



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires



Christenvolk

Historia y etnografía de una colonia Menonita

Autor:

Cañas Bottos, Lorenzo

Tutor:

Wright, Pablo G

1998

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 8-1-10

FACULTAD de FILOSOFIA Y LETRAS	
Nº 891,051 ARESA	
11 AGO 1998	
AGR.	ENTRADAS

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Antropología

Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas.

CHRISTENVOLK

Historia y Etnografía de una Colonia Menonita

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIRECCION DE BIBLIOTECAS

Tesista: Lorenzo Cañas Bottos.
L.U. N° 22.430.517
Director: Prof. Dr. Pablo G. Wright

Agosto de 1998

A mi familia:

"Moro", Susana, "Gaita" "Flor" y "Piú".

Agradecimientos

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo intelectual, personal y moral de mi director, Pablo G. Wright. Estoy profundamente agradecido con él no solo por guiar mi formación como antropólogo, sino también por su contribución a mi desarrollo como persona. También estoy en deuda con Rosana Guber por su calidez y por contagiarme parte de su motivación. A Patricia Moreira por su afecto, apoyo y críticas a los manuscritos.

Hago extensivos mis agradecimientos a: Ana María Lorandi, Pablo Bonaparte, Mariano Garreta, y al equipo de investigación “Etnografía y Nación. La invención etnográfica de la Argentina”.

A Eunice Litwiller Miller, por su espíritu, y Juan, Abraham, Pedro, Bernardo, Cornelio, Aldo y sus respectivas familias por haberme abierto las puertas a sus casas y corazones. Agradezco también el apoyo recibido por el resto de los habitantes de “La Nueva Esperanza” y de Guatraché.

INDICE

INDICE DE MAPAS.....	5
INTRODUCCIÓN	6
I MARCO TEÓRICO.....	9
<i>I.A Grupos étnicos, interés, nación y legitimidad.....</i>	<i>10</i>
<i>I.B Lo étnico como clasificadorio.....</i>	<i>12</i>
II OBJETIVOS.....	16
III FUENTES UTILIZADAS. PRESENTACIÓN Y CRÍTICA.....	18
IV METODOLOGÍA.....	25
CAPITULO 1: PERSECUCIONES, ESCISIONES, MIGRACIONES.....	32
I INTRODUCCIÓN.....	32
II SURGIMIENTO DEL ANABAPTISMO (ZURICH, 1525).....	35
III MENNO SIMONS (1496-1561).....	39
<i>III.A Biografía.....</i>	<i>39</i>
<i>III.B Ideas Centrales.....</i>	<i>41</i>
IV DE LOS PAÍSES BAJOS A DANZIG (1561-1786).....	43
V RUSIA (1786-1873).....	45
VI CANADÁ (1873-1921).....	47
VII MÉXICO (1921-1986).....	51
VIII COLONIAS MENONITAS EN SUDAMÉRICA.....	54
<i>VIII.A Paraguay.....</i>	<i>54</i>
<i>VIII.B Uruguay.....</i>	<i>56</i>
<i>VIII.C Brasil.....</i>	<i>57</i>
CAPITULO 2: LA NUEVA ESPERANZA.....	63
I ORGANIZACIÓN SOCIO-POLÍTICA.....	67
II ORGANIZACIÓN RELIGIOSA Y EDUCATIVA.....	69
III MI LLEGADA A LA COLONIA.....	72
IV EL CASAMIENTO.....	76
V EL BAUTISMO.....	87
VI SER CHRISTENVOLK EN LA VIDA COTIDIANA.....	89
<i>VI.A Separación del mundo moderno.....</i>	<i>89</i>
<i>VI.B Vestimenta.....</i>	<i>96</i>
<i>VI.C Comidas.....</i>	<i>97</i>
<i>VI.D Educación.....</i>	<i>100</i>
<i>VI.E Apropiación de la historia.....</i>	<i>102</i>
VII MECANISMOS DE ARTICULACIÓN SOCIAL.....	103
<i>VII.A Producción de leche y queso.....</i>	<i>104</i>
<i>VII.B Almacenes, transportistas, metalúrgicas y carpinterías.....</i>	<i>111</i>
CAPITULO 3: LOS UNOS Y LOS OTROS.....	117

I COMO LOS VEN LOS MENONITAS	117
I.A Mexas, enhemas y bolivianos	117
I.B Geschichte Schreiber, el "escritor de historias"	123
II CÓMO VEN A LOS MENONITAS	135
II.A En Guatraché	135
II.B Los medios masivos de comunicación.....	139
CAPITULO 4: PALABRAS FINALES. ALTERIDAD, HISTORIA Y ESTADO	149
BIBLIOGRAFÍA	161
MATERIAL PERIODÍSTICO	170
I ARTÍCULOS, NOTAS Y CARTAS FIRMADOS.....	170
II NOTAS Y ARTÍCULOS SIN FIRMAR.....	172
GLOSARIO.....	174

INDICE DE MAPAS

MAPA 1: EUROPA EN EL SIGLO XVI (A).....	58
MAPA 2: EUROPA EN EL SIGLO XVI (B).....	59
MAPA 3: COLONIAS EN EL CANADÁ.....	60
MAPA 4: COLONIAS EN MÉXICO.....	61
MAPA 5: ALEXANDERWOHL, UN DORF DE MOLOTSCHNA	62

INTRODUCCIÓN

Era enero de 1991 me encontraba en Nueva York luego de haber finalizado la secundaria en un colegio comercial. La película de Peter Weir, “Testigo en Peligro” había sido recientemente estrenada. Un viaje a las colonias amish de Pennsylvania se había ido postergando, semana tras semana, hasta que perdí la oportunidad de ir. Al volver ingresé en la Facultad de Ciencias Económicas de la UBA. Año y medio después realizaría un viaje a Australia y Nepal que signaría mi vida ya que al volver, hacia principios de 1993, un cambio definitivo de carrera ocurrió y me inscribí en las dos materias del Ciclo Básico Común requeridas para ingresar a la carrera de Ciencias Antropológicas de la UBA. Dos años más transcurrieron hasta que volví a pensar en los amish, esta vez desde mi nueva situación profesional. Minutos antes de ingresar a realizar una entrevista que se me había asignado como asistente de investigación dentro del proyecto UBACyT “La Temática Ecológica en la Producción Industrial y el Consumo”, Victoria Arribas (quien era la codirectora de dicho proyecto) me comentó acerca de la existencia de una colonia menonita, parecida a los amish, y que sería interesante visitar para la tesis de licenciatura. En esos momentos no estaba pensando con mucha anticipación, pero la idea fermentó progresivamente. Hacia fines de ese mismo año, ya estaba contactándome con miembros de la Iglesia Evangélica Menonita Argentina como paso intermedio para luego ir a la colonia.

En un principio mi interés había sido la indagación en un caso empírico concreto de las relaciones propuestas por Max Weber [1901] entre capitalismo y protestantismo para poner a prueba sus aciertos y limitaciones. La colonia menonita aparentaba ser un buen caso para llevar a cabo dicho proyecto. En esos momentos comencé a introducirme, por un

lado, en la lectura de textos como el de Sheldon Annis (1987) donde se analizan las diferencias económicas entre familias protestantes y familias católicas en una comunidad campesina guatemalteca, demostrando la alta correlación entre el éxito económico y el protestantismo. Por el otro, la lectura de críticas a la tesis de Weber como Marshall (1986) y Yinger (1957), por mencionar sólo algunas. Las restricciones al consumo entre los menonitas parecía ser una de las claves para entender su generación de excedentes. En este sentido no dejaba de llamarnos la atención cómo la “ética protestante” había producido resultados tan diferentes si comparamos la colonia con el consumismo de las sociedades capitalistas modernas. Al respecto, el trabajo de Campbell (1989) donde vincula el romanticismo y su consecuente hedonismo con el surgimiento de un “espíritu de moderno consumismo” me hizo pensar que los menonitas no habían desarrollado su consumismo al haberse mantenido al margen de los movimientos románticos y al resultar éstos contradictorios con su religión. La obra de Archetti y Stölen (1975) me introdujo en la problemática campesinado-farmer-capitalismo, lo que me llevó a textos sobre campesinado y antropología rural como Wolf (1975,1976,1977), Berman (1988), Fabris (1988), Guevara (1988), Rabey (1988), Bartra (1988) y una compilación sobre sociología rural (Peón ed. 1992). El principal problema que comenzaba a vislumbrar era la imposibilidad de llevar a cabo un trabajo de campo donde pudiera tener acceso a la gran cantidad de datos estadísticos requeridos. El proyecto resultaba poco factible. Decidí entonces centrarme en el tema religioso, pero el hecho de mi desconocimiento de la lengua nativa me impediría acceder en profundidad a dicho campo. No obstante, decidí de todas maneras “ir al campo” y ver que ocurría. De esta manera la situación de campo me presentó un conjunto de

