

ark:/s18537081/gv65dzjdu

EL TESTIMONIO ENTRE MUJERES ANDINAS Y “EVANGELIAS”

The testimony among Andean and gospel women

MARIANA ESPINOSA

CONICET - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
marianaestherespinosa@gmail.com

Recibido: 11.07.19

Aceptado 19.02.20

Resumen

El artículo relata la biografía de dos mujeres “evangelias” de la región andina del Noroeste argentino: Nina Mayta de la Quebrada de Humahuaca y Meri Cusi de la Puna. El texto hilvana experiencias de dislocaciones espaciales, rupturas e invenciones socio-simbólicas vinculadas a las economías capitalistas y a la expansión evangélica en la región. Por medio de sus historias de vida, nos interesa recuperar la noción de *testimonio* en su acepción nativa y revisar algunos de sus usos en las ciencias sociales y humanas. Se propondrá pensar el *testimonio* como una tecnología espiritual que habilita el ejercicio de la memoria, permitiendo un posicionamiento activo de las mujeres frente a experiencias límites y de opresión pasadas.

Palabras claves: evangélicos; mujeres; Andes; testimonio

Abstract

The article narrates the biography of two gospel women from the Andean region of the Argentine Northwest: Nina Mayta, from the Quebrada de Humahuaca, and Meri Cusi, from the Puna. The analysis links experiences of spatial dislocations, ruptures and socio-symbolic inventions linked to capitalist enclaves and to evangelical expansion in the region. Through their life stories, we are interested in recovering the native meaning of *testimony* and in reviewing some of social and human sciences uses of this notion. I argue that the *testimony* can be understood as a *spiritual technology* that enables the exercise of memory allowing an active position of women to face borderline experiences and past oppression.

Keywords: Evangelicals; Women; Andes; Testim

SOCIEDAD Y RELIGIÓN N°56, VOL XXXI (2021)



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Los autores conservan sus derechos

PRESENTACIÓN¹

Este artículo relata la trayectoria de dos mujeres “evangelias”² de la región andina del Noroeste argentino: Nina Mayta de la Quebrada de Humahuaca y Meri Cusi de la Puna. Sus experiencias de vida, registradas mediante una investigación etnográfica, revelan transformaciones sociales en esta región, enmarcadas entre la expansión de las economías de enclave y del evangelismo. El análisis hilvana dislocaciones espaciales, rupturas e invenciones socio-simbólicas de las que Nina y Meri son protagonistas.

A pesar de la extendida etnografía sobre la presencia evangélica entre grupos indígenas en la Argentina -en especial de la región chaqueña-³, poca atención se ha prestado a la situación de las mujeres originarias “evangelias” o “creyentes”⁴. En cuanto a la región andina, con la excepción de algunos casos como Segato (2007), Lozano (2001) y, recientemente, Espinosa (2017; 2018) y Viotti (2017), la antropología prácticamente ignora la presencia actual y pasada de grupos evangélicos.

Visitar iglesias evangélicas de la Quebrada de Humahuaca y la Puna (Jujuy, Argentina) es adentrarse a un universo social y culturalmente significativo, diversificado y menos homogéneo de lo que supone el prejuicio de la visión católico-céntrica y secular de las clases medias urbanas. La representación femenina es alta y sus prácticas, apreciaciones y actitudes son menos pasivas o subordinadas de lo que se supone frente a los mandatos de género de la sociedad dominante y de los pastores religiosos. Inicialmente, nuestro interés se centró en explorar las relaciones de dominación en esos espacios, por medio de los roles subordinados en el hogar y en las jerarquías de las iglesias, entre otros temas sensibles, para revelar enraizadas estructuras patriarcales (véase Tarducci, 2017; 2005). No obstante, en el tiempo que pasé con Nina y Meri las encontré sobre todo trabajando y orando. Y a lo largo de nuestros encuentros se mostraron mayormente interesadas en hablar de sus propias vidas en otros términos, a partir de sus *testimonios*.

¹ El presente trabajo se enmarca en dos proyectos de investigación “Evangelismos, mediaciones culturales y relaciones interétnicas en el Noroeste Argentino” (FONCyT- PICT-2016-4353) y “Mujeres indígenas, mujeres creyentes. Etnografías contemporáneas y comparativas entre el Chaco y los Andes” (SECyT-UNC-2018-2019) radicados en el Instituto de Antropología de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y CONICET.

² Las mujeres originarias que asisten a iglesias evangélicas o circulan por espacios promovidos por la cultura evangélica de la zona (como reuniones de formación, conferencias, etc.) se auto-referencian como “evangelias” o “creyentes”.

³ Sobre evangelismo indígena, especialmente en la región del Chaco argentino, véase Wright (2002) y Ceriani Cernadas (2017).

⁴ Sobre este tópico, remito a los trabajos de Silvia Citro (2009), sobre mujeres y jóvenes qom (toba) identificados en el movimiento llamado “evangelio”, y de Mariana Gómez (2016), sobre mujeres qom ligadas al proceso de misionalización anglicano.

Para interpretar el encuentro con estas dos mujeres que alentaban a interrogar paradojas tomé la decisión de detenerme en sus biografías, tarea que se enmarcó en una investigación histórica y etnográfica entre grupos andinos evangélicos que llevo adelante desde finales del 2017. Las ciencias sociales han demostrado que las biografías, las historias y relatos de vida son herramientas heurísticamente fértiles para dar cuenta de las interacciones entre subjetividades primarias y procesos sociales complejos⁵. Asimismo, las biografías, en tanto historias susceptibles de enunciación -tensionadas entre lo “decible” y lo silenciado o “no dicho”-, podrían constituir un potencial archivo (Agamben, 2000:151) y en esa dirección, conformar el patrimonio de un colectivo social⁶.

Con el fin de contribuir al debate entre antropología e historia, Ana María Lorandi (2012) señaló que el objeto de investigación de una antropología histórica sería el acontecimiento, y la herramienta idónea para su comprensión y exposición sería la narración. “Narrar significa construir una trama como lo ha discutido Ricoeur ([1985] 1998) y esa trama deberá incorporar los factores que intervienen en el acontecimiento” (Lorandi, 2012: 27). La *narración antropológica* -adjetivo que adiciono para evitar confusiones con otros géneros-, así esbozada, armonizaría la recuperación de las *narraciones nativas* o el *punto de vista de los actores* y la reconstrucción de una trama procesual significativa, para la cual el investigador echa mano de diversas fuentes. Aunque nuestra estrategia expositiva traduce esta idea de narración, en una investigación etnográfica, el *punto de vista nativo* no es un asunto incontrovertible y vale la pena redundar en esto.

