado negativamente, ya que según la perspectiva de los Libres, la mujer e hijos deben asistir a la iglesia del jefe de familia. En los siguientes apartados mostraré los cambios de membresía o cambios de iglesia, como un instrumento de regulación del grupo. Asimismo, abordaré el caso de la iglesia de calle Taboada.

le ordeno a él. Esa es mi impresión (Entrevista a Carlos Ahuad, 2/2011, Santiago del Estero).

Miguel Garzón, miembro de calle Colón, dice que los dos ancianos más longevos de calle Belgrano (entre ellos Belisario Ahuad) habrían sido desplazados por los nuevos ancianos, Ángel (h) y Daniel. Otras fuentes indican que Angel Ahuad (h) ya formaba parte del consejo de ancianos antes de la muerte de su padre. Al igual que su padre, éste fue uno de los ancianos más jóvenes en la historia de las asambleas de Santiago del Estero. Según relata Celia López; en los años de 1990, la iglesia estaba conducida principalmente por los hermanos Jorge Ahuad y Ángel Ahuad. Cuando el primero muere Jorge, por decisión de Ángel ingresaría tempranamente su hijo al consejo de ancianos.

Es llamativo que en tal momento no haya ingresado al consejo Salim Ahuad, hijo de Jorge. Salim es un creyente reconocido y valorado positivamente entre los creyentes por su testimonio ejemplar, oratoria y estudio bíblico. Según el mismo relata, estudió contador público nacional para ayudar en los negocios familiares pero su vocación religiosa eclipsó un futuro profesional. Con los años se convirtió en uno de los creyentes que más arduamente trabajó en las obras misioneras de la iglesia de calle Belgrano. Algunos informantes indican que Salim no asume como anciano porque estaba misionando en calle San Martín al momento de la muerte de su padre. En consecuencia, ingresaría Ángel (h). Cuando muere Ángel Ahuad, muchos creyentes tenían expectativas de que Salim, quien ya se encontraba activo en calle Belgrano, empezara a ocupar un lugar más importante en la iglesia, pero esto no fue así. Por otro lado, si bien Ángel (h) habría sido anciano desde hace tiempo, sólo después de la muerte de su padre este despliega su llamativo liderazgo.

Un análisis del entierro y la sucesión permite avistar los principales aspectos que se verán en lo largo del capítulo. Con la descripción de algunos discursos y memorias, el propósito fue presentar al lector un esbozo de los complejos acontecimientos que vendrán. Señalemos qué aspectos se destacan hasta aquí:

- g. Ángel y Fadi fue la última generación de ancianos que habían aprendido de los primeros árabes conversos y de los mismos misioneros. Los liderazgos que vendrán después no cargan en sus propias trayectorias con esas experiencias. Dichas experiencias se tornan cargas simbólicas para los herederos que intentarán direccionarlas;
- h. Se refrenda la tesis (capítulo III) de que sólo perteneciendo a un linaje se puede acceder a los lugares de autoridad y que se privilegia al linaje étnico;
- i. Los relatos y las opiniones sobre el heredero de Ángel Ahuad (h), y su relación con el heredero frustrado, Salim Ahuad develan que la sucesión no es algo incontrovertible;
- j. Tanto en lo puntualizado anteriormente como en la historia sobre el origen de calle Colón que enfrentó a los ahora difuntos ancianos Ángel y Fadi, puede observarse que el linaje étnico no es un bloque homogéneo.

A partir de ahora, paso a narrar una serie de conflictos abiertos después de la muerte de los ancianos, donde los aspectos apenas esbozados arriba tomarán entidades mayores.

c. La controversia por el colegio

A partir de los relatos de los propios creyentes, observaciones en terreno y el auxilio de páginas web evangélicas, intentaré mostrar cómo una institución de los Hermanos Libres en Santiago, el colegio evangélico, aparece como escenario de interés para los dos nuevos ancianos. Especialmente para Ángel (h) quien querrá asumir la obra de su padre. Esos tiempos despertaron agencias de redefinición de fronteras al interior del linaje de las familias de origen árabe, hoy visible en el trazo étnico del apellido y en el status social. Lo que antes parecía una unidad familiar extensa pero unida en un sentimiento de pertenencia, ahora aparece al menos en dos segmentos.

Según expone el discurso institucional, el proyecto del colegio se inició con el propósito de “formar personalidades plenamente integradas en lo corporal, intelectual, moral, social y espiritual, sin dejar de lado el desarrollo del curriculum oficial propuesto por las autoridades educativas tanto nacionales como provinciales”.⁴⁵ En el año 1983 comenzó el nivel inicial, a medida que avanzaba el primer grupo de niños que ingresaron se fueron creando los subsiguientes cursos y secciones. En 1985, se obtuvo la incorporación del colegio a la enseñanza oficial y en 1990 se obtuvo la incorporación del nivel inicial y primario al presupuesto del Consejo de Educación de la provincia. Un año después se inició el nivel secundario con los mismos alumnos que habían inaugurado la institución.

El proyecto fue creado y ejecutado por Ángel Ahuad. Fue un lugar ansiado y sostenido por todos los creyentes Hermanos Libres de Santiago del Estero y La Banda. Los evangélicos a partir de entonces iban a tener un lugar donde enviar a sus hijos a estudiar en el marco de una oferta educativa privada exclusivamente católica y escuelas públicas valoradas de mejor jerarquía. La buena reputación que adquirió el colegio, por el perfil ético de sus alumnos⁴⁶ y la ubicación privilegiada en el centro de la ciudad, hizo progresivamente que muchas familias no sólo evangélica, decidieran formar a sus hijos allí. También, el colegio empezó a ocupar un lugar predominante en la vida de las iglesias, en especial de calle Belgrano. Aunque tenía su autonomía como institución educativa, era la misma persona la que lideraba ambos espacios. A partir de su creación la institución fue fuente de potenciales miembros para las asambleas. Otro aspecto importante, es que el colegio fue una fuente de trabajo para los creyentes. Siempre había un cargo nuevo que ocupar, una suplencia o una preceptoría. El colegio, se convirtió en un nuevo espacio donde mantener relaciones de intercambio entre los creyentes.

⁴⁵http://www.fundacionevangelica.org/sitio/index.php?option=com_content&view=article&id=10:historia&catid=7:historia&Itemid=14

⁴⁶ En los días sociales del calendario donde concurren la mayoría de los adolescentes y jóvenes de la ciudad (como día de la primavera, presentación de los buzos de las promociones, estudiantinas, día del amigo) y donde generalmente ocurren “desmanes” y prácticas poco decorosas según la presa local, los alumnos del colegio evangélico se distinguen por alguna acción valorada de “buena” y “ciudadana”.

Antes de la muerte de Ángel Ahuad, el colegio estaba cargo del mismo con la colaboración de Daniel Ahuad, el anciano sucesor de calle Colón, quien era el apoderado legal. Tiempo antes del fallecimiento, Ángel habría manifestado deseos de que los muebles e inmuebles de la institución pasaran a manos de las iglesias locales, ya que hasta entonces estaban bajo el amparo de una fundación de Buenos Aires. Para entonces, en Santiago del Estero ya existía la Asociación Civil, Social, Educativa, Cristiana Evangélica (ACSECE) que cubría necesidades de la mayoría de las asambleas. La asociación estaba a cargo de Fadi Jozami. Después del fallecimiento de éste, su heredero Daniel Ahuad ofrecería a ACSECE para el paso administrativo de los bienes del colegio. Pero Ángel Ahuad (h) rechazaría esta oferta y crearía una nueva fundación.

El colegio además de ser un espacio de sociabilidad y de intercambio, era una preocupación constante para Ángel Ahuad. Durante la mitad de su vida institucional, el colegio operó de modo privado y después de mucha gestión fue consiguiendo los subsidios del ministerio de educación de la provincia para cubrir algunos cargos docentes. A medida que más niños y adolescentes llegaban estudiar al colegio, más aumentaban las preocupaciones por las condiciones edilicias y por los cargos docentes y no docentes que se requerían. Hay que tener en cuenta que el colegio no operó como una institución con fines de lucro y la conducción siempre intento equilibrar un perfil entre las familias de clases medias profesionales y comerciantes y las familias de clases media baja, porque se mostraba la voluntad de ofrecer una educación ejemplar a todos los que la quisiesen. Por lo tanto, los sistemas de becas y precios intermedios fueron privilegiados siempre que se pudo. En efecto, la cuestión del mantenimiento económico de la institución también aparece en las entrevistas. Carlos Ahuad dice,

(...) Ángel estaba desesperado, más que por el cáncer se ha muerto por la situación. Vos viste que ayer le han dado al colegio 300 mil y pico. Eran toda una serie de donaciones que conseguían a través del gobernador. Y hasta de Néstor

Ick⁴⁷, que lo quería muchísimo y lo ayudaba. Ángel daba su vida por su obra, esa era su obra: primero la iglesia y después la escuela. Yo lo quería mucho a Ángel, primo segundo y la mujer, prima hermana mía. Pero había cosas con las que yo no estaba de acuerdo. Pero a él nunca le hubiese cuestionado nada porque ponía pasión en lo que hacía (...) (Entrevista a Carlos Ahuad, 2/2011, Santiago del Estero).

Carlos también señala que en algún momento Ángel había aceptado ayuda económica para el colegio de parte personas con las cuales no comulgaba.

No ocupaban el lugar que merecían. Que por el hecho de poner plata se sentían más. Y que no tiene nada que ver. La plata la tienes que dar en silencio, sin que tu mano derecha sepa lo que hace tu izquierda. Ellas, por el hecho de ser dadoras realmente no tenían que ocupar ese lugar. Yo no soy quien, pero es lo que siento y soy muy sincero (...) Los de la iglesia me quieren. El otro día fui a un retiro y escuchaba “pero si Carlos es de nosotros”, “cómo de ustedes”, “siempre ha sido de nosotros”. Yo me he criado en la escuela evangélica, en el grupo juvenil, en todas las cosas de la iglesia hasta que vino mi casamiento y eso se cortó. Pero yo siento que me quieren y siento que esa es mi casa (Op cit.).

Las personas a las que se refiere Carlos no pertenecen a las primeras familias conversas aunque si a la red de familias árabes más amplia que conformaron y conforman los Hermanos Libres en Santiago del Estero. Allí se puede observar cómo en determinadas coyunturas, el capital económico se pondera por sobre la pertenencia a las primeras familias conversas. Aspecto que muestra la variedad de formas en que aparecen los carismas como legitimadores de autoridad (Véase capítulo III). Pero ¿qué sucedió con el

47 Nestor Ick es un empresario santiagueño quien lidera la firma “Grupo Ick”. En los años 1990 se benefició con la privatización de todas las empresas de servicios de la provincia incluyendo el ex banco provincial. Además, es dueño de empresas de seguros, sepelio, de tarjetas de crédito. Obtuvo tales beneficios en el periodo de gobierno de Carlos Juárez y su esposa, “Nina” Juárez. Después de la caída de este régimen, continuó cercano al gobierno con el actual ejecutivo Gerardo Zamora.

colegio luego que muerte de Ángel Ahuad, que lo había creado y llevaba adelante? Pasamos al testimonio de Miguel Garzón, recordemos, miembro de la asamblea de calle Colón.

Según cuenta Miguel Garzón, Ángel Ahuad tenía el cargo formal de “apoderado legal” del colegio y Daniel Ahuad el de “representante legal”. Cuando muere el primero el segundo habría quedado con los pliegos legales para ejercer la autoridad de la institución. Esa circunstancia era poco favorable a Ángel Ahuad (h) quien tenía las explícitas intenciones de tomar la herencia paterna. En consecuencia, crea una fundación evangélica en el marco de una reforma institucional para ser él mismo sea quien continúe al mando del colegio. Para Belisario Ahuad, anciano de la iglesia de calle Belgrano, la formación de la fundación evangélica no aparece como algo controversial. Para Miguel Garzón todo lo contrario.

Don Ángel estaba a cargo de todo el colegio. Porque en su momento, don Ángel Ahuad y Daniel Ahuad que estaban manejando las cosas de la escuela, habían puesto todos los inmuebles de la iglesia y del colegio a nombre de una fundación de Buenos Aires. Cuando Ángel se enfermó, el hijo dijo: “vamos a traer todo para aquí, vamos a organizar una fundación evangélica y vamos a poner todo a nombre se esta fundación” (Entrevista a Belisario Ahuad 09/2010, Santiago del Estero)

La fundación se arma porque con la estructura anterior Angelito Ahuad no quedaba como sucesor. Entonces, lo que se hace es una reestructuración completa. Se pasa a depender de otra fundación. Se crea la propia fundación donde, Ángel hijo pasaba a quedar como líder ejecutante de las política y de las decisiones (Entrevista a Miguel Garzón 08/2010, Santiago del Estero)

Ingreso más a fondo en quienes son mis interlocutores antes de analizar la situación. Belisario es hijo Nadin Ahuad, sirio, ortodoxo se convierte a la iglesia evangélica en los años 1920. Es anciano de iglesia de calle Belgrano, aunque sólo cumple funciones

ceremoniales. Creció en la iglesia, estudió medicina en Córdoba, cuando regresó Santiago se casó con su prima segunda. La trayectoria de Miguel Garzón es muy diferente, en su familia él y algunos de sus hermanos son la primera generación de cristianos. Su familia es de clase media baja. Estudió historia en un profesorado provincial. Una vez recibido, empezó a ejercer la docencia y así ayudar económicamente a su familia. Desde chico va a la iglesia de calle Colón y gracias a su “testimonio” y “obediencia” se ganó la confianza del extinto anciano Fadi Jozami. Se observa que cada uno tiene una opinión diferente sobre la sucesión de la autoridad del colegio.

Los comentarios de Belisario son bastante claros. Él no ve conflicto en la sucesión e incluso colabora del proceso de creación de fundación y reestructuración administrativa del colegio. En la falta de asombro de Belisario por el modo en que Ángel (h) luego de la muerte de su padre reestructuraría la institución, puede verse la inmediata alineación al nuevo líder. Sin embargo, eso no es así para todos. Miguel trata de dejar explícito lo que entiende como la intención Ángel por quitarle poder a Daniel Ahuad, el nuevo anciano de su iglesia. En medio de un escenario que muestra al principal linaje dividido en el proceso de sucesión del colegio, Miguel pareciera defender a Daniel Ahuad y así alinearse a este líder. Nuestro informante está más cerca de los creyentes que, privados de carisma, deben buscar estrategias para permanecer y pertenecer. De tal modo, éste puede observar otros aspectos que se juegan en este escenario.

Uno podría sentir una cierta indefensión ante la salida de Daniel Ahuad. ¿Por qué? Porque al tener poder antes, cierto poder, él recomendaba gente a don Ángel Ahuad. Recomendada gente de nuestra iglesia y de otras iglesias sobres las que tiene buen concepto. De hecho a mí y otra chica de mi iglesia también nos recomendó para que entremos a trabajar. Constantemente la esposa [de Daniel] llamaba al colegio para preguntar cómo andábamos, nos preguntaba cómo nos trataban. Si nos trataban bien. Preguntaba si las cosas con nosotros se hacían bien, etcétera. Entonces, al desplazarlo a él, uno puede llegar a sentir cierta indefensión, que en cierta forma al ser desplazado él podríamos ser desplazados nosotros y que

ingresaría gente de calle Belgrano. Pero a mí personalmente no me preocupaba (Op. cit.).

Este comentario permite confirmar la enorme importancia del colegio como fuente de trabajo para muchos evangélicos de las asambleas, cuestión que había quedado sumida hasta ahora. No se trató de una percepción meramente individual por parte de Miguel. En aquellos momentos el colegio parecía estar movilizado ante las rápidas y abruptas reformas que estaba llevando adelante el heredero y corrían rumores de que Daniel iba a renunciar. Uno de los comentarios que circulaban era que “Daniel había convocado una reunión con el personal del colegio para informar sobre su renuncia indeclinable”. Sobre estos comentarios consulté a Miguel.

Si, había rumores. No sé si él convocó esa reunión, pero había cartas circulando pidiendo por favor no renuncie. Incluso el día que informaron de la nueva estructura, una de las directoras paso al frente a agradecer por todo lo que había hecho Daniel, como presagiando la futura renuncia. Fue una despedida encubierta a Daniel Ahuad (Op. cit).

En el conflicto descrito en este apartado se revela que los linajes como formas de estructuración del grupo y como modo de acceso a los lugares de autoridad no operan de modo irreflexivo. Aunque, tampoco existen normas explícitas para una sucesión. La condición de heredad del colegio pone al descubierto dos segmentos al interior del linaje étnico predominante. En apariencia, podrían definirse en torno a la iglesia de pertenencia de los dos mismos ancianos (Ángel -h- por calle Belgrano y Daniel por calle Colón) pero en las siguientes páginas veremos que más complejo que esto. Asimismo, la disputa provoca inestabilidad entre los creyentes y los trabajadores del colegio, lo que permite inferir que las personas que llegan a ocupar lugares de autoridad en virtud de su pertenencia familiar carismática, una vez allí desarrollan y sostienen de modo privilegiado relaciones de

intercambio de bienes con la membresía⁴⁸ y tales prácticas sostienen adscripciones a un segmento del linaje. De hecho, la evidencia de que el linaje está dividido en segmentos, se encuentra no sólo en la disputa específica de poder entre los herederos sino también en la inestabilidad provocada e inmediata acomodación y alineación de los creyentes en torno a los cambios generados por Ángel y la posible renuncia de Daniel. Más adelante profundizaré sobre esta división en el linaje étnico.

d. El conflicto entre La Juntada y calle Belgrano

En este apartado describiré la tensión que se produce entre un grupo de jóvenes organizados y algunos miembros de la iglesia de calle Belgrano por motivo de una superposición de fechas de dos actividades de los Hermanos Libres en Santiago del Estero e intentaré traducir los variados aspectos que devela.

La Juntada es un grupo jóvenes conformada por miembros de diferentes asambleas de Hermanos. El grupo se formó a mediados de la década de 1990 con el propósito de llevar a cabo actividades recreación social y formación bíblica a los jóvenes de las propias asambleas. En ese entonces la comisión estaba compuesta por un miembro de la iglesia de Huaico Hondo, dos miembros de Don Bosco y Salim Ahuad de calle San Martín. La actual comisión está compuesta por una nueva generación, algunos de los cuales lideran a los grupos de jóvenes de sus iglesias; Miguel Garzón y Ezequiel Pereyra de la iglesia de calle Colón, Leandro

48 Esto nos reenvía a la línea de estudios inaugurada por Floreal Forni (2002). En contexto de sectores populares ubica a la religión entre los agrupamientos sociales que operan como grupos de apoyo de la familia ampliada y el Estado Benefactor. Cabe nombrar los trabajos de Daniel Míguez (1997 y 2002) donde se observa al culto pentecostal como el paso de la recreación individual a la acción colectiva. Una visión que vincula tales fenómenos con los movimientos sociales, se puede ver en Marostica (1997). Zapata (2005) observa la agencia de laicos de Caritas y trabajadores sociales y vecinos construyendo un sentido de la “ayuda social” o “caridad”. No caben dudas de la importancia de la religión -instituciones, agentes y símbolos- en las redes de intercambio de bienes en sectores populares. Todavía resta profundizar estos aspectos de intercambio en otros grupos religiosos, como la clase media. Infelizmente por mucho tiempo una visión moderno-céntrica de los fenómenos religiosos la ha considerado grupos “laicizados”.

y Germán Ahuad miembros de la iglesia de calle San Martín, los dos últimos son hijos del ya mencionado Salim Ahuad, el heredero frustrado.⁴⁹

En el año 2008, La Juntada volvió a cobrar impulso especialmente para la organización de campamentos en las vacaciones invernales y estivales. También por unas particulares reuniones que se denominan “las conjuntas”; se trataría de una versión conjunta de las reuniones de jóvenes de cada iglesia. Allí se logra reunir a los jóvenes de todas las iglesias. Estas actividades movilizaron buena parte de la juventud, ganándose la admiración de algunos y la preocupación de otros. Quizás porque al ser el único grupo que explicita una organización transversal, goza de representatividad y también autonomía respecto a cada asamblea. Como veremos la tensión se da entre la comisión de jóvenes que lleva adelante La Juntada y algunos líderes de la iglesia de calle Belgrano.

A principios del año 2010, La Juntada había anunciado un campamento destinado a los jóvenes de las asambleas para los días que iban del 10 al 13 de julio. Dos semanas antes de esta fecha, se anuncia desde la iglesia de calle Belgrano que se realizarían unas conferencias nacionales juveniles para el 9 al 11 de Julio.⁵⁰ La invitación prometía predicadores de Buenos Aires y también creyentes de las provincias vecinas, lo que hacía atractiva la oferta. Como pudimos observar a lo largo de la tesis, los Hermanos Libres operan como una comunidad intramuros, no es común que a sus actividades inviten a creyentes evangélicos de otras

49 La familia está compuesta por Salim Ahuad su esposa Lucía y sus cinco hijos en el siguiente orden; Mariana (casada), Leandro, Germán (casado), Alejandro y Milagros. Salim y Lucía misionaron un largo periodo en la que ahora es la iglesia de calle San Martín. Cuando esa obra alcanza relativa autonomía ellos deciden volver a su iglesia de origen: calle Belgrano. Pero Leandro y Germán deciden quedarse en calle Andes. Mariana luego de su casamiento se estabiliza en calle Belgrano. Salim con su mujer Lucía y sus dos hijos menores retoman a Calle Belgrano. A pesar de que Salim no ocupe cargo de anciano, su familia es una de las más destacadas entre las congregaciones de Santiago del Estero.

50 Los campamentos y las conferencias son actividades características de los Hermanos Libres. El campamento sobresale como una actividad tendiente al conocimiento mutuo entre los hermanos de diferentes asambleas del país y la búsqueda del/la compañero/a idóneo/a para formar familias cristianas. Las conferencias operan como un consejo de líderes del movimiento ante el rechazo a las jerarquías eclesiales y el establecimiento doctrinal. Tales reuniones sirven para unificar criterios bíblicos y consideraciones sociológicas. En 1910 se crearon las conferencias generales desde entonces no dejaron de sucederse a lo largo del siglo. Cada provincia fue creando sus propias tradiciones de conferencias tomando el ejemplo de las Conferencias Generales, Santiago del Estero no fue ajeno a esto (véase capítulo III).

denominaciones o movimientos. Y como la población de jóvenes en las iglesias no es alta⁵¹ las actividades ministeriales y de recreación se planifican sucesivas a modo de garantizar la concurrencia. En consecuencia, esta superposición de fechas generó un malestar generalizado especialmente entre los miembros La Juntada. Ellos habían fijado fecha con antelación y los organizadores de las conferencias, miembros de calle Belgrano, no mostraban intención de alterar su programación.

La comisión de La Juntada discutió la posibilidad de cambiar la fecha del campamento. Una serie de cuestiones estaban presentes: La idea de que calle Belgrano injustamente había fechado su actividad el mismo día que la de ellos, “ellos habían puesto después la fecha sin importarle el campamento, sabiendo o no”, dice Miguel. Gabriel joven de calle Colón en ese momento, explica: “viéndolos desde un punto de vista positivo en realidad la gente de calle Belgrano, no sabía que ese fin de semana La Juntada había organizado un campamento (...)”. Finalmente, Miguel agrega que para los miembros de la comisión, “cambiar de fecha era como mostrar debilidad ante lo que una sola iglesia estaba organizando”.

Después de esa primera semana la comisión decidió modificar la fecha del campamento por el fin de semana siguiente a la fecha en disputa. Según los protagonistas la razón fue: “mostrar humildad más allá de que hacer el campamento era correcto”. Luego de tomar esta decisión, repentinamente una actividad que también iba a desarrollarse en la fecha de la disputa cobró sentido. Se trató de las conferencias de Beltrán, una localidad cercana a la ciudad de Santiago del Estero y La Banda. Tradicionalmente se llevan a cabo en las mismas fechas. Una actividad obligatoria para la agenda de Hermanos de la provincia. La Juntada, sumaba a su descontento, el hecho de que, según ellos, calle Belgrano no había previsto esa fecha tan importante. En cambio, argüían que ellos sí. Antes de planificar el campamento, la comisión habría consultado a los ancianos de Beltrán de la posibilidad de organizar una actividad para jóvenes en la misma fecha de sus conferencias. El asunto es que

51 Indicamos en otros pasajes de la tesis que los Hermanos Libres no llevan una estadística de su población (véase capítulo I y III). En base a mi trabajo etnográfico puedo sugerir que en las asambleas de Santiago del Estero tienen en promedio cien miembros. La población joven por asambleas es variable -entre un tercio y un cuarto del total-. El caso de calle Belgrano es diferente. Al tener el colegio como institución anexa, logra absorber más jóvenes que otras asambleas. Sin embargo, esa población joven -entre 16 y 21 años- es la más lábil de calle Belgrano porque el grueso no descende de una familia cristiana.

La Juntada no estaba conforme en cómo se venían desarrollando los hechos y decide echar manos sobre el asunto involucrando esta tercera actividad. Una vez tomada la decisión de cambio de fecha, los acontecimientos se presentaron del siguiente modo.

Una semana antes de la fecha en disputa, hubo reunión de jóvenes conjunta organizada por La Juntada. Allí, llega un mensaje de parte del líder de jóvenes de calle Belgrano pidiendo que anuncien las conferencias nacionales de jóvenes. La comisión de La Juntada informa la actividad de la iglesia pionera. Pero sorprenden a todos los concurrentes anunciando con mayor entusiasmo que el día sábado siguiente se realizaría otra reunión conjunta, pero esta vez en la iglesia de Beltrán. Argumentando que era un modo de apoyar las conferencias de esa localidad. Estaba todo organizado. Habían alquilado un colectivo y citaron a los jóvenes en un punto de encuentro.

El fin de semana siguiente fue muy movido. El viernes, los miembros de La Juntada asistieron a las conferencias nacionales juveniles de calle Belgrano. Previamente se había acordado que calle Belgrano daría un espacio de 10' para transmitir un video donde se promocionaba el campamento. El acuerdo se cumplió sin problemas. Al día siguiente, La Juntada convocó a un gran número de jóvenes y en el colectivo alquilado se fueron a Beltrán generando un vacío de una buena camada de jóvenes que eran esperados en las conferencias de calle Belgrano. Finalmente, el domingo los jóvenes vuelven a sus respectivas iglesias.