preguntas que terminaron en la reformulación de los objetivos de la investigación. A lo largo de este período fui realizando progresivos acercamientos a los temas que me interesaba tratar a través de una serie de escritos que fui presentando en congresos y trabajos de seminario¹. Estas preguntas estaban orientadas hacia dos objetivos complementarios que intentaré resolver aquí. Por un lado, intentaba comprender la dinámica en la que los menonitas estaban insertos para continuar reproduciéndose como un grupo diferenciado en los diversos contextos sociales donde se habían ido asentando históricamente. La historia del grupo presenta en forma recurrente una serie de intentos por parte de los distintos estados donde se establecieron de eliminar las diferencias, ya sea mediante la persecución directa y el uso de la violencia física, ya sea mediante los intentos de producir en ellos identificaciones nacionales. Por el otro, me interesaba identificar tanto a través de estos procesos como del análisis de una situación sincrónica, cuál era la conformación de la identidad de los colonos menonitas asentados en la provincia de La Pampa.

Lo único que se mantuvo constante fue “el caso”. Este era la colonia menonita “La Nueva Esperanza”, situada en la provincia de La Pampa a 40 km de Guatraché, la ciudad más cercana. La población es, de acuerdo al censo interno realizado por ellos, de 1280 habitantes para diciembre de 1997. Esta colonia es una de las tantas que pertenecen a la

¹ (Cañas Bottos 1996a, b, c, d, 1997a, b, 1998a, b).

rama autodenominada *Ältkolonier Reinlaender Mennoniten Gemeinde*² (ÄRMG); o en castellano, “Comunidad de los Menonitas de la Vieja Colonia de Reinland³”.

I Marco teórico

Si nos acercamos a las distintas formas de conceptualizar y definir lo “étnico” nos encontramos entonces con tres corrientes principales. La primera considera a los grupos étnicos como medios para promover intereses grupales (Aronson 1976, Glazer y Moynihan 1970). La segunda, representada principalmente por Geertz (1991), ve a los grupos étnicos desde el punto de vista de los actores, quienes ponen especial énfasis en los lazos “primordiales”. La tercera, inaugurada por Barth (1976), se centra en los aspectos clasificatorios y relacionales de la etnicidad como así también en la posibilidad de observar la continuidad en los grupos étnicos tomando en cuenta los aspectos dinámicos de la cultura.

Llama la atención que el aporte de Max Weber (1922) en torno a la definición de los grupos étnicos no haya sido explícitamente recuperado en ninguno de los trabajos mencionados. Esto es más llamativo aún en el caso de Geertz debido a la gran similitud de sus definiciones y al enfoque general de su obra que tiende a recuperar los aportes del interpretativismo weberiano. Sin embargo, podemos encontrar en la conceptualización weberiana de los grupos étnicos los elementos centrales de estas caracterizaciones.⁴

² A lo largo de presente trabajo las cursivas indican términos, expresiones y discursos “nativos”. Textos en cursiva y entre comillas indican registros verbatim mientras que cursivas más barras “/” indican paráfrasis, ya sea de lo efectivamente dicho como de las notas de campo.

³ Rein=límpio, puro; Land=tierra, campo, país.

⁴ “Llamaremos ‘grupos étnicos’ a aquellos grupos humanos que, fundándose en la *semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común*, de tal suerte que la creencia es importante para la ampliación de las comunidades” (Weber 1922, 318) (énfasis agregado). “Diferencias en la barba y el cabello, vestido, modo

I.A Grupos étnicos, interés, nación y legitimidad

Consideramos a Geertz, Aronson y Glazer y Moynihan como pertenecientes a líneas diferentes. Esto se debe al tipo de definición o conceptualización que realizan en relación a lo étnico (lazos primordiales versus grupos de interés). Sin embargo, si bien las definiciones divergen, son en cierto modo complementarias, como intentaré mostrar.

Glazer y Moynihan encuentran que en el mundo de posguerra, los intereses grupales han sido crecientemente redirigidos a través de la etnicidad. El grupo étnico se presenta para ellos como una nueva y efectiva forma para efectuar reclamos y canalizar conflictos intra e inter estados (1970:8). Esto se debe a dos razones relacionadas. Por un lado, el hecho de que tanto los estados de bienestar (en el Primer Mundo) como los estados socialistas (en el Tercero) utilizan categorías étnicas para distribuir y asignar recompensas y recursos que se combinan con la efectividad estratégica de plantear los reclamos a partir de la legitimidad sobre la que los propios estados se fundan (cf. Gellner 1991). La segunda tiene que ver con la desigualdad definida en términos de tener éxito en cumplir con las normas sociales, siendo estas últimas una selección de un universo de valores. Debido a la velocidad de los movimientos migratorios en el mundo moderno, se hace más evidente el contraste entre diversos valores (y diversas normas) y la diferencia en la competencia para realizarlas. Es justamente en el disenso de valores que yace para Aronson el punto clave de

de alimentarse, división del trabajo entre los sexos y todas las demás que saltan a la vista (...) pueden dar pie en algunos casos a atracción o repulsión entre gentes diferentes y, como reverso positivo, a la conciencia de comunidad entre gentes parecidas, que puede formar entonces la base de una 'comunización'"(ibid. 317) " Si tratamos de averiguar qué diferencias étnicas nos quedan cuando hacemos abstracción de la comunidad de lenguaje (...) de la comunidad de creencia religiosa, [y] la acción de destinos políticos comunes y su memoria (...) entonces nos quedan, por un lado -como ya hemos dicho-, las diferencias estéticamente impresionantes, del hábito externo, y, por el otro, con igual razón, las diferencias patentes en la *conducta diaria de la vida*. Y como son siempre diferencias muy visibles las que funcionan como razones de separación 'étnica', tropezamos con cosas que pueden parecer de poca trascendencia social" (ibid.: 320) (énfasis original).

la etnicidad (1976). El intento de cambiar las normas se plantea entonces en relación a los valores grupales y, a diferencia de la movilización en términos de clase, adquiere una mayor eficacia al tener en cuenta algo más que los intereses racionales. Este algo más lo constituyen los lazos afectivos.

Geertz (1991) coincide con Glazer y Moynihan en el hecho de rescatar las posibilidades de movilización política de los grupos étnicos dentro de los estados como así también en el hecho de considerar a los primeros como producto y problemática del mundo moderno. Sin embargo hace énfasis en los “lazos primordiales” (sangre, raza, lengua, región, religión y costumbres) que los propios actores sienten tener con respecto a su grupo. En términos de Glazer y Moynihan, podríamos decir que se centra en los “lazos afectivos”. Para este autor, los nuevos estados sufren el problema de los conflictos étnicos ya que éstos están animados por dos poderosos motivos interdependientes y tensionantes.

“El deseo de ser reconocidos como un agente responsable cuyas aspiraciones, actos, esperanzas y opiniones 'cuentan' y el deseo de constituir un estado moderno, eficiente y dinámico. (. . .) Los dos motores están íntimamente relacionados porque en un estado verdaderamente moderno, la ciudadanía ha llegado a ser lo que ostenta mayor responsabilidad y significación personal” (Geertz 1991: 221)

El problema radica en que “un 'sentimiento solidario de unidad' primordialmente fundado continúa siendo para muchos la *fons et origo* de la autoridad legítima” (Geertz 1991: 230). De esta forma cuando entran en conflicto los grupos étnicos (a diferencia de los conflictos de clase) no se amenaza sólo al gobierno, sino que se pone en juego la definición misma de la unidad nacional y su legitimación.

Estos mismos problemas son expuestos por Gellner pero desde una perspectiva diferente, la de la nación y los nacionalismos.