Después de la publicación de *A Diary in the Strict Sense of the Term*, donde se revelaron los desaires de Malinowski hacia los melanesios, se puso en cuestión al antropólogo camaleónico y empático, como medio para alcanzar el punto de vista nativo. De modo que, y de acuerdo con Clifford Geertz (1994), el verdadero problema era epistemológico además de moral. El antropólogo norteamericano planteó que, por medio de nociones nativas o conceptos de experiencia próxima y de experiencia distante, se podía bordear el objetivo disciplinar “evitando escribir una etnografía de brujas como una bruja o hacerlo como un geómetra”. La solución geertziana era un movimiento intelectual que buscara “un continuo equilibrio dialéctico entre lo más local del detalle local y lo más global de la estructura global” (Geertz, 1994: 89). En ese sentido, al igual que Marcel Mauss con la *oración* o Claude Lévi-Strauss con la *eficacia simbólica* de las curas chamánicas, la elección de temas, como la noción de *persona*, se sustentan en la posibilidad de este adiestramiento del antropólogo entre lo parti-

⁵ Un buen compendio sobre historias de vida y métodos biográficos entre las ciencias sociales puede consultarse en Mallimaci y Giménez Béliveau (2006).

⁶ Existe variada bibliografía sobre este punto, no obstante esta idea originalmente la recogí de la conferencia “La autobiografía como patrimonio” de la Dra. Zeldá Franceschi (Universidad de Bolonia) impartida en el Museo de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba, 2017.

cular y lo general. Siguiendo esta sugerencia epistemológica, un rol similar jugará la noción de *testimonio* en mi trabajo, como una suerte de mediación comprensiva entre las experiencias e historias de Nina Mayta y Meri Cusi y mi interpretación como antropóloga y socióloga.

En efecto, en este artículo exploraré la noción de testimonio en sus acepciones nativas y, puesto que pertenece al género de la oralidad y la memoria, recuperaré un uso desde las ciencias sociales y humanas contemporáneas.⁷ Después de narrar y transitar las biografías de Nina y Meri, propondré pensar el *testimonio* como la puesta en palabra y escena de una “experiencia extrema” extraordinaria o límite (véase Pollak y Heinich, 1986), pero que se enuncia con un lenguaje espiritual. A la luz de estas ideas sugeriré que el *testimonio*, estudiado en contexto, puede ser entendido como una tecnología espiritual que habilita el ejercicio de la memoria permitiendo un posicionamiento activo de las mujeres frente a situaciones de opresión pasadas y que en el presente contribuye a la gestión relativamente autónoma de sus vidas cotidianas.

EL TESTIMONIO, UN REPASO

Los evangélicos suelen utilizar el término *testimonio* con diversos matices. Más allá del mayor o menor grado de formación teológica que puedan tener, a mi juicio predomina su uso en dos sentidos: el testimonio *como relato de conversión* y como *profesión de fe*. El primero implica contar o revelar frente a otros un encuentro personal con Dios que implicó un cambio significativo. El segundo se refiere a una persona que en su vida diaria y a lo largo de un periodo de tiempo da cuenta que *está* en comunión con Dios. La primera acepción remite a una testificación de hechos personales. Inspirados en Jack Goody (2003; 1998), podemos decir que dicha recitación, por su repetición, ciertamente es susceptible de estandarización pero también de sutiles innovaciones. Siguiendo al antropólogo británico respecto al recitado del mito del *bagre*, es posible agregar que “un buen recitador es el que mejor integra esos incidentes, esas modificaciones” (Goody, 1998:126).⁸ En la segunda acepción, podemos hacer dos lecturas complementarias. La primera está guiada por la noción mausiana de *técnicas corporales* (Mauss, 1979): existen técnicas para habitar el espacio que distinguirían a una persona “salva” o “creyente” de aquella que no lo es. Dicho de otra manera, el cuerpo (re)socializado en la comunidad de fe es

⁷ Es llamativo que entre los estudios sociales del testimonio la expresión, para fenómenos o casos socio-religiosos, aparece en pocas ocasiones. Por ejemplo, véase el dossier “Avatares del testimonio en América Latina”, publicado en el número 6 (2015) de la revista *Kamchatka*. Entre sus 47 artículos, dedicados a diversas dimensiones del testimonio, ninguno se enmarca en procesos socio-religiosos.

⁸ En este sentido, un estudio del *testimonio* también debería analizar su estructura morfológica; recuperar las adiciones, las supresiones, la entonación o estilo de recitado y su relación con la estructura social. Sin embargo, esta tarea supera los propósitos de este artículo.

distinguible de otros. La segunda lectura refiere a la noción protestante de *profesión* [*Beruf, calling*] como expresión de una ética intramundana (Weber, 1985). Aquí nos referimos a la experiencia del sentido sagrado del trabajo en el mundo; el cumplimiento de los deberes según una posición y/o un llamado en la vida.

Emmanuel Alloa advierte que en la mayoría de las lenguas se pueden distinguir dos sentidos del término testimonio: como *acto* y como *objeto*. Lo primero se asemeja a lo ya descripto. A eso podemos añadir que “no se puede dar testimonio de un hecho o acontecimiento del que no se haya tenido una experiencia en persona” (Alloa, 2018: 462). En este sentido supone una “veracidad” y también “vivacidad”, puesto que “en cada acto de testimonio el testigo debe comprometerse a renovarlo tantas veces como sea necesario, hay que hablar de ello como si fuera la primera vez” (Alloa, 2018: 462). En cuanto a la segunda acepción, el testimonio denota un objeto o prueba que certifica el acontecimiento. Aunque existe la exposición judicial como tipo de testimonio que implica una situación controlada oficialmente (Pollak y Heinich, 1986), otras clases de testimonios –como los recopilados con fines sociológicos– también cumplen funciones de “objetivación” o pueden enrolarse en procesos jurídicos (cfr. Karasik y Gómez, 2015). Es ostensible que los sentidos nativos en torno a la noción de testimonio que se recogen en los espacios evangélicos son equivalentes a las invariantes que Alloa advierte en diversas lenguas. De modo esquemático, es posible decir que el *relato de conversión* o experiencia singular con Dios remite a un *acto* cuya singularidad está en su verdad y vivacidad, y la *profesión de fe*, o actuación bajo cierta motivación en un determinado periodo de tiempo, nos podría reenviar al testimonio como *objeto* o evidencia en el propio *cuerpo*.

Conspicuos en los orígenes del protestantismo, confesión y profesión son términos que determinadas corrientes evangélicas propagaron en el Noroeste argentino. Los misioneros británicos hermanos libres utilizaban en sus textos editados la noción “profesión de fe”. Relataban, por ejemplo, que los indígenas podían ser bautizados después de dar “profesión de fe”; no se referían apenas a aceptar al “Señor” como su Salvador, sino a un cambio en las conductas y quehaceres cotidianos, en su *hexis* corporal. Este sentido se desprende también de los informes en los que se observan bautismos cuantitativamente menos significativos y más espaciados en el tiempo que en el caso de los pentecostales. Para estos últimos, el testimonio refiere predominantemente a un relato de conversión, y en particular de conversión “paulina”, lo que es consecuente con la teología y práctica pentecostal. Sobre esto tenemos varias referencias en la bibliografía, por ejemplo los bautismos en masa que Juan Chur llevaba a cabo en el Gran Chaco después de que cientos de indígenas dieran “testimonio de fe” (Ceriani, 2007).