Para poder hacer una lectura de estos acontecimientos que fueron motivo de múltiples rumores, recelos y enojos, hay que ingresar finamente en el perfil de La Juntada y en las trayectorias de los principales protagonistas de la tensión aquí descrita. El testimonio de Miguel Garzón puede ayudarnos. Hablando del lugar que ocupa Salim Ahuad en La Juntada, dice:

Salim es más bien una especie de protector. La persona a la que hay que acudir en última instancia para que dé aprobaciones. Porque La Juntada no puede tomar decisiones en alguna iglesia. La iglesia es independiente y autónoma de sus prácticas, sus consumares y acepta o no las cosas que La Juntada haga. La comisión no puede tomar decisiones que sean vinculantes. Puede sugerir, pero nunca tomar decisiones vinculantes. El grupo se

empezó a formar convocando gente de todas las iglesias. Pero no asistía gente de todas las iglesias, las que asistían eran las que tenían cierta apertura mínima a ideas nuevas para los jóvenes, a insertar nuevas cosas, siempre sin tocar la doctrina, por supuesto. De calle Colón, empezamos a ir Ezequiel Pereyra y yo, de calle San Martín, los hijos de Salim Ahuad, Leandro y Germán. Pero calle Belgrano nunca se plegó a La Juntada, no quiso involucrarse con lo que armaban los otros. Se mantuvo con cierto desinterés y despreocupados por entrar La Juntada (Entrevistas a Miguel Garzón, 08/2010, Santiago del Estero).

El testimonio de Miguel Garzón permite despejar posibles lecturas, veamos. La Juntada, no se trata de un grupo de jóvenes disidentes ni con ánimos proféticos. Sus actividades se encuentran “siempre sin tocar la doctrina”. He podido asistir en varias oportunidades a las reuniones conjuntas. Las reuniones se desenvuelven en el mismo registro de cualquier otra reunión de jóvenes, con la diferencia de que en estas, a los temas bíblicos elegidos se les agrega un sketch: disfraces, sátiras y músicos invitados se combinan con la típica animación de coros e himnos entonados junto al piano, la recitación de versículos y el infaltable sermón de un invitado calificado. Los sketches permiten introducir en lenguaje figurativo aspectos del mundo social y evangélico valorado negativamente por los creyentes. También permite asumir retóricamente aspecto críticos del propio micro mundo social de las asambleas. Estas actividades son la causa de rechazo entre algunos ancianos. Pero no se observa que tales prácticas impliquen un cambio en las costumbres de las reuniones de culto, principalmente porque La Juntada generó y recreó espacios de actuación, innovando solamente en las forma de atraer a los jóvenes.

La tensión del campamento, se da en un momento donde aún no se habían calmados los huracanados vientos de los conflictos directamente asociados a la sucesión de los liderazgos de calle Belgrano y calle Colón, y el conflicto en torno al colegio que enfrentó a los sucesores de estas iglesias. El análisis de lo acontecido en torno al colegio, me había permitido observar que el linaje de trazo étnico no es un bloque homogéneo sino que se pueden identificar dos segmentos. Si limito la observación a lo sucedido sólo

en torno al colegio, esos segmentos aparecerían definidos según la pertenencia de los ancianos a determinadas iglesias. Sin embargo, tener en cuenta la posición y las trayectorias de los actores en juego en este nuevo escenario de tensión, campamento vs conferencias, permite complejizar esta idea.

No se trataría de un conflicto estrictamente entre iglesias. La Juntada está compuesta por miembros de varias asambleas (calle San Martín, calle Colón, barrio Huaico Hondo y barrio Don Bosco). Sin embargo, la superposición de fechas los enfrentó con una iglesia en particular, calle Belgrano. En su testimonio, Miguel indica que esa iglesia no se “plegó” a la comisión de La Juntada y que manifestó indiferencia (“desinterés” y “despreocupación”) por entrar. Respecto a las reuniones de jóvenes conjuntas, calle Belgrano aceptaba hacer las reuniones en su local pero no participaban cuando se realizaban en otras iglesias. En los campamentos también se manifestaba ese desinterés. Luego del conflicto narrado, los únicos miembros de calle Belgrano que habían asistido al campamento, fueron los hermanos menores de los organizadores Leandro y Germán Ahuad.

Esta manifiesta autonomía de calle Belgrano tiene sus razones. La iglesia de calle Belgrano es la primera iglesia de los Hermanos Libres en la provincia, es la que nuclea en su membresía la mayor población de creyentes pertenecientes al linaje étnico que además se define y legitima por el status social. Es decir, que calle Belgrano está compuesta principalmente por familias de origen árabe emparentadas entre sí que sustentan prácticas, representaciones y apreciaciones tendientes a sostener esta distinción de origen, para reafirmar el carisma que les es propio. La principal de esas prácticas es una permanente actitud corporativa, la misma que denuncia La Juntada.⁵²

Un análisis posible del conflicto, sería pensar que La Juntada estaba en contra del linaje étnico y que éste último hubiera estado en contra de las prácticas aparentemente heterodoxas de la primera. Efectivamente, La Juntada generó preocupación por ser la

52 Esta actitud puede verse en el caso paradigmático de Celia López, quien a pesar de pertenecer a una familia evangélica relata que en su adolescencia no se sentía integrada a calle Belgrano donde predominaban las “chicas Ahuad” (véase capítulo II y las estrategias de alianza matrimonial en el capítulo III)

única organización transversal a las asambleas y por su capacidad de movilización. Pero esta preocupación no era exclusiva del linaje étnico sino también de todos aquellos que ocupan posiciones de autoridad entre las asambleas, lo que indica una natural tensión generacional. Asimismo como ya indicamos, no se le podía atribuir a La Juntada acciones en contra de la sana doctrina. Por otro lado, la idea de que La Juntada haya estado en contra del linaje étnico, también sería inexacta, ya que entre sus líderes se encuentran Leandro y Germán de calle San Martín, hijos de Salim Ahuad.

Si la tensión no se explica directamente como resultado de un enfrentamiento entre renovados y guardianes de las costumbres, ni se trata de un conflictos entre iglesias, y finalmente tampoco de un enfrentamiento entre quienes tienen linaje y quienes no, aunque todas estas configuraciones sean importantes ¿qué devela esta tensión?

A mi juicio, la tensión, incluyendo la astuta estrategia de La Juntada, pone en escena a una agrupación de gran capacidad organizativa compuesta por jóvenes del linaje criollo y étnico que encuentran en esta estructura una plataforma para el propio ejercicio de poder. Asimismo, la presencia del frustrado heredero Salim Ahuad⁵³ como silencioso mentor de la organización sugiere esta búsqueda de opciones ante la estreches de posibilidades que deja la segmentación del linaje. En definitiva, son más los herederos que los lugares de herencia. En consecuencia, se trataría de una alternativa a fin de contrapesar el predominio simbólico de la histórica asamblea de calle Belgrano y la autoridad de un segmento de linaje étnico representado en Ángel Ahuad (h), quien heredó no sólo un puesto de autoridad, sino también un capital simbólico del cual toda una comunidad se sentía parte activa y ahora sienten privado. Dicho de otro modo, el conflicto develó principalmente, el malestar en torno al predominio valorado negativamente de una iglesia por sobre las otras y, lo que valoran como, la pretensión desmedida de poder de un segmento del linaje étnico por sobre el resto de los linajes y de los creyentes en general.

53 El año 2007 fue el centenario de la obra en Santiago del Estero, el mismo año Salim Ahuad regresa a calle Belgrano luego de haber misionado en calle San Martín. Regreso a una situación de marginalidad, sin puesto de anciano como lo había tenido sido su padre. La Juntada retoma su vida en el año 2008, un contexto de resonancias por el centenario y entre los mentores se encuentra el mismo Salim. Este dato indica la importancia de un actor sumido hasta ahora, el propio Salim Ahuad.

En definitiva, la Juntada es una alternativa de ejercicio de poder a un sistema gobierno de las asambleas basado en la pertenencia al linaje étnico y de status, al que incluso agrega carisma el haber tenido contacto con el *mana* misionero. Asimismo, es un llamado de atención a una comunidad moral basada en linajes, que ejerció históricamente y ejerce prácticas de interdicción sobre un otro que combina las marcas de ser criollo, estar carente de capital económico y ser “nuevo”, no pertenecer a un linaje.

e. El conflicto entre Gabriel Pereyra y Daniel Ahuad

En este apartado relataré una historia que me permitirá indicar nuevos aspectos de los conflictos descritos hasta aquí y al mismo tiempo profundizar en el análisis de esta etapa de las asambleas marcada principalmente por la muerte de los ancianos. Primero presentaré al protagonista, Gabriel Pereyra y luego propondré adentrarnos desde su perspectiva en una serie de acontecimientos que lo enfrentaron al anciano de calle Colón, Daniel Ahuad. El enfrentamiento tomó tal dimensión que llevó a nuestro protagonista a dejar la iglesia a la que asistía desde niño y pedir la membresía en calle Belgrano, liderada por Ángel Ahuad (h). Un hecho que podría caracterizarse de corriente entre creyentes evangélicos en el medio,⁵⁴ para los Hermanos Libres constituye el síntoma de un conflicto pero también constituye la solución.

Desde los años 1970, cuando Fadi Jozami y el misionero emprendieron la evangelización en aquella zona, la familia de Gabriel por parte de madre fue de las primeras familias conversas. Gabriel es el menor de seis hermanos integrados a la vida de

54 La bibliografía especializada observa la movilidad de individuos entre grupos de creencias como una práctica frecuente especialmente entre creyentes evangélicos. Pablo Semán (2006) a partir del estudio de un barrio del gran Buenos Aires, mostró que las prácticas de los sujetos no sólo no son privativas de una opción religiosa, sino que además se despliegan sin conflicto dentro de diversas posibilidades. El autor considera esta actitud dentro de una gama de experiencias socio-religiosas que denomina *cosmológicas*, *holistas* y *relacionales*. Por su parte, Mallimaci (2001:27) refiere como una tendencia de las modernidades religiosas la práctica que llama “*cuentalpropismo religioso*”; los símbolos, signos y objetos religiosos diversos se tomarían, utilizarían y dejarían según la necesidad del individuo.

iglesia. Entre estos se encuentra Ezequiel, quien forma parte de la comisión de La Juntada. Como todo creyente de cuna, a los ocho años “acepto al Señor” y a los 18 años se bautizó. El bautismo no fue un ritual de cambio religioso, sino un ritual de paso a la vida adulta de un creyente varón que a partir de entonces puede y debe asumir responsabilidades en los diferentes ministerios de la iglesia. De tal modo, al momento de nuestro primer encuentro Gabriel daba los anuncios luego de cada reunión, animaba los momentos de alabanza y adoración de cada culto, ayudaba en las reuniones de jóvenes de su iglesia y se formaba en la palabra en el reciente creado Instituto Bíblico Jorge Müller (sobre el que volveremos más adelante).

Al momento de esta entrevista Gabriel estaba terminando su secundario y decidiendo qué carrera seguir. Decidió estudiar filosofía, una carrera poco usual entre los Libres. Entre sus hermanos, ninguno había estudiado más allá de la escuela media. Se dedicaron a trabajar en comercios (en algunos casos de las familias de origen árabe) o en la empresa donde su padre se jubiló. Las capacidades de Gabriel para el estudio eran notorias y la familia podía apoyarlo en esta nueva etapa, nadie se interpuso a la carrera elegida, tampoco nadie supuso que en el futuro esta le significaría una relectura de su propia trayectoria.

Paso a narrar el particular conflicto que llevó a Gabriel a cambiar de iglesia.⁵⁵ Daniel Ahuad cita a Gabriel a su oficina para decirle que “una persona te ha visto de noche en un bar, borracho, fumando y con una chica. Y me preocupa porque vos sos un chico de la iglesia que toma mucho la palabra”. Gabriel, sin negar la desobediencia a las normas cristianas, le responde: “no sé a qué situación específica se refiere esta persona, sería bueno juntarnos los tres a aclarar esta situación. Si vos me preguntas si alguna vez tomé o fumé o estuve con una chica. Si, lo hice”. Su condición de creyente de linaje criollo con el carisma de la antigüedad, le permitió manejar la situación. Cualquier miembro de antaño

55 El siguiente relato se basa principalmente en la perspectiva y apreciaciones Gabriel que en el análisis procuraremos menguar. No pude consultar sobre estos hechos a los demás protagonistas porque constituyen asuntos domésticos sobre los cuales los ancianos no consideran oportuno dar cuenta a personas ajenas a la iglesia. El caso de Gabriel me fue confiado por el afecto que hemos llegado a tener en estos años de mi trabajo de campo entre las asambleas. Cabe aclarar también que este suceso me fue confiado en entrevistas posteriores, más precisamente a principio del año 2013.

sabe que es de una enorme dificultad no caer en desobediencia (*Quien esté libre de pecado que tire la primera piedra*). Daniel insistía en la condición de Gabriel de creyente con ministerio público, quien debería procurar su testimonio. De aquí en más, se desarrollaría una disputa que tendría por principal ámbito de actuación la Cena del Señor.

Una familia de calle Belgrano disconforme con el liderazgo de Ángel Ahuad (h), había pedido por los medios acostumbrados el cambio de iglesia⁵⁶a calle Colón. Como todo cambio este también generó rumores y Gabriel no fue ajeno dando una opinión que sugería sospecha sobre las “intenciones” de los “nuevos”. Tal comentario había llegado a los oídos del Daniel quien reaccionó en la Cena del Señor. Allí el anciano retomó las enseñanzas de la parábola del hijo prodigo (San Lucas, N.T., 15:11-32), indicando que si bien muchos están contentos con los nuevos miembros, otros lamentablemente no: “Éstos serían como el primogénito de la parábola, obedecen pero cae en pecado de soberbia”. Gabriel durante la semana rumió una posible respuesta que la daría en la siguiente Cena. Decidió preparar un mensaje sobre el tema del “conocimiento” en la Biblia, ya que en la escuela dominical había tenido cruces con Daniel sobre si era más importante cultivar el intelecto u obedecer al Señor para la vida de un cristiano. Llegó el día de la Cena del Señor, en el momento de los mensajes, Gabriel se paró en aparente espontaneidad y recuerda haber dicho lo siguiente: “Jesús conocía al Padre, porque era el Padre, también dije que por falta de conocimiento la iglesia no ha estado a la altura de muchas situaciones. Mientras el país discutía cuestiones importantes como el matrimonio igualitario nosotros estabas aquí discutiendo si la mujer tiene o no que llevar la mantilla ¡pavadas! La iglesia no ha sabido dar razón de su fe por falta de conocimiento”. Después del acalorado mensaje, Daniel rebatiría con las siguientes palabras: “el conocimiento sin obediencia es hipocresía”.

Después de ese suceso la situación se tornó un ping pong de preguntas sin respuestas, reuniones convocadas por Daniel donde le pedía explicaciones a Gabriel quien eludía la existencia de algún problema. Gabriel pidió que lo saquen de la “lista” -como le

56 El procedimiento es muy sencillo. Se habla con los ancianos de la iglesia a la que se pretende asistir y al mismo tiempo se dan los motivos de cambio a la iglesia de origen. Los motivos aceptados son mudanza de barrio, voluntad de ayudar en la obra de otra asamblea y casamientos. Finalmente, se sella lo conversado informalmente mediante una carta de recomendación que emite la iglesia de origen a la iglesia de destino.

llaman a la programación de predicadores por obra-, porque sentía que no podía controlarse al hablar y que además ese tiempo lo utilizaría para sus estudios en la universidad. Sin embargo, deciden seguir dándole ministerio público y allí la situación empeora. Gabriel encontró un nuevo tema para discutirle al anciano, el vínculo de éste con el poder económico de la provincia. En una reunión, Guillermo tomó la palabra y habló de que el Señor Jesucristo enseña a luchar contra el legalismo y la desigualdad. Denunció que en la iglesia había personas que sostenían los peores aspectos del sistema capitalista, haciendo clara alusión al anciano Daniel. Luego de esa situación límite la esposa de Daniel interviene comunicándose con la madre de Gabriel.

Finalmente, en una última conversación, Daniel pide a Gabriel que se retracte por todo lo acontecido y que medite por esa irracional “bronca personal” hacia él. Gabriel da sus razones sobre todo lo ocurrido: “esta iglesia no tiene objetivo, que si vos miras los creyentes ninguno es del barrio, que hay que salir al barrio. La iglesia no ha crecido, siempre se ha jactado de ser una iglesia misionera pero los cuatro anexos que tiene son obra de don Fadi que ya no está. Después de eso no se hizo más”. Daniel agrega que aquel, además de faltarle el respeto, ha infundido dudas acerca de su liderazgo en la iglesia, acerca de la confianza de la iglesia a su persona. Antes de ese encuentro, Gabriel había hablado con un anciano de calle Belgrano para pedir membresía. En consecuencia, del encuentro con Daniel precisaba una carta de recomendación. Luego de una ardua pelea este decide darle la carta sin añadir los conflictos y terminó diciéndole: “yo voy a orar por vos, porque vos tienes un don de liderazgo muy fuerte, voy a orar para que el ese don quede en manos de Señor”.

Gabriel rápidamente se adaptó a la nueva iglesia donde conocía mucha gente. Una de sus hermanas concurre con su familia allí, compañeros del secundario y muchos otros amigos que se hizo durante una vida de relaciones evangélicas. A los tres meses de estar en la iglesia, Ángel Ahuad (h) lo pone en la “lista” de predicadores, lo que sorprende a Gabriel pues según él su actitud en calle Belgrano era de un perfil bajo. Pero más allá de esta declaración de humildad, al poco tiempo de sentirse miembro pleno entre los de calle Belgrano, decide tomar la palabra en una Cena del Señor. Según indican quienes lo

escucharon dio un mensaje extenso y “de estudio bíblico” (termino que referencia a un mensaje intelectual). Luego pidió que se cante un himno. Seguidamente, un hermano anciano en años, se para ante todos y declara estar muy feliz, que el fin de semana anterior había visitado a los hermanos de calle Colón y había escuchado ese himno tan importante que hacía mucho tiempo no oía, y que ahora estaba doblemente feliz de poder escucharlo dos veces a la semana y luego proclamó: “está confirmado que calle Colón es escuela de oradores”.

Para comprender estos sucesos debemos extendernos en la vida de la iglesia de calle Colón luego de la muerte de Fadi Jozami y la asunción de Daniel Ahuad como anciano. Vimos el perfil de Daniel en el primer apartado del capítulo, entre las características narradas se destacó que el nuevo anciano toma excepcionalmente la palabra. Aunque por el sistema de rotación de predicadores en ninguna asamblea recae la responsabilidad del ministerio de la palabra sobre una sola persona, es necesario tener un grupo de varones formados para atender todas las reuniones. En ese marco, Daniel delegó en algunos jóvenes esas responsabilidades: Santiago y Samuel Ahuad, hijos del propio Daniel, Miguel Garzón, Ezequiel Pereyra y el mismo Gabriel. Según narra Gabriel, Daniel se habría dado cuenta del poder desmedido que les proporcionó a los jóvenes y retrocedió, “agarrándosela primero con Miguel”. Daniel habría sacado de la “lista” a Miguel quien había iniciado noviazgo con una reciente conversa separada y con un hijo. Una conducta poco esperable en los líderes.

Otros datos importantes que hay que agregar antes de arribar a un análisis, es que después de la muerte de Fadi Jozami, Daniel lleva adelante la revitalización de algunos proyectos y trae otros nuevos. Re-funcionaliza ACSECE y así los objetivos que esta tenía, como la librería y la apertura del Instituto Bíblico Jorge Müller. El instituto es una de las instituciones más destacadas de las asambleas de la Argentina. Empieza a operar en el año 1970 en las instalaciones de la asamblea en la calle Tinogasta de la ciudad de Buenos Aires con cursos bíblicos de la mano de algunos ancianos y misioneros. A partir de entonces inició un proceso de institucionalización y crecimiento que derivó en la creación de varias sedes. Siguiendo con la lógica de relaciones de las asambleas, la creación de tales sedes de

hizo por las inquietudes de creyentes de diferentes puntos del país, no por una deliberada política de expansión del instituto que actualmente tiene su sede central en el barrio Villa Real de Capital Federal. Se trata de uno de los espacios donde se transmiten las enseñanzas bíblicas o preocupaciones doctrinales propias de los Hermanos Libres. De tal modo las iglesias que se vinculan con el instituto practican la eclesiología característica de los Libres –vale recordar-; centran su ritualidad en la Cena del Señor, evitan la formación de un cuerpo eclesial, los mujeres tiene prohibido el ministerio público y usan velo o mantilla para cubrir la cabellera y continúan usando del himnario británico para alabanza y adoración (véase capítulo I). Estas acciones dan la pauta de que Daniel Ahuad reafirma las actividades características de las asambleas y su liderazgo se definirá en esa línea de trabajo.

Cuando se ingresa en los argumentos de Daniel y Gabriel, suturándolos con la información sobre el rumbo de calle Colón que acabamos de agregar, se pueden encontrar los fundamentos sociológicos de la controversia. Más allá de que la conclusión de los protagonistas se tiña de cierto capricho; “se las agarro con nosotros” dice Gabriel, “vos tiene algo personal conmigo”, dice Daniel.

La preocupación de Daniel por la supuesta desobediencia de Gabriel fue muy clara, quien tiene que velar por el testimonio sobre todo de aquellos varones que tienen ministerio público. Algo simplemente aprendido de los ancianos anteriores. Esta vigilancia sobre los jóvenes de la iglesia es coherente con una historia de las asambleas a la que él adhiere plenamente en gestos de enorme reafirmación identitaria como la librería y el instituto bíblico. Daniel tiene por objetivo adquirir visibilidad entre las asambleas por una política tendiente a acentuar el propio carisma heredado. Por la falta de un capital tan importante como la palabra, debe acentuar otras características; un testimonio ejemplar de su propia persona y así también, debe ser guardián de la doctrina, los usos y costumbres como lo fueron todos los grandes hombres de linaje étnico y misionero.

Aunque esta política no tenga nada de nuevo para un creyente que siempre ha asistido a las asambleas de los Hermanos, a Gabriel le molesta porque opina que su anciano está más preocupado por lo que “se muestra” que por lo que “se hace”. Gabriel

desenvuelve su malestar de un modo sociológicamente esperable pero no por eso menos escandaloso para la membresía. Hace uso de todos sus recursos. Tal hemos descrito, Gabriel pertenece a un linaje criollo, toda su familia es un testimonio, sus hermanas se han casado según las posibles alianzas para permanecer y posicionarse cerca del centro. (Una de ella se casó con un creyente del mismo tipo de linaje, y otra de ellas con un hombre sin linaje pero que acumula capital económico). Por lo tanto, Gabriel tiene el resguardo de la segura pertenencia. Luego de su paso por la universidad inició un proceso de relativa inestabilidad emocional y acumuló capital intelectual. Conocedor nativo de las sociabilidades de las asambleas de los Hermanos, operó en los bordes, dilatando hasta sus últimas consecuencias su relativa impunidad.

Remarquemos que la disputa se desarrolló en el escenario de la Cena del Señor. Esta instancia es, quizás, la más importante entre las marcas identitarias de las asambleas de los Hermanos desde sus inicios. Para todo evangélico se trata de un ritual de anamnesis⁵⁷ requerido bíblicamente a los creyentes en Cristo Jesús. No obstante, el ritual de cena de las asambleas de los Hermanos Libres se distingue del significado corriente; éste responde principalmente a las enseñanzas misioneras, es valorado de sublime, su estética es ceremonial, se trataría de una performance en dónde las declaraciones de fe como “igualdad entre los hermanos en Cristo” y la negativa a establecer una jerarquía eclesial se realizan. El ritual es muy sencillo, se ubican los bancos de un modo circular, se cantan himnos y coros, los varones están habilitados para pararse espontáneamente y dar mensajes, leer un versículo, decir unas palabras, luego un grupo de varones reparte el pan y una copa de vino, en absoluto silencio se come y bebe. Seguidamente, alguien rompe el silencio con algún coro. Finalmente el anciano más destacado de la asamblea da un reflexión de cierre (esto ocurre en el tramo de una hora y media). No cualquier varón se para ante la comunidad creyente a dar un mensaje; lo hacen los creyentes más longevos,

57 De acuerdo a Hervieu-Léger (2005) la memoria tiene una relación estructural con la religión por la práctica de anamnesis, la permite mediante rituales inscribir en el desarrollo del tiempo la memoria de los acontecimientos fundacionales que posibilitaron que el linaje creyente se instituyera. A diferencia de otras memorias sociales, la memoria religiosa es normativa en el sentido de que le confiere autoridad trascendente al *linaje*.

los que ocupan lugar de anciano o sobreveedor, y suelen ser los mismos. En la asamblea de calle Colón, por el protagonismo que adquirieron los jóvenes no sorprende que estos empiecen a tener esa práctica, pero no deja de ser extraordinaria.

Es altamente simbólico que el principal escenario donde se desarrollaron las discusiones haya sido la Cena del Señor. Recordemos que los Hermanos Libres, no crecen por fisión sino por modos de reproducción de los principales linajes y la incorporación de nuevas personas a una comunidad definida por las lógicas de sociabilidad que el sistema familiar ofrece (Véase capítulo III). En esta estructura, los casos de herejía se resuelven con la expulsión y estos son poco frecuentes en asambleas numéricamente inferiores, por ejemplo, al común denominador de las iglesias pentecostales. Quien es expulsado podrá formar otra iglesia, pero la misma jamás será reconocida como una asamblea de los Hermanos. Como en todo grupo las tensiones abundan y un uso adecuado de los propios medios rituales y las costumbres regulan las relaciones para evitar conflictos que derive en fisión. En este sentido, la Cena del Señor fue escenario de exposición de diferencias y de su necesaria regulación, mostrando que la tensión es inherente a la comunión. Inclusive a la comunión de los Santos.

Finalmente, Gabriel decide cambiar de iglesia. Puede entenderse a los cambios de asambleas, como el último recurso de un creyente para evitar la excomunión, como así también de toda la comunidad para evitar la fisión. Aunque no es una práctica muy frecuente, consta de sus propias pautas -como indicamos líneas atrás- lo que evita los escándalos pero no así los rumores. Nos cabe la pregunta ¿por qué Gabriel elige la asamblea de calle Belgrano? Si estaba descontento por el quietismo de su iglesia, representado en lo que él valora de falta de proyecto y el apego a las “formas” que defendía el anciano (el testimonio en su dimensión moral) ¿por qué decide marcharse a la iglesia que históricamente encarnó estos aspectos de asamblea ortodoxa? También recordemos que es la misma iglesia que los jóvenes de su generación critican por sus ínfulas de superioridad –actitud corporativa-, y la voluntad de poder de sus ancianos sobre los espacios comunes de las asambleas. Para arribar a una respuesta debo avanzar con el curso de los acciones del heredero de calle Belgrano. A su vez, para dar cuenta de ello

debo presentar una iglesia que hasta ahora sólo hemos nombrado y que constituye una de la más importante sin ser dirigida por el linaje étnico. Me refiero a la iglesia de calle Taboada de La Banda que es llevada adelante por el linaje criollo de Los Suarez (Véase capítulo II y III).

f. Después de la sucesión: reformas en las iglesias

Indiqué que la tensión entre La Juntada y calle Belgrano se debía a una crítica a la posición privilegiada de la iglesia pionera que nuclea la mayor población del linaje étnico y la voluntad de poder de un segmento del linaje representado por Ángel. De aquí podría suponerse una crítica a Calle Belgrano por iglesia ortodoxa. Lo cual no sería desbarato pues Calle Belgrano ha sido la iglesia que llevaba a la práctica las declaraciones de fe levantando la heráldica que históricamente diferenció a los Hermanos Libres del resto de las iglesias evangélicas, movimientos o denominaciones.