“Para los nacionalistas constituye un desafuero político completamente inadmisibles el que los dirigentes de la unidad política pertenezcan a una nación diferente de la mayoría de los gobernados (. . .) Para decirlo en pocas palabras, el nacionalismo es una teoría de legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos, y especialmente (. . .) que no deben distinguir a los detentadores del poder del resto de un estado dado” (1983: 13-14).

Tenemos entonces una primera línea que se centra en los grupos étnicos tanto como medio de consecución y legitimación de intereses como del establecimiento de un orden político legítimo. Los grupos étnicos son considerados entonces como naciones en potencia y en conflicto tanto por el dominio del Estado como por obtener sus recursos.

Concomitantemente el Estado recurre a lo “étnico” como su fuente de legitimación.

El principal problema que podemos encontrar con este grupo de autores, es cierto grado de teleologismo y etnocentrismo que surge de asignarles a todos los grupos étnicos un mismo objetivo hacia el cual se orientan. Es decir, establecerse como unidad política autónoma a través de la conformación de un estado nación (es decir aquella formación política a la que pertenecen los autores). Sin embargo, consideramos conveniente rescatar el punto de vista de los propios actores, ya sea en lo que hace al aparato decisorio en el momento de la utilización o no de una identidad étnica de acuerdo a los intereses que se desean conseguir (Glazer y Moynihan 1970), como así también en la forma que ellos se representan la naturaleza de los lazos que los mantienen unidos (Geertz 1991).

I.B Lo étnico como clasificatorio

Podríamos denominar “clasificadoras” o “relacionales” las propuestas que surgen a partir del seminal trabajo de Barth (1976). Lo que hizo este autor fue centrar la problemática étnica en los procesos de formación y mantenimiento de las fronteras entre

grupos étnicos . Los autores pertenecientes a esta línea toman como punto de partida en sus discusiones la conceptualización de “grupo étnico” formulada por Barth en la que propone que si hay que centrarse en lo socialmente efectivo, entonces los grupos étnicos son una forma de organización social. Las auto y alter adscripciones de uno y del otro sirven para organizar y canalizar la interacción (1976: 15). Tanto los Comaroff (1992: 52-54) como Cardoso de Oliveira (1992:16) consideran que la etnicidad sería una especie de sistema clasificatorio, donde las etnias serían los elementos clasificados. Esta tiene como función, proporcionar a los individuos pautas que guíen su interacción. La etnicidad actúa como un sistema que clasifica el universo social otorgando las bases de la definición del “otro” y del “nosotros” (Comaroff y Comaroff 1992). Cuando hablamos de etnicidad menonita nos referimos entonces al sistema clasificatorio que utilizan para ordenar el mundo social y, de esta manera guiar su interacción. Los diferentes elementos clasificados adquieren sentido en relación al conjunto total de los elementos del sistema. Esto no lo es menos cuando nos referimos al lugar otorgado al propio grupo en su sistema clasificatorio. De esta manera, “la identidad contrastante parece constituir la esencia de la identidad étnica, es decir, la base sobre la cual ésta se define. Implica la afirmación del *nosotros* frente a los *otros*” (Cardoso de Oliveira 1992: 23). El problema que se presenta es que estos sistemas sólo surgen a partir de una interacción entre diversos grupos, interacción que supone sendas etnicidades que se ponen en contacto, a través de la interacción y que terminan redefiniéndose en una relación dialéctica. Es aquí donde la autodefinición y la definición por otros, conjuntamente con la desigualdad de poder entre los grupos grupos actúan sobre la generación de las identidades.

OJO

Ahora bien, todo sistema de clasificación requiere la utilización de signos diacríticos para poder discriminar sus objetos. Para Barth, los diacríticos utilizados para exhibir y descubrir las adscripciones identitarias pueden ser de dos órdenes. Por un lado, signos manifiestos materiales y, por el otro, orientaciones de valores básicos (1976: 16). En el sistema clasificatorio étnico, los diacríticos que deben ser tomados en cuenta son aquellos que sean reconocidos como tales por los actores en tanto les permite orientar la conducta en diferentes situaciones.

“En toda vida social organizada, está prescrito aquello que puede ser pertinente para la interacción en cualquier situación social particular. (. . .) Las relaciones interétnicas estables presuponen una estructura de interacción semejante: por un lado existe un conjunto de preceptos que regulan las situaciones de contacto y que permiten una articulación en algunos dominios de la actividad y, por otro, un conjunto de sanciones que prohíben la interacción interétnica en otros sectores, aislando así ciertos segmentos de la cultura de posibles confrontaciones o modificaciones” (Barth 1976: 18).

Con respecto a cómo explicar e interpretar la etnicidad, para los Comaroff ésta tiene su génesis en fuerzas históricas específicas que son simultáneamente materiales y culturales.

“La forma en que la clasificación social es realizada de acuerdo a formas específicas de identidad colectiva, y en esto la etnicidad no lo es menos que otras, es siempre un asunto a ser decidido por las exigencias materiales y culturales de la historia” (Comaroff y Comaroff 1992: 52-54) (*).

En forma similar a los Comaroff, Cardoso de Oliveira (en una línea igualmente durkheimiana) propone que las identidades étnicas al formar parte de la ideología y al ésta tener sus fundamentos en las representaciones colectivas, se deba buscar la explicación de las mismas en la estructura social que proporciona las condiciones de su existencia (1992: 60).

Esta estructura social es un sistema de relaciones sociales de carácter interétnico y se halla constituido por procesos de articulación étnica (Cardoso de Oliveira 1992: 61), los cuales pueden ser definidos como “aquellos mecanismos conectivos que funcionan entre los distintos componentes de un sistema social y que canalizan la transmisión de la acción social y la articulación de bienes y servicios” (Hermitte y Bartolomé 1977: 10).

De esta manera, la explicación de la etnicidad debe buscarse en la estructura social de cada uno de los grupos y los mecanismos estructurales que los conectan y su vinculación con los procesos históricos y culturales que les precedieron. Para el acceso a estas dimensiones, utilizaremos el modelo del “control cultural” de Bonfil Batalla.

El “control cultural” propuesto por Bonfil Batalla (1991: 49 y ss; 1992: 107 y ss), entendido como la capacidad decisoria sobre los elementos culturales, nos permite, en un primer momento, relacionar los niveles estructural (el ámbito de las relaciones sociales) e ideológico (el de las representaciones). Esta vinculación se logra a través del proceso decisorio, ya que el agente (individual o grupal) actúa (a través de sus decisiones sobre cualquiera de los dos niveles) tomando como base las representaciones de la realidad. Pero estas representaciones se encuentran sujetas a las relaciones sociales en las que tienen origen, es decir la organización social del grupo y el sistema interétnico. Es de esta manera como el modelo nos permite vincular la dinámica de las relaciones interétnicas vinculando sociedad y cultura.

En este modelo, tanto las negociaciones interétnicas como el establecimiento de las fronteras dependen de una constante pugna por ejercer el poder decisorio sobre elementos culturales. El control cultural se ejerce sincrónicamente sobre la cultura propia (autónoma

y apropiada), y es el producto y fuente de procesos de apropiación, innovación y resistencia por parte del grupo étnico, frente a los intentos de imposición, supresión y enajenación que ejercen los otros étnicos o nacionales. El grupo interacciona con otros reteniendo, apropiándose, modificando o perdiendo el control sobre diferentes elementos culturales.

De esta manera podemos conceptualizar los cambios culturales (incluidos los diacríticos que permiten clasificar y clasificarse) que sufren los distintos grupos a lo largo de su historia propia y de relaciones interétnicas para poder comprender su dinámica posterior.

II Objetivos

El objetivo principal podría ser definido y expuesto como la descripción y el análisis de la etnicidad y la identidad étnica menonita en su génesis, formación y transformación actual.

Si bien queda claro con lo ya expuesto que no pueden determinarse de antemano los contenidos de los diacríticos, de acuerdo a nuestra experiencia de campo vamos a proponer como hipótesis que éstos se encuentran codificados en términos religiosos. No se expondrá un análisis de la bibliografía referente al estudio de las ciencias sociales acerca de la religión ya que para los objetivos de este trabajo se utilizará la visión nativa de la misma. Ésta es “la Palabra de Dios”, se la encuentra en la Biblia y se la pone en práctica en la vida cotidiana. Esto está en absoluta concordancia con lo propuesto por Barth quien postula que “Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias “objetivas”, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas” (1969: 15). De esta manera, la religión menonita no será tomada como nuestro objeto de estudio en sí mismo

sino que se utilizará como medio para acceder y comprender las clasificaciones del mundo social que los menonitas realizan, de la misma manera que para el análisis de la organización de la colonia y las relaciones interétnicas en las que se encuentra inmersa.