El evangelismo se fue expandiendo entre indígenas y mestizos desde el piedemonte andino hasta el altiplano puneño en varias “oleadas”: desde fines del si-

glo XIX hermanos libres británicos; desde mediados de 1940 bautistas norteamericanos y, especialmente después de 1960, diversas corrientes pentecostales (Segato, 2007; Lozano, 1999; Espinosa, 2017). Algunas de estas corrientes utilizaron a su favor redes misioneras previas (Espinosa, 2017). En las actuales trayectorias de líderes de la región es posible ver camadas de experiencias interdenominacionales pasadas. Esto, entre otras cuestiones que superan este artículo, hace comprensible que en el presente regional esas culturas misioneras aparezcan “entreveradas”, mixturadas. La expresión del propio testimonio, su condición de posibilidad y elasticidad, varía en función no sólo de este pasado misionero sino de las variadas formas de apropiación y resignificación. De estos relieves, veremos, están hechos los testimonios de Nina Mayta y Meri Cusi.

NINA MAYTA

Aunque es originaria de los hermosos valles orientales de Jujuy, Nina Mayta⁹ actualmente vive en Tilcara, a 2.465 m de altura. Buscando historias sobre el origen y el desarrollo del movimiento evangélico, varias personas me indicaron que debía conversar con Nina ya que es considerada como una de las primeras creyentes de la zona. Actualmente se congrega en un culto que si bien podría encontrarse entre las llamadas “iglesias misioneras”, la segunda ola de grupos evangélicos, presenta rasgos pentecostales como la creencia en la actualidad de los dones del Espíritu Santo. Es palpable en las reuniones de cultos o campañas evangélicas, en las que al mensaje de salvación se le añaden horas de adoración, el relato sobre encuentros personales con Dios, oración colectiva y rituales de sanación. Si bien existe un matrimonio misionero que pastorea el territorio, y la *familia nuclear* se presenta como el grupo social arquetípico, asisten y circulan mujeres de diversas edades, solteras, divorciadas o viudas que llevan adelante actividades recreativas, ministeriales o simplemente asisten a las reuniones.

Nina perdió a su mamá de jovencita y nunca conoció a su padre. El deceso de su mamá fue por causa de envenenamiento o brujería. Mucho dolor se desprende de ese pasaje de su vida. Se quedó con su abuela hasta que se casó. Actualmente tiene un poco más de 60 años y ocho hijos. En el pueblo natal su familia se dedicaba principalmente a la cría de ganado. Sin embargo los viajes y largas estancias junto a su marido en los ingenios azucareros del piedemonte jujeño ocasionaron discontinuidades en el trabajo de la hacienda. Para peor, Nina recuerda: “Ledesma no pagaba [...] Lo ayudaba a hachar la caña, y no pagaban a los que ayudaban, nada, era muy malo el patrón”.

Continuó su relato sobre la zafra comentando lo siguiente:

⁹ Reemplacé los nombres originales de las personas aquí retratadas por otros ficticios. Los datos vertidos en este apartado fueron recogidos principalmente en viajes de campo a Tilcara en Agosto de 2017 y Abril de 2019 y fueron registrados en diarios de campo.

“Para entonces yo vivía en los Valles con curanderos. Vivía enferma y no quería gastar plata en chamanes”. Mientras trabajaba en la zafra se encontró con un curandero procedente de Bolivia: “él trabajaba con las almas de los muertos pero después me encontré con otra gente de Bolivia que era evangélica. Y recordé lo que un cura me había dicho: ‘vaya con Dios’. Llegué y estaban orando. Había una señora que también trabajaba en la caña. Y ahí, con esa Fe, sentí que se me salió un cascarón, salí nuevita, volando. Al otro día estaba sana (...)”. En el momento de despegue de los ingenios azucareros del piedemonte, una misión evangélica se instaló al interior del ingenio La Esperanza. Estos misioneros, junto a los primeros indígenas creyentes de origen guaraní, ingresaban a la zafra a predicar el evangelio. Dado que una buena parte de los guaraníes provenían del sureste de Bolivia, es posible que Nina los haya identificados como bolivianos (Espinoso, 2017).

Por su experiencia en la zafra, Nina no quería que sus hijas sufrieran lo mismo y les dijo “no se confíen en los maridos”. Sus hijos e hijas ya no viven en los Valles, sólo uno de ellos visita frecuentemente a su padre quien está cargo de la cría de los animales. Este hombre no es creyente. “Bebe”, remarcó Nina en varias ocasiones. Ella, en cambio, sólo viaja para ocasiones puntuales, por ejemplo para la “marcada”. También llamada “señalada”, entre comunidades andinas evangélicas, se trata de un ritual que consiste en que cada familia marca su ganado vacuno por lo general con una especie de flor de lana colorida. Aunque en verdad cada dueño conoce a su ganado (con un detalle casi Nuer), dichas marcas colaboran con el reconocimiento general de lo propio y lo ajeno en zonas donde las tierras son comunales. Más allá de esas ocasiones tradicionales, Nina prefiere quedarse en Tilcara con sus nietos; son muchos los quehaceres de la casa y sus compromisos con el “Señor”. Quizá por estas nuevas actividades Nina ha dejado a un lado el tejido. Tiempo atrás, nos comentó que por sus habilidades había sido invitada a Buenos Aires para enseñar sus técnicas y costumbres.

Nina es una gran conocedora de las costumbres y creencias de los pobladores de tierras altas. Puede contar detalles de los diversos santos que custodian los animales de cría y carga, como San Santiago (el santo de los caballos), San Juan (de las ovejas), San Bartolomé (de las cabras) y San Isidro (de los bueyes). Sin embargo, en relación a las fiestas de ofrenda a estas divinidades nos comentó que “no se hacen más en su pueblito de los Valles, el Señor ha acomodado todo”. En el curso de cualquier conversación, Nina también realiza comentarios breves sobre el viento, las lluvias y la sequía. Un día mientras esperábamos un colectivo para regresar desde Purmamarca a Tilcara, en pleno agosto, comentó que la “*Pachamama* estaba enojada”, por eso “no llovía como antes”. De acuerdo a Nina antes la ceremonia a la Madre Tierra era un “ritual íntimo”. Por el contrario, en la actualidad “vienen hasta los políticos a festejar”; lo hacen durante todo agosto y a veces en otras épocas del año, lo que agrava la ofensa. En suma, es preciso subrayar que en Nina conviven con su fe en el “Se-

ñor” o Jesucristo una meteorología vernácula vinculada a los pobladores de tierras altas y a las fases de un clima radical.

En dos oportunidades Nina enfatizó su necesidad de contarme su testimonio, que entrelazado con la información que relaté más arriba se desencadena en dramáticos momentos que la llevaron a un encuentro con Dios.