En los treinta años anteriores a la muerte de Ángel Ahuad, una parte considerable de todo ese arsenal religioso y social lo sostenía este anciano por lo cual derivó en un símbolo de los Hermanos Libres. Más aún, por su puesta en práctica de los aspectos doctrinales de los Libres como el anti-denominalismo, fue un ícono para el movimiento evangélico en la Argentina. Ángel Ahuad era invitado por variadas denominaciones, movimientos, ministerios e iglesias del país y el exterior a predicar el evangelio. A los días de su fallecimiento un blog de los Libres publica una nota. Transcribo un fragmentos del texto porque encuentro en este los aspectos de la persona de Ángel resaltados entre los creyente.

Ángel Ahuad tenía un conocimiento de la Iglesia de Cristo, de la teología y del pensamiento cristiano evangélico muy superiores al que cabe suponer a un pastor evangélico. Su comprensión de lo divino y de lo humano le brindaba una infrecuente sabiduría anclada en su identidad pero de acentos universales (...)

Desde que lo conocimos lo admiramos y en más de treinta años de amistad, de diálogos y conclusiones con gracia, que hacían la felicidad de nosotros los oyentes. Con experiencias difíciles, siendo siempre perceptible al dolor y al sacrificio. A diferencia de otros, a veces de alta estirpe, que se pavonean y se hacen orgullosos de sí mismo, Ángel Ahuad se retrotraía y disimulaba mostrándose apenas, dejando que en Nuestro Señor buscáramos la belleza de sus entrañas. Discreto y elocuente como las bodas de los cuentos deja un imagen de una vida que late. Ha resistido la adversidad y las pruebas que ha pasado en su vida con una elegancia natural haciéndonos sentir que su destino no es sino de cierta inevitable grandeza, vida afrontada con natural elegancia, con temple de hierro. Muchas veces lo demostró, atravesando a veces las vicisitudes más duras, integridad ante las vilezas y ruindades de éste mundo sórdido de frustraciones y traiciones, por el que siempre paso incontaminado, sin hacer una sola concesión, sin desfallecimientos ni cobardías. Conquistando dentro y fuera de la obra amistades, la admiración que merecía, buscando sus consejos, y su amistad, dando fuerzas a otros sólo en Jesucristo para soportar la existencia. Para aquel a quien reconocemos toda la inmensa sabiduría, talento y humanidad generosa que ha contagiado a su alrededor y por hacernos sentir feliz, sentir que estábamos vivos entre los seres más vivos que tiene la existencia que son los niños y jóvenes de la iglesia y del colegio y que su vida nos ayudaba a vivir.⁵⁸

Ángel (h) o Angelito, como también lo llaman, al igual que su padre desde joven ingresó en la *carrera* de evangelista. En una ocasión, lo invitan a un ciclo de conferencias a las cuales se solía invitar al padre. La persona que lo presenta resalta la importancia de las obras en Santiago del Estero y en tono personal delante de miles de personas, mira a los ojos a Angelito le dice que como tanto otros tenían un enorme afecto por el hombre que

58 <http://noticiasambleas.blogspot.com.ar/2009/02/partida-de-mario-mulki-la-comunidad.html> El blog no ofrece información sobre quien lo administra. Por las noticias y notas publicadas puedo decir que quienes lo sostienen están integrados a la red de asambleas de la argentina, principalmente al núcleo de histórico de Buenos Aires.

fue su padre. Y en un exceso de verbosidad deja una sensación de incomodidad en el público al decir: “(...) ahora es un honor tener a Angelito pero no sólo por su papá, sino porque sabemos que es un hombre que ama Dios”. Antes de empezar su mensaje, Angelito comenta emocionado: “La verdad que cuando era muy chico tenía el delirio de tomar los zapatos de papá y como mis pies eran muy chicos, me ponía los zapatos y empezaba a caminar chic-chic chic-chic. Y sentía que los zapatos me quedaban grandes. Ese mismo sentimiento siento hoy, aquí, en esta noche”. No hay dudas de la enorme dificultad psicológica y social para continuar la propia trayectoria ante imponentes figuras paternas.

En los últimos años de vida de Ángel Ahuad, Angelito no era una figura importante. Tampoco lo era en el colegio. Esto sumaba malestar entre aquellos que sintieron como un arrebató el reclamo de su herencia dejando excluido a Daniel Ahuad y así a una porción de creyentes alineado con este segmento del linaje. Pero una vez ocupando el lugar de su padre, la figura de Angelito descolló y se diferenció con su estilo de prédica y el modo relacionarse con la comunidad creyente. Hoy en día sus predicas se caracterizan por cierto histrionismo y emocionalismo; es común la opinión de que su discurso busca “impactar directamente en las emociones”. Su trato con los creyentes es informal y jovial. Su padre, en cambio era de un tono neutro y sosegado y su trato con la gente combinaba formalidad y complicidad amorosa.

El estilo personal de Angelito llegó a la iglesia acompañado de una política eclesial diferente que abrió una serie de cambios en los liderazgos y las costumbres culturales, aún sin un rumbo claro. Estos cambios estaban relacionados con los estrechos vínculos de Ángel (h) con el movimiento evangélico internacional e interdenominacional llamado “Palabra de Vida” y que estando en calle Belgrano pudo desplegar. Antes de explicar la relación de Palabra de Vida con calle Belgrano, es necesario agregar información sobre la iglesia de calle Taboada en la ciudad de La Banda que anticipó el vínculo de las asambleas con este movimiento.

f1. Calle Taboada y Palabra de Vida

En el capítulo III nos introducimos en la estructura social de las asambleas y su formación en términos de linajes y presenté el caso de la familia Suarez de nucleada en calle Taboada. Los Suarez lograron una relativa autonomía del linaje étnico predominante por la propia valorización de su principal carisma que es la antigüedad, en el sentido de ser una de las primeras familias conversas desde los tiempos del misionero Alfredo Furniss. Pero más aún, el éxito comercial de su empresa familiar, los re-posicionó en el espacio social del poder. El carisma de antigüedad y el status alcanzado por el capital económico los legitimó para emular liderazgos tan importantes como los de calle Belgrano o calle Colón. De tal modo, la iglesia de calle Taboada, acrecentó miembros en la propia asamblea y en sus obras misioneras. Este éxito evangelístico fue mirado con recelo y desconfianza por los creyentes de las otras asambleas, quienes murmuraban que ésta estaba recibiendo influencias de “enseñanzas” que nada tenían que ver con los Hermanos Libres. Se los acusaba de deformar la doctrina, la que virtualmente resistieron establecer, fieles a los principios británicos.

La asamblea de calle Taboada es una gran congregación ubicada a pocos metros de la estación de trenes de la ciudad bandeña. Su misma fachada responde a la arquitectura de las primeras asambleas construida por los propios misioneros británicos. Sin embargo, basta presenciar un culto para percibir la diferencia respecto a las demás asambleas. Aquí las mujeres no utilizan la mantilla y tienen permitido el ministerio público, las reuniones de culto son informales, el uso del himnario está restringido al mínimo y el cronograma semanal de reuniones difiere a lo acostumbrado por los Libres.

Más allá de estos aspectos culturales, en las visitas que realicé a esta iglesia no observé que el contenido de las prédicas fuera diferente a las de otras asambleas. Observé un marcado acento en el mensaje de salvación como en el resto de los Libres. Sin embargo, los rumores sobre las “enseñanzas foráneas” eran frecuentes, el mismo Gabriel Pereyra en uno de nuestros primeros encuentros dijo: “yo creo que ellos están errados”. A mi juicio, para el mundo Hermanos Libres santiagueño era difícil asimilar el cambio de las

costumbres culturales, principalmente el de las mujeres. En consecuencia los cambios habrían sido moralizados para su rechazo (Balbi 2008: 70-81).

Lo que hizo de calle Taboada una asamblea diferente para el resto de los Libres, fue su vínculo con el movimiento de Palabra de Vida. Y su alejamiento de la red de asambleas encuentra dos razones principales. El vínculo con Palabra de Vida le ofreció una serie de herramientas para su rápido crecimiento. Una iglesia que crece en obras misioneras tiende a alejarse de los compromisos con el resto de las iglesias del movimiento o denominación de pertenencia a fin de ocuparse de sus propias actividades. Asimismo, tal vínculo les valió una desconfianza entre los Hermanos Libres que nunca terminaba de concretarse en una excomunión. Mientras tanto, en las relaciones interpersonales se manifestaba en un trato ambiguo que socavaba las representaciones mutuas ¿por qué nunca se excomulgó a la asamblea de calle Taboada?

Los rumores sobre lo negativo de la influencia foránea, se hallaban principalmente en los pasillos y entre creyentes que no ocupaban lugares de autoridad. Un anciano de calle Taboada me comentó que todos los sábados a la mañana don Ángel Ahuad iba a visitarlo. Además, entre las familias Ahuad y Suarez existen vínculos de parentesco. Es de destacar, también, que los Suarez por su buena posición económica siempre estuvieron patrocinando a la red de asambleas en general. Más allá de los rumores sobre las “renovadas” prácticas de calle Taboada, no se les ha atribuido desobediencia; los bandeños cuidan su testimonio tanto como cualquier Libre. Más allá de las acusaciones, si se indaga en la doctrina “foránea”, no sólo se devela que no es contraria a las declaraciones de fe de los Libres sino que además enfatiza aspectos característicos del movimiento de los Hermanos Libres desde sus orígenes en Gran Bretaña, como el carácter misionero. Veamos esto.

Palabra de Vida es un movimiento de aspiración inter-denominacional. Surge en Nueva York en las década de 1940. Empezó con un espacio en la estación de radio de la misma ciudad y dio el salto a cruzadas evangelísticas por las principales ciudades como también en iglesias rurales de Estados Unidos. En 1971, se fundó el Instituto Bíblico en Nueva York y en el mismo año, el movimiento llegó a la Argentina. En el año 1972 se

realizó el primer campamento de Palabra de Vida Argentina en Córdoba y en noviembre de ese mismo año se compró una propiedad en Monte, provincia de Buenos Aires, que desde entonces será uno de los lugares más importante desde donde se proyecta el movimiento en el país. En 1975 comenzó el Instituto Bíblico en el país. Entre los años 1975 y 2001, Palabra de Vida se instaló en 17 países del Sur y Centro de América y otros países del globo como Ucrania, Rumania, Italia y Francia.⁵⁹ El movimiento se destaca en la Argentina por el estatuto privilegiado que se le otorga al aprendizaje de la biblia, la realización de campamentos como centros de formación intensivos con diferentes propósitos y las campañas de evangelización. Según indican creyentes que se han formado en el Instituto Bíblico Palabra de Vida, el movimiento tiene dos grandes objetivos: El primero sería formar líderes para que estos a su vez formen nuevos líderes, funcionaría como una escuela de liderazgos; y el segundo, infundir un perfil misionero a la pertenencia evangélica.

Pero ¿cómo se llevan cabo estos dos objetivos y cómo esto se relaciona con el resto de las iglesias, denominaciones y movimientos evangélicos? Tanto el instituto bíblico como los campamentos están destinados a creyentes de diferente pertenencia evangélica siempre que tengan una carta de recomendación de sus pastores u ancianos. Palabra de Vida formaría a estas personas según edades y género, luego las mismas volverían a sus iglesias a servir y difundir las nuevas herramientas aprendidas. También, Palabra de Vida puede ser requerida por cualquier iglesia para campañas de evangelización con objetivos concretos. Durante el tiempo de trabajo de campo observé que calle Taboada había requerido este *servicio* u *auxilio*. En el año 2008 observé un grupo aproximadamente de cuarenta personas que tenían por centro de actividad Buenos Aires pero de diferentes puntos del mundo, eran creyentes profesionalizados en predicar el evangelio a inconversos. Llevaron a cabo una campaña que se desplegó como una operación sorpresa irrumpiendo en el cotidiano de la gente y avivando a la propia iglesia receptora. Instalaron un campamento provisorio en un complejo de la ciudad y de allí salieron estos profesionales a predicar con diferentes recursos como disfraces, pulseras, juegos

59 <http://palabradevida.org.ar/wp/>

didácticos, representaciones de teatrales. Todos estos recursos tenían por principal propósito dar el mensaje de salvación.

Según revelaron mis informantes,⁶⁰ esta sería la metódica regular en las campañas. El mensaje es diferente de las campañas de ministerios neopentecostales centrados en misas de sanación y el bautismo del Espíritu Santo (Frigerio 1993). En las campañas de Palabra de Vida, sea que estén destinadas a niños, adolescentes, jóvenes u adultos, la constante es el mensaje de salvación. El énfasis en los estudios bíblicos, el entrenamiento de los creyentes y el tema principal de las campañas coinciden con la “declaración de fe” pública del movimiento. Declaran creer en:

Que todas las Escrituras tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento son verbalmente inspiradas por Dios, que no poseen error en los escritos originales y que constituyen la autoridad suprema y final para la fe y la vida;

En la deidad de Jesucristo, su nacimiento virginal, su vida sin pecado, su muerte para pagar la pena de los pecados de todos, su resurrección corporal, su exaltación a la diestra de Dios y su retorno personal, inminente, pre-tribulacional y pre-milenial;

Creemos que Dios da dones espirituales a todos los creyentes para la edificación del cuerpo de Cristo. No obstante, creemos que los dones del Espíritu de señales milagrosas, tales como las lenguas y la sanidad, estuvieron limitados a la iglesia primitiva. Creemos que Dios responde las oraciones de su pueblo y suple las necesidades según Su propósito.⁶¹

Estos dogmas en forma de lo que ellos llaman “declaraciones de fe”, tienen perfecta afinidad con las preocupaciones doctrinales de las asambleas de los Hermanos

60 Agradezco a Tania Pinto estudiante de sociología de la universidad de Santiago del Estero. Nuestras largas conversaciones me han ayudado a comprender el lugar de Palabra de Vida en la iglesia de calle Taboada a la que ella pertenece. También agradezco a Jonathan de la Vega de la iglesia Bautista del Centro de la ciudad de Tartagal y alumno del Instituto Bíblico Palabra de Vida (Bolivia), quien me ha ayudado comentándome sobre su experiencia personal.

61 Op. cit.

Libres, entre ellas se destacan la cristología centrada en el sacrificio de Jesucristo en la cruz de aquí el énfasis en el mensaje de salvación. La escatología pre-tribulacional que coincide con el sistema de dispensaciones, se profetiza que antes de la mortificación se produciría el arrebatamiento de la iglesia y después de los siete años de tribulación volvería Jesucristo junto a sus escogidos (Véase capítulo I). Y finalmente, un aspecto que diferenciaría esta doctrina de otros movimientos evangélicos es la creencia de que los dones de “señales” del Espíritu Santo, como la glosolalia y la sanación, sólo existirían para la iglesia primitiva. Estos aspectos descriptos derivan en un movimiento evangélico que enfatiza el carácter misionero.

f2. Calle Belgrano y Palabra de Vida

¿En qué consiste el vínculo de Calle Belgrano con Palabra de Vida? ¿Qué reacciones despierta? Antes de dejar el campo pude registrar algunos hechos que no resultaron plenamente significativos sino hasta principios del año 2013 en que volví a Santiago del Estero y conversé con varios miembros especialmente con Gabriel. Poco tiempo de abandonar campo observé el histriónico y emocional estilo de Ángel (h) diferente al de sus antecesores. También había observado el repentino acercamiento de calle Belgrano y a calle Taboada manifestado en la organización de actividades conjuntas. Aunque en el estilo de Angelito se podía prever la inscripción corporal (*embodiment*) de una identidad evangélica diferente, la presencia de Darío Zapata, especialista bíblico de las asambleas en la Argentina, despejaba la posibilidad de grandes cambios. Estos serían simplemente algunos de los primeros indicios de una intención no explícita de reforma.

Los primeros meses del 2013 regresé a Santiago del Estero y visité las asambleas, las cuestiones más significativas que observé fueron: el cambio de persona en el puesto de líder de jóvenes, ubicando allí a una persona plenamente integrada a Palabra de Vida; los jóvenes de calle Belgrano por primera vez asistieron a un campamento que no era organizado por la propia red de asambleas; las mujeres empezaron a tener mayor protagonismo y a usar ocasionalmente la mantilla, incluso algunas dejaron de hacerlo;

también, en esa visita supe que Ángel (h) prevé reformas edilicias para modernizar y darle mayor capacidad a la iglesia. Según Gabriel, Darío Zapata manifestó desacuerdo a que las mujeres no usen el velo y que a Angelito pareciera no importarle estas cuestiones. También agregó: “gente disconforme, gente conforme, a Ángel (h) no le importa”. Sin embargo no todo lo que acontece es renovación. Quizás en respuesta a la formación del instituto bíblico Jorge Müller, Ángel (h) creó el Instituto Bíblico Alfredo Furniss, pudiendo haber elegido otro nombre, reivindicó la pertenencia a las asambleas de los Hermanos formada por los misioneros británicos.

Estos cambios en calle Belgrano generaron tensiones internas, la mayoría fueron resueltas con la movilidad de los creyentes hacia otras asambleas, incluso la migración empezó antes de que se manifestaran tan claramente las reformas de Angelito, como si los creyentes hubieran presagiado todos estos cambios y sin suficientes recursos para anteponer la propia subjetividad decidieran abandonar la iglesia de antaño. Lo más significativo, no es el cambio de membresía sino el cambio a la iglesia de calle Colón, la iglesia en donde el heredero afirma su liderazgo apelando a la tradición. Como así también la migración a calle Belgrano. Ambas elecciones de cambios entre los creyentes ahora encuentra mayor sentido. Gabriel Pereyra quien siempre asistió a calle Colón, que pertenece a un linaje criollo, acumuló capital intelectual y mostró notales capacidades de liderazgo, en la actualidad no podría desplegar sus nuevos atributos en la iglesia de siempre. En consecuencia emigró a la otrora guardiana de las costumbres, calle Belgrano, que en virtud del presente proceso de reforma, le abre expectativa. Los creyentes que se mudan a calle Colón, están en contra de los cambios que implican dejar a un lado usos y costumbres que ligaron a asambleas santiagueñas a su origen británico. Esto devela, también, que la marcación que antes recaía sobre la iglesia de calle Taboada, era una acusación sobre los aspectos culturales de grupo religioso. En suma, el cambio de territorio o asamblea puede ser leído como disidencia política y nueva construcción de poder que debe inscribirse y acomodarse a las configuraciones históricas y valorativas de cada asamblea.

Si por cien años se mantuvo un perfil cultural y doctrinal identificado al movimiento de las asambleas en la Argentina y a sus orígenes británicos y se resistió a los avivamientos vinculados a otras denominaciones, como al movimiento pentecostal (véase capítulo V), ¿qué es lo que permitió que se haya iniciado esta reforma en calle Belgrano? Aunque existe una respuesta desde la dimensión de la trayectoria individual, donde podría indicar que Ángel (h) intenta marcar una diferencia respecto a la fuerte figura paterna. Una repuesta sociológica exige retomar los puntos sobresalientes de los conflictos hasta ahora narrados en los apartados anteriores y conjugarlos en una teoría del poder.

g. Iglesias, Linajes y Líderes: Los niveles del poder y el sujeto (conclusión)

Los hechos narrados y analizados hasta aquí se llevaron a cabo en una estructura social desigual que tiene por principio de estructuración un sistema de linajes. La estructura se realiza en la práctica, su dinámica se evidencia en coyunturas, performances y situaciones de crisis como lo es la muerte de los ancianos y la posterior transmisión del liderazgo. Se observó cómo esta situación visibilizaba los diferentes planos sociales en los que se mueve la acción social (iglesias, segmentos de linajes, liderazgos, generaciones) sin constituir aspectos determinísticos de la orientación de la misma. Considero que es posible alcanzar una mayor comprensión de esta dinámica en el marco de un estudio del poder y del sujeto, que permita pensar desde las experiencias donde se arraigan las relaciones de poder y sus propias lógicas (Foucault 1996). Intentaré asirme de algunas herramientas para iluminar un análisis general.⁶²

La noción de discurso en Foucault designa un conjunto de enunciados que obedecen a reglas de funcionamiento comunes, que no son solamente lingüísticas o formales sino que reproducen un cierto número de particiones históricamente determinadas (por

⁶² Para esto sigo el razonamiento propuesto por Judith Revel (2005) quien interpreta el nacimiento literario de la biopolítica, esto es un enraizamiento literario y estilístico del concepto de biopolítica. Según la autora, este juega un rol de bisagra entre la analítica del poder y la subjetividad y la invención de sí, temas que caracterizan los últimos años de trabajo de Foucault.

ejemplo; razón/sin razón). El orden del discurso, propio de un período dado, deviene un cuasi-sinónimo de lo que Foucault entiende en la misma época por episteme: un sistema de remanentes en los que las diferencias, las variaciones, las heterogeneidades y las singularidades forman, pese a todo, un gran isoformismo dotado de una función normativa y reguladora. Y que funciona produciendo mecanismos de organización de lo real a través de la producción de saberes y la inducción de estrategias y prácticas (Revel 2005).

Pero además, Foucault indica que existe otro estatuto del lenguaje que denomina “esoterismo estructural”. Esto es, una práctica de la lengua que refiere a la experiencia de la palabra. La experiencia del habla señala el afuera de todo el lenguaje denunciando a la vez la economía interna y las particiones fundadoras. Foucault interpreta que el *habla*⁶³ escapa a la objetivación de la lingüística y al orden del discurso de la lengua; es exterioridad del lenguaje. Y allí se encuentra la literatura, lo que en sentido estricto se entiende por ella no pertenece al orden de la interiorización, se trata de un tránsito hacia fuera. Porque el lenguaje escapa al modo de ser del discurso, es en realidad el lenguaje alejándose lo más posible de sí mismo que al ponerse “fuera de sí mismo” pone al descubierto su propio ser. En Foucault, el habla funciona a contrapelo del pienso. Este último conducía en efecto a la certidumbre indudable del Yo y de su existencia; el habla por el contrario aleja, dispersa, borra esta existencia y no conserva de ella más que su emplazamiento vacío (Foucault 1989). La oposición entre el orden del discurso y el desorden del habla es menos el descubrimiento de la potencia del desorden subjetivo que la afirmación de que existen muchos órdenes inconmensurables (Revel 2005).

63 “El habla no es dueña de su soberanía más que en la ausencia de cualquier otro lenguaje; el discurso del que hablo no preexiste a la desnudez enunciada en el momento en que digo habla; y desaparece en ese mismo instante en que me callo. Toda posibilidad del lenguaje se encuentra aquí evaporada por la transitividad en que el lenguaje se produce. El desierto es su elemento. ¿A qué extrema sutileza, a qué punto singular y tenue, llegaría un lenguaje que quisiera reivindicarse en la despojada forma del habla? A menos, precisamente que el vacío en que se manifiesta la exigüidad contenida del habla no sea una abertura absoluta por donde el lenguaje puede propagarse al infinito, mientras el sujeto – el yo que habla- se fragmenta, se desparrama y se dispersa hasta desaparecer en el espacio desnudo” (Foucault, 1989:11-12).

En el estudio de las relaciones de poder, el régimen de discursividades y sus transgresiones aparecen solapados. Ahora son importantes las condiciones históricas de aparición de los grandes tipos de discursos y el descubrimiento de que la resistencia a la objetivación no sólo se juega del lado de los objetos imposibles- a la manera de Borges- sino también del lado de la re-subjetivación (Revel 2005). Foucault mismo explica este paso del orden del discurso al biopoder, mostrando que estudia el poder porque su preocupación es el sujeto: si el sujeto humano está atravesado por relaciones de producción y por relaciones de sentido, está igualmente asido por relaciones de poder de una gran complejidad (Foucault 1981). El poder en Foucault no es una entidad coherente, unitaria y estable, son relaciones de poder que suponen condiciones históricas de emergencia y que implican efectos múltiples.⁶⁴

Los análisis de Foucault efectúan un doble desplazamiento: si es verdad que no hay poder que se ejerza por unos sobre los otros – “los unos” y “los otros” no aparecen jamás fijos en un rol sino, alternativamente o incluso simultáneamente, ocupan cada polo de la relación-, entonces una genealogía del poder es indisociable de una historia de la subjetividad (Revel 2005). Caracterizando las relaciones de poder como modos de acción complejos sobre la acción de los otros, Foucault incluye a la libertad, en la medida que el poder no se ejerce sino sobre sujetos- individuales y colectivos- que tienen delante de sí un campo de posibilidades donde variadas conductas pueden tomar lugar. Para Revel, el análisis foucaultiano destruye la disyuntiva poder vs libertad, volviéndolos indisociables es que logra reconocer un rol no sólo represivo, sino también productivo, en un sentido amplio: productivo de efectos de verdad, de subjetividades, de luchas e inclusive, puede enraizar los fenómenos de resistencia en el mismo seno del poder.

Volvamos a los Hermanos Libres. A lo largo del capítulo he mostrado que los conflictos que se desarrollan luego de la muerte de los ancianos, no logran una explicación

64 “El poder no es solamente una cuestión teórica, sino algo que forma parte de nuestra experiencia, entonces no puede ser coherente, fijo, ni estable. No se trata como ya lo ha hecho las Ciencias Políticas, de estudiar la racionalización y el poder, sino de analizar el poder en sus distintos dominios, cada uno de los cuales nos reenvía a una experiencia fundamental: La locura, la enfermedad, la muerte, el crimen, la sexualidad”. (Foucault, 1981:27,28)

satisfactoria observando solamente las fuerzas en un sólo nivel de las formaciones sociales del grupo. En el conflicto entre La Juntada y calle Belgrano, más que en otros, queda evidenciado que es insuficiente pensar que se trata de una disputa entre la supremacía de una iglesia sobre la otra, aunque la configuración social y simbólica de las iglesias sea relevante. El conflicto en torno al colegio, sobre todo, devela los diversos modos en que aparece el linaje como fuerza de poder. La evidencia de que existen segmentos al interior del linaje étnico y creyentes alineados en torno a estos podría sugerir que, al fin de cuentas, las tensiones vividas luego de la muerte de los dos ancianos se explica por la polarización entre la renovación de calle Belgrano y la tendencia a la afirmación identitaria de calle Colón. Sin embargo, observando cuidadosamente las reformas de las iglesias debo matizar la idea de que el conflicto trate solamente de una tensión entre renovados y tradicionales.

Mi hipótesis es que tanto los conflictos como las reformas, que he descripto a lo largo del capítulo, encuentran mayor sentido observando el vínculo entre las acciones de los actores en el plano del ejercicio del poder -en tanto acción de unos sobre otros-, la estructura social de las asambleas -lo que supone la posición y los aspectos simbólicos en torno a ella- y la subjetividad -en tanto aquellas dimensión sensible de las representaciones y apreciaciones que salen del registro estable de la estructura-.