De esta forma deberíamos encontrar variaciones en la religión y en la construcción de la etnicidad de acuerdo a los cambios encontrados tanto en la organización social del grupo (y ver también como, a través del proceso del control cultural la religión influye en las condiciones estructurales) como así también en los contextos de relaciones interétnicas donde se fueron insertando.

Siguiendo a Geertz, proponemos que la religión en cada momento histórico se le presenta a los nativos en forma de lazos primordiales. De esta manera, la única forma de poder visualizar los cambios ocurridos en la religión es a través de la comparación entre interpretaciones de la misma que hayan quedado “fijadas” en el tiempo, con las que pueden encontrarse tanto en la vida cotidiana como en las interpretaciones otorgadas en el campo por los nativos. Desde *nuestra* óptica observamos que si bien la Biblia es la misma⁵, las lecturas, o sea lo socialmente efectivo, no. Para el análisis privilegiaremos dos momentos: aquel del surgimiento de la Reforma Radical donde se analizarán los escritos de Menno Simons, momento en el que los menonitas vivían en un mundo urbano, y el momento actual, con interpretaciones recolectadas en el trabajo de campo en la colonia, donde existe una estructura social muy diferente de la de la Europa de la Reforma. Si bien podría esperarse, de acuerdo al marco teórico, que a lo largo de su historia migratoria se hayan producido variaciones en las interpretaciones de la Biblia, no nos es posible acceder a ellas

⁵ Actualmente se utiliza la versión alemana de Martín Lutero, la misma utilizada por Menno Simons.

ahora debido a que no se encuentran disponibles en textos y su observación directa resulta imposible.

III Fuentes utilizadas. Presentación y crítica

Lo primero que debe notarse es que casi la totalidad de la bibliografía disponible está escrita o publicada por autores o editoriales y publicaciones menonitas, respectivamente. Dentro de este grupo tenemos a: *The Mennonite Encyclopedia* (Bender y Smith eds. 1956), Appavoo (1985), Bender (1950), Bender y Horsch (1943), Charles (1996), Derksen (1988), Dyck (1981a, b y c), Epp (1970 y 1981), García (1991), Hack (1978, 1979 y 1980), Heisey y Longacre (1990), Horsch (1940), Hostetler (1992), Myovich (1996), Plett (1979), Redekop (1969), Rose (1988), Smith (1941), Suárez Vilela (1967 y 1969), Toews (1989), Yoder (1940), Yoder (1972) y Yoder (1976 y 1981). Otro punto a tener en cuenta es que el acceso a la mayoría de estos textos se dio a través de bibliotecas especializadas en teología como la del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), no encontrándose más de dos o tres referencias tanto en bibliotecas académicas como el Museo Etnográfico, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, o de circulación general como la Biblioteca Nacional o la Biblioteca del Congreso de la Nación.

Por otro lado, podemos clasificar a los textos de acuerdo a las temáticas, tipos de menonitas tomados en cuenta y períodos históricos considerados. Esta clasificación no es rigurosa, algunos trabajos podrían ubicarse en varios grupos, nuestra intención ha sido la de establecer un ordenamiento inicial y poder tratar las obras en conjunto.

1. Colonia “La Nueva Esperanza”: solo hay artículos periodísticos y un programa de televisión.
2. “Old Colony Mennonites”: Dredger (1970), Redekop (1969), Martínez Montiel y Reynoso Medina (1993).
3. Colonias menonitas (pero no “Old Colony”) en otros países: Paraguay, Derksen (1988), Hack (1978,1979,1980), Lehner (1989), Plett (1979), Regher (1981) Siffredi y Spadafora (1991), Spadafora (1994); en Uruguay: Abramián, Figueiras y García (1995); en Estados Unidos y Canadá: Appavoo (1985), Crowley (1978), Dyck (1981b), Epp (1970), Gerlach (1976), Hostetler (1992), Rose (1988), Yoder (1940).
4. Menonitas que no viven en colonias: Suarez Vilela (1967; 1969), García (1991), Charles (1996), Heisey y Longacre (1990), Toews (1989).
5. Menonitas en Europa (en el período entre la Reforma Radical y la fundación de *Chortitza*): Epp (1981), Myovich (1996).
6. Reforma y Reforma Radical: Bender (1950), Bender y Horsch (1943), Damboriena (1961), Elton (1984), Horsch (1942), Williams (1983), Yoder (1976; 1981).

Pasamos ahora a la presentación de críticas y comentarios a algunos de los textos arriba mencionados, intentando seguir el orden de los grupos en que fueron clasificados. Con respecto al grupo 1, consideramos que su utilización más rica es la de analizar la visión que ellos ofrecen acerca de los menonitas, para ello se dedicará una sección al análisis de este material.

En el grupo 2 tenemos, por un lado a Redekop (1969) (un sociólogo menonita -pero no de colonia-) que si bien presenta un muy interesante y profundo análisis en las

relaciones entre carisma, secta, iglesia y grupo étnico, como así también una muy vívida descripción etnográfica de las colonias en Manitoba y México, (sólo “llega” hasta estas últimas), tiene el problema de no rescatar ciertas diferencias que sus “nativos” reconocen. Asigna la pertenencia a la *ÄRMG* a colonias que, por su modernización, no serían reconocidas como tales por otros “*Ältkoloniers*”.

Por otro lado, el trabajo de Martínez Montiel y Reynoso Medina (1993) se preocupa por las relaciones culturales entre los menonitas y la sociedad mexicana. Sin embargo, el trabajo adolece de tales errores que nos hace dudar acerca de la calidad de los datos e interpretaciones proporcionados (ver infra).

Los trabajos incluidos en el grupo 3 tienen diversas características y pueden subdividirse en dos categorías de acuerdo con la filiación religiosa de los autores. Por un lado, Hack, Derksen, y Plett son todos autores menonitas (los dos últimos de colonias en el Paraguay), y si bien proporcionan un interesante panorama y una “mirada desde adentro” bien detallada en lo que hace a valores, organización social e historia, el tono general de los trabajos nos parece bastante apologético y aparentan ser más bien obras de promoción. Más aún, los trabajos de Hack (1978, 1979, 1980) fueron realizados con el auspicio de una organización menonita internacional, la “*Intermennonitische Organisation*” con los fines de evaluar los programas de misión que se realizan entre los indígenas (para los cuales envían fondos) también, y por otro lado, para intentar revertir la imagen que se tenía de los menonitas debido a “la publicación de Chase Sardi sumamente negativa para los menonitas acerca de la actitud de los mismos frente a los indígenas” (1978: 211) en el Paraguay.

Por otra parte, están los trabajos de antropólogos profesionales no menonitas cuyo principal objeto de estudio son las poblaciones indígenas del Chaco Paraguayo en los cuáles se mencionan a los menonitas (Siffredi y Spadafora 1991; Spadafora 1994). Es interesante notar que en los mismos se hace referencia a los movimientos mesiánicos y milenaristas de grupos en contacto con (y principalmente trabajando para) los menonitas, y que dichos movimientos no aparecen en los trabajos de los autores menonitas antes mencionados. La única excepción es el trabajo de Regher (1981) que siendo menonita y académico se centra en esta problemática. Además, el trabajo de Lehner (1989) hace hincapié en las consecuencias negativas que los asentamientos menonitas tuvieron sobre la territorialidad de los mbyá-guaraní. La existencia de problemas referentes a la propiedad y uso de las tierras entre menonitas e indígenas son también reconocidos por los autores menonitas antes mencionados.

Abramián, Figueiras y García (1995) tratan la temática economía/religión en dos de las tres colonias menonitas existentes en Uruguay. Es un trabajo presentado en un congreso por tres estudiantes de Antropología de la Universidad de la República y es la única publicación académica que encontramos que hiciera referencia directa a estos grupos.