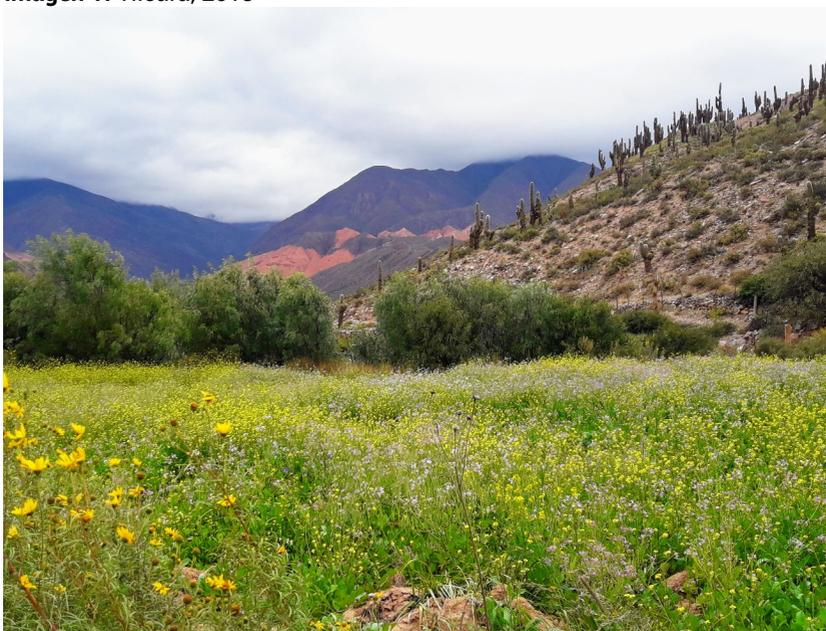
Cuando uno sana, no se acuerda de Dios. Así es que otra vez caí enferma, otra vez por morir. Tenía gastritis avanzada. Conocí al pastor en verano. Explotaba, no podía comer, ni caminar, ni nada. Él estaba comenzando con la Iglesia [o sea, hace veinte años atrás]. El pastor me pregunta por qué no voy al hospital. Me dice que vaya a la Iglesia y ore [...] Y desde ahí no dejé, me puse firme. Aproximadamente diez años sirviendo al Señor, yendo firme y ayudando a la iglesia. Me bauticé, seguía enferma. Se cura de a poco, dice él. A seis años del bautismo, me enfermé de nuevo. Tenía artrosis y no veía nada, lloraba, no podía ver. Me sentaba en el cedrón y le pedía al Señor. En mayo, viajo a Córdoba, a un hospital, con mi hija. Me dicen que no me quedaba ni un hueso sano. Y me asusté, que voy a hacer ahora, quién va a lavar mi ropa. ‘Vamos Mamita’, me dijo otra hija, ‘vamos por las yungas con la Biblia’. Si tengo que morir [que sea] paseando para conocer. Cuando llegué, estaba sana, sana. No tenía nada, llamando al Señor nos fuimos a la casa de mi marido a caballo. Al día siguiente, no me podía parar. Mi hijo ya se había vuelto. Tuve miedo otra vez. No quería que me viera mi marido, me iba a retar. Mi hija se va corriendo a orar y cuando vuelve me dice ‘vamos a dormir’. Y a la mañana siento unas manos en mis hombros y una voz que me dice: ‘Yo soy tu pastor, ora conmigo’. Empecé a orar. Sentía que oraban en mi oído, un rayo que entraba desde mi cabeza. Luego levantó las manos. Yo sentí que volaba. Fui a buscar agua a la quebrada. Me lavé toda, no me dolía nada, estaba sana. A los dos días había nieve, nieve. Y no me dolía nada. Volví a Tilcara sana. El señor le habla a uno, elige a quien. Hace cinco años no tomo nada. Señor, yo soy el barro, tú eres mi alfarero. Ese es mi testimonio. El Señor siempre nos da una carga que podemos llevar. Estoy muy contenta haciendo la obra para el Señor. [...] A mí solita, atrás de esos cerros, me ha hablado el Señor (Conversación personal con Nina, 2017).

Es interesante notar que ese deambular de la enfermedad es atravesado con oración y por señales. “¿No sos evangelia?”, le preguntó su hija para darle ánimo aquella noche de dolor en los Valles, lo que Nina interpretó como una señal divina: “Dios nos habla a través de diferentes personas y formas”. Ello derivó en la oración sin cesar hasta que el sueño la sumió y abruptamente un rayo la atravesó, “una electricidad” o “un fuego” la despertó; sintió que ingresaba desde su coronilla y traspasaba todo su cuerpo: “quedé borracha con el Espíritu Santo”. Dado que este desenlace empieza con la oración, Nina no duda en entender que Dios actuó a través del rayo. Como fue estudiado para otros casos (v.g. Limón Olvera, 2017; Flores y Echazú Böschemeier, 2017)¹⁰, la

¹⁰ Por ejemplo, Flores y Echazú Böschemeier, (2017) focalizadas en la relación entre humanos y entidades no humanas, muestran el poder del rayo a partir del cual dos hombres de una zona de los Andes (del NOA y Bolivia) se tornan curanderos, armonizando en sus prácticas, además, elementos católicos como el rezo.

experiencia de sanación mediante el rayo tuvo implicancias en la vida de Nina. Después de esta experiencia que evidencia que el “Evangelio sana”, ella sintió un “llamado” a predicar entre los enfermos. Nos comentó cómo Dios se expresa en sus sueños y le dice: “tenés que ir a orar” u “hoy vas a orar a determinado lugar”. Por dichas acciones su figura se popularizó. Familias de pueblos aledaños la llaman para orar y para sanar gente. No apenas en su relato sino también en la observación he notado los dones de Nina con la oración, incluso su capacidad sanadora en reuniones de culto y en estancias misioneras. En una charla intentamos desandar algunas frases e invocaciones de la práctica de la oración. Ella fue contundente en cuanto a los objetivos: “no hay que darle el gusto al espíritu de muerte”.

Imagen 1. Tilcara, 2019



Fuente: propia.

MERI CUSI

Meri suma 30 años y vive en un poblado rural denominado Ciénaga Azul¹¹, en el departamento de Rinconada, a 4000 m de altura. Aunque allí cuentan con una iglesia evangélica desde mediados del siglo XX, Meri asiste cada quince días a otra ubicada en Abra Pampa. Como la mayoría de las familias de tierras altas, la reproducción socioeconómica está ligada a los desplazamientos rural-urbanos. El bisabuelo por línea materna de Meri trabajó en mina Pirquita y su tío en la zafra de los ingenios azucareros del piedemonte y en una agroindustria del Litoral. En la actualidad, ningún miembro de la familia es asalariado de algún enclave. Todos colaboran en las múltiples tareas de la hacienda y se trasladan periódicamente a Abra Pampa para comercializar. En algunos casos, unas magras jubilaciones se suman a los ingresos; asistencia necesaria teniendo en cuenta que el mercado desfavorece a los pequeños productores, relegándolos en muchos casos a la supervivencia.