Los que ostentan la voluntad de poder sobre los otros, son los dos herederos representantes de las dos facciones del linaje étnico. Tanto el que encuentra en la tradición la posibilidad de encauzar la propia trayectoria como aquel que se renueva desde el seno mismo del linaje.

Analizaré primero el caso de Ángel (h) y el proceso de reforma que lleva adelante en calle Belgrano. Para esto, vale recordar el caso de calle Taboada. He mostrado que en esta iglesia, donde predomina el linaje criollo de los Suarez, ingresa primeramente Palabra de Vida. Los cambios en esta asamblea no significaron una ruptura con la red de asambleas, aunque si les valió una marcación moralizante que fue posible porque se trataba de un linaje subordinado. Calle Taboada, aún en la combinación del carisma de la antigüedad y del status, no logró independizarse y en caso de quererlo no habría sido posible sino a fuerza de romper con los vínculos de parentesco que unen las familias

Ahuad y Suarez. Tal análisis puede hacerse del otro frente, aquellos que marcaban a calle Taboada por haberse salido de las prácticas culturales británicas no hubieran podido echar por la borda a esta iglesia sin romper la unidad social primaria de las asambleas: la familia.

Es diferente el caso de calle Belgrano. La renovación de Ángel (h) no aspira a salirse o a convertirse en una herejía. Se produce desde el centro; es llevada a cabo por el heredero del mayor capital simbólico acumulado en la historia de las asambleas. Lo observado hasta ahora no sugiere la voluntad de interferir en los linajes, principio de estructuración de las asambleas; de hecho, Ángel (h) lleva adelante todo lo que ansía por su herencia de sangre. Tampoco se modificaron las preocupaciones doctrinales básicas, incluso se enfatizó el aspecto madre de los Hermanos Libres; el carácter misionero. Por otro lado, se observaron cambios en los aspectos culturales y de liderazgos, un corrimiento del estilo británico al norteamericano. Sin embargo, inclusive en ese plano, Ángel (h) juega en los bordes, creó un Instituto Bíblico con el nombre de un misionero inglés. Es decir, introduce un nuevo estilo pero no deja librada al azar la herencia misionera. Sin embargo, la reforma no declarada y la actitud esquivada a los malestares de la membresía u otros conflictos de las asambleas, derivó en el rechazo y la consiguiente migración de los creyentes hacia otras asambleas.

Algunos miembros optaron por la iglesia de calle Colón. Allí, el heredero Daniel Ahuad afirma las marcas tradicionales de los Hermanos Libres. En su aspiración por construir la propia trayectoria, Daniel elige acentuar los aspectos característicos de las asambleas; la librería, el instituto bíblico Jorge Müller, -acentúa con ambas instituciones la red de asambleas de la provincia-, el resguardo de las prácticas del culto. Pero, además reafirma un aspecto del carisma del linaje étnico, el testimonio ejemplar; la construcción de una trayectoria de vida que dé cuenta públicamente de la fe, la cual se mide por la *hexis* corporal y en la conducta que exprese el *ethos* social y religioso enseñado por los británicos.

Aunque en La Juntada se encuentren creyentes que pertenecen al linaje, no debe olvidarse que estos son hijos de Salim Ahuad. Salim quien antes había sido despojado de su herencia por el segmento representado por el difundo Ángel Ahuad. Desde entonces,

Salim vive una situación marginal en su propio linaje a pesar de haber construido y sostenido durante toda su vida un testimonio. Los otros miembros de la comisión de La Juntada, pertenecen al linaje criollo y por esta condición de origen tienen pocas o nulas posibilidades de adquirir un lugar en los consejos de ancianos. Estos mismos jóvenes que fueron favorecidos con ministerios públicos por sus capacidades, después fueron sancionados por el anciano Daniel Ahuad, quien sospechaba de sus comportamientos públicos. La Juntada permite a estos jóvenes moverse por fuera de la moral de las iglesias y sus membresías pero sin salir del movimiento. Ninguno de los protagonistas conoce otros marcos de desenvolvimiento de la persona que no sea la red de Hermanos Libres. Cuando un creyente piensa en salir del grupo sufre un enorme estrés emocional. Y al permanecer -con dudas, reproches y críticas- contribuyen a las formas de legitimidad de las asambleas. El revisado caso de Gabriel Pereyra, quien pelea duramente con su anciano Daniel Ahuad y pide membresía en calle Belgrano, es un caso arquetipo del proceso en donde creyentes del linaje criollo han llegado a límites del socavamiento de sus propios intereses e intentan anteponer la propia subjetividad. Aquella que no ingresa en el sistema simbólico que envuelve la estructura de linajes.

La muerte de Ángel Ahuad y Fadi Jozami, los dos liderazgos de mayor legitimidad por pertenecer al linaje étnico, status y por haber tenido contacto con el mana de los misioneros británicos, abrió un periodo de *desregulación* que desestabilizó los lazos sociales que daban una identidad homogénea y donde las fuentes de legitimidad parecían inamovibles (Frigerio 2007). O, dicho de otro modo, la desregulación visibilizó el fundamento de la estructura que es su antiestructura (Turner 1993).⁶⁵

Trayendo más explícitamente a Foucault, el poder se ejerce sobre sujetos que tienen delante de sí una serie de posibilidades donde variadas conductas pueden tomar lugar. En tiempos en que los herederos movilizan sus recursos para escribir su propia historia y quedar en los anales de los ancianos, otros encuentran formas de anteponer sus no-historias. Sin embargo, justamente, al no dar indicios de anclarse en la propia

⁶⁵ Un ejemplo de esta situación liminal son las migraciones de creyentes entre asambleas. Aunque no se trata de un fenómeno estrictamente nuevo, se profundizó con los conflictos y aparece como una forma consensuada de disenso político y religioso.

historiografía, La Juntada y Gabriel Pereyra, corren el riesgo simplemente de generar la necesaria tensión que mantiene el movimiento. Mientras la actual desregulación permita seguir sosteniendo los rituales y costumbre como la cena del Señor y las migraciones internas -modos enmascarados de regulación del conflicto- el devenir de las prácticas de los creyentes contribuirá a la permanencia de los modos de legitimidad que los miembros de La Juntada y Gabriel nunca alcanzaran plenamente.

Por último. Ángel y su osado modo de llevar su herencia y de construir trayectoria, bordea lo hasta entonces impensable. Lleva adelante hasta sus últimas consecuencias los propios recursos, al límite de poner en riesgo la unidad del grupo por lo tanto la existencia misma de los Hermanos Libres. En los bordes, el riesgo es manifiesto. Ante un paso en falso, donde la ansiedad se anteponga al equilibrio, los canales tradicionales para mantener la cohesión podrían desgarrarse.

Capítulo V

Cultura escrita e identidad evangélica

a. Introducción

Conocí a Salim Ahuad en Santiago del Estero a fines del año 2007. Para entonces, iniciaba mi investigación y precisaba un “informante clave”. Un colega que había estudiado en el colegio de los Hermanos Libres me indicó que Salim era la persona indicada. Lo llame y combinamos una entrevista en su casa. En ese primer encuentro hablamos de mucho temas: quiénes eran los Hermanos Libres, quién había sido Alfredo Furniss y el mundo evangélico en general. En un momento de la conversación Salim se levantó de la silla y caminó hacia una biblioteca. Estábamos en el living-comedor. También había otra un poco escondida atrás de la puerta de ingreso. Me sorprendió la cuantiosa biblioteca y me acerqué. La mayoría de los libros eran de teología, de historia, cultura general y también había material de las escuelas de sus hijos. Volvimos a la mesa y me mostró un libro que los Hermanos Libres habían editado ese mismo año a propósito de los 125 años de la obra en la Argentina y fascículos por los 100 años de la obra en Santiago del Estero. Ese fue mi primer contacto con un universo que progresivamente, durante el tiempo de trabajo de campo, adquirió importancia; la literatura parecía ser una dimensión a indagar en el estudio de este grupo evangélico.

Siguiendo las pistas del material que Salim me había dado, advertí que existían otras publicaciones a propósito de los aniversarios de las obras en la Argentina. Abordé ese material solamente buscando *datos históricos*, como si esos libros se hubieran escrito solos. No advertía en ese entonces, que había personas que los escribieron, otras que los habían editado, impreso, distribuido, que por detrás de los textos existían lectores. Esos objetos impresos, como los propios festejos rituales a los que aludían, podían ser vectores de la identidad del grupo. Modos de generar un avivamiento en el sentimiento de pertenencia. Un ejercicio de transmisión de la cultura que implicaba una selección del

pasado como una lectura e interpretación del presente. Pero el asombro sobre aquél libro que me mostró Salim quedó en el umbral de su casa. Mis fragmentados intereses no me permitían desnaturalizar lo que acontecía en mis narices, las significaciones de la escritura en la transmisión y canalización de la identidad del grupo.

Un día de reunión de culto, en el banco donde elegí sentarme, había una revista. De hecho, había revistas en todos los bancos. Al finalizar la reunión, los hermanos se acercaron a doña Lucía y pagaron por su ejemplar. Doña Lucía -como le dicen cariñosamente a la esposa de Salim- organizaba la distribución del material y daba algunos anuncios sobre los próximos materiales. El intercambio se desarrolló con compromiso y naturalidad. Me acerqué a pagar mi ejemplar. Lucía con buen tino de evangelista no aceptó mi dinero. Dijo que si me gustaba la revista podía suscribirme y empezar a abonarla después.

El fenómeno ya no podía escaparse de mis circunscriptos intereses. Pero debo confesar que no creía que indagar sobre el universo de *libros y revistas* fuera mi tarea. En ese momento ya estaba embarcada en el trabajo de historizar la génesis y desarrollo del movimiento. ¿Acaso eso no era suficiente para una socióloga en proceso de conversión a la antropología? Mi imaginación sociológica, obediente y sesgada por la división del trabajo en las ciencias sociales y las humanidades seguía prorrogando la decisión de asumir esa dimensión del grupo en estudio. Pero no fue por mucho tiempo.

A lo largo de la tesis se enuncia lo *escrito* como una dimensión que atraviesa otros temas a partir de los cuales he inquirido sobre el grupo. El capítulo I describe el doble carácter de misioneros y colportores de los Hermanos Libres, quienes repartían Biblias, Nuevos Testamentos, porciones del evangelio y folletos. También se menciona la revista *El Sendero del Creyente* como lugar de normalización y difusión de las preocupaciones doctrinales y culturales (Roldán 1996). El capítulo II, dedicado a la formación de las asambleas en Santiago del Estero, observa las dificultades de Alfredo Furniss para fortalecer las obras en una población en su mayoría quichuahablante y criollos no escolarizados, siendo uno de sus principales instrumentos de misionalización la repartición de literatura evangélica. El capítulo III anuncia la circulación de literatura como otro modo

de interacción entre las asambleas a lo largo del país. Y el capítulo IV la cultura escrita aparece como la orientación de las prácticas de uno de los herederos. Mientras Ángel Ahuad (h) buscaba fuentes de legitimidad afuera de las asambleas, Daniel Ahuad, el otro heredero, afirmó su liderazgo gestionando una sede del instituto Jorge Müller -el instituto bíblico de las asambleas de los Libres en la Argentina- y re-abrió las puertas de una librería cristiana. En el contexto de sucesión de los ancianos fallecidos, estas acciones no eran meras gestiones de ampliación de la obra. Se trató de una deliberada actitud de Daniel Ahuad por tomar el timón (de una *imaginación*) de las asambleas locales apelando a un aspecto del plan de misionalización de los Hermanos Libres: “el ministerio de la escritura”. En consecuencia en el presente y último capítulo de esta tesis propongo un acercamiento por el subrepticio y a la vez simbólicamente potente universo de la cultura escrita en relación a la identidad socio-religiosa de los Hermanos Libres en la Argentina.

La relación de la escritura -y otros medios de comunicación- con las sociabilidades religiosas está siendo estudiada en el marco de la dimensión cultural de los procesos de globalización: la expansión planetaria de los sistemas de producción, distribución y consumo de productos culturales y las nuevas migraciones y diásporas articulando comunidades de pertenencias hasta ahora inéditas (Appadurai 2001). Los grupos religiosos se identifican mutuamente a nivel local y planetario a través de una economía de bienes culturales que hacen visibles y estables las categorías de los sistemas simbólicos y las relaciones sociales que constituyen el escenario religioso (Meyer y Moors 2006).

En este contexto, no han dejado de tener importancia aquellos bienes que conforman una cultura escrita, como la Biblia, estudios teológicos, revistas, devocionales y folletos, se ha diversificado el soporte (el e-book, la pantalla de la PC, celulares) pero continúa siendo relevante para el mundo evangélico el sostenimiento de una comunidad de pertenencia que se apoye en la producción y consumo de lo escrito. De aquí, las editoriales, revistas y otras publicaciones religiosas (véase la compilación Algranti 2013).

No obstante esta línea de trabajo, siguiendo la brújula del mundo empírico y lo trabajado a lo largo de la presente tesis, intentaré reponer esta última dimensión en el ejercicio histórico-etnográfico del largo plazo. No debe sorprendernos la importancia de la

cultura escrita en el mundo protestante: La posibilidad de la exégesis del libro sagrado, la libre interpretación y la creación de una comunidad de creencia basada en la lectura, son los elementos de la Reforma Protestante. Al contacto que favorece la ritualidad colectiva se suma el acto inédito de una relación con el libro, sea para su lectura oral, silenciosa o la contemplación de un ejemplar antes restringido a minúsculos grupos de especialistas. La incorporación de la escritura en buena parte del mundo derivó de la actividad religiosa (Anderson 1993; Goody 1996; McKenzie 2005).

Indisociable de esto es la propia expansión de occidente en términos de civilización a los que refería Norbert Elías. En la Argentina a fines del siglo XIX y principio del XX, la mayoría de las empresas de misionalización portaban un imaginario cultural que equiparaba el cambio religioso a la asimilación de prácticas y valores occidentales, como el vestir, el trabajo sedentario, escolarización y la familia nuclear (Ceriani Cernadas 2008, 2011; Torres Fernández 2006; Franceschi y Dasso 2010). Buena parte de estas transformaciones se desarrollaron con la ayuda de una gran variedad de literatura, incluyendo el Nuevo Testamento. Los efectos fueron complejos según la gran variedad de proyectos de misionalización, entre ellos se proyectaron traducir la Biblia a la lengua vernácula o evangelizar en la lengua oficial.

En las primeras décadas del siglo XX, en el proceso de misionalización y formación de las asambleas, los misioneros de los Hermanos Libres sobresalieron entre sus colegas por sus innovaciones en el uso de diversos soportes: el coche bíblico, la lancha bíblica, la instalación de carpas en las esquinas, las prédicas al aire libre y la repartición de literatura. Para entonces, aparecen algunas de las instituciones que volverán orgánica la tarea de evangelización y una de las primeras es la Imprenta Evangélica, creada en 1898. Aunque con rupturas, continuará hasta la actualidad bajo el nombre de “Librería Editorial Cristiana”. El capítulo gravitará sobre la editorial, siendo su principal propósito el estudio de la relación entre la escritura y la articulación identitaria de los Hermanos Libres en la actualidad.

En torno a la editorial se desplegaron prácticas y relaciones sociales que permitirán figurarnos una fértil cultura escrita en la impronta misionera de los Hermanos Libres, la

misma que contribuyó a crear y alimentar una imaginación sobre una comunidad creyente esparcida en la Argentina y en el mundo (Anderson 1993). Si las relaciones de parentesco constituyen el principio de estructuración más imperecedero de los Hermanos Libres, sugeriré que el universo de relaciones en torno de lo escrito colabora ampliamente en la transmisión de una cultura evangélica que incluye las preocupaciones doctrinales, las prácticas culturales, la historia del movimiento y aspectos del sentido práctico. Sin embargo, los cambios en la composición social del grupo en la segunda mitad del siglo XX, la partida de los misioneros y tan solo un pequeño grupo de ancianos y misioneros locales tomando la delantera, y un contexto radicalmente diferente modificaron y re-direccionaron el ministerio de la escritura que otrora había “ganado” muchas almas.

El capítulo se compone de tres partes. La primera (a) introduce al universo de la cultura escrita de los Hermanos Libres a partir del nacimiento y desarrollo de la editorial más importante y de larga duración del movimiento en la Argentina. Se describe el rol activo de una cultura escrita en el periodo formativo (1880-1940). Sin embargo la importancia de la escritura no radicaba solamente en su utilidad evangelizadora sino también en cuanto medio para crear y sostener un movimiento de auténtica escala transnacional. Se termina este apartado con una descripción de la configuración social de la editorial ante la retirada de los misioneros británicos. La segunda parte (b) se detiene en el rumbo de la editorial y el universo de lo escrito en una nueva etapa liderada por una minoría de ancianos y misioneros locales. En el marco de un contexto considerado hostil por el avance del neopentecostalismo –especialmente a partir de la década de 1980-, este estamento de especialistas se encontró en la tensa tarea de llevar adelante el ministerio de la escritura entre la actitud expansiva que implicaba la evangelización y la actitud restrictiva que implicaba resguardar la doctrina. El resultado fue una deliberada política de identidad orientada a la tradición donde la editorial fue brazo principal desde entonces hasta la actualidad. Finalmente, la tercera parte (c) estudia la tensión entre la oralidad y la escritura a partir del caso del himnario. Se trata de un libro de actuación oral presente en los rituales de las asambleas. El mismo se produjo durante toda la vida institucional de la editorial y se distribuyó entre las asambleas de la Argentina y países de habla hispana de

todo el mundo. Aquí se muestra cómo el himnario mantiene la tensión necesaria entre los dogmas y la ritualidad para la continuidad y actualización del carisma del grupo. El corpus de datos está compuesto por entrevistas a miembros de la editorial y ancianos de las asambleas, por revistas confesionales, publicaciones apologéticas⁶⁶, información disponible en páginas web y registros etnográficos en iglesias de las ciudades de Santiago del Estero, Tucumán y Buenos Aires.

b. La cultura escrita y los Hermanos Libres

Es posible determinar dos grandes momentos en la configuración social de la principal editorial de los Hermanos Libres, que coinciden con el desarrollo del movimiento en el país. Un primer momento, de su nacimiento y formación, desde la década de 1880 a finales de 1940, en que la misma está siendo construida y sostenida por los misioneros ingleses C. Torre y W. Drake y finalmente por el misionero escocés Williams. En el mismo periodo, el trabajo misional se centró en la expansión misionera y formación de las asambleas en el territorio argentino; y un segundo momento, desde la década de 1950 en adelante, cuando la editorial pasa a la dirección de Carmelo Racciatti, un anciano y misionero local y al poco tiempo se constituye como brazo de la Fundación Cristiana de Evangelización. Lo que coincide con el proceso de nacionalización de las asambleas, cuando los lugares de autoridad empiezan a ser ocupados por actores locales, la mayoría de ellos descendientes de inmigrantes conversos en el país (Véase capítulo I).

b1. Los misioneros y la literatura evangélica en el periodo formativo

⁶⁶ Buena parte de estos textos son editados por la propia editorial bajo estudio. Llama la atención que formando parte de la unidad de análisis me sirvo de su producción como fuente de datos. No obstante la especificación de su uso en cada caso esclarece la diferencia entre dato histórico-etnográfico y análisis de contenido. Sobre este aspecto, es preciso recordar que por su eclesiología congregacional, los Hermanos Libres no generaron una institución que unifique documentos históricos y datos demográficos. Los mismos se encuentran dispersos en bibliotecas familiares y archivos privados.

El principal mentor de la Imprenta Evangélica fue el misionero inglés William Charles Kirkby Torre, que llega a la Argentina en 1889. Señala el historiador y anciano Carlos Bisio, que es don Carlos Torre⁶⁷ quien consolidará la obra de los Hermanos Libres con el establecimiento de la iglesia de calle Brasil, la iglesia y el hogar de niños en Quilmes y la Imprenta Evangélica (Bisio 1982). Torre había escrito cartas a las asambleas de Gran Bretaña manifestando la necesidad de literatura para la evangelización. La asamblea de Dublin le respondió enviando una vieja máquina impresora a pedal⁶⁸ (Racciatti 1981:22), instalándose la misma en 1898 en la iglesia de calle Salado de Buenos Aires.

Torre muere en 1923. Para entonces el misionero inglés Gualterio Drake, habiendo leído en *In His name*, una revista de los Hermanos de la Argentina, sobre las necesidades de la imprenta, y teniendo conocimientos en esa área, “sintió el llamado” y partió a la Argentina a colaborar con la obra iniciada por Torre. No sólo en la imprenta sino también en el hogar de niños y la iglesia de Quilmes. Con Drake el proyecto empieza a denominarse “Imprenta Evangélica de Quilmes” (Racciatti 1981).

Algunos datos publicados en la revista *El Sendero del Creyente* dan cuenta de la enorme vitalidad de esta actividad que es liderada por Gualterio Drake con la colaboración de unos pocos más. Desde su creación se publicaban una serie de “tratados”, como le llamaban a los folletos⁶⁹. Esto son: *Rayos de Luz*; *El Amigo*, un folleto de “4 páginas” destinado a rebatir lo que los misioneros consideran “errores de Roma”; *Joyas*, un folleto para niños. Se consigna como otro género *Hosannas al Señor*, un cancionero para la

⁶⁷ En preciso recordar que los nombres de los misioneros británicos aparecen castellanizados tal como son citados en las fuentes.

⁶⁸ Las características vetustas de la máquina para el periodo refuerza la idea de que el movimiento de las asambleas no representaban una gran empresa misionera de altos recursos. Las misiones se sostenían por varios elementos relacionados: el trabajo y los bienes personales de los misioneros; capital social representado en las relaciones de amistad que los misioneros entablaban con sus connacionales adinerados en los pueblos y ciudades argentinas; ofrendas de las iglesias de Gran Bretaña; y la propia pertenencia británica que facilitaba una óptima relación con la burguesía local, la que les habilitaba permisos y otras concesiones (Véase capítulo I).

⁶⁹ Una informante nieta de un misionero y colportor –este a su vez hijo de inmigrantes italianos–, me indicó que llamaban “tratados” a unos pequeños libritos con partes del evangelio. Es posible que los tratados al igual que las “porciones del evangelio” que distribuía la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera tuvieran extractos del Nuevo Testamento. Pero, por lo investigado sobre el nombre utilizado para los folletos en otras redes editoriales, entiendo que “tratado” refiere a folletos de pocas páginas.

escuela dominical y la publicación de *Himnos*, el libro que más tarde se llamaría *Himnos y Cánticos del Evangelio*.

Entre 1907 y 1914 se publicó más de 3.000.000 de tratados que equivalían a 10.000.000 de páginas. Al finalizar el año 1918 se indicó que desde septiembre de 1915 hasta julio de ese año, se imprimieron 2.893.650 de tratados (El Sendero del Creyente – SC- 1914, n° 10, pp. 207-208; 1912, n°3, pp. 58-59). Entre 1917 y 1919 se publicaron 1.350.300 tratados con 5.170.200 páginas “además de 146.950 avisos y 1.772.000 textos y algunas otras obras”. La misma nota señala que por el aumento de los costos se habían tenido que disminuir el tiraje. Sin embargo se había mantenido con regularidad *Rayos de Luz y Joyas* (SC, 1920, n°3, pp. 70).



14. La Imprenta Evangélica de Quilmes. Fuente: *El Sendero del Creyente*, 1912, n°3, pp.59

Los tratados (*Rayos de Luz*, *El Amigo* y *Joyas*) tenían una función estrictamente evangelizadora por lo que se distribuían gratuitamente, no sólo entre los misioneros que estaban evangelizando en la Argentina sino también en otras partes del mundo. La

publicación de *Hosannas del Señor, Himnos* y otros géneros que aparecen bajo el título “otras publicaciones” se vendían y también se enviaban según eran demandados. En la nota de 1914 también se indica que la literatura había sido solicitada por hermanos que estaban en Uruguay, Paraguay, Chile, Bolivia, Brasil, Ecuador, Nicaragua, Colombia, Puerto Rico, Venezuela, Guatemala, México, Estados Unidos, España, Norte de África, Las Canarias e Inglaterra. Respecto a Inglaterra, por otros medios se sabe que la imprenta producía material en inglés que se distribuía entre la población angloparlante de la Argentina y se enviaba material a Inglaterra para informar sobre las actividades en el país. Una nota de 1911 de la revista metodista *El estandarte evangélico* agrega información sobre lo que publicaba la imprenta:

El Sr. W. K. C. Torre, publica desde 1892 una hoja mensual de propaganda, *Rayos de Luz*, que, aunque no es un periódico propiamente dicho, y se reparte gratis, merece mencionarse entre ellos, por su carácter de propaganda, su contenido responde fielmente a su título. El mismo traducido al portugués, se edita con el título *Raios de luz* desde 1907, y en su totalidad se distribuye en el Brasil. También publica el señor Torre ocasionalmente un periodiquito mensual dedicado al estudio de asuntos bíblicos, con el título de *El Estudiante*. Fue fundada en 1902. La misma imprenta publica un periódico en inglés, titulado *In His Name*, con informaciones de la obra para hacerla conocer entre los lectores de habla inglesa aquí y en el extranjero (*El Estandarte Evangélico*, 1911, n°11, p. 195 en Bisio, Carlos, 2007:39).

La imprenta, creada con estrictos fines misioneros, se sostenía con las ventas de las obras indicadas y donaciones. En 1912 se indica que las donaciones venían de Inglaterra y Nueva Zelandia pero más de la mitad de este tipo de ingresos provenía de hermanos de Sud América y España (SC, 1912, N°3, p. 58). Como mostramos en el capítulo I, uno de los modos de sostener económicamente la obra era mediante adinerados y filántropos empresarios ingleses que vivían en el país. Estos contribuían con dinero y proporcionaban

empleos a los misioneros. La mayoría de estos fueron en las empresas de ferrocarriles, lo que además facilitaba la distribución de todo el material.

El universo de lo escrito no se reducía a la Imprenta Evangélica de Quilmes. Mientras ésta crecía en la producción de folletos, revistas y algunos libros. Alrededor del año 1910, el misionero escocés Samuel Williams crea un “depósito de Libros” en Lanús que luego tendrá el nombre de “Librería y Editorial de Lanús”, lugar en donde junto a su esposa habían fundado una iglesia. Williams traducía la literatura evangélica al español y ocupaba buena parte de su tiempo en seleccionar libros, buscar más traductores, financiamiento y finalmente, imprimirlos (Racciatti 1981: 61-67).