Con respecto a los trabajos referidos a colonias en Estados Unidos y Canadá, es necesario aclarar algunos puntos. Por un lado, el trabajo de Hostetler (1992) se centra en las "Old Orders" es decir "Viejas Ordenes" tratando en conjunto a los "Old Order Amish" y a los "Old Order Mennonites". Igualmente, Crowley (1978) analiza los movimientos migratorios de los "Old Order Amish" y menciona algunos grupos menonitas. Lo que destaca este último autor es el papel clave jugado por las colonias de estos grupos en la

colonización del Oeste de los Estados Unidos. Desde otra perspectiva, Yoder (1940) analiza los diferentes procesos migratorios realizados por distintos grupos menonitas con posterioridad a la Primera Guerra Mundial como medio para mantener su fe. Al igual que Crowley, Gerlach (1976) es un geógrafo cultural. En su trabajo (una tesis doctoral) analiza la incidencia que diferentes grupos étnicos, entre ellos los menonitas, tienen en la formación de los paisajes de los Ozarks.

El trabajo de Epp (1970) es un conjunto de reflexiones teóricas acerca de cómo abordar el estudio histórico de los menonitas en el Canadá, rescatando una visión acorde con la utilizada por Yoder (1940).

En el grupo 4 hay dos obras de Suarez Vilela -un autor menonita- pero que por su antigüedad no mencionan a esta colonia ya que no existían en esa época colonias menonitas en nuestro país y por lo tanto están dedicados a los menonitas “urbanos” o “latinos”, que son producto de las misiones norteamericanas como así también al proceso de conformación de la Iglesia Evangélica Menonita Argentina (1969). En su otra obra, Suárez Vilela nos ofrece una breve pero completa y muy bien escrita historia del surgimiento de los menonitas a partir de la Reforma (1967) incluyendo también breves comentarios acerca de los diferentes grupos menonitas en Latinoamérica y de las colonias en Canadá y México. García (1991) se centra en una interpretación de la doctrina menonita y presenta una breve historia del movimiento Reformador.

El trabajo de Charles (1996) es una reseña de un libro en el que se discuten las diferentes posturas tomadas por distintos grupos menonitas con respecto al nacionalismo canadiense. Lamentablemente no hemos podido acceder al texto allí reseñado. En la misma

línea, Toews (1989) intenta poner de relieve la gran diversidad de grupos menonitas y la diferente relación que cada uno de ellos tiene con la “modernidad”. Por otro lado, Heisey y Longacre (1990) realizan una evaluación de la obra misionera menonita a nivel mundial.

El trabajo de Epp (1981), al igual que el resto de las obras incluidas en Dyck (1981a), como Dyck (1981b, c) y Yoder (1981) están escritos de manera amena y simple, careciendo de referencias bibliográficas de los textos. Suponemos que no están dirigidas a un público lector académico sino que son para la divulgación de la historia menonita. El trabajo de Myovich (1996), si bien está presentado como una reseña, agrega tal cantidad de datos y críticas que podría considerársele casi como un artículo. Lo interesante es que es una de las pocas fuentes que tratan con cierto detalle la situación de los menonitas en la zona del Vístula y en la ciudad de Danzig.

La obra de Bender (1950) es tanto una biografía como un análisis de los escritos de Conrad Grebel, uno de los fundadores de los “Hermanos Suizos”. Hay en este texto una gran preocupación por rescatar su propuesta teológica. Exactamente lo mismo podemos decir de Bender y Horsch (1943) y de Yoder (1976) pero con referencia a Menno Simons, incluyendo el último selecciones y análisis de textos de otros reformadores. Mientras tanto, Damboriena (1961) conjuntamente con un gran corpus de datos históricos realiza un profundo análisis de los aportes teológicos de los distintos reformadores. La obra de Williams (1983) es la más detallada y completa en lo que hace a la Reforma Radical, incluyendo aspectos sociales, teológicos, políticos y económicos, como así también biografías de los reformadores. Por otro lado, hemos utilizado la obra de Elton (1984) para contextualizar el movimiento reformador.

Fuera de esta clasificación debemos ubicar a Weber quien principalmente en base a registros escritos hizo un análisis de los grupos protestantes en su vinculación con el “espíritu del capitalismo” [1901], siendo los menonitas uno de los grupos por él denominados “ascéticos” y dejándolos como casos secundarios en la argumentación general, centrándose en el calvinismo.

Si bien no existen trabajos académicos realizados acerca de la colonia “La Nueva Esperanza” como de ninguna otra colonia menonita en la Argentina (hay otras en Santiago del Estero), existen algunos estudios sobre otros casos que podríamos considerar comparables. Son todos casos de colonias de inmigrantes dedicadas a la producción agropecuaria como “Santa Cecilia” (Archetti y Stölen 1975, Stölen 1996), “Apóstoles” (Bartolomé 1990) y las colonias judías (Bargman 1992). Lo que resulta interesante mencionar para este momento es que todas éstas ingresan a la Argentina durante fines del siglo XIX y principios del XX y que, a diferencia de “La Nueva Esperanza”, se han “argentinizado” como consecuencia de la educación pública, el servicio militar, los matrimonios mixtos y la influencia de los medios masivos de comunicación (Bartolomé 1990: 4). En el caso particular de “Santa Cecilia”, resulta común la expulsión de la mano de obra sobrante fuera de la colonia hacia centros urbanos, e incluso el envío de hijos a la universidad (Archetti y Stölen 1975). En “Apóstoles” la identidad étnica persiste en aquellos que se han mudado a los centros urbanos. Si bien en ninguno de estos casos la confesión aparece como contradictoria con la identificación nacional, sí es uno de los principales factores en la organización de las relaciones interétnicas en los casos de las colonias judías (Bargman 1992) y de “Santa Cecilia” (Archetti y Stölen 1976, Stölen 1996).

IV Metodología

Hemos seguido dos vías para el acceso al nivel empírico. Por un lado, se utilizaron fuentes escritas, y por el otro, se ha realizado trabajo de campo. Con respecto a las primeras, hemos seleccionado un corpus de bibliografía referente a la Reforma incluyendo textos que podríamos denominar “teológicos”. También incorporamos al análisis textos referentes a los menonitas en diversos contextos. Debido a que la dimensión de la adscripción por otros ocupa un lugar importante tanto en la determinación de la identidad como en las conductas sociales asociadas a ella, recurrimos también a material periodístico que hace referencia a los menonitas⁶. Por último, incluimos una serie de documentos como el Registro Civil de Guatraché, registros de campañas de vacunación, informes del INTA, datos estadísticos y cartografía del INDEC, que podríamos englobar bajo el rótulo de “Documentos Oficiales”⁷.

Con respecto al trabajo de campo, el mismo comprende varios períodos a lo largo de los últimos tres años con duraciones que van desde cuatro días a un mes. No nos hemos restringido a la colonia (si bien allí es donde pasamos la mayor parte del tiempo) sino que también incorporamos tanto al pueblo de Guatraché a nuestro “campo” como así también la Iglesia Evangélica Menonita de Floresta. De esta manera pudimos observar y participar de la interacción de los menonitas en distintos contextos, tanto fuera de la colonia (negocios, bancos, viajes, dependencias estatales como el hospital y el Registro Civil) como también de los comportamientos ocurridos cuando no menonitas ingresan en la

⁶ Poseemos un archivo de material impreso y audiovisual sumamente rico.

⁷ Si bien se ha utilizado todo este material en el proceso investigativo, sólo una fracción del mismo se encuentra reflejada directamente en el presente trabajo.

colonia realizando compras, ventas, transporte tanto de personas como de mercaderías, turismo y periodismo. Con respecto al trabajo de campo en Floresta, conseguimos los contactos necesarios para acceder a la colonia y ello nos facilitó el acercamiento a la historia, bibliografía y teología menonitas. Realizamos entrevistas y participamos en gran cantidad de reuniones dominicales. Incluso tomamos parte, y se nos pidió nuestra opinión, en una reunión destinada a la elección del nuevo pastor de la Iglesia de Floresta. En el pueblo de Guatraché realizamos tanto entrevistas abiertas y semi-estructuradas como prolongadas charlas informales con médicos, policías, maestros, comerciantes, transportistas, personal del INTA, del Registro Civil y de la Municipalidad.