Meri vive con su abuela, una tía y un tío, todos parientes por línea materna. No es nuestro objetivo detallar aquí el sin fin de actividades diarias pero al menos comentaré algunas que Meri lleva adelante. Por ejemplo, prepara alimentos en el *fueguero* y/o cocina a leña (dependiendo de los alimentos); pastorea cabras y ovejas aproximadamente seis horas por día, en un radio de treinta kilómetros a la redonda; alimenta a las crías pequeñas, etc. Estos esfuerzos se redoblan cuando llega la primavera, puesto que la hacienda cuenta con un jardín, una huerta y un invernadero a los que deben dedicarle tiempo y esfuerzo.¹²

La madre biológica de Meri era adolescente cuando la tuvo. Por entonces ya no vivía en Ciénaga Azul: “volvió sólo para parir y regresó a la ciudad”. A su padre biológico no lo conoció, pero se dice que era blanco, de allí que ella sea mestiza. Su abuela la crío y fue quien se ganó el nombre de “mamá”. Siendo adulta, después de dos años de oración y un sueño premonitorio, ella conoció a sus abuelos biológicos por vía paterna. Podemos agregar que Meri finalizó el

¹¹ Puesto que las localidades de la Puna argentina no son demográficamente significativas, en este caso decidí reemplazar el nombre real del pueblo por otro de fantasía a fin de resguardar la identidad de Meri. Los datos vertidos en este apartado fueron recogidos principalmente en viajes de campo a la Puna en Julio de 2018 y Abril de 2019 y fueron registrados en diarios de campo.

¹² En la unidad doméstica donde habita Meri Cusi denominan “jardín” a un espacio verde al interior del perímetro que divide el hogar entre sus espacios privados (interior) y públicos (exterior). Allí, por ejemplo, cuidan manzanos. “Huerta”, es un espacio verde a cielo abierto en donde cultiva principalmente tubérculos. Finalmente, el “invernadero” sería una huerta bajo esta modalidad, en dónde cultivan algunas hortalizas como hojas y tallos tiernos y plantas para uso medicinal.

secundario mientras que sus tíos sólo hicieron dos años de primaria, porque la escuela más cercana cerró y tuvieron que abandonar la experiencia educativa.

A diferencia de Nina, Meri Cusi nació en una familia de creyentes en el “Señor”. Este fenómeno se debe a un temprano proceso de expansión evangélica en la Puna, cerca de 1920, pero con mayor intensidad a partir de 1930, momento en que Mina Pirquita comienza a ser explotada a gran escala por una sociedad que incluía a los empresarios ingleses Leach, dueños del ingenio La Esperanza. Dado el vínculo que estos tenían con los misioneros británicos que evangelizaban en los ingenios de piedemonte, Mina Pirquita fue a su vez un centro desde el cual se expandió el evangelismo en la Puna. Fueron los mismos misioneros quienes realizaban campañas en el altiplano puneño (Espinosa, 2018). También conviene agregar que los primeros conversos andinos tuvieron especial protagonismo.

En Abra Pampa, Meri concurre a una iglesia derivada del proceso de misionalización al que nos referimos. Estas iglesias en su mayoría prohíben el ministerio público de la mujer y las autoridades religiosas son exclusivamente masculinas. En particular, la iglesia a la que concurre Meri recibe el mote de “renovada”, término multifacético que en este caso no refiere a la actualidad de los dones del Espíritu Santo, sino, en cambio, a la innovación en los modos de evangelización e intervención en el espacio público. Por ejemplo, tienen una organización sin fines de lucro contra la violencia de género y prevención del abuso infantil que se canaliza en las escuelas públicas. Así también, cuando en 2018 sobrevino el debate en torno a la ley de Interrupción Voluntaria de Embarazo, los mismos mentores intervinieron en el espacio público desde principios esencialistas y conservadores, lo que derivó en la imposición de un punto de vista por sobre otros. A esta iglesia concurren Meri y otras mujeres que como ella son solteras. Aunque es devota de su familia y disfruta de vivir en Ciénaga Azul, es la única joven allí, por lo que frecuentemente viaja a Abra Pampa para ver a sus amigas y realizar tareas en la iglesia.

Si bien Meri nació en una familia evangélica, fueron algunas experiencias de envergadura las que la aferraron a su creencia en Dios y Jesucristo. Siendo niña tuvo un accidente y otro en la adolescencia. El primero fue un accidente en bicicleta. Se partió en dos cuando andaba junto a su tío. Ella resultó con lesiones graves. Recuerda haber estado mucho tiempo en cama y haber tenido visiones con el diablo. El segundo suceso fue más severo. De acuerdo a los síntomas, tuvo un accidente cerebrovascular. El tío oró y le hizo imposición de manos. En ninguno de los dos accidentes fue al hospital. Sanó con oración y se recuperó de “manera natural”. Poco después tuvo cálculos biliares y esta vez sí fue atendida en un hospital. A los médicos les llamó la atención el cuadro clínico, porque ella y su familia comen muy sano. Sin embargo el problema persistía así que decidieron llevarla a un pueblo de Bolivia para ser atendida por un “médico de los yuyos”. Fue ahí, en realidad, donde tuvo el diagnóstico, nos confiesa Meri. El especialista le recetó yuyos y vitaminas.

Es interesante señalar que Meri, siendo evangélica, transitó por diferentes alternativas terapéuticas de matriz indígena. Tránsitos que en esta región constituyen antes la regla que la excepción. También merece atención el hecho de que aun nacida en una familia evangélica, fue en la adversidad cuando reafirmó su fe. Es siempre bueno recordar que quien sea puede convertirse a la propia religión o espiritualidad heredada por tradición familiar. Pero también es interesante en cuanto se observa una vivida agencia espiritual para sobreponerse a las aflicciones. Meri muestra una vida espiritual intensa, escucha radios evangélicas, como toda su familia y la gente de allí, pero además lee devocionales cristianos y tiene pautados momentos de oración diaria. Cuando la conocí había algunos temas que la afligían y los desplegaba en oración aferrada a su Fe. Uno de sus mayores dilemas es el hecho de ser la única joven en la familia y por lo tanto su presencia en la hacienda es fundamental para la reproducción de la economía campesina. Mientras que el mundo urbano le atrae, por ejemplo para dar continuidad a la escolaridad o la posibilidad de estudiar en algún terciario, sabe también que ello implicaría un riesgo para la continuidad su hogar y familia. Frente a esa incertidumbre, ella ora, no cesa de orar y concluye que quedarse en Ciénaga Azul con su familia es una forma de servir a Dios, aun cuando esa decisión no sea aprobada por los líderes de la iglesia quienes preferirían que ella se forme en estudios teológicos y trabaje en la iglesia de Abra Pampa.

Imagen 2: Ciénaga Azul, 2019.



Fuente: propia.

EL TESTIMONIO COMO TECNOLOGÍA ESPIRITUAL

A partir de los fenómenos de exterminio en masa del siglo XX, y después de la aparición de algunos relatos como los de Primo Levi y del poeta Paul Celan, sobrevivientes de Auschwitz, se pondera nuevamente la noción de testimonio en las ciencias sociales y humanas. En relación con la poesía de Paul Celan, Camilo de Oliveira señala que “el testimonio se encuentra, aporéticamente, entre el deseo de narrar la vivencia traumática y su imposibilidad”. En otro pasaje agrega, “(...) eso explicita también que el gesto de narrar pueda tener potencialidades aparentemente contrarias a los propósitos del trauma y del dolor” (Camilo de Oliveira, 2009: 5). De acuerdo con Pollak y Heinich, la puesta en palabra de eventos traumáticos corresponde al deseo de sobrellevar una crisis de identidad hablando de los actos mismos que la causaron:

[...] a la tentativa de liberación de la palabra, que depende de las posibilidades objetivas de hacerla pública, se opone el silencio de muchos [...] Si el silencio

puede indirectamente testimoniar sobre diversos modos de gestión de la identidad [...] todo testimonio se sitúa sobre un espacio de lo decible, que limita con el silencio absoluto por la destrucción psíquica y del silencio que conduce a la destrucción de las disposiciones morales (por ejemplo psíquicas, sociales, éticas, etc.) que autorizan al testimonio (Pollak y Heinich, 1986: 6).