Además de la Imprenta de Quilmes y la Librería y Editorial de Lanús, desde el año 1910 hasta 1985 se publicó la revista mensual *El Sendero del Creyente*. Los principales mentores fueron los misioneros Jaime Clifford, Jorge French y Gilberto Lear. La revista tuvo varios lugares de impresión y se distribuía a las asambleas y hogares por correo postal. Según estudió Roldán (1996), la revista sirvió como medio de difusión de las preocupaciones doctrinales y fue principalmente Jorge French quien llevó a cabo esta labor desde la ciudad de Rosario. En la revista colaboraban misioneros y luego ancianos de todo el país. Durante treinta años su director fue Jaime Clifford quien vivía en San Miguel de Tucumán y para ese mismo periodo la revista se imprimió en la ciudad de Rosario y Buenos Aires. A diferencia de las publicaciones proselitistas de la Imprenta de Quilmes, esta revista estaba destinada al creyente. Se procuraba ayudar al simple creyente con artículos de base bíblica, se aconsejaba a los misioneros y ancianos, se publicaban notas sobre sus posiciones en torno a hechos de la actualidad. Y, por otro lado, se dedicaban a publicar pequeñas notas informativas sobre las obras de los misioneros en diferentes puntos de la Argentina y del mundo. También tenía una especial sección donde se recordaba a los mártires del evangelio de todo el mundo, dedicándole especial importancia a los que habían trabajado en la Argentina. Definitivamente *El Sendero del Creyente* ligaba un universo de actores y prácticas y los fundía en la incesante imaginación de una comunidad que no dejaba de construirse a partir de la síntesis de funciones pedagógicas, informativas e identitarias que promulgaba la publicación. De forma análoga

a la función del capitalismo de edición y especialmente el periódico como condiciones simbólicas para vehicular la imaginación de la comunidad nacional (Anderson 1993: 63-76), los impresos en el universo evangélico bajo estudio transformaron las dimensiones de espacio y tiempo. Permitieron así canalizar acciones y sentimientos análogos entre grupos e individuos que misionaban o participaban de diferente modo desde lugares distantes, sujetos que no necesariamente se conocían entre sí, pero sentían como parte de los suyos y ratificaban el sentido de sus propias prácticas.

Vemos hasta aquí la profusa actitud de escribas de los Hermanos Libres. Puede sumarse a esto otra actividad de los misioneros que los ubica en la historia de la misionalización de la Argentina y el mundo. La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera llega al país en 1818 con Diego Thomson quien arribó al Río de la Plata para “sembrar las escrituras” y difundir el sistema *lascasteriano* para la escuela pública. En 1860 llegó la Sociedad Bíblica Americana. Y en 1906 Franf Uttley, agente de la nombrada sociedad de origen británico, designa al misionero de las asambleas Charles K. Torre como subagente y al poco tiempo agente oficial. En 1917 pasó a ser secretario de la Sociedad en Argentina, Paraguay y Uruguay, ocupó este cargo hasta sus últimos días y después continuó la tarea el misionero Jorge Langran, quien ya era conocido en el ambiente misionero por su coche bíblico. Hacia 1960 se unen las dos sociedades nombradas y conforman la Sociedad Bíblica Unida (SC, 1960, n°11, pp. 299-303). Cuando muere Torre, la Sociedad Bíblica le rinde homenaje:

Argentina ha perdido un honroso líder en el trabajo de evangelístico y la Sociedad Bíblica un estimado miembro de su staff en el exterior. Hace algunos años que él fue a Buenos Aires como un cristiano, hombre de negocios, y durante su generación dio libremente su vida al servicio de Dios y el bien del pueblo entre quién vivió. Un soldado valiente de Jesucristo, que peleó la buena batalla, terminó su carrera con honor y guardó la fe por la que vivió para propagarla.⁷⁰

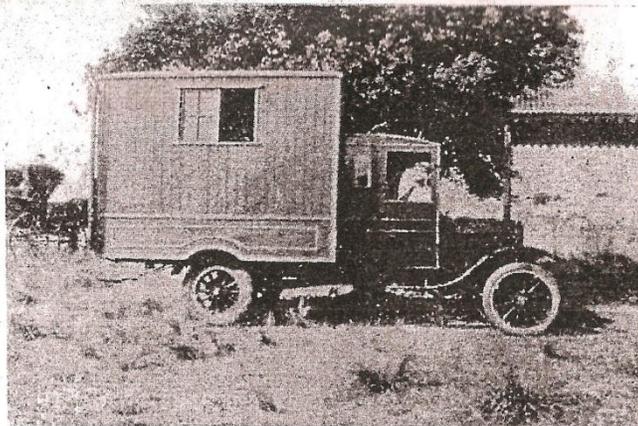
⁷⁰ *The one hundred and twenty report of the British and Foreign Bible Society*, London, 1924, pp.277 citado por Bisio 1982:46.

Estos datos tornan más comprensible la indisociable actividad de misioneros y colportores de los Hermanos Libres (capítulo I) y la recurrente frase del misionero Furniss en Santiago del Estero: “he repartido Biblias, Nuevos Testamentos y porciones del evangelio”, informando incluso la cantidad de ejemplares (capítulo II). Es posible suponer que este directo vínculo con un organismo transnacional de tal envergadura favoreció la difusión de los materiales de la Imprenta, de *El Sendero del Creyente* y otras publicaciones. Sin minorizar que desde sus inicios en Gran Bretaña, los Libres se definieron por su propulsión a evangelizar creando una red misionera a través del contacto por correspondencia y boletines que editaba *Echoes of Services*⁷¹ desde Bath. De tal modo un misionero en Argentina podía leer lo que le ocurría a un colega en el Norte de África y viceversa.

Por último, debo resaltar una actividad más que se suma al universo de lo escrito y que junto a su participación en la Sociedad Bíblica posiciona a los Hermanos Libres como un grupo que merece mayor atención para los cientistas sociales por su protagonismo temprano en la constitución del campo evangélico en Argentina y América Latina. Los misioneros de los Libres fueron pioneros en la traducción y adaptación musical del himnario al castellano en la región del Río del Plata (McConnell 1987). Vimos que el himnario figura entre las publicaciones tempranas de la Imprenta de Quilmes. El misionero Gilberto Lear hacia 1915 ya estaba abocado plenamente a confeccionar las letras y adaptar la música junto a la ayuda de Lilian Payne (Racciatti 1982:72). Entre los que colaboraron se encuentran los misioneros Clifford, Jenkins, Gray; las misioneras Russell, Edwards y Wirtz (SC, 1963, n°1, p. 33-34).

⁷¹ Es importante tener en cuenta para una mirada comparativa, que ese fue el mismo tenor de otros magazines misioneros protestantes de fines del siglo XIX y principios del XX. De allí que las culturas misioneras protestantes fueron auténticas empresas sociales transnacionales que pusieron en circulación y conexión personas, objetos, ideas e imaginarios sociales. Lo relevante para el caso de los Hermanos Libres, es que la cultura escrita no sólo recreó la red transnacional sino que tuvo incidencia directa en la construcción del movimiento a nivel nacional.

Desarrollo de los Coches Bíblicos



Colportores segundo y tercero a la izquierda M. L. García y E. Cardoso

414

15. Coches bíblicos utilizados para la tarea de evangelización. Sin fecha ni lugar. Fuente: Bisio, Carlos (compilador), *Congregados en su nombre*, Librería editorial cristiana, Buenos Aires, 2007, p.414

Hasta aquí se puede observar la enorme vitalidad de un universo de lo escrito articulado a la red misionera de los Libres. Sin embargo, no era trabajo sencillo sostener todas estas actividades. Respecto a la imprenta, hasta 1930 se persuade a los creyentes para que tomen consciencia de la importancia de esta obra, se indican algunos ajustadísimos números y en algunos casos bajo el título de “finanzas” se dice simplemente: “¡hasta ahora nos ayudó Dios!”. En 1931 *El Sendero del Creyente* publicó una dura misiva de Drake que empieza así: “A muchos creyentes les extraña no recibir más los tratados que antes recibieron en abundancia gratis.” Allí comunica que la imprenta se sostenía por las donaciones de muchos Hermanos que han fallecido y que “otros piensan que ya ha llegado la hora de que los hermanos de Sud América sientan asumir esa responsabilidad”. Por lo tanto no llegarían donaciones como antes. Aunque esta nota no lo nombre, la crisis de 1930 tiene que haber sido otro factor. La carta dice que hasta habían pensado en cerrar la imprenta. Pero finalmente decidieron cobrar por los tratados y que en la medida de lo posible iban a seguir enviando material gratis a quienes estén evangelizando en “carpas, coches bíblicos y lanchas y colportajes, y hermanos que estén abriendo nuevas obras” (SC, 1931, n°9, p. 232).

En 1946, la Imprenta Evangélica de Quilmes estuvo a punto a cerrar. Para evitarlo se fusionó con la Librería y Editorial de Lanús que llevaba adelante el misionero Samuel Williams. La imprenta tomó el nombre de “Librería Editorial Cristiana” bajo la figura legal de una Sociedad de Responsabilidad Limitada constituida por Drake y Williams, entre otros misioneros extranjeros, según consta en un documento público de 1947.⁷² De este modo se pretendió dar continuidad a las publicaciones. Los folletos, *Hosannas* y *El Despertar* seguirían siendo publicados en Lanús. *Joyas* sería sustituido por *Manantial*. Este junto a *El Boletín* serían publicados bajos los auspicios de *El Sendero del Creyente*. Refiriéndose a los esposos Drake, la nota dice:

Es más fácil imaginarse que describir la congoja que estos abnegados siervos del Señor deben haber sentido al dejar la obra de la imprenta; pero estaban

⁷² Disponible en Bisio (2007: 394).

persuadidos que había llegado el tiempo de Dios para hacerlo, comprobado por muchas circunstancias que son demasiado numerosas para detallar y se resignaron (SC, 1946, n° 7, p. 218).

Esta noticia en 1946 aparece como corolario de reiterados pedidos de colaboración del misionero Drake. Eran pedidos al fin y al cabo para que los creyentes locales asumieran mayores responsabilidades. En esa década se crean los primeros concejos de ancianos por cada iglesia ante la muerte o partida de muchos misioneros/pastores. Las asambleas para entonces están consolidadas y los misioneros que aún quedaban -y los pocos que llegaban- demandan de los creyentes locales todas las aptitudes sigilosamente enseñadas en las primeras décadas del siglo XX. Vale agregar un dato más para afirmar esta idea. En 1963 los Hermanos Libres organizan una junta de la Sociedad Bíblica Unida en la Argentina. A continuación *EL Sendero del Creyente* publicó una nota de los organizadores que dice lo siguiente:

Es hora, pues que los creyentes en la Argentina se dispongan a seguir el ejemplo de los creyentes en Gran Bretaña, los Estados Unidos y otros países, de otrora y de hoy, que oyendo el mandato del Señor y el clamor de las multitudes de las regiones oscuras de la tierra, crearon y apoyaron decididamente a las sociedades bíblicas con el único fin de imprimir y distribuir la Palabra de Dios a precios alcanzables para los bolsillos modestos (SC, 1963, n°1, pp. 24).

¿Qué significados tienen las demandas de los misioneros para que se tome conciencia de la importancia del ministerio de la escritura, los reiterados pedidos para que los creyentes locales asuman la responsabilidad de continuar con esta actividad, la desazón de Drake de estar a punto de cerrar las puertas de la Imprenta de Quilmes en al menos dos oportunidades (1931 y 1946)? Antes de avanzar en una posible respuesta resumiré lo descrito hasta aquí. Aquellas acciones y actividades que los misioneros

llevaron a cabo en el periodo formativo de su empresa ponderado la escritura y la imprenta como herramienta primordial de su objetivo de expansión.

Al poco tiempo de llegar a la Argentina los Hermanos Libres crean la Imprenta Evangélica de Quilmes y la Librería y Editorial de Libros en Lanús. En estas instituciones se producía material para evangelizar, con periodicidad mensual, que se distribuía en toda la red de asambleas de la Argentina y el mundo. Se producían material que vendían a las asambleas ya constituidas como el himnario y hosannas para la escuela dominical. También se producía material para la comunidad anglófona en el país, el mismo material que se enviaba a Inglaterra para informar de las obras (*In His name*). De hecho, Drake estando en Inglaterra por medio de esta revista se informa de las necesidades de Argentina. La cita de *El Estandarte Evangélico*, indica que también se traducía el material al portugués y que la mayor parte era enviada a Brasil. En la biografía de Samuel William, quien trabajaba en Lanús, se lo describe como pionero en el trabajo librero, especialmente en traer libros de Gran Bretaña y traducirlos al español (Racciatti 1982).

En la Argentina y otros países del cono sur, la Sociedad Bíblica Británica y Extrajera estuvo liderada por los misioneros de las asambleas Torre y Langran. Estos tuvieron la responsabilidad de, nada menos que coordinar y administrar la distribución de Biblias, Nuevos Testamentos y Porciones del Evangelio interactuando con colportores y una gran variedad de denominaciones como la iglesia anglicana, prebisteriana, metodista y bautistas. Además de procurar traducciones y debates en torno a los libros “apócrifos” con la iglesia Católica (Bisio 1982:45). Estas actividades se llevaron a cabo entre 1906 y alrededor de 1940, momento en que Langran regresa a Irlanda.

La publicación *El Sendero del Creyente* fue llevada a cabo no sólo por el trabajo de sus directores sino también de todos los creyentes de las asambleas, misioneros, ancianos y laicos que enviaban noticias sobre las situaciones de sus iglesias, de las obras y publicaban avisos sociales -nacimientos, bautismos, casamientos y necrológicas-. Las personas que escribían, directores, redactores y otros que se sumaban lo hacían desde diferentes puntos del país recreando la red de asambleas y un sentimiento de pertenencia.

Finalizando el periodo formativo de las asambleas (desde 1880 a la década de 1940), se observan los crecientes reclamos para que los creyentes locales asumieran más responsabilidades en el ministerio de la escritura. Los misioneros extranjeros opinaban que las asambleas estaban lo suficientemente sólidas para autonomizarse de ellos. Argentina ya era considerada por el movimiento como un “sólido testimonio” de los Libres y las pioneras generaciones deseaban retirarse, volver a sus lugares de origen y vivir su vejez sin mayores preocupaciones. Las nuevas generaciones de misioneros británicos partían hacia otras áreas considerando que Argentina ya estaba evangelizada y debía, además, empezar a generar sus propios “obreros” como les llamaban a los misioneros. Pero, si había reclamo, existía un problema: ¿Quiénes y cómo continuaron con las actividades en torno a la literatura? ¿En qué contextos? Desde la partida de los misioneros, ¿qué procesos sociales atravesaron las asambleas y el campo evangélico?

b2. La editorial después de los misioneros británicos

Desde sus inicios en 1898, con la *imprensa a pedal* traída por Torre, hasta 1947, en que la Imprenta Evangélica devino Librería Editorial Cristiana bajo una Sociedad de Responsabilidad Limitada, la editorial funcionó en la iglesia de calle Brasil (antes calle Salado) de Buenos Aires, luego en Tolosa, en el fondo de la casa que habitaba el misionero Torre, continuó un periodo largo en la iglesia de Quilmes y finalmente en la de Lanús. El misionero Drake muere en 1948 y Williams en los primeros años de 1950 parte a Escocia.

Recordemos que según lo investigado la década de 1940 es un tiempo de inflexión. Dio inicio un proceso de argentinización de las asambleas de los Hermanos Libres en el país, asociado a la coyuntura política nacional⁷³ y a las demandas de los misioneros para

⁷³ El panorama político nacional de la década de 1940 es complejo y ambiguo respecto de las minorías religiosas. Primero con la revolución militar de 1943, la ideología integrista del catolicismo avanza sobre el espacio gubernamental en detrimento de la diversidad religiosa, especialmente de los grupos judíos y protestantes marcados como “extranjerizantes”. Durante el peronismo, la relación de éste con la Iglesia Católica, tal parafrasea Soledad Catoggio, “pasa de un ‘matrimonio feliz’ a un ‘divorcio trágico’”, integrando finalmente al juego político a algunas minorías, grupos judíos y dentro del campo evangélico especialmente al pentecostalismo. Durante la década de 1940, una compleja casuística compuesta por el integrismo

que los creyentes locales empezaran a hacerse cargo de las iglesias y otras instituciones como la editorial. En este contexto y ante la muerte y partida de los principales mentores, en 1958 la editorial se fusionó con el Establecimiento Gráfico Racciatti de Pilar y en 1965 se incorporó a la Fundación Cristiana de Evangelización. Lugar donde continúa hasta la actualidad.

El anciano y misionero local Carmelo Racciatti fue quien continuó como director de la editorial. Integró la Librería Editorial Cristiana a una serie de ambiciosos proyectos misioneros que se fueron concretando sucesivamente hasta la actualidad en Pilar, provincia de Buenos Aires: la Iglesia Cristiana Evangélica, la Escuela Complejo Evangélico, el Complejo Evangélico y el programa de radio Meditaciones Cristianas. Todas estas instituciones son apadrinadas por la Fundación Cristiana de Evangelización.

Cuando la editorial pasó a ser dirigida por Racciatti, este ya se encontraba embarcado en el mundo editorial confesional. Formaba parte del equipo editorial de la revista *Campo Misionero* creada por el misionero Stephen Spooner en 1944. La revista rápidamente pasó a manos locales y podríamos decir que es *la* revista argentina de los Hermanos Libres porque en su publicación participan miembros de diferentes puntos del país y porque es la de mayor alcance territorial. Desde su creación continúa publicándose mensualmente. Este emprendimiento también es auspiciado por la Fundación Cristiana de Evangelización creada por Racciatti. Cuando fallece Racciatti, a principios del año 2000, todas estas actividades incluyendo la editorial quedan bajo la dirección de Eduardo Carbone quien era su yerno.

Con Racciatti y Carbone, la editorial continuó con su política de autogestión; no responde a las características de una editorial comercial ni a reglas de mercado. Este aspecto sirve para la comparación con otras editoriales cristianas, pues los posibles riesgos

católico, la cada vez más extendida teoría de la conspiración de la cual eran acusadas las iglesias protestantes y las medidas legales primero en contra y luego, con el peronismo, más afines a la libertad religiosa, influyó en los cambios organizativos e ideológicos de las iglesias evangélicas. En este sentido, los procesos aquí indicados para los Hermanos Libres abren la mirada comparativa para contrastar y aportar información a la tendencia regular en el campo protestante local en la década de 1940. Tendencia que puede sintetizarse en la necesidad de que los líderes locales asumieran su doble pertenencia de argentinos nativos y protestantes.

económicos no van más allá de su autoconservación y el sostén de la demanda de su público. En consecuencia, los quiebres económicos que arrasaron a las editoriales nacionales en las últimas décadas no significaron cambios drásticos.⁷⁴ “Somos una editorial conservadora”, explica la encargada de la administración. Desde que la editorial se enmarca en la Fundación Cristiana de Evangelización, es ésta la que en su carácter sin fines de lucro solventa y da un margen de protección económica a sus actividades. La administración económica de la editorial concierne a la gerencia de la fundación pero el funcionamiento depende de relaciones más extendidas.

¿Cómo se organizó la Librería Editorial Cristiana y quiénes fueron los líderes de la etapa post-misioneros extranjeros? Para responder esta pregunta es necesario retomar algunos elementos de la estructura social y el sistema de autoridad de las asambleas. En el capítulo III describí que un sistema de linaje es el principio de estructuración social del grupo y que, asimismo, es la base para un sistema de autoridad. Repasemos brevemente algunos aspectos relevantes.

El lugar dominante de anciano es ocupado por las personas que pertenecen a algún linaje. Como indiqué en el capítulo III, linaje refiere a familias emparentadas que apelan a algún carisma característico para legitimar su autoridad. Indiqué que son tres: el linaje misionero legitimado en su mana; linaje inmigrante legitimado en su status; y linaje criollo legitimado en su antigüedad.⁷⁵ También señalé que el linaje inmigrante es el que predominó luego de la partida de los misioneros. Entre los años de 1950 a 1960, las personas que asumieron la editorial y los ministerios de escritura vacantes pertenecían a esta estirpe que tuvo el privilegio de haber tenido relación con los misioneros. Entre

⁷⁴ La hiperinflación de 1989 y la devaluación del 2001 implicaron la imposibilidad de continuar importando la misma cantidad de libros (Becerra et al 2003). Sin embargo, la librería se inscribe en una red internacional de Hermanos Libres que, como la fundación hoy en día, a nivel mundial operan como un colchón de salvataje.

⁷⁵ Es importante recordar aquí que tales categorías son el producto de procesos históricos y estructuras del presente. Así el carisma es la fuente de legitimidad no un atributo privativo de un grupo. Así, por ejemplo, una familia de linaje inmigrante puede legitimarse en la combinación del mana (misionero) y la antigüedad (criollo). Porque en la práctica habría tenido relación con los misioneros y asimismo se trataría de una familia tan antigua como otra criolla.

finales de los noventa y la primera década del presente siglo, estos ancianos y misioneros fallecen y otros se encuentran inactivos a causa de la vejez.

En la actualidad el cuerpo de especialistas de las asambleas está compuesto por una cuarta generación del linaje inmigrante y criollo para las cuales el status y la antigüedad de sus familias sigue siendo la fuente de legitimación, aunque estos no cargan la experiencia de haber tenido contacto con los misioneros. También, en las principales ciudades, las evangelizaciones posteriores al auge inmigratorio dieron por fruto familias que no se definen por un origen inmigrante, aunque lo tengan, ni por su origen criollo. Sin embargo dentro de la red de asambleas ocupan un lugar marginal. Por lo general, han sido los líderes de estas camadas los que han buscado fuentes de legitimidad afuera de los Hermanos Libres.

Aunque la editorial esté principalmente dirigida por ancianos/misioneros de la Fundación Cristiana de Evangelización está lejos de constituirse en un mero apéndice de tal organización. Se descarta la posibilidad de que se trate de emprendimiento familiar y también de mero anexo de una iglesia. Con la partida de los misioneros extranjeros, la editorial continuó fiel a su configuración inicial (la descrita para la etapa formativa del grupo). En consecuencia, la editorial se potencia en la red de asambleas. Las funciones de la editorial se resuelven en la interacción con ancianos y misioneros que forman parte de linajes de familias inmigrantes unidas entre sí por lazos de alianza y una historia en común en la cual identificarse. Este grupo que dirige asambleas también intervienen de distintos modos en el quehacer editorial.

Los ancianos y misioneros locales más reconocidos por las asambleas del país colaboran en la elaboración de artículos, informes de las obras y misiones e incluso eligen a la Librería Editorial Cristiana para publicar sus libros, por lo general en la categoría de estudios bíblicos, historias de vida de los misioneros extranjeros y las historias de las asambleas en cada localidad. En la distribución y venta, algunos miembros “encomendados” ayudan en la tarea. Puede tratarse de un líder, un creyente que dispone de tiempo o un creyente que esté en mayor contacto con la novedad editorial. Pero el mayor trabajo de distribución lo llevan adelante los miembros de las familias misioneras,

como explicaré más adelante. Ayudan en la repartición de las revistas, boletines y aquellos bienes que son más demandados en sus iglesias, como la revista *Campo Misionero*. También, es muy común la suscripción al material de interés y su envío a domicilio. Asimismo, la propia editorial se encarga de distribuir y vender sus productos desde su local de exposición y ventas ubicada en la ciudad de Buenos Aires.

La red de Hermanos Libre es más compleja que asambleas, familias y ancianos relacionados. La Fundación Cristiana de Evangelización de Pilar está íntimamente ligada a la Fundación Evangélica Misionera Argentina (FEMA) y a la Comisión Misionera Femenina (COMFE). FEMA fue creada por los misioneros extranjeros y COMFE, mucho más reciente, surge como grupo auxiliar del primero a los fines suplir las necesidades materiales de las familias misioneras y con el propósito de divulgar la importancia de la actividad misionera. Estas entidades constituyen organizaciones de alcance nacional de la red de los Hermanos Libres. Estas organizaciones junto a las Conferencias Generales, son las que dan organicidad a una red de familias vinculadas de antaño por alianzas, amistad e intereses comunes (Véase capítulo III). Se entretajan en las propias asambleas en tanto al menos una familia de las asambleas de una ciudad es miembro formal de la red misionera argentina o a partir de algún pariente se vincula con los organizadores. La editorial, al estar bajo el patrocinio de la Fundación Cristiana de Evangelización de Pilar, también se inscribe en tal entramado, lo que le garantiza su extensión territorial en el país.

Por último, son los creyentes Hermanos Libres sus exclusivos consumidores. Aunque he podido observar estrechos vínculos entre creyentes de las asambleas y creyentes bautistas, lo que también se expresa en el consumo compartido de la literatura. Por ejemplo, la editorial vende himnarios a las iglesias bautistas que aún conservan la práctica de su uso en la adoración y alabanza. Sin embargo como se verá más adelante el tipo de orientación de la producción editorial se circunscribe a los miembros de las asambleas en la Argentina y países vecinos.

La dirección editorial opera de forma análoga al sistema de autoridad de las asambleas. Así como las iglesias pregonan una horizontalidad entre los creyentes, la editorial no presenta un organigrama empresarial ni una comisión jerárquica que la dirija.

Sin embargo, dicha horizontalidad es un argumento permanente esgrimido para diferenciarse de los “otros” evangélicos y católicos, antes que al interior de las mismas asambleas. Del mismo modo, en la editorial son los especialistas los que centralizan el quehacer editorial. En consecuencia los ancianos/misioneros de la fundación y aquellos que se encuentran a lo largo del país convocados por la actividad editorial, emergen como portadores de un saber específico que se objetiva en los bienes que produce la editorial.

La configuración descrita se inicia 1960 cuando la editorial pasa a manos de la Fundación Cristiana de Evangelización. Desde entonces la editorial está bajo esta dirección que se apoya en una minoría de líderes locales, ancianos y misioneros de distintas localidades del país.⁷⁶ Es importante identificar este recambio en los liderazgos para comprender el rumbo que asumirá la editorial en las últimas décadas del siglo XX. A partir del cambio de eje del campo evangélico en la segunda mitad del siglo XX, pero tomando características inéditas después del retorno democrático, los Hermanos Libres inician un proceso de afirmación identitaria. Por la estructura social y el sistema de autoridad de las asambleas, este proceso será proyectado por un estamento de especialistas de la red de asambleas, entre ellos quienes asumieron el liderazgo de la editorial.

En este contexto, la red de nuevos ancianos/misioneros circulando entre el quehacer editorial como la revista *Campo Misionero* y la Librería Editorial Cristiana tendrán el rol decisivo de continuar con la obra misionera que implica una actitud expansiva y al mismo tiempo el deber de resguardar la doctrina, lo que implica una actitud restrictiva. Una tensión difícil de resolver.

c. Los nuevos ancianos/misioneros: entre la actitud expansiva de la evangelización y la actitud restrictiva de la doctrina

⁷⁶ Más allá de la dirigencia apoyada en ancianos e instituciones locales, más adelante, a partir del análisis del catálogo mostraré, que la editorial se inscribe en una red transnacional, como lo fue en sus orígenes.