Las actividades de campo en la colonia incluyeron la participación en las prácticas de la vida cotidiana como el ordeño, carneo, comidas, labranza, seguimiento de la interacción con no menonitas y con menonitas de otras colonias, asistencia a cultos y asambleas. También tuvimos gran cantidad de charlas informales, entrevistas formales (principalmente abiertas y semi-estructuradas) tanto con habitantes de la colonia como de Guatraché y demás pueblos de la zona. Se confeccionaron historias de vida y genealogías (estas últimas en base tanto a las entrevistas como mediante la utilización de fuentes escritas Registro Civil, “libros de familia”, registros de la iglesia y “libros de muertos”⁸ -

⁸ Los “libros de familia” (como los denominé), son cuadernos que cada familia posee y en los que se van asentando los nacimientos, matrimonios, bautismos y defunciones. Estos cuadernos se pasan de generación en generación y de esta manera cada uno puede rastrear sus ancestros. No he visto ninguno que llegara más allá de la migración de Rusia al Canadá. En los registros de la iglesia se asientan los nacimientos, matrimonios, defunciones, bautismos y migraciones (cuando miembros de una colonia van a vivir a otra o al exterior). Es casi la versión menonita de nuestro Registro Civil. El libro de muertos es una síntesis de las defunciones y es realizado en forma privada. Hemos podido adquirir en un remate un ejemplar de este último tipo de registros, mientras que el acceso a los otros es restringido y no se ponen a la venta. En conjunto constituyen un testimonio escrito que da cuenta de su continuidad histórica y un punto central de referencia para los menonitas en la construcción, apropiación y resignificación de su historia como así también de la construcción de la comunidad.

éstos tres últimos de autoría menonita). Se prestó particular atención al registro de las distintas especializaciones y competencias (carpinteros, comerciantes, fabricantes de silos, fabricantes de queso, carniceros, empleados, cantores, maestros; autoridades religiosas - *Diakon, Prediger, Ältester* y políticas *Vorsteher, Schulze*) además de su cuantificación demográfica; como así también se registraron datos referentes a la distribución de tierras y del ganado.

Nuestra activa participación en las actividades cotidianas estuvo íntimamente relacionada con tres factores. Primero, tratábamos de transformarnos en nuestro propio informante al aprender desde adentro los fragmentos de la cultura que estudiábamos (Spradley 1980: 53-62). Segundo, se trataba de un manejo de nuestra imagen, debido a que la producción de conocimiento (*todo el conocimiento está en la Biblia. . . Cristo se ríe de la ciencia de los hombres*) no es valorada y el trabajo intelectual no se considera un trabajo por no producir materialmente en forma directa. Tercero, al no contar con fuentes externas de financiamiento nos encontramos en la posición de depender de la generosidad de algunas familias de la colonia que no sólo nos brindaron su tiempo, paciencia, casa y comida sino también su afecto, ofreciéndonos un verdadero hogar donde poder realizar esta extraña labor. Esto nos hizo sentir en deuda e intentábamos saldarla con nuestro trabajo, aunque esto no fuera más que una impresión subjetiva, ya que dudamos que les hayamos hecho un verdadero aporte económico por nuestra incompetencia en las tareas de chacra, lo que producía frecuentes carcajadas y risueños comentarios en *Plauttdeutsch*⁹.

⁹ Ver infra.

Con respecto a las técnicas de registro, no pudimos utilizar el grabador ya que va contra las normas imperantes en la colonia, por lo tanto se realizaron en su totalidad en forma escrita. Si bien vivir en casas de familia tenía muchas facetas positivas (desde no tener que preocuparnos por la comida hasta poder compartir intensamente la vida cotidiana, estrechar los vínculos y favorecer al entendimiento mutuo), también tenía sus consecuencias negativas como la ausencia de privacidad, el no dominio de los tiempos y espacios, la imposibilidad de dedicar alguna tarde entera a leer, hasta la dificultad para encontrar momentos y lugares adecuados para poder escribir lo vivido, observado y conversado. En general tomábamos las notas en dos momentos, o bien durante las entrevistas formales cuando registrábamos los discursos, descripciones de ambientes, gestos, etc. que iban ocurriendo; o bien a la noche. En este último caso después de las acostumbradas lecturas bíblicas con comentarios e interpretaciones, luego de una reparadora ducha y cuando todos se habían ido a dormir escribíamos en la mesa del comedor bajo la luz de una lámpara de querosén.

Hemos tomado algunas fotografías pero, si bien se nos permitía hacerlo, los adultos en general se mostraron reticentes. Por lo tanto sólo utilizamos la cámara para algunas tomas de objetos (no había ninguna objeción a esto) con el fin de registrar “inventarios culturales”¹⁰ y de algunos jóvenes que lo solicitaron. En general teníamos cierta idea de

¹⁰ “El concepto de inventario es comúnmente asociado con el listado de bienes materiales, como en un negocio, o el listado de artefactos de un sitio arqueológico. Pero el inventario cultural puede ir más allá de los elementos materiales para transformarse en un detalle de las funciones humanas, la calidad de vida, y la naturaleza del bienestar psicológico. El inventario fotográfico puede registrar no sólo el rango de artefactos existentes en un hogar sino también las relaciones entre ellos, el estilo de su ubicación en el espacio, todos los aspectos que definen y expresan la forma en que la gente usa y ordena el espacio y sus posesiones” (Collier Jr. y Collier 1986: 45) (*).

que la cámara producía mucha distancia entre uno y otro lado del aparato, sin embargo el dejar que los jóvenes tomaran fotos de ellos mismos y de nosotros, como así también que decidieran qué merecía ser fotografiado, resultó una buena excusa para establecer conversaciones y llegar a un mayor conocimiento mutuo.

Con respecto a la selección de los informantes, habíamos previsto que una muestra no probabilística consistente en la utilización de la técnica de la “bola de nieve” y de la selección de individuos de acuerdo con la combinación de diferente situación económica, civil, religiosa y política para obtener una muestra lo más heterogénea posible, era lo más conveniente para el caso. Sin embargo, factores como la predisposición a hablar, su dominio del castellano enfrentado a nuestro escaso dominio del *Plauttdeutsch*, que intentamos aprender allí, resultaron más decisivos en el momento de selección de los interlocutores que nuestras previsiones. Podría decir que en cierta forma intentamos hablar con la mayor diversidad posible de gente, pero en gran parte nos dejamos llevar según cómo se iban dando los contactos. Quizás el mayor problema al respecto fue la poca cantidad de mujeres con las que pudimos conversar. Esto se debió a dos razones de suma importancia. Primero, la barrera idiomática; si bien casi todos los hombres hablan el castellano, con distinto grado de competencia, que aprenden a través del contacto con gente de afuera de la colonia, hay muy pocas mujeres con las que se pueda hablar en este idioma. Lo que pudimos aprender de *Plauttdeutsch* apenas nos alcanzaba para elaborar oraciones sumamente simples -y mal construidas- y, en lo que hace a comprender las conversaciones, sólo obteníamos ideas generales de los temas tratados. Segundo, en general en la colonia se tiende a que las mujeres tengan el menor contacto posible con gente de afuera y además no

queríamos generar suspicacias acerca de alguna segunda intención; en una de las casas donde vivíamos había una muchacha soltera de veinte años de edad que se casó durante nuestro último viaje.

Para las entrevistas casi siempre teníamos una suerte de cuestionario y muchas veces también algunos documentos sobre los que queríamos trabajar, como por ejemplo un mapa de la colonia para averiguar migraciones o modificaciones ocurridas desde la fecha de confección, algún libro de familia para indagar acerca de las genealogías y en base a ellas recuperar la historia, o chequear los datos recolectados en el Registro Civil. Sin embargo, con frecuencia dicha tarea debió quedar inconclusa debido a que se cansaban y se aburrían muy rápidamente de charlar sobre papeles y enseguida comenzaban a compartir anécdotas y a amenizar los encuentros. Así fue como terminamos abandonando nuestras ideas de utilizar una gran batería de tests incluidas en algunos manuales de metodología, como generación de listas libres, análisis de tríadas, modelos de decisión etnográficos, análisis de consenso para medir la competencia de los informantes, etc. (Bernard 1994). Casi indefectiblemente los encuentros duraban un mínimo de dos horas y media, y algunos de cuatro o cinco horas resultaban comunes. De esta manera, el rígido horario de alguna de las cuatro comidas diarias obligaba a hacer un alto en las conversaciones para, luego de ser invitados a compartir la mesa y una siesta, retomarlas o realizar una visita conjunta al *Shtuv* (almacén), el lugar de socialización pública cotidiana por excelencia en la colonia. Esto muestra el grado de inserción en la vida de la colonia.