Estas ideas, como veremos, nos permitirán descomponer la común metonimia entre testimonio y conversión, y sortear la ilusión biográfica (Bourdieu, 1986) del tajante antes y después que a veces produce el relato del encuentro personal con Dios. Más allá de que la antropología de las misiones dio sobradas muestras de que el modelo judeo-cristiano clásico de conversión no se aplicaba a las complejas -y ciertamente desiguales- relaciones de mediación cultural entre misioneros e indígenas (Montero, 2006), “conversión” es un término extremadamente inusual entre las comunidades andinas con las que hemos trabajado. Por el contrario, al igual que la identificación como “evangelias”, Nina y Meri adoptan el término “testimonio” o lo despliegan corporalmente. Como indiqué en la primera parte del trabajo, de las interacciones entre diversas corrientes misioneras y grupos indígenas del NOA, en los actuales espacios evangélicos los sentidos más redundantes del testimonio versan entre el relato de encuentro personal con Dios y la expresión de profesión de fe. También indiqué que estos sentidos refieren a los sentidos de *acto* y *objeto*, invariancias presentes en variadas lenguas (Alloa, 2018). Esto nos habilita a ahondar en la función simbólica del testimonio, teniendo en cuenta los sentidos socio-religiosos pero yendo más allá y preguntándonos acerca de su persistencia en la vida de estas mujeres. De tal modo, y nutriéndonos de algunas de las maneras en que se expandió el término en las ciencias sociales y humanas contemporáneas, podemos decir que el testimonio aparece en la vida de Nina y Meri como la posibilidad de enunciación de una *experiencia extrema* (extraordinaria, límite) pero que se relata con un lenguaje espiritual.

Nina Mayta y Meri Cusi pertenecen a comunidades aborígenes de la región andina, pueblos que desde hace siglos son víctimas de violencia de poderes coloniales, estatales, capitalistas. A su vez, componen una porción de habitantes de la Quebrada y la Puna que adoptaron el evangelismo, una cultura religiosa alógena. Desde el punto de vista de algunos de ellos, ésta no sería una religión impuesta como el catolicismo. Al contrario se trataría de una “decisión personal”, una agencia positiva que les ayudó a salir de una situación de zozobra. En el contexto de este tipo de afirmaciones, también he escuchado críticas hacia los primeros misioneros protestantes de origen extranjero, acusados de instalar una visión “acultural” del evangelio. No obstante, para algunos grupos evangélicos, como al que pertenece Nina, es posible continuar en la actualidad con las prácticas ancestrales pero desde una nueva Fe. El asunto es que, en el marco de los contextos socio-históricos y circunstancias personales señalados, Nina y Meri optaron por un culto no hegemónico en el Noroeste argentino, lo que acarrea un alto costo social.

A esto debemos sumar que son mujeres, por lo que, producto de las desigualdades entre géneros características de los sistemas sociales dominantes, han atravesado situaciones de desestimación y violencia, como por ejemplo no recibir ningún tipo de remuneración por el trabajo en la zafra en los ingenios azucareros. Situaciones análogas les caben dentro de los espacios religiosos puesto que, aunque existen diferencias entre las iglesias a las que concurren, sería impensable que alguna de ellas tuviera un liderazgo pastoral legitimado por la institución. No es casual que el testimonio, unido a la oración, sea un recurso desde cual estas mujeres buscan restituir su subjetividad y que, como en el caso de Nina, eso ayude a visibilizarlas.

Repasemos las historias. Empecemos por Nina, quien se encontraba muy enferma y esta vez no quería apelar a los "curanderos". Mediante la oración y la experiencia con un rayo que la atravesó, se curó. La apelación al "Señor" en sus oraciones le otorga a éste el mérito de haber enviado el *rayo*. Luego, Nina fue "llamada" a orar y sanar a otros. Hasta aquí se observa que el relato cumple una función de mediación simbólica entre transacciones culturales andinas y evangélicas, y reorganiza los elementos de una experiencia volviéndola comunicable. En su vida actual la vemos dedicada a predicar el evangelio, a salir a orar con y por otras personas de Tilcara, alejada de los Valles. Ella hace hincapié en que comprendió que la "desobediencia" conlleva un riesgo para la salud espiritual y física. No es tan sencillo rotular qué sería una desobediencia, pero entiendo que para Nina sería, por ejemplo, no hacer caso al "Señor" cuando en los sueños le habla y pide que visite a una persona en particular, apartarse de los hermanos de fe o consentir el consumo desmedido de alcohol. El testimonio como cuerpo y profesión de fe (o *habitus* –en el sentido Pierre Bourdieu-) que claramente aparece en su vida dedicada a la oración, curación y evangelización, no descarta el conocimiento que Nina tiene de santos y curanderos. Mantenerse sana y vivaz implica, desde la visión evangélica de Nina, desestimar la legitimidad de estas agencias pero no subestimar sus poderes.

La biografía de Meri es algo distinta. Nació en una familia que había hecho a un lado otros cultos que no fueran el del Dios cristiano. Biblias, devocionales, himnarios, son impresos que componen la biblioteca familiar, atesorada entre otros objetos de valor, como folletos de conferencias u otros encuentros evangélicos de la Puna. Al igual que Nina, la enfermedad fue un flagelo presente en diferentes momentos de su vida. La oración fue una alternativa de sanación cuando la bicicleta se partió en dos; después alternó entre medicina tradicional y occidental cuando tuvo un derrame al que recuerda con la imagen de su propia sangre; finalmente, en otra ocasión, recurrió al "medico de los yuyos" quien le dio el diagnóstico certero. El testimonio de Meri como relato de encuentro personal con Dios también aparece, a su modo, como mediador entre transacciones andinas y evangélicas. Y en ambos casos la práctica de la oración medió entre "signos" (de diverso tipo) y la fe en "el Señor", y orientó a la sanación definitiva.

El testimonio se encarna (o hace *habitus*) como una manera de entender el vivir la profesión de fe como si cada día demandara palpar la vida con gran esfuerzo físico e intensidad psíquica. Si bien en esta observación me cuesta desprenderme de mi situación de mujer de clase media urbana, y por lo tanto podría sobrevalorar un esfuerzo que para ellas es cotidiano, al esfuerzo físico añadido el socio-psíquico, puesto que el contexto capitalista es claramente adverso a la reproducción de las economías campesinas puneñas. En ese marco, la oración en familia antes de cada labor, los cantos de coros e himnos de los domingos, la asistencia al culto una vez al mes que reúne vecinos y familiares de diversas latitudes, -cuestiones que implican una determinada apropiación de la ética universalista cristiana-, parecen proyectar una espiritualidad sobre la cual será preciso profundizar.