Para este apartado es preciso dedicar unas breves líneas a algunos aspectos característicos de la formación de las asambleas en la Argentina⁷⁷ para comprender la orientación de las acciones de los nuevos ancianos/misioneros ante el deber de sostener el ministerio de la escritura bajo un contexto diferente.

Los misioneros británicos de las asambleas de los Hermanos que llegaron a la Argentina entre 1880 y 1940, momento en que empezó el traspaso de autoridad a los ancianos locales, dejaron una serie de principios congregacionales que actualmente constituyen marcas de identificación en el discurso institucional: rechazan la organización en términos de *denominación*, por lo que se reúnen sólo en el nombre de Cristo y se registran oficialmente como “iglesias cristiana evangélica”; sólo se reconoce la autoridad de la Palabra de Dios, bajo una subrepticia lectura basada en las siete dispensaciones; hacen de la Cena del Señor una performance de la igualdad y sencillez primitivas que pregonan.

Además de estos elementos del discurso doctrinal, que colaboran en la configuración de identidad, existen algunos aspectos culturales típicos de sus congregaciones, aspectos que se visualizan especialmente en las reuniones de culto y Cena del Señor: se encuentra prohibido el ministerio público de las mujeres, quienes se distinguen en el mundo evangélico por la utilización de un velo que cubre la cabellera y la utilización del himnario de los misioneros británicos para la alabanza y adoración. Estas prácticas se desarrollan en un ritual austero y formal tendiente a descorporeizar las formas de expresión (Douglas 1988:81), un movimiento contrario a las agrupaciones pentecostales y neopentecotales. No son prácticas estrictamente homogéneas a lo largo del país. Sin embargo, en las iglesias visitadas siempre observé alguno de estos elementos; juntos, separados o matizados. Considero que contribuyen a construir *diferencia* a fin de establecer fronteras entre quienes son evangélicos Hermanos Libres y quienes son pentecostales u otros evangélicos. (Cuestión que abordaré más adelante.)

Cuando ingresé a campo en el año 2007, no observé que el uso del himnario y el velo fueran un asunto controversial. Al contrario, mi percepción fue que estaban

⁷⁷ Estos aspectos han sido abordados en el capítulo I.

integrados a la vida cultural cotidiana y en algunos momentos eran llevados como una heráldica de pertenencia. En el año 2010 visité por primera vez la asamblea de calle Córdoba, en Tucumán, la iglesia donde el misionero escocés J. Clifford había trabajado por treinta años. Me sorprendió que siendo una de las iglesias pioneras, aquellas que por lo general son guardianas de las prácticas y los valores de antaño, las mujeres no usaran la mantilla. La esposa de un anciano retirado de la asamblea de calle Córdoba me dijo que había iglesias que ya no usaban la mantilla y me nombró algunas donde yo misma había observado que mantenían la práctica. Evidentemente los usos y costumbres culturales habían cambiado y vuelto a cambiar en poco tiempo. Más tarde, comprobé la intensidad de esos cambios: el heredero de calle Belgrano de Santiago del Estero, Ángel Ahuad (h), había iniciado una reforma. La disminución del uso del velo entre las mujeres fue uno de los efectos más visibles.

Actualmente, al interior de las asambleas existen tensiones por la variabilidad de estos usos. Miembros que abogan dejar de usarlo apelando a que se trata de una práctica vetusta y otros a favor de su uso apelando a unos pocos pasajes bíblicos y sobre todo a la autoridad de la propia tradición. ¿Qué procesos sociales generaron estas tensiones en los usos y costumbres de los Hermanos Libres? ¿Cómo se relacionan tales tensiones con la editorial y el universo escrito de los Hermanos Libres?

La presencia de la editorial, las sociedades bíblicas y otras publicaciones a lo largo del desarrollo histórico de los Hermanos Libres da cuenta indiscutible de una amplia cultura escrita que contribuyó enormemente en la tarea de evangelización y creación de las primeras asambleas. A partir de lo avanzado aquí cabe la pregunta ¿Qué bienes produce la editorial actualmente? ¿Qué rol juegan los bienes impresos en la (re)creación de una comunidad de pertenencia en la actualidad? ¿Qué visión de sí mismos y de los otros construye el grupo religioso? y ¿qué lugar ocupan los textos en esa visión?

A la luz de las transformaciones del campo evangélico iniciada de las últimas décadas del siglo XX, intentaré mostrar el contraste entre la orientación misionera que la editorial otrora llevaba adelante y la actual orientación tendiente a resguardar las fronteras identitarias que actualmente lleva adelante. Como se desarrollará más adelante,

se trata de una orientación hacia la tradición que parece puesta en juego en las producciones y en el trabajo librero de la editorial.

c1. El nuevo campo evangélico

A partir de análisis de fuentes bibliográficas y documentales, Algranti señala tres etapas históricas del pentecostalismo en la Argentina que irían de la evangelización a comunidades étnicas (italianas, españolas y eslavas) a la búsqueda de los sectores populares y ocupación del espacio público. La primera correspondería a la llegada de los misioneros pentecostales en 1910 hasta 1947, cuando se observan las primeras experiencias de organización integrada. La segunda etapa se iniciaría con la primera gran campaña de sanidad de Thomas Hicks en 1954, hasta el fin de la dictadura militar de 1976. Y la tercera etapa se iniciaría hacia 1983, con el retorno democrático hasta mediados de 1990, momento en el que surgen una nueva generación de líderes evangélicos (Algranti 2010).

Para comprender el rumbo de las asambleas de los Hermanos Libres liderado por los nuevos ancianos y misioneros, me detendré en lo que Algranti identifica como la segunda y la tercera etapa del pentecostalismo en la Argentina. La gran campaña de sanidad de Thomas Hicks en los estadios de fútbol de Atlanta y Huracán tuvo por particularidad el extender una prédica de sanidad y curaciones milagrosas a una multitud y en colocar al pentecostalismo en el escenario público. Estos aspectos sorprendieron en un ambiente represivo para las denominaciones evangélicas a partir del 1943. En este periodo (entre 1950 y 1980) se gestan y delinean los rasgos y atributos de un nuevo pentecostalismo de la mano de líderes locales. El caso paradigmático fue el de Omar Cabrera, quien en 1971 funda la iglesia Visión de Futuro (Algranti 2010:75-77).

A partir de 1980, pero más claramente con el retorno democrático, algunos sociólogos empiezan a denominar “neopentecostalismo” al fenómeno evangélico que propuso un cambio de ética y estética expandiendo su campo de evangelización. Los nombres que más se destacaron fueron los de Carlos Anacondia y Héctor Giménez.

Respecto a Héctor Giménez, Tort, Pessina y Soneira (1993) dieron cuenta de algunos elementos del sistema de creencia. Al fundamentalismo bíblico de la mayoría de las corrientes *evangelicales* (Wynarczyk y Semán 1995) Héctor Giménez enfatizó la importancia de las manifestaciones de los dones del Espíritu Santo. Los dones que mayormente se exteriorizaban eran el don de sanación, de hablar en lenguas y de profecía. Tales expresiones fueron frecuentes en los cultos donde los creyentes ingresaban en trances extáticos; experiencias de introspección, crisis de llantos, movimientos de agitación con el cuerpo. La música adquirió preponderancia en los cultos. Asimismo, la oración como la imposición de manos fueron las herramientas principales de acceso a tales estados. Algunas de las principales ideas que se pregonaban en el ministerio del pastor Giménez era el evangelio como recurso a favor de la sanidad física y espiritual y la prosperidad económica (Tort, Pessina y Soneira 1993).

Wynarczyk (1993) a partir de los casos del pastor Giménez, Anacondia y Cabrera, llamó al fenómeno “neopentecostalismo de salvación, sanidad y guerra espiritual”. Este sociólogo relaciona este nuevo despertar evangélico con el pentecostalismo del siguiente modo: la definición más amplia del movimiento pentecostal está expresada en la lectura del suceso de Pentecostés. Según este movimiento, Dios envía al Espíritu Santo a la comunidad de Jerusalén en la cabeza de quienes se posan lenguas de fuego y todos comienzan a hablar excitadamente en idiomas de otras naciones. Este suceso es reeditado por los pentecostales en los cultos donde creyentes y pastores experimentan la unción del Espíritu y a través de la manifestación de los dones como hablar en lenguas son confirmados y salvos. Por otro lado, para la generalidad de los pentecostales el objetivo soteriológico de la iglesia se cumple en la manifestación del signo previo al fin de los tiempos, o sea cuando la predicación del evangelio haya alcanzado toda criatura para que tenga la posibilidad de oír o decidir. Pero para los neopentecostales de salvación, sanidad y guerrilla espiritual, el signo no reside sólo en la predicación del evangelio. Estos colocan un acento distintivo en que la salvación signifique un poder taumatúrgico en el nombre de Jesucristo. De tal modo el neopentecostalismo innovó en el desarrollo doctrinal del fundamentalismo bíblico pentecostal. Una de las nuevas doctrinas fue la “guerra

espiritual”, expresada en una práctica de exorcismo en la cual invocando el nombre de Jesucristo los creyentes sujetan o atan los demonios que se apoderan de las personas y los expulsan. En los cultos neopentecostales se intenta dar evidencias a los hombres de la existencia del poder de Dios. De aquí el énfasis en la idea de “iglesia ungida” o iglesia con poder que se escucha en los discursos de los pastores influenciados o que forman parte de este movimiento (Wynarczyk 1993:86)

Estos aspectos doctrinales se vieron reflejados en un movimiento evangélico capaz de actuar con los nuevos medios de comunicación, adaptarse a los cambios del campo cultural globalizado y ampliar enormemente su radio de acción. Los nuevos métodos proselitistas tuvieron valor decisivo en las percepciones recíprocas. Implicaron la posibilidad real de aprovechar esa circunstancia, adecuarla y/o rechararla al tiempo en que entró en disputa el “carácter evangélico” (Wynarczyk y Semán 1995). Por su parte en el campo católico, la Conferencia de Medellín, celebrada en 1968, había dado relativa legitimidad a la renovación teológica de los movimientos heterodoxos que crecían en su seno. La máxima expresión fue la Renovación Carismática Católica caracterizada por una radicalización de la experiencia individual, la afección por los dones del Espíritu Santo, emocionalismos expresados con el cuerpo y el fundamentalismo bíblico, tomando distancia y en tensión con el discurso institucional y clerical (Mallimaci 1993). Estas nuevas experiencias socio-religiosas en Argentina pusieron en alerta a los Hermanos Libres, preocupados por la distorsión de la “sana doctrina” y las temidas influencias de las renovadas prácticas de *embodiment* del evangelio. Pasamos a citar al anciano e historiador Carlos Bisio en el marco de una publicación por los 125 años de las asambleas en el país,

La generación que nos precedió tuvo que tomar una decisión, y lo hizo. A partir de la década de 1960, ante la confusión originada por la irrupción de movimientos interdenominacionales con compromisos pentecostales y el avance del movimiento carismático, la mayoría de estos hermanos, preventivamente, revieron el alcance de sus respectivos ministerios. Transcurridos más de cuarenta

años podemos decir que no se equivocaron. El desarrollo de los diversos dones de estos hermanos en medio de las asambleas es lo que ha permitido que el movimiento de los hermanos en Argentina llegara a sus 125 años con homogénea existencia (Bisio 2007:12).

En entrevista personal con Bisio, me transmitió que se trató de un proceso de “cierre” entre las iglesias, que en la práctica consistió en ser “prudentes” en las relaciones que siempre habían tenido con otras denominaciones y “aceitar las relaciones entre las propias asambleas”. Este proceso fue dirigido por los ancianos y misioneros de los Hermanos Libres, que observaban que ya habían “perdido algunas asambleas” por las influencias de los nuevos movimientos evangélicos. El proceso de afirmación de la propia identidad aparece claramente frente a la alterización del pentecostalismo y neopentecostalismo, en el marco de la diversificación y de los profundos cambios de los protestantismos.

En 1986 se llevó a cabo un retiro de ancianos y colaboradores en Huerta Grande, provincia de Córdoba. El evento tuvo tales repercusiones que desde entonces los creyentes para recordar lo que ocurrió allí simplemente refieren a “Huerta Grande”. Las conferencias fueron publicadas por la editorial bajo el auspicio de la Fundación Cristiana de Evangelización. El tema del retiro y el título del libro publicado al año siguiente fue “El ministerio del Espíritu Santo”. En el libro se publicaron las conferencias más importantes del evento. Los títulos y los conferencistas según el orden de aparición en la publicación son los siguientes: “Periodo apostólico posterior a los hechos de los apóstoles” por Roberto Ochoa; “El bautismo en el Espíritu Santo” por Juan Hofkamp; “Dones, milagros e imposición de manos” por Jaime Burnett; “El propósito del Espíritu Santo” por Mario Mulki; y “Plenitud del Espíritu Santo” por Horacio Alonso.

Los oradores eran ancianos, misioneros y escritores permanentes o esporádicos de la revista *Campo Misionero* y con publicaciones auspiciadas por la editorial. El eje temático pretendió ser una respuesta al movimiento neopentecostal que en ese mismo momento estaba despertando pasiones, avivando un campo evangélico considerado “legalista” y

“arcaico” -como se referían al modelo misional aquellos que se unían al nuevo movimiento-. Lo cierto es que en el caso de los Hermanos Libres, lo que se consideró de tal modo fue la reacción conservadora a la que dio inicio la emergencia del fenómeno neopentecostal.

Las cinco conferencias constituyeron largos fundamentos bíblicos sobre los temas enunciados en los títulos. Los destinatarios eran los ancianos, misioneros y sobreveedores. A pesar de lo engorroso de algunos argumentos, los mensajes finales fueron transparentes: se llamaba a las asambleas a tomar una actitud crítica respecto a lo que evaluaban como una “grave” situación del mundo evangélico. A continuación, dejaré de lado las largas exposiciones de una lógica hermenéutica que a veces apela a contextos históricos y otras veces a deliberadas interpretaciones libres que buscan desacreditar *otras* libres interpretaciones de los textos sagrados. En efecto, mostraré brevemente la premisa que atraviesa todas las conferencias y transcribiré algunos pasajes como corolarios del mensaje que aspira a tener inmediatos efectos sociales, y que, además, reflejan el tono de las conferencias.

La premisa principal sobre la cual giraron todas las conferencias está sintetizada en la conferencia de Roberto Ochoa. Según este, para entender cuál debe ser la actuación correcta del Espíritu Santo en la actualidad se debería que prestar atención a las cartas que se escriben a partir del año 60 d.C. Estas epístolas serían el “epílogo de la revelación divina”. Allí se cerraría el canon doctrinal que estuvo en el embrión en cartas anteriores y aún en Hechos y en los Evangelios. Lo más importante, en cuanto a sus efectos hoy en día, es que en tales cartas se encontraría la enseñanza sobre lo que es permanente y no lo que es señal transitoria del Espíritu Santo (Ochoa 1975). Todas las conferencias giran en torno a una hermenéutica histórica de las cartas anteriores del año 60 y a la exegesis de los términos que se utilizarían erróneamente en la actualidad (como por ejemplo bautismo de “fuego”).

Avanzada su conferencia, el orador Ochoa, refiriéndose al sacerdocio de todo creyente, criticó el personalismo de los nuevos evangelistas y resaltó el libre acceso al Padre como una marca de origen del movimiento de los Hermanos Libres.

Yo me temo que el movimiento carismático, sin quererlo tal vez, esté haciendo un poco de abuso en este aspecto, y en lugar de defender esta gran verdad del sacerdocio universal de Jesucristo, de que cada hombre creyente es un sacerdote, estén haciendo "papas"; se indica ir a los creyentes a determinados hombres para pedir que sean sanados, curados, o cualquier otra necesidad que tengan, y así se pierde de vista este gran principio al cerrar el canon de las Escrituras; en las que figuran que este privilegio es para todas las generaciones como algo permanente. Los unos y los otros tenemos entrada por un mismo Espíritu al Padre. La tercera vez que se menciona es en el capítulo 3:12 de Efesios: No solamente debemos irnos de este retiro con la convicción de que somos sacerdotes, que cada uno tiene este acceso al Padre, por el Espíritu Santo; sino que esto tenemos que hacerlo palpáreo, real, presente y actual en las iglesias donde estamos viviendo; me parece que se ha perdido un poco este concepto. Se ha desvalorizado este gran descubrimiento hecho por nuestros buenos hermanos hace más de 150 años. Nuestros hermanos han dejado un legado, una herencia y las futuras generaciones que debemos apreciar. El campo evangélico en una gran mayoría ha sido beneficiado también con dicho descubrimiento. Que Dios nos ayude a reflexionar y si es necesario arrepentimos y pedir perdón a Dios por haberlo dejado de lado; para que seamos verdaderamente hombres y mujeres que apreciemos sobre todas las cosas este libre "acceso" a la presencia de Dios por el Espíritu Santo (Ochoa 1987:7).

El orador Jaime Burnett se refirió en su conferencia a los dones de milagro e imposición de manos. Ofreció un cuadro explicativo de los dones del Espíritu Santo, siguiendo lo explicado por Ochoa, el cuadro tiene por premisa los años en que se escribieron las cartas de los apóstoles y las referencias a los dones.

DESAPARICIÓN DE LOS DONES NO PERMANENTES				
Una comparación de la listas de los dones, pone en claro que no todos los dones se dieron como permanentes.				
	1ª Corintios 12 54 D.C.	Romanos 12 56 D.C.	Efesios 4 60 D.C.	
De señal y fundamento	Palabra de sabiduría Palabra de ciencia Fe Sanidades Milagros Lenguas Interpretación Discernimiento de Espíritus Apóstoles Profetas	 Profetas	 Apóstoles Profetas	Transitorios
Ministerio	Maestros Los que ayudan Los que administran	Maestros Presidir Servir Exhortar Dar	Maestros Pastores Evangelistas 	Permanentes

Fuente: *El ministerio del Espíritu Santo*, Librería Editorial Cristiana, 1986, pp. 17 (Versión digital).

El cuadro indica cuáles son los dones transitorios y los permanentes. Los primeros habrían tenido por propósito específico mostrar a los judíos las “magnificencias del Señor” y dar a conocer a los gentiles que los apóstoles eran del Mesías. Por tal motivo, explica el orador, a medida que avanzan los años se nombra cada vez menos tales dones y finalmente quedan aquellos que llaman “permanentes”. Respecto al don de profecía caracterizado de “transitorio” pero que aparece en la carta a los efesios escrita en el año 60, Burnett sugiere la lectura correcta que debe hacerse:

Se ve que los corintios no eran nada distintos a nosotros. Les gustaba los dones que los colocaran donde pudieran hablar: profecías, palabras de ciencia y las lenguas. Profetizar, hermanos, no es siempre pronosticar, no es siempre predecir,

a veces es sencillamente decir, comunicar y obviamente dejó de tener vigencia cuando se completó la fe que ha sido una vez dada a los Santos. La fe en esa instancia no se refiere al acto de la fe, sino al contenido de lo creído, es decir, al canon de las Escrituras. ¡Hermanos, pisamos terreno muy peligroso si admitimos la existencia de este don en el día de hoy! Aceptar "tuve un sueño" o "hermanos tengo una profecía". Si lo permitimos es actuar en contra de la Biblia, y en segundo lugar el maestro que recoge su mensaje de la Palabra de Dios, el evangelista, no podrá hablar más con autoridad. ¿Me entienden?, ¿por qué lo que dice hoy dejará de tener vigencia mañana? (Burnett 1987: 15)

Burnett finaliza su conferencia diciendo: "Es mi profundo deseo que este estudio sobre áreas de confusión y temas de mucha trascendencia en nuestros días arroje luz donde hubo tinieblas y nos ayude a colocar el centro de gravedad de la experiencia cristiana donde la Biblia lo coloca" (Burnett 1987:25). En definitiva los Hermanos Libres organizaron un congreso de tiempo completo para generar los recursos con los cuales, a partir de entonces, batallarían en contra del movimiento neopentecostal. Lo que más les preocupaba a los Hermanos Libres eran los rápidos efectos sobre el resto de las denominaciones de las multitudinarias campañas de liberación y sanación basadas en ritos catárticos donde abundaban los usos de todos los dones "transitorios" y las consiguientes teologías de la guerra espiritual y de la prosperidad que eclipsaban el liso y llano mensaje de salvación del evangelio. En definitiva el Jesucristo de la salvación era dejado de lado por un Jesucristo excesivamente taumatúrgico.

Meyer y Moors (2006) señalan que las políticas de diferencia son centrales para el desarrollo del espacio religioso actual, identidades e intereses particulares de distintos grupos son puestos en juego en sus intentos por tomar una posición, constituyendo una nueva esfera pública. La discusión no sucede solamente entre lo religioso vs lo secular, sino en una gran variedad de posiciones entre grupos religiosos. Se trata de un espacio que resulta de las relaciones de fuerza entre varios grupos con identidades específicas, inherentemente inestable, envuelto en procesos continuos de construcción y

reconstrucción, negociación y contestación. En este sentido considero que los Hermanos Libres llevaron adelante una firme política de identidad que se inscribe en este nuevo escenario evangélico no sólo diverso sino de identidades en construcción, negociación y contestación. A continuación, paso a explorar los bienes materiales y simbólicos producidos por la editorial, en los que se apoya la objetivación de los mensajes de los Hermanos Libres. Busco demostrar, en parte, que tales mensajes no son trascendentes a los medios a través de los cuales se transmiten. Es por ello también que el estudio de esos medios es tan significativo para comprender la génesis y configuración del sistema de creencias.

c2. La tradición en la producción editorial

El catálogo de la Librería Editorial Cristiana se divide en las siguientes partes: “obras en general”, donde se presentan títulos que refieren a los principios doctrinarios de las asambleas, liderazgos de los ancianos; “biografías y misiones” que abarca títulos sobre los orígenes del movimiento, biografías de los misioneros extranjeros e historias de las primeras familias conversas; “libros para la Juventud”, con temas como el noviazgo y casamiento; “libros de poesías”; y “libros para niños”; esta parte se compone principalmente de material para las escuelas dominicales.

El catálogo también incluye co-producciones con DIME (Distribuidora Internacional de Material Evangélico). El *web site* de DIME indica que se trata de una organización sin fines lucro dedicada a “producir y distribuir literatura cristiana inspiradora e instructiva al más bajo precio posible, contribuyendo así en alcanzar con el evangelio al mundo de habla hispana”. Empezó en 1964 en California como distribuidora y a los pocos años incursionó en la actividad editorial. La editorial de los Hermanos Libres es la distribuidora oficial de las producciones DIME.

La Librería Editorial Cristiana también distribuye el catálogo de Emmaús. Se trata de una escuela bíblica por correspondencia que surge en España. Su *website* señala que Emmaús “es una organización cristiana evangélica mundial que lleva a cabo este trabajo

desde hace más de 40 años alrededor del mundo y no persigue fines de lucro". El actual director de la editorial y de la Fundación Cristiana de Evangelización es también el director de Emmaús en Argentina. A través de estos espacios se distribuyen los cursos bíblicos por correspondencia en el país y países vecinos que no posean aún escuela bíblica propia.

Tanto DIME como Emmaús son emprendimientos transnacionales de los Hermanos Libres. Al igual que la Librería Editorial Cristiana, operan sin fines de lucro y tienen por principal misión la distribución a bajo costo de materiales para la evangelización, estudios bíblicos y doctrina. Continúan con una tradición de generar redes transnacionales propias del movimiento misional de los Hermanos Libres desde sus orígenes. La editorial de los Libres en la Argentina pertenece a este tipo de instituciones. Desde sus comienzos produce, traduce y distribuye material a diversos países de América y otros continentes. Un ejemplo arquetipo de estos flujos es el libro *Himnos y Cánticos del Evangelio* que esta editorial produce desde principios del siglo XX hasta la actualidad y distribuye a la población de habla hispana en el mundo. Actualmente, también se produce y distribuye a países vecinos folletos, la revista mensual *Campo Misionero* y el devocional semestral *Meditaciones*.

Se observa que las publicaciones de la Librería Editorial Cristiana están destinadas a un público Hermanos Libres y con una orientación a reafirmar la propia tradición. Pero antes veamos los materiales que podrían ser de evangelización. Solamente los folletos. Los géneros que podrían estar incluidos en esa orientación es el material para la juventud, pero allí sólo se numera cuatro ejemplares. El devocional semestral *meditaciones* también podría ser un material de evangelización, pero para adquirirlo habría que estar ya inserto en el circuito. En cuanto a las Biblias, la editorial se resistió a incorporar nuevas versiones como aquellas biblias comentadas o la Nueva Versión Internacional comunes en los circuitos editoriales neopentecostales. Se le atribuye autoridad solamente a la traducción de Reina y Valera de 1960 y se venden en el local de atención al público de la ciudad de Buenos Aires. No constituye un material de distribución como el resto. El desligamiento de los Hermanos Libres con la Sociedad Bíblica Unida en la década de 1940, la otrora Sociedad Bíblica Británica y Extranjera que les proveía de material en sus incursiones

misioneras, puede ser leído como un claro síntoma de retroceso en la empresa evangelizadora.

La mayor parte de su producción editorial refuerza la autoridad de sus principios doctrinales y de sus orígenes en los misioneros, permitiendo inscribir a las actuales asambleas en una continuidad con su origen. Los estudios bíblicos para líderes y aprendices de la “Palabra”, como los libros que co-produce con DIME y el material de Emmáus están orientados a los intereses doctrinales del grupo. Respecto a la revista mensual *Campo Misionero*, está destinada a los miembros de las asambleas, aunque cualquier otro creyente evangélico podría adquirirla y leerla. Sin embargo, se observan los temas que incumben a las asambleas, se parte de un conocimiento previo de la Biblia y se comunica información social relevante sólo para las redes familiares de las asambleas, (aniversarios, necrológicas, etc). Decía un anciano sobre las publicaciones de la editorial: “todo el material es de estricta base bíblica y se procura la unidad de las asambleas”. La literatura aspira a mantener el lazo social en término de una comunidad de pertenencia.

Finalmente, en el trabajo librero de la Librería Editorial Cristiana, también puede observarse la atribución de autoridad a la tradición. Con el exponencial crecimiento de grandes e internacionales editoriales cristianas en un espacio evangélico y secular, la editorial se ve en la tarea de elegir cuidadosamente el material a importar, se opta por literatura fundamentalista y se desecha aquellas más “comerciales” de orientación “psicológica” y de “autoayuda”. El procedimiento de selección es muy sencillo. Consiste en encargar a algunos miembros calificados de las iglesias un informe sobre el catálogo de alguna editorial y de tal forma se resguarda la “sana doctrina”.

La tradición es un concepto que surge de un modo o lugar de articulación de las sociabilidades que constituye una forma de identificación colectiva en el marco de las relaciones que la modernidad suscita. Centrada en los fenómenos religiosos, Daniele Hervieu-Léger (2005) señala que la modernidad, que define el advenimiento del sujeto autónomo y la afirmación del individuo independiente, también suscita la necesidad individual y colectiva de referirse a la autoridad de una tradición. La incertidumbre

estructuralmente vinculada a la dinámica del cambio de la modernidad refuerza esta exigencia pluralizando las demandas de significados individuales y colectivos.