Finalmente, el desconocimiento del *Plauttdeutsch* tuvo sus ventajas, ya que el proceso de aprendizaje del mismo constituyó una de las principales vías de acceso a su

ordenamiento del mundo. La ignorancia de la lengua demostraba la misma situación con respecto a los supuestos subyacentes de las clasificaciones y de esta manera forzaba a su explicitación. Intentamos trasladar este proceso en la escritura del presente trabajo siguiendo la propuesta de Geertz (1983), de conectar en forma iluminativa los conceptos cercanos a la experiencia utilizados por los propios nativos con aquellos lejanos a la experiencia.

CAPITULO 1:

PERSECUCIONES, ESCISIONES, MIGRACIONES

I Introducción

En este capítulo queremos dar cuenta del surgimiento histórico de los menonitas. Para ello intentaremos trazar una suerte de genealogía religiosa introduciéndonos en la vida de algunos de los reformadores, en sus propuestas teológicas y los movimientos por ellos liderados hasta llegar a la *ARMG*. Una vez identificado el surgimiento de esta rama, seguiremos su trayectoria hasta llegar a la Argentina. De esta manera nuestro relato comenzará en la Europa del siglo XVI y finalizará justo antes de su llegada al departamento de Guatraché, en La Pampa hacia fines del siglo XX.

Es de notar, por un lado, que estos cuatro siglos no se encuentran homogéneamente representados en la bibliografía y, por el otro, a medida que avancemos iremos centrándonos en las líneas que llegan a nuestro destino final. De esta manera, el relato irá siendo cada vez más específico y prestaremos menos atención a otros grupos menonitas. Finalmente nos limitaremos a presentar un esbozo de la situación actual de distintos grupos menonitas en algunos países del continente americano.

En la actualidad son varias las agrupaciones que se autodenominan “menonitas” existiendo grandes diferencias entre ellas que van desde interpretaciones teológicas (con sus consecuencias en la práctica de los cultos y ritos) hasta formas de vida cotidiana y

contextos sociales y ecológicos muy contrastantes.¹¹ Todos ellos obtienen su nombre y se consideran seguidores de Menno Simons, un reformador holandés de principios del siglo XVI. Sin embargo, Simons no funda este grupo sino que se incorpora al movimiento anabaptista surgido con anterioridad. Es por ello que comenzaremos con una presentación de unos pocos reformadores que lideraron los distintos grupos de anabaptistas dentro de la denominada Reforma Radical (García 1991, Suárez Vilela 1967, Williams 1983, Yoder 1976) para ubicar histórica y teológicamente a nuestro personaje central.

No es nuestra intención la construcción de una historia general de este movimiento religioso, sino que seguiremos la selección de reformadores realizada por autores menonitas latinoamericanos contemporáneos como Suarez Vilela (1967), Derksen (1988) y García (1991). Así esperamos identificar los principios clasificatorios utilizados para distinguir y delimitar los diferentes grupos religiosos y sus reformadores. Se trata de poner en evidencia la construcción del pasado realizada por los menonitas como medio para llevar a cabo el proceso de comunalización, a través del análisis de los eventos que ellos consideran significativos (Brow 1990).

Hemos puesto especial énfasis en rescatar aquellos eventos que consideramos resultan significativos de acuerdo con nuestro marco teórico. Esto es, por un lado identificar los procesos de imposición, innovación, resistencia, apropiación y enajenación (Bonfil Batalla 1991, 1992) para poner de manifiesto los clivajes intergrupales y las decisiones, acciones y justificaciones llevadas a cabo por los diferentes actores sociales.

¹¹ “Los menonitas son un grupo diverso y colorido. En la extensa familia están incluidos aquellos que han rechazado gran parte de la civilización occidental, resistido la modernización viviendo casi en su totalidad dentro de los límites de una cultura separada. En el otro extremo del espectro están los menonitas que se han integrado en forma completa en la cultura tecnológica urbana y global” (Toews 1989: 227) (*).

El objetivo final es intentar mostrar cómo grupos diferentes que se autoasignan los mismos orígenes, los construyen e interpretan de manera diferente. El primero de los grupos podríamos decir que se trata de los menonitas “modernizados” (que son además los que han escrito y publicado acerca de su historia); el segundo, los menonitas de la Vieja Colonia (*Ältkoloniers*). Si bien en este primer capítulo nos preocuparemos por la versión dada por los primeros a través de registros escritos, para los últimos nos basaremos en las interpretaciones y relatos proporcionados por colonos menonitas. No obstante, hemos decidido complementar con otras fuentes secundarias no menonitas como Cohn (1997), Crowley (1978), Damboriena (1961), Elton (1984), Gerlach (1976), Hinnells (1991), Kamen (1987) y Williams (1983).

Tanto para Norman Cohn (1997) como para Kamen (1987), la proliferación de reformadores era una consecuencia casi inevitable de las nuevas lecturas e interpretaciones que surgieron luego del ataque de Lutero hacia el monopolio interpretativo que la Iglesia Católica Romana ejercía sobre la Biblia, del que surgieron innumerables interpretaciones personales de las Escrituras.

Es quizás necesario hacer una brevísimas mención a la situación política durante el período de la Reforma. En Europa nos encontramos con la consolidación del denominado Estado Absolutista (Anderson 1992) y que podría ser considerado como el paso previo hacia las naciones-estado.¹² El Estado Absolutista es caracterizado por a Anderson, como

¹²“En la larga historia de los reyes de Europa, que va desde Carlomagno hasta la Primera Guerra Mundial, la época de la Reforma marca un estadio en que se consolidan de modo irreversible las fases preparatorias del pasado, y en el que aparece ya claro que el futuro sería no de los territorios fragmentados y sometidos a la soberanía de otros, sino de las naciones-estado, regidas por gobernantes poderosos pero, desde luego, no provistos de un poder ilimitado” (Elton 1984: 371-2).

“un aparato reorganizado y potenciado de dominación feudal, destinado a mantener a las masas campesinas en su posición social tradicional, a pesar y en contra de las mejoras que habían conquistado por medio de la amplia conmutación de las cargas” (1992: 12) (énfasis original).

Esta reorganización comprendía un debilitamiento de las relaciones de vasallaje y la transformación de la nobleza en una burocracia; un intento de centralización administrativa, política, jurídica, militar y tributaria en la figura del monarca. Los ejércitos pasan a ser profesionalizados; se recupera el Código Romano y se consolida la diplomacia.

Por otro lado, la burguesía se encuentra en pleno proceso de consolidación y existe una independencia relativa de las ciudades. Mientras tanto la Iglesia Católica, por su parte, está en plena crisis tanto en su condición de mediadora para la salvación como en sus funciones seculares. Por último, los campesinos, estaban viendo cómo su situación empeoraba considerablemente (Elton 1984).

II Surgimiento del anabaptismo (Zurich, 1525)

Derksen (1988), García (1991) y Suarez Vilela (1967) ubican los comienzos del anabaptismo -es decir de los grupos que proponían el bautismo de adultos en lugar de niños- en la ruptura ocurrida entre Zwinglio y algunos de sus seguidores iniciales.

Ulrico Zwinglio (1484-1531) nació en Wildhaus, y estudió en Viena y Basilea. Se desempeñó como capellán de los ejércitos suizos en Italia y en 1518 fue nombrado coadjutor de la catedral de Zurich, desde donde gestaría la Reforma suiza. Bajo la influencia de los escritos de Lutero y Erasmo, decide abandonar el sacerdocio católico. Luego se casó y llegó a dirigir el movimiento reformista de Zurich.

“Zwinglio era mucho más radical que Lutero en su programa de reformas. Lutero desechaba únicamente las doctrinas y prácticas que eran abiertamente opuestas a la Biblia. Zwinglio, por el contrario estaba dispuesto a eliminar

toda enseñanza y toda ceremonia que no estuviese expresamente fundada en las Sagradas Escrituras. Esta era, por lo menos, su actitud al principio” (Suárez Vilela 1967:9).