Los testimonios de Nina y de Meri, con sus énfasis en el *relato* de encuentro personal con Dios cumplen una función autoreflexiva frente a experiencias extremas, en las que las relaciones objetivas de sujeción que desencadenaron estos trayectos, y no otros, son revisadas y por lo tanto no son ajenas al relato de circunstancias límites que llevan al encuentro con Dios. Dicho de otro modo, la comprensión de cierto estado crítico es relativo a la puesta en palabra de otras situaciones extremas que lo antecedieron. En efecto, el testimonio implica recordar y sobrellevar el propio pasado y el destino resultante; una historia cuyo lenguaje de enunciación revela una interrogación o crisis identitaria (quién soy) y las respectivas respuestas a un dilema ético y moral.

Es justamente el *lenguaje espiritual* que constituye estos testimonios lo que evidencia una crisis de cuño identitario. La liberación de la palabra depende de las posibilidades objetivas de hacerlas públicas. Nina y Meri encuentran en este lenguaje, resultante de su identificación como “evangelias”, la posibilidad de hablar. Pero, como en toda lengua, existen reglas que también censuran la potencia del habla. Giorgio Agamben llama testimonio “al sistema de las relaciones entre el dentro y el afuera de una *langua*, entre lo decible y lo no decible de toda lengua; o sea, entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir.” (2000: 151). Pero, además, este lenguaje no es apenas alimentado por una iglesia o una religión en abstracto, sino por la espiritualidad que cultivan en el cruce entre sus historias sociales y sus pertenencias religiosas, familiares y campesinas, es decir relativas a un territorio y a una posición socio-cultural. De allí que el testimonio, que implica una auto-reflexión a través de la palabra y del cuerpo, se convierta en *una tecnología espiritual* que habilita el ejercicio de la memoria, permitiendo un posicionamiento activo de las mujeres frente a situaciones límites; experiencias de opresiones pasadas y de borde entre la vida y la muerte. Pero la centralidad del testimonio en sus vidas también las ayuda a gestionar por sí mismas la resolución de diversos desafíos con relativa independencia respecto de la vigilancia

de los líderes religiosos.¹³ Esto es manifiesto en Nina, que entiende que su misión es visitar vecinos, orar, ayudar a sanar y no vivir con su esposo, de quien ha dicho poco pero ha destacado que bebe mucho alcohol, corolario para sus hijas a quienes sugiere que “no se fien de los maridos”. En Meri a quien, por medio de la oración, Dios le habría mostrado que tiene que quedarse con su familia en el campo y no mudarse a vivir en la ciudad para servir a la iglesia, decisión que contrarió a algunos líderes. No es sólo la oración como revelación la que indica qué pasos dar. Ellas pueden maniobrar dentro de cierto margen de acción y decisión frente a otros dotados de poder hegemónico, como los varones, gracias a la fuerza ilocucionaria y performática de sus testimonios.

CONCLUSIONES

El testimonio y la oración pertenecen al género de la oralidad y, con ello, al plano de la memoria. En este caso, ¿se trata de la memoria indígena, de la memoria religiosa, o de ambas? Muchos colegas comparten el juicio de que a la antropología argentina “le cuesta” abordar el fenómeno evangélico entre grupos indígenas. Coherente con cierta división del trabajo antropológico y sociológico, algunos abordan problemas etnológicos y otros fenómenos de comunalización, entre otras posibilidades necesarias pero que no dejan de compartimentar la comprensión de la realidad indígena.

El fenómeno de las iglesias evangélicas tomó notoriedad pública recientemente con campañas y agendas conservadoras impulsadas por grupos transnacionales y algunos gobiernos de turno en América Latina. Una de las dificultades para abordar esta clase de fenómenos es el aún escaso conocimiento de la diversidad étnico-religiosa en la Argentina, en especial entre grupos indígenas, mestizos y sectores populares; su profundidad histórica, extensión territorial, entre otras cuestiones.

En el marco de esta falta de conocimiento de cómo la expansión evangélica se entrelaza con la historia de estos pueblos, se renuevan viejas doxas, como la acusación de ser elementos meramente aculturadores que asimilan la feligresía con los líderes, que homogenizan la diversidad socio-cultural, en definitiva que cosifican y esencializan las experiencias de los sujetos y sus posibilidades de apropiación por fuera de los marcos morales de los sectores dominantes de las instituciones religiosas, económicas y de otros estamentos de la sociedad nacional envolvente. Sin duda esto es contrario a la antropología como práctica científica y humana, que antes de guiarse por presupuestos normativos debería

¹³ Por caminos diferentes, mi análisis se intersecta con un pasaje de la tesis de Nicolás Panotto (2018) en donde refiere al testimonio -en su versión de relato de conversión- en tanto “pedagogía política” que evoca la posibilidad de quiebre con determinado orden social, dogma, sistema político.

prestar un mínimo de atención a las creencias y prácticas de esta porción de los pueblos originarios.

Las ciencias sociales con frecuencia olvidan que estos grupos también fueron víctimas de la violencia colonial, del estado nacional y de los enclaves capitalistas que se instalaron en la región. En el actual proceso de turistificación de la Quebrada de Humahuaca en particular y de otros espacios andinos en general, las creencias y prácticas que no tienen raíz católica son desestimadas como “elementos” pasibles de patrimonialización. Dicho de otra manera, el catolicismo romano y de contrarreforma, como legado oficializado tras siglos de ocupación colonial en todo el continente americano, suele naturalizarse como vernáculo. Estos procesos refuerzan el arquetipo de un indígena que armoniza creencias andinas y católicas, marginando a quienes eligen otras alternativas de identificación. No abordar estos temas es contribuir a la invisibilización de estas otras identificaciones, al vacío bibliográfico y a la falta de información para realizar nuevos estudios que contribuyan al abordaje de los problemas que acarrea el fenómeno en su totalidad.

Con este trabajo quise contribuir a esta tarea crítica. Son muchos los posibles abordajes complementarios. Focalizar los sistemas de liderazgos, las búsquedas de legitimidad y las apropiaciones doctrinales contribuiría a comprender posiciones pasadas y presentes frente al espacio público. Esto forma parte de una tarea que venimos haciendo respecto de expansiones evangélicas entre grupos étnicos del Noroeste argentino (véase Espinosa, 2014; 2017; 2018). Ahora bien, respecto al trabajo con mujeres andinas, me pareció epistemológica y teóricamente fértil indagar desde el testimonio. ¿Por qué?

A la invisibilización bibliográfica y de la misma historia, los grupos indígenas “evangelios”, en especial las mujeres que se encuentran en los bordes del sistema, anteponen su testimonio. Como ya nos hemos explayado con Pollak y Heinrich (1986), el testimonio es la puesta en palabra (y cuerpo) para superar una crisis de identidad hablando de los actos mismos que la provocaron. La liberación de (por) la palabra, que depende de las posibilidades sociales de su enunciación, se opone al silencio. Nina y Meri, además de reconocerse originarias de los Andes, también se reconocen “evangelias”. Sus testimonios, en cada nueva recitación y despliegue corporal, evidencian estas identificaciones, que se entrecruzan y encauzan pasado y presente.