En este contexto, Hervieu-Léger describe tanto aquellos grupos religiosos con afirmaciones de una subjetividad individual, con cierta tendencia a la atomización del creer, la relajación de la autoridad heterónoma de la tradición, como así también el fenómeno contrario, ambos en el marco de las formas de creer inscriptas en la modernidad. Aunque para la autora la apelación a la tradición como autoridad forma parte constitutiva de su noción de religión,⁷⁸ hay varias formas en que aparece vinculada a la religión contemporánea. Citando a Louis-Marie Chauver, Hervieu-Léger (2005:147) señala que la tradición no sólo se reduce a un corpus jerarquizado de referencias fundacionales instituidas como los textos sagrados y rituales inmutables (tradición tradicionada), sino que designa un proceso hermenéutico a través del cual una comunidad humana relee sus prácticas rituales, los relatos de su propia historia o incluso las elaboraciones teóricas recibidas de su tradición instituida (la tradición tradicionante).

En la producción editorial de los Hermanos Libres se avizora claramente la tradición como lugar de articulación de la pertenencia y los símbolos colectivos. No meramente como reinterpretación religiosa del mundo moderno sino como esfuerzo deliberado de una casta de especialistas por afirmar un sistema de valores y normas. Esta política de identidad surge en la transición del drástico cambio que implicó para los Hermanos Libres locales llevar a delante el desenvolvimiento de las asambleas en el marco de la gestación y el dramático avance del neopentecostalismo. La editorial que había producido desde sus comienzos para la expansión se convertía en símbolo y herramienta de un movimiento conservador.

⁷⁸ Para la autora la religión es un código de sentido que funda y expresa la continuidad social al situar fuera del tiempo el origen del mundo. El modo de expresar esa “continuidad” la convierte en una modalidad del creer que apela a la autoridad legitimadora de la tradición.

d. La tensión entre la oralidad y la escritura: el caso arquetípico del himnario

Para Jack Goody (1996) la principal causa por la que la escritura, como tecnología del intelecto o medio de trasmisión y expansión de la cultura, pierde sus potencialidades relegándose a una envoltura restringida,⁷⁹ es la tendencia a conservar el monopolio de las fuentes del poder. Por ello, no llama la atención que el predominio de una cultura restringida aparezca en lugares influidos por una religión liderada por especialistas que arbitran sobre el destino de los libros sagrados. Después del profeta, el especialista religioso debe mediar entre la forma oral del ritual y la escritura; manteniendo de tal modo el carisma –como centro de donde emana el poder- y resguardando la aproximación independiente a la escritura –lo que acarrea enormes peligros místicos-.

En este sentido he mostrado que los Hermanos Libres hoy en día proyectan su producción escrita con el propósito de ratificar sus aspectos doctrinales y cultuales, resguardando de tal modo al grupo de influencias externas. Al encapsular las representaciones de doctrina y culto, evita el riesgo de la expansión semántica (Goody y Watt 1996) necesaria que los cambios de épocas demandan. ¿Pero qué sucede con las performances ritual más ligadas a la oralidad y el cuerpo que a la escritura en sentido estricto? Siguiendo el planteo general de Goody, entiendo que en la tensión entre la oralidad y la escritura encierra los grandes temas sociales que la escritura como tecnología del intelecto potencia o restringe. De tal modo considero necesario destinar un espacio del capítulo al análisis del himnario. Un material escrito de actuación oral que produce la editorial.

En la primera etapa de la editorial, los misioneros de los Hermanos Libres llevaron adelante el inédito trabajo de traducción, adaptación de letra y música del himnario. Se

⁷⁹ El autor se refiere a la escritura alfabética. Indica que hasta la invención del alfabeto fonético, los sistemas de escrituras anteriores (pictogramas, logogramas, semítico) tendían a la ratificación del sistema de pensamiento. El alfabeto fonético como ningún otro sistema de escritura anterior permitió una expansión semántica por la posibilidad de representación material de todos los fonemas de una lengua. Sin embargo, más allá del mediterráneo oriental, tales potencialidades no se registraron de forma global hasta el advenimiento de la reforma y la transcripción de las lenguas vernáculas (Goody 1996).

conoce que en 1927 se publicó una segunda edición, llegando en 1950 hasta una quinta edición. A lo largo del siglo XX, bajo la autoridad de los misioneros extranjeros y de los ancianos locales, la editorial no dejó de publicar y distribuir este libro. En su versión actual, está compuesto por 517 himnos, los que se separan en las siguientes secciones: himnos para el testimonio del evangelio; para la edificación de los creyentes; para adoración y alabanza; ocasiones especiales y escuela dominical; primer, segundo y tercer suplemento, que son himnos que se fueron agregando; y finalmente los coros. Es un libro muy particular entre todo el abanico de literatura de la editorial, en tanto promueve no solo una cultura escrita sino prácticas rituales orales y colectivas mezclándose entonces con los intereses de otros campos sociales del mundo religioso como el de la alabanza y adoración.

Durante la segunda mitad del siglo XX, los ministerios de alabanza y adoración de los Hermanos Libres han sido espacios susceptibles de disputas y negociación, la guitarra eléctrica, la batería y otros instrumentos fueron incorporándose, en conflicto y negociación, al por entonces exclusivo órgano y flauta travesera. La situación se profundizó con la llegada de un organizado comercio de la música cristiana a gran escala llamado “industria de la alabanza” (Garma Navarro 2000).

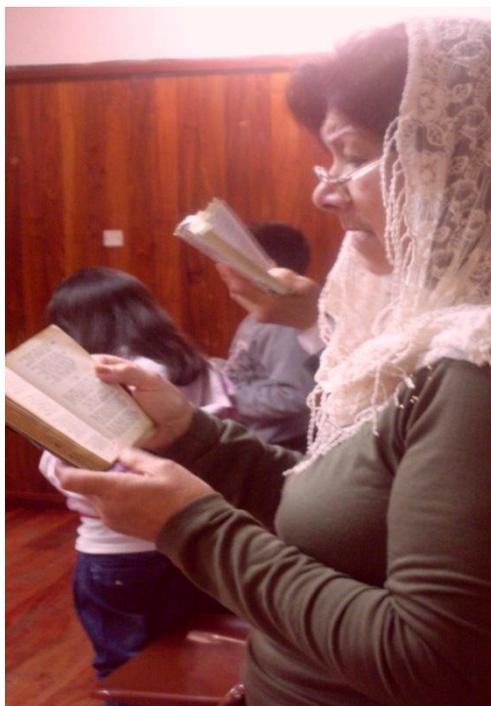
Entre los Hermanos Libres, progresivamente la discusión por la forma orientada a los instrumentos que se iban utilizando se desplazó hacia el contenido; las letras de las canciones. Actualmente, los ancianos valoran negativamente la música melódica de la industria de la alabanza, argumentando que estas se centran en el “yo”, en las emociones y que no tienen fundamento bíblico. Contrastan esta orientación con los “cristocéntricos” himnos y coros.

Esta preocupación empezó a constituirse en tema del grupo de ancianos y misioneros de la Fundación Cristiana de Evangelización, y fue trasladado a los espacios de socialización como los campamentos, conferencias juveniles y a la literatura que produce editorial. En todos estos espacios se aconseja a los jóvenes a utilizar el himnario:

La riqueza destacada del contenido de Himnos y Cánticos del evangelio, permite contar para cada ocasión de actividad cristiana, o uso individual con letras y música adecuada con expresión correcta de sana doctrina en forma fácilmente cantable.⁸⁰

Pedido de oración (...) Por los grupos de alabanza en cada congregación y las bandas de música, para que podamos utilizar música de nuestras asambleas en las reuniones. Revista *Campo Misionero*, 2012, Marzo, pp. 33

El himnario junto al velo en la cabellera de las mujeres son los símbolos diacríticos que contribuyen contemporáneamente a sedimentar una identidad orientada a la tradición. Pero a diferencia del velo, donde las discusiones sobre su uso pueden argumentarse apelando a pasajes bíblicos, el uso a favor del himnario responde exclusivamente a la reafirmación de una práctica heredada a los misioneros británicos.



16. Mujer con himnario alabando en la Cena del Señor. Asamblea de calle Brasil, Ciudad de Buenos Aires, año 2012. Fuente: Registro de campo de la autora.

⁸⁰ <http://www.asambleasdehermanos.org.ar/himnos.html>

En las asambleas visitadas a lo largo de mi trabajo de campo, en la reunión dominical de Cena del Señor los creyentes cantan coros e himnos en el momento dedicado a la alabanza y adoración. En Santiago del Estero, en las reuniones de culto de sábados y jueves a la noche, destinadas más precisamente a los creyentes también se utiliza el himnario. Los domingos a la noche, en el culto donde se pronuncia el mensaje de salvación, los encargados del ministerio de la música combinan canciones de la industria de alabanza con algunos “coritos”, contenidos en el himnario. La combinación del género industrial y el tradicional himnario no apacigua las demandas de los ancianos pero regula la tensión. Los ministerios de música están ocupados y liderados por jóvenes entre 18 y 30 años que no parecieran mostrar la misma preocupación que sus ancianos. Sin embargo, no por eso dejan de lado el uso del himnario.

Al respecto, se observa que al interior de las asambleas el himnario no sólo está presente en la alabanza y adoración de las reuniones de culto y Cena del Señor, sino que también asoma en varios momentos de la vida social de un creyente. Aparece como un objeto naturalizado para los creyentes de linajes, no así para el neófito que observa con sorpresa que los miembros cargan dos libros de cuidadosa encuadernación: la Biblia y el himnario. Luego del ritual del bautismo al recién llegado, se le obsequia un ejemplar del mismo. He percibido en muchas ocasiones al recién llegado portando su himnario como bandera de pertenencia y luego corroboré esta observación con miembros de distintas asambleas. La importancia del himnario en las dinámicas de interacción personal y simbólica también se puede observar en las reuniones especiales de jóvenes y la escuelita dominical familiar. Allí he advertido en variadas ocasiones que al juego de recitar de memoria pasajes bíblicos se le suma recitar versos del himnario. Quienes tienen ventaja de ganar este juego son los creyentes de linajes que desde la niñez se entrenan en esta forma de nemotecnia religiosa.

El himnario es una heráldica y fuente de legitimidad para el creyente de linaje y el recién llegado, respectivamente. Para estos últimos, resulta convocante su uso para salir de la marcación negativa. Probablemente esta y otras dinámicas al interior de las tramas de interacción entre miembros y asambleas conviertan al himnario en un objeto arquetipo

para simbolizar la pertenencia y la unidad que los Hermanos Libres intentan proyectar hacia el campo evangélico más amplio. Al fin y al cabo, hasta los jóvenes más ansiosos por las nuevas melodías, mientras sigan en el marco de relaciones de las asambleas, deberán acomodarse a las representaciones proyectadas principalmente por los miembros de linajes dominantes.

El himnario continua siendo producido y demandado, más allá de lo comparable o no que sea a un tratado doctrinal, en tanto objeto material que decididamente la editorial edita como parte de una política de identidad liderada por una casta de ancianos y misioneros. Si bien los ancianos y misioneros, principales fundamentalistas bíblicos del grupo, animan a usarlo, su utilización está más sujeta a una afirmación de la identidad evangélica británica que a las bases doctrinales del grupo. En tal sentido, no se puede excomulgar a una iglesia que decida no utilizar el himnario. Aunque la lógica de establecidos y *outsiders* se active inmediatamente. Los ancianos pueden orientar los ministerios de música de las asambleas, aunque los miembros deciden si escuchar o no Lilly Goodman, Jesús Adrián Romero, Marcos Witt y otros artistas de la industria musical cristiana melódica.

En este sentido, si los creyentes utilizan el himnario no es sólo resultado de una política de la identidad liderada por los especialistas. El uso del himnario en algunos rituales, en especial la Cena del Señor como performance de los valores de la iglesia primitiva que los Hermanos Libres recuperan, permite actualizar un sentimiento de pertenencia que ningún tratado doctrinal es capaz de suscitar. La integración del himnario de los misioneros británicos al ejercicio de ritual típico del origen del movimiento ofrece la síntesis de memoria que tensa una cultura escrita plagada de dogmas y da continuidad al carisma.

e. Conclusiones

A lo largo del capítulo intenté mostrar la importancia de la escritura en la formación y desarrollo de la identidad de este grupo de evangélicos. La enorme vitalidad e innovación en el ministerio de la escritura llevada adelante por los misioneros británicos en la Argentina dieron forma a las asambleas y las vincularon con sus pares en todas partes del mundo. Pero la tarea de sostenimiento de tal impulso no fue tarea sencilla. Durante la década de 1940 los misioneros británicos pedían afanosamente que los líderes locales asumieran mayores responsabilidades en la editorial y otros proyectos de sostén y reproducción de la escritura evangélica. Pero a medida que se producía el paso de autoridad a los líderes locales, el campo evangélico se transformaba y esto impulsaría ineludible cambios en la forma de asumir la política editorial.

Quienes se vieron en la tarea de continuar con las revistas, los folletos, libros, himnarios y otros bienes impresos eran unos pocos líderes, algunos ancianos y otros misioneros. La figura del misionero local aquí es importante porque después de la etapa británica son estos los que dan organicidad al movimiento de asambleas a partir de las entidades que sostienen. Estos misioneros son los que portaron –y continúan portando– más ávidamente el *habitus* que los misioneros británicos intentaron transmitir. Ahora se torna comprensible la biblioteca de Salim en el living-comedor y el oficio de distribuidora de literatura de su esposa en la iglesia de calle Belgrano. Salim y su esposa son miembros de las dos entidades misioneras del país: FEMA y COMFE.

Las transformaciones del campo evangélico eran manifiestas en los efectos valorados como negativos y sintetizables en el “avance del neopentecostalismo”. Entre ellos resalté la explícita preocupación de los Hermanos Libres por la expansión de un evangelismo taumatúrgico en desmedro de un auténtico evangelismo de salvación personal. Sin embargo, también tendría que resaltar la no menor preocupación por la extensión evangélica hacia los sectores populares. Tales transformaciones fueron identificadas por los Hermanos Libres en el mismo momento de la gestación del movimiento neopentecostal. Desde entonces tomaron medidas para evitar el “contagio” como una epidemia sin control. Son los mismos; aquellos ancianos y misioneros que asumen el control de la editorial y los ministerios de escritura de las asambleas y aquellos

preocupados líderes que se reúnen en Huerta Grande en 1986 para definir el rumbo del movimiento. El resultado fue que la producción literaria quedara atrapada en el cuidado sigiloso de la sana doctrina. El beneficio de mantener “una homogénea existencia”, como se declaró a los 125 años del movimiento, devino el costo de poner en crisis el estatuto evangelizador del movimiento.

CONCLUSIÓN

En diciembre de 2013 visité un templo al que tuve acceso porque una de mis hermanas se congrega allí. Hace un año que ella se mudó a esta iglesia y allí formó un grupo de amigas cristianas. Ellas definen al grupo como “bautista renovado”. Después de una típica reunión de domingo, a la salida del culto, las acompañe a cenar. Hablamos de muchos temas, de personas. Entre ellas de Susana. Las chicas destacaron su temple y su vocación para evangelizar en cualquier circunstancia. Susana tiene alrededor de 60 años y es nieta de un colportor y misionero de los Hermanos Libres de origen italiano. Yo ya conocía a Susana. Sabía que antes de su actual congregación con los bautistas, había concurrido durante años a las asambleas de los Hermanos. En aquella oportunidad le comenté de mi investigación y ella, entusiasta, me transmitió emotivos recuerdos. Entre estos, me dijo que su abuelo cantaba insistentemente un himno. De todos los versos que me recitó recuerdo este: *“cuando allá se pase lista yo estaré”*. Volviendo a la reunión con las chicas, les comenté la historia de mi anterior encuentro con la tan admirada Susana. Entre ellas se encontraba Eliana, una joven que canta en el ministerio de alabanza y adoración. Recité aquel verso e inmediatamente la cantora entonó el himno completo. “Vaya coincidencia”, Eliana también había sido miembro de una asamblea de los Hermanos, al igual que sus padres y abuelos. Detrás de la iglesia bautista renovada habían historias de tránsito religioso, de rupturas, de migraciones, ¿de cuántas otras experiencias previas?

Si decidiera estudiar estos renovados bautistas ¿cuán significativos serían los casos de Eliana y de Susana? O, en una variante general, ¿cuál es el lugar que le asignamos a las trayectorias en los estudios de identidad religiosa? Yo podría emprender un estudio sobre identidades evangélicas actuales en la ciudad de Córdoba donde se ubica dicha iglesia. Tomar por caso el culto en cuestión, mostrar que es “renovado” porque se bifurcó del canon bautista tradicional; porque introdujo prácticas de sanación espiritual; porque está atravesando un proceso de transnacionalización, etc.; aunque ninguna de estas tendencias sea tan nueva en el mundo evangélico.

En efecto, en este hipotético estudio de la iglesia bautista, sería posible decir todo esto y mucho más dejando de lado las trayectorias de Eliana o Susana, como si sus actuales elecciones por esta iglesia borrarán las huellas de relaciones inter-religiosas que atraviesan sus biografías ¿Acaso tales trayectos no forman parte de una casuística que tornaría más comprensible la actualidad identitaria y sociológica del conjunto? ¿Estaría evaporando la presencia de la historia de un grupo al ponderar como importante sólo lo que mis conceptos me orientan a registrar en el presente de la observación? ¿No estaría privando a las identidades de su compleja densidad? Volviendo a las jóvenes cristianas, más precisamente a Eliana, ¿acaso su historia de ruptura con los Hermanos Libres no está presente como canto que reverbera en su actual devoción bautista? ¿Es razonable circunscribir apenas *una* identidad de grupo, general, que triture la experiencia singular de los miembros individuales? ¿Qué se pierde de vista si esto hiciéramos?

Estas reflexiones *ex post facto* ilustran en buena medida el punto de vista que afirmo en mi tesis al mismo tiempo que uno de los escollos teóricos que intenté superar. Aquello que llamamos diversidad religiosa en un espacio social delimitado, está constituido antes por diversidad internalizada en los *habitus* y manifiesta en las prácticas. Sin embargo, así como es posible encontrar estudios de “campo” religioso que desatienden las sutiles implicaciones sugeridas por Pierre Bourdieu, también es posible tropezar con estudios sobre diversidad religiosa “sin diversidad”. Especialmente cuando se mide al campo evangélico con la vara del catolicismo institucional o cuando se reifican las fronteras internas del universo de base protestante bajo la dicotómica tendencia de los “históricos” y los contemporáneos neopentecostalismo (invisibilizando a los mismos Hermanos Libres, por ejemplo).

Esta tesis buscó aportar conocimiento sustantivo sobre un grupo religioso no previamente estudiado al mismo tiempo que posibilidades analíticas que retroalimentaran algunos de los debates más acuciantes entre los actuales estudios de religión. Es por ello que en estas conclusiones elijo volver sobre el punto de vista y los hallazgos alcanzados.

Mi investigación de los Hermanos Libres pretendió bucear en los basamentos de las formas de pertenencia e identidad evangélica que los caracterizan. Guiada por la

experiencia intersubjetiva del campo entendí que la identidad está hecha de un material especialmente fino y heterogéneo. Hechos fútiles podían encarnar gran vitalidad social, así como la filiación étnica podía encausar un principio de estructuración decisivo. El esfuerzo (si se quiere internalista) por desentrañar las especificidades del sistema de creencias y de prácticas, de las maneras de organización con sus relieves, fisuras y grietas fue motivado ante el desafío teórico que implicaba estudiar un grupo que no había sido investigado previamente. Las alternativas que tenía a la mano eran o la aplicación de abanicos temáticos y analíticos ya ensayados o detenerme en algún tema delimitado, como el sistema de liderazgos. De ello hubiera resultado más material para abonar lo ya conocido. Los contrastes que podría sugerir mi estudio, su potencial comparativo, se condensan en una heterogénea totalidad del grupo. La diversidad posible (según el espacio social considerado, urbano-regional; nacional-trasnacional) a nivel del campo religioso está presente (de modo generalmente no explícito o inconsciente) en las acciones cotidianas o extra-ordinarias que realizan los Hermanos Libres. Ello se liga a otra de las alternativas a la que me exponía: limitar la observación a Santiago del Estero, a nivel urbano-regional. Hice y no hice esto. El terreno empírico se desdobló entre Santiago del Estero y la Argentina como resultado del ejercicio de traducción controlada de los desplazamientos y el devenir intersubjetivo que constituyó la experiencia de campo. En primera instancia exploré las relaciones específicas entre las personas que concretamente interactuaban en los escenarios santiagueños de los Libres: el material particular y relacional con que están tejidos sus lazos y sus sentimientos de pertenencia, de identidad diferente y distintiva. Pero fue al mismo tiempo dentro de Santiago donde me topé con realidades espaciales, geográficas, sociales que trascendían lo estrictamente local: por un lado los desplazamientos, especialmente de ancianos; por otro lado las migraciones y entramados que iban trazando los Hermanos Libres desde su origen británico hasta su arraigo en diferentes “estaciones” argentinas. Una dimensión material de los factores extra-santiagueños o nacionales y transnacionales que conforman al grupo fue hallado en las huellas de la palabra impresa y sus efectos de imaginación cultural. Así como en la

modernidad es imposible abordar la sociedad sin individuos, también lo es comprender el presente sin el pasado.

Con estas premisas como horizonte, abordé aspectos teológicos y rituales, el proceso de misionalización, la experiencia histórica de conversión de las primeras familias, la estructura social, las relaciones de desigualdad y poder, y dimensiones materiales y simbólicas altamente envolvente. Intenté enfatizar tales aspectos según se conjugaban en los múltiples planos que abarca la construcción de la identidad de los Hermanos Libres. A fin de precisar el vínculo entre las perspectivas y las tesis, condensemos los hechos y su casuística en las entrelíneas de la argumentación.

El capítulo I constituyó una presentación general a los Hermanos Libres en la Argentina, desde su génesis en Gran Bretaña hasta la llegada al país. La singularidad de ese desplazamiento en el espacio y el tiempo moldeó las prácticas e imaginación cultural desplegadas y resignificadas en el accionar misionero. Los presupuestos de origen, sintetizados en la negativa a la formalización eclesial de las asambleas, impulsaron al *ethos* de los misioneros como principal orientador de la arquitectura del movimiento frente a las vicisitudes del terreno. Así desentrañé algunas características “de partida” de los Libres en Argentina.

Los misioneros de los Hermanos Libres estuvieron más cerca de una condición *amateur* que profesional. El pasaje por instituciones que los licenciasen para misionar no era requerido, pero sí era importante el fundamento común de un *habitus* orientado al ejercicio de los estudios bíblicos, centrado en la escritura como tecnología principal del intelecto y fuente para la imaginación comunitaria. En este sentido, es necesario indicar que en la variedad de herramientas de evangelización -como las prédicas en plazas públicas, los coches bíblicos, la lancha bíblica, las carpas- intervenía la repartición de folletos, porciones del evangelio, Nuevos Testamentos y Biblias. Estos materiales no eran producidos por una sede central de las asambleas. En parte eran hechos en el país, en parte en la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, de la cual los Hermanos Libres fueron agentes oficiales en la Argentina. Este vínculo favoreció la doble función de misioneros y colportores de los Libres. La relación con esta agencia internacional, como así también el

contacto con colegas de otras denominaciones (anglicanos, metodistas, bautistas), posibilitó vínculos de solidaridad que ayudaron a sustentar las obras de los Libres. Las ofrendas de las iglesias de origen no fueron un elemento menor. La primera imprenta y algunos de los primeros terrenos para la construcción de los templos fueron posibles por donaciones de Gran Bretaña.

La dinámica y el sustento de la primera avanzada proselitista estuvieron marcados por las relaciones que los Hermanos Libres entablaban con los connacionales británicos, con colegas extranjeros e iglesias de origen. Sin embargo, también fue necesario que los misioneros dispusieran de sus bienes personales o de la venta de su propia fuerza de trabajo. La extensión de la red ferroviaria trazó la geografía de esta avanzada misionera. En las empresas de ferrocarriles, los Libres ocuparon puestos de variada jerarquía según la trayectoria social de cada uno. Observando el desenvolvimiento de otras misiones de base protestante en el país me pregunté: ¿Cuál era el proyecto misional de los Hermanos Libres? ¿A quiénes se dirigían los misioneros y por qué?

Las técnicas de evangelización y el *ethos* de los misioneros se desarrollaron con mayor vigor entre las grandes colectividades de inmigrantes que componían la base social activa de Buenos Aires, Santa Fe y Córdoba en los primeros años del siglo XX. Escenario diferente fue el del noroeste argentino donde, como resultado de un profundo mestizaje, la mayoría de la población era criolla y las sociedades indígenas variaban extraordinariamente desde las tierras altas a las bajas. En cuanto a los inmigrantes, estos fueron proporcionalmente menores en relación a la región pampeana. El principal contingente inmigrante fue de origen sirio y libanés. La pregunta por el residual trabajo entre indígenas me llevó a una indagación más precisa sobre el perfil de las misiones y a comprobar que sin un guión de fondo los misioneros se orientaron a fortalecer la obra por la conversión de camadas sociales que tendían a una posición ascendente en la estructura social.

En Santiago del Estero esta tesis sobre la formación adquirió solidez y precisión. La mayor fragmentación social y dominación simbólica hicieron que aquellas familias sirias convertidas progresivamente constituyeran un colectivo que se distinguió por su origen

étnico. Las colectividades sirias y libanesas no eran las preferidas por las políticas inmigratorias de la Argentina y Santiago del Estero no fue una excepción. Esta inmigración inicialmente rechazada, y condensada en el estereotipo del turco “mercachifle”, se transformó en una pujante burguesía por el comercio mayorista, la explotación agroforestal y su inserción en el mundo de la política. Las familias sirias que se convirtieron a la iglesia evangélica rápidamente lograron posicionarse mediante el comercio urbano. El status económico era un factor decisivo para las misiones de los Hermanos Libres que, por las condiciones arriba explicitadas, precisaban que las asambleas se independizasen materialmente.

La distinción étnica pudo ser develada en el contacto diario que tuve con los Hermanos Libres a lo largo del trabajo de campo. Pude observar que la pertenencia a las familias de origen sirio constituía la posibilidad de acceder plenamente a la ciudadanía Hermanos Libres en Santiago y conllevaba una jerarquización de las familias que componían el grupo. Estas primeras inquisiciones se cruzaron con otras que derivaban de la observación de asambleas en Buenos Aires, en Tucumán, en Salta y en Córdoba. Por fidelidad a su génesis, los Libres se resistieron al establecimiento de una jerarquía. Sin embargo, mostraban una relativa uniformidad y unidad a lo largo de país. Esta observación fue hilvanándose de a poco a cuestiones que parecían de distinto orden. Finalmente, fue la advertencia de apellidos comunes en asambleas tan distantes lo que unió las piezas: familia, relativa uniformidad en las prácticas culturales y doctrinales, y extensión territorial estaban relacionadas. De tal modo, la indagación sobre la estructura social de las asambleas fue importante para comprender la dinámica de las lógicas de las prácticas y las representaciones actuales, que no se tornaban plenamente inteligibles apenas con la inquisición del proyecto misionero, ni con el fragmentario material que emergía en el presente.

La explicación se centró en la familia y el parentesco como urdimbre de estructuración social de las asambleas a lo largo del país. Y aunque la familia es un factor importante en el mundo evangélico, tanto para el cambio religioso como para la permanencia, entre los Hermanos tomó inusitada fuerza como argamasa estructural y

estructurante del conjunto. Las relaciones de parentesco se aglutinan entre las asambleas locales pero sostienen la “nacionalidad” del movimiento a partir de alianzas entre miembros de asambleas de diferentes provincias. La dimensión morfológica se define por un sistema de linajes delimitados por los principales componentes sociales de las asambleas en el país: el linaje de los misioneros, el linaje de los inmigrantes (y linaje étnico en el caso santiagueño), el linaje criollo. El argumento es que estos conjuntos sociales se constituyen como elementos distintivos a partir de las representaciones recíprocas. Igualmente, estas familias se constituyen como linajes a partir de prácticas de casamiento que tienden a la auto-reproducción y conservación de los signos y los símbolos que los jerarquizan y legitiman. Los modos de legitimación en el espacio social de las asambleas se apoyan en el *mana* que otorga la pertenencia a una familia misionera, el *status* de las familias inmigrantes y en el caso de las familias criollas, la *antigüedad*. No se tratan de atributos excluyentes; el carisma puede ser transferido, intercambiado y negociado a través de estrategias de alianza controladas.

Afirmada la tesis sobre una explicación de la estructura, me desplazé con mayor soltura sobre los avatares del presente observado. La certeza de la salvación es la armazón con la cual se sobrellevan las emociones que rodean la muerte. Cuando un Hermano muere la pesadumbre se convierte en gozo porque el difunto ha pasado a la “presencia del Señor”. Sin embargo, en las muertes que yo presencié entre los Libres, el júbilo idiosincrático por “la reunión de los santos en la Patria Celestial” dio lugar a cuadros de intensa inestabilidad. Después del deceso de los ancianos de mayor autoridad en las asambleas de Santiago del Estero se produjo una cadena de sucesos que intenté volver inteligibles. Estas desapariciones físicas en principio planteaban el dilema de cómo reemplazar tales figuras aglutinantes; hacia dónde o mejor dicho a quiénes iba a ser transferida la autoridad que a su vez encarna el privilegio de transferir prácticas, *ethos*, cosmología. La secuencia de hechos vitales que derivaban de la muerte dejaba en superficie la primaria necesidad de reproducción social. La tesis de los linajes fue una hoja de ruta. Pero la desregulación que se experimentaba también tornó visibles otras unidades sociales de enorme importancia, como los celos entre iglesias, el conflicto

generacional y las estrategias posibles para la construcción del liderazgo. Propuse componer estos trenzados niveles de lo social en una teoría del poder y la subjetividad. A riesgo de restar importancia a tales unidades sociales, consideré que lo que alimentaba los diversos modos de reproducción del grupo en esta instancia de inestabilidad era el ejercicio de poder de unos sobre otros. Los “otros” eran aquellos que encontraron la oportunidad de anteponer una subjetividad socavada por un sistema de autoridad basado en una estructura social estamental. Sin embargo, también indiqué que al no anclar ese ejercicio de empoderamiento desde la propia historia de alteridad el grupo de jóvenes rebeldes continuaba alimentando las fuentes de legitimidad de la estructura social.

La muerte ponía en tensión las bases de la estructura: alianzas, filiaciones y linajes. Como crisis inédita, permitió abarcar las relaciones en su dinámica, pulsar los recursos de vitalidad, las contradicciones, ambigüedades y negociaciones que entretejen las relaciones en esas situaciones extraordinarias y por tesis en las situaciones ordinarias. En el capítulo final, avancé sobre otra dimensión diferente pero igualmente incisiva y explicativa de los resortes que contribuyen a la comprensión de las prácticas, los instrumentos de unificación y las posibilidades de imaginación cultural. La cultura escrita fue una evidencia que vuelta y vuelta marcaba su lugar, hasta que inevitablemente me avoqué a sondear su significación. Al constituir una dimensión escasamente analizada en los estudios de religión, parecía una apuesta de riesgo: o me animaba a prestar atención a las pistas con las que insistentemente me deparaba o apenas mencionaba a la escritura como un “rasgo cultural” más, un aspecto folclórico para cerrar pintorescamente la indagación. La apuesta fue decisiva porque la escritura me permitió tratar una dimensión transversal de los fenómenos, que complementaba y costuraba evidencias abiertas a lo largo de los capítulos. Si el sistema de linajes constituye una forma invariante de estructuración e interacción, la producción y circulación de textos aparece como una fuerza dinámica de tales interacciones, con evidente poder en la unificación de un *ethos* que orienta y sostiene la reproducción de la pertenencia. La escritura atesora y conduce la imaginación de una comunidad distinta.

La producción y circulación de bienes impresos fue una de las herramientas principales de los misioneros británicos en sus tareas de evangelización, de formación y consolidación de las asambleas. Sostener esta actividad en los ministerios de escritura de cada iglesia no fue tarea sencilla, especialmente en la década del 1940, cuando los misioneros empezaban a retirarse y demandaban mayores responsabilidades a los creyentes locales. Los nuevos líderes que asumieron la editorial y otros proyectos de este especial ministerio, constituían un grupo reducido en relación a la situación anterior, donde la gran mayoría de los misioneros británicos estaban comprometidos con el sostenimiento de estas actividades. Mientras se consumaba el traspaso de las autoridades a los ancianos locales, situación crítica que también vivían otras agrupaciones evangélicas (Bianchi 2004), el campo evangélico volvía a mudar. Desde los años cincuenta a los ochenta, los Hermanos Libres gestaron una posición que se sedimentó hacia 1986 con el retiro de ancianos de Huerta Grande. Allí los Libres decretaron que iban a evitar la distorsión del evangelio en sus propias asambleas, lo que significó un escrupuloso cuidado de la doctrina enseñada y practicada, como así también en las relaciones que hasta entonces habían tenido con otras agrupaciones evangélicas. Estos nuevos ancianos/misioneros locales fueron quienes tomaron la batuta de la producción, edición y circulación de bienes escritos. Así se encontraron en una tensión: la actitud expansiva de los escritos para la evangelización y la actitud restrictiva de resguardar la doctrina. La literatura evangélica que otrora había ganado tantas almas se convirtió en herramienta de afirmación identitaria de los ya conversos.

Esta orientación en la política de los ministerios de escritura pudo ser observada entre las asambleas de Santiago del Estero después de la muerte de los ancianos. Los dos ancianos que asumieron los liderazgos emprendieron reformas en sus respectivas asambleas. En un caso se trató de la búsqueda externa de fuentes de legitimidad y en el otro de una afirmación del propio legado de los Hermanos Libres. Este último, fue el anciano heredero de calle Colón, quien al poco tiempo de asumir, re-abrió una librería cristiana y creó una sede del instituto bíblico Jorge Müller. Lo más llamativo no fueron estas acciones sino las reacciones y acomodaciones de los creyentes. Descontentos con el

anciano de calle Belgrano que buscó legitimidad por fuera de las asambleas arriesgando un legado que los miembros sienten como propio, muchos migran silenciosamente a la iglesia de calle Colón.

Al riesgo de perder especificidad en la discusión teórica que el tratamiento de estas dimensiones podía evocar, sostuve que la perspectiva comparativa debía tener primero un conjunto de conocimientos como punto de partida. Tales conocimientos aportados expresan las heterogéneas, complejas y desiguales relaciones sociales que forman al grupo evangélico. El conjunto así compuesto y dispuesto a la perspectiva comparativa, podría develar relaciones de concurrencia, de disputa y negociación en el campo evangélico, en parte inéditas. Dicho de otro modo, al mostrar la historicidad y la desigualdad como elementos vertebrales de las trayectorias socio-religiosas, intenté contribuir para una sociología comparativa de las religiones que priorice en la construcción conceptual las mejores facetas del realismo etnográfico. Finalmente, y no en último orden, creo que esta perspectiva puede contribuir a las historiografías “nativas” si la traducción crítica y reflexiva de las prácticas y representaciones acaso lograra conmover a sus protagonistas.

Fuentes documentales primarias

Folleto especial por el 100° aniversario de los Hermanos Libres en Santiago del Estero, 2007

Revista *Campo Misionero*

Revista *El Sendero del Creyente*

Conferencias del retiro de ancianos y colaboradores, año 1986, en Huerta Grande (Córdoba) publicado en: *El Ministerio del Espíritu Santo* (1986) Buenos Aires, Librería Editorial Cristiana (versión digital).

Primer Congreso Mundial de las asambleas de los Hermanos, 2000.

SHANK, Josephus 1944. *My Chaco Diary*. Mimeo. Indiana, Mennonite Board of Missions

Cartas de misioneros de los Hermanos Libres en “Echoes of Service”, editadas en Bisio, Carlos (compilador) (2007) *Congregados en su nombre*, Buenos Aires, Librería Editorial Cristiana.

Fuentes documentales secundarias

Bisio, Carlos (1982) *Nuestros Primeros Pasos*, Buenos Aires, Librería Editorial Cristiana.

_____ (compilador) (2007) *Congregados en su nombre*, Buenos Aires, Librería Editorial Cristiana.

Racciatti, Carmelo (1981) *Evocación*, Buenos Aires, Librería Editorial Cristiana.

Tatfor, Fredic A. (1982) *A new day in Argentina, Centenary 1882-1982*, Bath, Published by Echoes of service and Printed By Ebdons.

Turning the world upside down. A century of missionary endeavor (1972), Bath, Echoes of Service.

Yoccou, Raúl Caballero (1964) *“Hermanos Libre ¿por qué?. Breve comentario sobre el comienzo de un movimiento utilizado por Dios*, Buenos Aires, Editorial DILE.

Bibliografía teológica

Lewis Sperry Chafer, (1974) “Introducción a la bibliología” en *Teología Sistemática* Tomo 1. Publicaciones españolas, Dalton, Georgia, EUA.

Roldan, Alberto Fernando (1996) *La comprensión de la realidad social en el discurso teológico de los hermanos libres en la Argentina (1882-1955)*, Tesis Doctoral de Teología, ISEDET, Buenos Aires.

Wilton M. Nelson (ed) (1989) *Diccionario de la Historia de la Iglesia*, Colombia, Editorial Caribe.

Blaising, Craig (1989) "Algunos cambios operados en la doctrina del dispensacionalismo por Dispensacionalistas Contemporáneos" en *KAIROS*, n°4, enero-junio.

Bibliografía general

Algranti, Joaquín (2009) "Auge, decadencia y 'espectralidad' del paradigma modernizador. Viejos y nuevos problemas en el estudio del pentecostalismo en América Latina", en Steil, Carlos Alberto, Eloísa Martín y Marcelo Camurça (coords.), *Religiones y Culturas. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Biblos, pp. 57-88.

_____ (2010) *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las megas iglesias evangélicas en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS.

_____ (director) (2013) *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Anderson, Benedict (1993) *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Ameigeiras, Aldo y José Pablo Martín (2009) "Introducción". En Ameigeiras, Aldo y José Pablo Martín (comps), *Religión, Política y Sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Buenos Aires, Prometeo.

Appadurai, Arjun (2001) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, México, Fondo de Cultura Económico.

Balbi, Fernando (2008) *De Leales, Desleales y Traidores. Valor Moral y Concepción de Política en el Peronismo*, Buenos Aires, Antropofagia.

Barth, Fredrik (1969) *Ethnic Groups and their Boundaries*, Boston, Little Brown.

Becerra, Martín, Pablo Hernández y Glenn Postolski (2003) "La concentración de las industrias culturales". En *Industrias culturales: mercado y políticas públicas en Argentina*, Buenos Aires, CICCUS, pp. 55-84.

Bengoa, José (2002) "La invención de las minorías: las identidades étnicas en un mundo globalizado", *Revista de la Academia*, n°7, p. 9-37

Bianchi, Susana (2004) *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Boas, Franz (1936) "History and Science in Anthropology Reply", *American Anthropologist*, 38, p. 137-141

Bourdieu, Pierre (1971) "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, XII, p. 295-334.

_____ (1998) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.

Blaser, Mario (2009) "Political Ontology" *Cultural Studies* 23(5), pp. 873- 896.

Bueno Castellanos, Carmen (2006) "Notas Para el Estudio de Consumos Globales", En *Ibero Forum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México*, n°2, año 1.

Buliubasich C. y A. González (2008) *Los pueblos indígenas de la provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras*. Departamento San Martín, Universidad Nacional de Salta, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación.

Briones, Claudia (1998) *La Alteridad del 'Cuarto Mundo'. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

_____ (2005) "Formaciones de Alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en Briones, Claudia (ed.) *Cartografía Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia.

Canclini, Arnoldo (2003) "Unidad y diferencias entre evangélicos argentinos (1825-1945) en *Revista Evangélica de Historia*, Vol 1, pp. 11-29.

Ceriani Cernadas, César (2008) *Nuestros Hermanos Lamanitas. Indios y frontera en la imaginación mormona*, Buenos Aires, Biblos.

_____ (2011) "La misión pentecostal escandinava en el chaco argentino. La etapa formativa: 1914 – 1945", *Memoria Americana* 19, Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas, UBA, Buenos Aires.

_____ (2009) "Las enseñanzas de *Don Juan Chur* entre los Tobas de Formosa (Argentina, 1937-1950)". *Papeles de trabajo*. Revista electrónica del Instituto de

Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Buenos Aires, año 2, n. 5, junio.

_____ (2013) "Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del chaco argentino". *Revista Sociedad y Religión*. (En prensa)

_____ (2013a) "La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas" en *Cultura y Religión*, Vol VII, nº1, pp. 10-29.

Ceriani Cernadas, C. y H. Lavazza (2012). "Una misión fuera de lugar. La dinámica territorial de una misión evangélica en el Chaco Salteño", ponencia presentada en el IV Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder, Buenos Aires, 29 al 31 de Agosto.

Chartier, Roger (1999) *Cultura escrita, literatura e historia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Comaroff, Jean y John Comaroff (1992) *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.

Di Stefano y Loris Zanatta (2000) *Historia de la Iglesia Argentina*, Buenos Aires, Grijalbo.

Douglas, Mary y Baron Isherwood (1990), *El mundo de los bienes, hacia una antropología del consumo*, Editorial Grijalbo.

Douglas Mary, (1988 [1970]) *Símbolos Naturales. Exploraciones en Cosmología*. Madrid, Editorial Alianza.

_____ (1991 [1966]) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI.

Durkheim, Emile y Marcel Mauss, (1971 [1903]) "De ciertas formas primitivas de clasificación". En Mauss, Marcel, *Obras Tomo III ("Institución y Culto")*, Barral Editores. Barcelona.

Durkheim, Emile (1968 [1912]) "La formas elementales de la vida religiosa". Buenos Aires, Editorial Shapire S.R.L.

Elias, Norbert (1993) *El proceso civilizatorio*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Espinosa, Mariana (2010) "La construcción de un 'evangelismo'. Una aproximación sobre su relación con el Estado, el espacio público y otras instituciones religiosas." En Sara Graciela Amenta y Cynthia Folquer (Editoras) *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*. Tucumán, Editorial de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

Esquivel, Gacía, Hadida y Houdin (2001) *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*. Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

Evans-Pritchard, Edward (1974 [1962]) *Ensayos en antropología social*. Madrid, Siglo XXI.

_____ (1976 [1965]) *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid, Siglo XXI

Farberman, Judith (2005) *Las salamancas de Lorenza*, Buenos Aires, Siglo XXI.

_____ y Silvia Ratto (coord) (2009) *Historias Mestizas en el Tucumán colonial y las pampas (siglos XVII-XIX)*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009.

Forni, Floreal (compilador) (2002) *De la exclusión a la organización. Hacia la integración de los pobres en los nuevos barrios de conurbano bonaerense*. Buenos Aires, CICCUS.

_____ y Gómez (2002a) “ Entre cruces y galpones. La religión de los pobres en los barrios del conurbano”, en Forni, *De la exclusión a la organización. Hacia la integración de los pobres en los nuevos barrios de conurbano bonaerense*. Buenos Aires, CICCUS.

_____, Mallimaci, F., Cárdenas L., (2003) *Guía de diversidad religiosa en Buenos Aires*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

Foucault, Michel (1981) “Por qué estudiar el poder. La cuestión del sujeto”. En VVAA, *Espacios de poder*, Madrid, La Piqueta.

_____ (1989) *El pensamiento del afuera*, Madrid, PRE-TEXTOS.

Flores, Fabián Claudio (2008) “Los Adventistas del Séptimo Día en la Argentina y su ‘proyecto de colonización’. Aportes desde un análisis histórico” *Sociedad y Religión*, Vol. 30-31, p. 91-106.

Franceschi y Dasso (2010) *Ento-grafía. La escritura como testimonio entre los wichí*. Buenos Aires, Corregidor.

Frigerio, Alejandro (2007) “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”, en Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (cood) *Ciencias sociales y Religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires, Biblos, p. 87-114.

Frigerio, Alejandro e Hilario Wynarczyk (2008) “Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y la lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos” en *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, pp. 227-260.

Geertz, Clifford (1995) *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

_____ (1994) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós.

Gupta, Akhil y James Ferguson, "Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of Difference", en Akhil Gupta y James Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Duke University Press, Durham and London, 1997, p. 33-51.

Garma Navarro, Carlos (2000) "Del himnario a la industria de la alabanza un estudio sobre la transformación de la música religiosa", *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 2, n 2, pp. 63-85.

Giménez Beliveau, Verónica, Damian Setton, L. M. Donatello (2003) "Trayectorias socio-religiosa en contextos de vulnerabilidad: Jefas de hogar perceptoras de planes sociales en un barrio de San Francisco Solano", Informe de coyuntura laboral 11/12, primavera- otoño 2003, Bs As, Facultad de Ciencias Sociales (UBA/ SIMEL).

Goody, Jack (1996 [1968]) *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Gedisa.

Goody, Jack y Ian Watt (1996 [1963]) "Las consecuencias de la cultura escrita". En J. Goody, (1996 [1968]) *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Gedisa, pp. 39-82.

Gordillo, Gastón (2010) *Lugares de Diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires, Prometeo.

Giordano, Mariana (2003). "De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños". *Revista Complutense de Historia de América* 29: 5-24.

Grimson, Alejandro (2010) "Culture and identity: two different notions" *Social Identities*, 16, p. 61-77.

Halbwachs, Maurice (2004) *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona. Anthropos.

Hervieu-Léger, Daniele (2005) *La religión, hilo de memoria*, Herder.

Leach, Edmund (1977 [1954]) *Sistemas Políticos de Alta Birmania*. Madrid, Anagrama

Lévi-Strauss, Claude (1995 [1958]) *Antropología Estructural I*. Cap. IX ("El hechicero y su magia") y cap. X ("La eficacia simbólica"). Barcelona, Paidós, pp. 195-210; 211-227.

_____ 1999 (1962) *El Pensamiento Salvaje* México, Fondo de Cultura Económica.

Jones, Daniel y Santiago Cunial (2012) "Derrota parlamentaria y reposicionamiento político de actores religiosos: el rechazo de la federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) a la ley de matrimonio igualitario", *Sociedad y Religión*, n°37, Vol. XXII, pp. 85-121

Mallimaci, Fortunato (1993) "Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos", en Alejandro Frigerio (coord.) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

_____ (2000) "Catolicismo y liberalismo: Las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina", *Sociedad y Religión*, n° 20/21, pp.25-54

_____ (2001) "Prologo", Esquivel, Gacia, Hadida y Houdin (2001) *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*. Editorial de la UNQ, pp. 13-32.

_____ (2009) "Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana", en Ameigeiras, Aldo y José Pablo Martín (comps), *Religión, Política y Sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Buenos Aires, Prometeo.

_____ (director) (2013) *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires, Biblos.

Marostica, M. (1997) *Pentecostals and politics: The creation of evangelical Christian movement in Argentina, 1983-1993*, Tesis doctoral, University of Berkeley

Marcus, George y Dick Cushman (1998) "Las etnografías como textos". En Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa, pp. 141-170.

Meyer, Birgit and Annelies Moors (2006) *Religion, Media, and the Public Sphere*, Indiana University Press.

McKenzie, Don (2005 [1999]) *Bibliografía y sociología de los textos*. Madrid, Akal.

Míguez, Daniel (1997) "Política y magia en un suburbio de Buenos Aires: estrategias indirectas de expresión de demandas en un contexto de clientelismo político", *Sociedad y Religión*, n° 16-17, p.75-93.

_____ (2002) "El protestantismo popular en la Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo. Durante el siglo XX" *Anuario del IEHS* 17, Tandil.

Miller, E. (1995) *Nurturing Doubt. From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Navarro i Barba, G. (1998). "Misioneros franciscanos en el Chaco occidental, visiones, acciones y contradicciones (1861-1914)". *Boletín Americanista* 48, p. 197-209

Palomeque, Silvia (2000) "El mundo indígena. Siglo XVI-XVIII", en Tandeter, Enrique *La Sociedad Colonial. Nueva Historia Argentina*, TII, Buenos Aires, Sudamericana.

_____ (2005) "La destrucción de las tierras bajas en aras de la conquista de las tierras altas", en Silvia Palomeque (Dir) *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero 1592-1667*. CIFYH, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 45-75.

Prieto, Adolfo (2006) *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Revel, Judith (2005) "La naissance littéraire de la biopolitique" *Multitude* (Revista digital).

Ricoeur, Paul (1994 [1986]) *Ideología y Utopía*, Barcelona, Gedisa

_____ (2001 [1986]) "La imaginación en el discurso y la acción" e "Ideología, utopía y política". *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica pp. 197-218; 257-374

López, Alejandro y Agustina Altman (2012) Una maquinaria de dominación mundial: El catolicismo argentino según los primeros misioneros menonitas. *Cultura y Religión*, Chile, año, Vol 6, n. 2, p. 118-133

Sahlins, Marshall. (1997 [1976]) *Cultura y Razón Práctica*. Barcelona, Gedisa

_____ (1988 [1985]) *Islas de Historia*. Barcelona, Gedisa

Saracco, Norberto (1989). *Argentine Pentecostalism: its history and theology*. Ph.D. Dissertation, University of Birmingham

Segato, Rita Laura (1991) "Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Reetnização". *Dados* 34(2) pp: 249-78

_____ (2003) "Introduction" and "Religious change and re-ethnification: the evangelical expansion in the central Andes of Argentina". Alvarsson and Segato (editors) *Religions in transition. Mobility, Merging and globalization in the emergence of contemporary religious adhesions*, pp. 8-32; 160-195

_____ (2007) "Identidades políticas/alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global". *La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de políticas de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 37-70

Seiger, Paula (2006) "¿Iglesias de trasplante? ¿Iglesias de injerto? Un replanteo de la clasificación usual de las iglesias protestantes en la Argentina entre 1870 y 1910", ponencia presentada en el I Simposio sobre Religiosidad, Cultura y Poder/ II Jornadas GERE, Buenos Aires, 22 y 23 de junio.

_____ (2008) "Anglicanos misioneros y metodistas étnicos. Un replanteo de la clasificación usual de las iglesias protestantes en la Argentina entre 1870 y 1910". En Lilia Ana Bertoni y Luciano De Privitellio (comp.) *Conflictos en democracia*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, p. 71-88.

Semán, Pablo (2006) *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Editorial Gorla.

_____ (2007) "La secularización entre los cientistas de la religión del Mercosur". En Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (cood) *Ciencias sociales y Religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires, Biblos, pp. 41-58.

_____ (2013) "Prologo", en Algranti, J. *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*, Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 13-34.

Shils, Edward (1965) "Charisma, Order, and Status" *American Sociological Review*, Vol. 30, n° 2, pp. 199-213

Tasso, Alberto (1988) *Aventura, trabajo y poder. Sirios y libaneses en Santiago del Estero (1880-1980)*, Argentina, Ediciones Índice.

_____ (1987) "Migración e identidad social. Una comunidad de inmigrantes en Santiago del Estero". *Estudios Migratorios Latinoamericanos* n° 6-7, pp. 321-336.

_____ (2007) *Ferrocarril, quebracho y alfalfa. Un ciclo de agricultura capitalista en Santiago del Estero, 1870-1940*, Córdoba, Alción.

Tenti, María M. (2007) "Iglesia y sociedad a principios del siglo XX. Creación y organización de la diócesis de Santiago del Estero". *Nuevas propuestas, Revista de la UCSE*, n° 41, p. 149-171

Teruel, Ana (2005). *Misiones, Economía y Sociedad: la frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

Torres Fernández, P. (2006). "Imágenes superpuestas sobre sí y el indio. Discurso misionero anglicano en el Chaco centro-occidental a principios de siglo XX". *Papeles de Trabajo* (Rosario) nº 14, pp. 103-148

Tort, M. I., Pessina, L., Soneira, J. (1993) "El ministerio de 'ondas de amor y paz' del pastor Héctor Aníbal Giménez", en Frigerio, Alejandro (editor) *Nuevos movimientos religiosos y Ciencias Sociales* (II), Centro Editor de América Latina pp. 49-79.

Turner, Victor (1993 [1967]) *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.

Weber, Max. (1993) *Económica y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Wieviorka, Michel, (2003) "Diferencias culturales, racismo y democracia", en Daniel Mato (coord.) *Políticas de identidades y deferencias sociales en tiempos de globalización*, FACES-UCV, Caracas, pp. 17-32

Wright, Pablo. (2002). "L' "Evangelio": pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin". *Social Compass* 49 (1) p. 43-66

_____ (2008) *Ser-en-el-sueno. Crónicas de historia y vida Toba*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Wynarczyk, Hilario (1993) "Carlos Annacondia: Un estudio de caso en neopentecostalismo", en Frigerio, Alejandro (editor) *Nuevos movimientos religiosos y Ciencias Sociales* (II), Centro Editor de América Latina, p. 80-97.

_____ (2009) *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*, Buenos Aires, UNSAM.

Wynarczyk, Hilario y Semán, Pablo (1995) "Un análisis del campo evangélico y el pentecostalismo en la Argentina", en *Panorama actual del campo evangélico en Argentina. Un estudio sociológico*, Facultad Internacional de Educación Teológica, Buenos Aires, pp. 4-18 (versión digital).

Zapata, Laura (2005) *La mano que acaricia la pobreza. Etnografía sobre el voluntariado católico*, Buenos Aires, Atropofagia.