El testimonio se ejerce en lenguaje espiritual porque para ellas vivir en esa espiritualidad –no sin dificultades y constantes desafíos dentro y fuera de estos espacios– es lo que propicia la liberación de la palabra. Pero también postulamos que el lenguaje religioso que habilita esa palabra, como toda lengua reglada, implica “inscribir en esa posibilidad una censura” (Agamben, 2000: 152). Esta limitación estructural de la lengua abre paso a la crítica sociológica hacia una posible sobreestimación del testimonio y el riesgo de un uso apologético. Por el contrario, nosotras consideramos que el testimonio habilita una relación con un pasado que antes estaba inhabilitada, y ese hecho

implica una restitución de subjetividades vilipendiadas y encierra un potencial político. Esta idea sólo es posible en tanto habilitamos un encuentro genuino con el otro; cuestionando no apenas posiciones objetivas de desigualdad -entre investigadora e investigada -sino también evitando la proyección de los propios estándares sobre lo indígena y lo religioso; alejados de tanto ruido es posible aceptar que estas mujeres no renuncian a su pertenencia étnica por su tránsito en una nueva espiritualidad.

En este sentido hice hincapié en utilizar la palabra “evangelias” y no evangélicas, no sólo para dar relieve a una noción nativa, sino porque la segunda se mimetiza con una serie de prácticas estandarizadas que esencializan las identificaciones mágico-religiosas que componen el campo evangélico étnico. Además puse empeño en interpretar densamente miradas “desde abajo”, alejadas de los líderes, de la autoridad pastoral y de los entornos inmediatos de las iglesias. Intenté, simplemente, hablar desde el punto de vista de ellas. Pero como no soy ellas, ni tengo el don de la ubicuidad, y a todo esto sigo siendo apenas una científica social, el testimonio me resultó bueno para pensar el lugar donde se intersectan género, etnicidad y religión.

Dicho de otra manera, el testimonio fue una mediación, antepuesta por ellas a nuestro favor, para acercarnos a sus historias de vida, de acontecimientos cruciales e inflexiones socioculturales. Sólo la búsqueda de equidad en el trayecto epistemológico permite ponderar la palabra, la posibilidad de enunciación sea o no religiosa. De este modo creo que es posible rescatar y expandir, de las misiones y de los evangelismos étnicos, una noción de testimonio para la antropología y la sociología de la religión que permita una comprensión honda de estos temas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre-textos
- Alloa, E. (2018). “Testimonio”. En Vinyes, R. (Ed.), *Diccionario de la memoria colectiva* [461-465]. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1986). L'illusion biographique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales Année, 62/63*, 69-72.
- Camilo de Oliveira, M. (2009). Testimonio, memoria y silencio: posibles diálogos entre Paul Celan y Walter Benjamin. Ponencia presentada en el II Seminario Internacional Políticas de la Memoria, Buenos Aires.
- Ceriani Cernadas, C. (2007). El tiempo primordial. Memorias tobas del pastor Chur. *Revista de Ciencias Sociales*, 18, 71-86.
- Ceriani Cernadas, C. Ed. (2017). *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*. Buenos Aires: Rumbo Sur.

- Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Espinosa, M. (2014). *Identidad evangélica, linajes y trazos étnicos: los Hermanos Libres en Santiago del Estero*. (Tesis inédita de doctorado en Antropología). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Espinosa, M. (2017). Misiones evangélicas, capitalismo y regulación estatal entre los guaraníes del Noroeste Argentino. *Revista del Museo de Antropología*, 10(2), 193-205.
- Espinosa, M. (2018). Linajes, identidad evangélica y mediación cultural entre el Valle y la Puna (Argentina). Trabajo presentado en XIX Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Santiago de Chile.
- Flores, M. E. y Echazú Böschemeierb, A.G. (2017). Entre el Cielo y la Tierra: El toque del rayo en el cuerpo de dos curanderos andinos. *Anthropológicas*, 28(1), 169-187.
- Franceschi, Z. (2017) “La autobiografía como patrimonio” Conferencia impartida en el Museo de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba, 2017
- Geertz, C. (1994). ‘Desde el punto de vista nativo’: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico. En *Conocimiento local* [73-92]. Barcelona: Paidós.
- Goody, J. (1998). *El hombre, la escritura y la muerte*. Barcelona: Ediciones Península.
- Goody, J. (2003). *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona: Gedisa.
- Gómez, M. (2016). *Guerreras y Tímidas doncellas del Pilcomayo. Las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa*. Buenos Aires: Biblos.
- Karasik, G. y Gómez, E. (2015). La empresa Ledesma y la represión en la década de 1970. Conocimiento, verdad jurídica y poder en los juicios de lesa humanidad. *Clepsidra: Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 2, 110 - 131.
- Limón Olvera, S. (2017). Centellas sagradas. El culto al rayo en los Andes centrales. *Revista de estudios Latinoamericanos*, 65, 107-132.
- Lorandi, A. M. (2012). ¿Etnohistoria, antropología histórica o simplemente historia?. *Memoria americana*, 20(1), 17-34.
- Lozano, C. (2001). *Misioneros cristianas y población con raíces indígenas: un debate sobre la identidad y las diferencias en el noroeste argentino*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin.
- Mallimaci, F. y Giménez Béliveau, V. (2006). Historias de vida y método biográfico. En Vasilachis, I (Ed.), *Estrategias de Investigación cualitativa* [175-211]. Barcelona: Gedisa.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología* (Quinta y Sexta Parte). Madrid: Tecnos. Colección de Ciencias Sociales.
- Montero, P (2006). *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Pablo: Editora Globo.

- Panotto, N. (2018). *Sujetos creyentes e identidades políticas. Un estudio sobre espacios eclesiales pentecostales en Argentina como comunidades políticas*. (Tesis inédita de doctorado en Ciencias Sociales). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Pollak, M. y Heinich, N. (1986). Le témoignage. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62/63, 3-29.
- Segato, R. (2007). "Cambio religioso y des-etnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina". En Segato, R., *La Nación y sus Otros* [243-272]. Buenos Aires: Prometeo.
- Tarducci, M. (2005). Sólo respondo al llamado de dios: el precario liderazgo de las pastoras pentecostales. *Revista Iberoamericana de Antropología*, (4), s/p.
- Tarducci, M. (2017). "Las mujeres en el movimiento pentecostal: ¿sumisión o liberación?". En Ceriani Cernadas, C. y Espinosa, M. (Comps.), *Argentina evangélica. Estudios socioantropológicos sobre misiones e iglesias* [373-395]. Santiago del Estero: Bellas Alas y IDACOR
- Viotti, N. (2017). Iguales pero diferentes.: pentecostalismo, cosmología y relaciones de género en los Andes. Trabajo presentado en las IX Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, Buenos Aires.
- Weber, M. (1985) [1904/1905]. *La ética protestante y el espíritu capitalista*. México D.F.: Premia.
- Wright, P. (2002). L' "Evangélio": pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin. *Social Compass*, 49(1), 43-66.