Sostenía que la salvación no era consecuencia de las buenas obras, sino exclusivamente de la fe y sólo alcanzaba a aquellos elegidos por Dios. Atacó las ideas acerca del purgatorio, el monasticismo, el celibato del clero, la autoridad papal, el uso del latín, la confesión auricular, la invocación de los santos (eliminando las imágenes de las iglesias) e intentó abolir la misa. También colocó el control de la Iglesia bajo el Consejo Municipal promoviendo una Iglesia estatal y una homogeneización religiosa. Berna en 1528 y Basilea en 1529 imitaron la Reforma de Zurich. Eran los gremios y los sectores menos acomodados del Estado llano (baja nobleza y burguesía) los que respaldaron la Reforma de Zwinglio y los mismos que ejercían el control de las ciudades, estando enfrentados a los sectores más acomodados ligados a los intereses económicos de los Habsburgo. Zwinglio debió hacerse cargo de tres frentes. Por un lado la Reforma luterana en Alemania, los cantones católicos y la Reforma Radical que estaba siendo generada en su propia Zurich. Se enfrentó con Lutero en el coloquio de Marburgo negando la transubstanciación de la eucaristía, sosteniendo que la presencia de Cristo era simbólica. Persiguió a los Reformadores Radicales (anabaptistas) y finalmente se enfrentó con las armas, y al dirigir sus ejércitos murió en una de las batallas surgidas entre cantones protestantes y católicos (Elton 1984, Kamen, 1987, Suárez Vilela 1967: 10, Thomas 1991b).

Algunos colaboradores iniciales de Zwinglio como Conrad Grebel y Félix Manz¹³, luego conocidos como los Hermanos Suizos, se separan de él al sustentar el bautismo de adultos como medio para construir una iglesia de verdaderos creyentes y la separación de la Iglesia del Estado. Conrad Grebel es considerado el fundador de la iglesia anabaptista al iniciar el bautismo de adultos en casa de Félix Manz el 21 de enero de 1525¹⁴ (Bender y Horsch 1943: 77, Bender 1950, Derksen 1988, Suárez Vilela 1967). Grebel estudió en Basilea y Viena, ambos obtuvieron becas para estudiar en París y luego estudiaron, bajo Zwinglio, latín, griego y hebreo (Bender 1950, Williams 1983).

En 1525 se enfrentan en el Consejo de Zurich Zwinglio y los Hermanos Suizos para discutir el bautismo de infantes. Finalmente, el Consejo decretó el destierro tanto para todo aquel que no fuera bautizado al cumplir los ocho días de edad como para los anabaptistas no nativos de Zurich. También se prohibieron las reuniones de los anabaptistas y en marzo de 1526 se decretó la pena de muerte por ahogamiento a aquellos anabaptistas que no acatasen las disposiciones. De esta manera se da muerte al que es considerado el primer mártir anabaptista, Félix Manz, al negarse a renegar de su Fe el 7 de enero de 1527, Grebel, por su parte, muere en agosto de 1526 a causa de la peste. Los anabaptistas huyen de Zurich y difunden sus ideas por las ciudades de habla alemana. Derksen (1988) asigna a este momento la puesta en práctica de la idea del pacifismo entre los anabaptistas; también

¹³ Por nombrar a los más importantes de acuerdo con el criterio arriba establecido

¹⁴ Martínez Montiel y Reynoso Medina ubican erróneamente a Menno Simons en este momento y lugar “La historia de esta minoría étnica se remonta a 1525, cuando el ministro protestante Simón Mennos fundó esta secta en Zurich, tomando de su guía y líder el nombre” (1993: 386).

encontramos una vertiente violenta que se manifestó principalmente en Münster¹⁵ (Bender 1950, Williams 1983).

Tanto Lutero como Zwinglio consiguieron aliarse con los sectores dominantes imponiéndose como religiones oficiales.¹⁶ En la Dieta de Espira, en 1529, católicos y luteranos hicieron frente común contra los anabaptistas. De allí surge la Ley Imperial del 23 de abril de 1529, donde se establece

“Quitar la vida a rebautizante o rebautizado, hombre o mujer, mayor o menor, y ejecutarlo según la naturaleza del caso y de la persona, por fuego, por espada o por otro medio, en cualquier parte donde fueran hallados” (Suárez Vilela 1967: 13).

El proyecto de Zwinglio incluía la homogeneidad religiosa de la Confederación Suiza respaldada por el estado, esto se obtendría a través de una lenta negociación diplomática. Los Hermanos Suizos, por el contrario, pugnaban por una reforma inmediata, que incluía la separación de la Iglesia del poder terrenal y construir de esta manera una “iglesia de los justos” que se iría formando a partir de conventículos dinámicos que se irían esparciendo progresivamente a partir del constante envío de predicadores, cosa que no tardaron en llevar a la práctica difundiéndose por Berna y Basilea.

¹⁵ Jan Matthys y Jan Bockelson (este último también conocido como Beuckels, Juan de Leyden o Jan van Leyden) fueron los líderes del anabaptismo milenarista y violento desatado en 1533-35 en la ciudad de Münster. Constituyeron la rama más violenta y escatológica del Hoffmanismo. Gobernaron mediante el terror y la persecución de católicos y luteranos, instauraron el comunismo de bienes, la poligamia y la teocracia. (Cohn 1997: 251-280, Bender y Horsch 1943: 30 y ss., Damboriená 1961: 898, Elton 1984: 108-113, Suárez Vilela 1967, Williams 1983:397-417)

¹⁶“A comienzos del siglo XVI, las ciudades del sur de Alemania superaban a sus equivalentes italianas en descubrimientos técnicos y progreso industrial. *Ellas fueron las que impulsaron el primer y popular avance de la Reforma*” (Anderson 1992: 250) (énfasis agregado).

III Menno Simons (1496-1561)

III.A Biografía

Nació en 1496 en Witmarsum¹⁷, Frisia Oriental. Fue ordenado sacerdote en 1524 y nombrado vicario de la parroquia de Pingjum. Es el propio Simons, en respuesta a un panfleto antianabaptista redactado por un teólogo luterano de Emden, el que relata su conversión (Yoder 1976). Conjuntamente con sus compañeros de la parroquia se dedicaba en su tiempo libre a los naipes y la bebida. En 1525, (para la misma época en que los Hermanos Suizos organizaban su iglesia restaurada) luego de dudar acerca de la transustanciación del Cuerpo de Cristo en la Eucaristía, se dedica por primera vez al estudio sistemático de las Escrituras. Reconoce en forma explícita la influencia de Lutero acerca de la imposibilidad de los mandatos humanos de condenar a la muerte eterna y en atenerse al testimonio de la Biblia, aunque disenta con él, al igual que Zwinglio, respecto de la Eucaristía. El tomar conocimiento de algunos mártires anabaptistas fue lo que lo llevó a examinar nuevamente las Escrituras sin encontrar argumentos para sustentar el bautismo de niños. Es más, para Simons el pedobaptismo violentaba la sangre de Cristo ya que gracias a su muerte se eliminaron todos los pecados del mundo, incluido el pecado original. Es entonces un volver a empezar. El bautismo como manifestación consciente de la fe, en cambio, es un compromiso individual de alejarse del pecado y de la vida mundana. De esta manera, libera al individuo de sus pecados personales. No obstante, aceptó el ascenso en la jerarquía de la Iglesia Católica Romana y continuó desempeñándose como párroco en su

¹⁷ Ver mapa 1.

ciudad natal, Witmarsum entre los años 1531 y 1536 cuando decidió abandonar el sacerdocio.

“Comencé, en el nombre del Señor, a predicar públicamente desde el púlpito la palabra del arrepentimiento verdadero, a mostrarle al pueblo la vía estrecha, y, robustecido con la fuerza de la Escritura, a reprobar abiertamente todo cuanto era pecado y maldad, todo cuanto era idolatría y falsa adoración (. . .) Después, sin ninguna violencia exterior, renuncié repentinamente a toda mi reputación mundana, a mi nombre y a mi fama, a mis abominaciones anticristianas, a mis misas, al bautismo de los infantes y a mi vida fácil, y voluntariamente me sometí a los trabajos y a la pobreza bajo la pesada cruz de Cristo” (Menno Simons en Williams 1983: 427; en traducción diferente Yoder 1976: 350).

Rompió con la Iglesia Católica para ponerse al frente de un grupo de hoffmanitas¹⁸ pacifistas que no habían cedido a las ideas de Matthys y Bockelson. La persecución de los anabaptistas estaba en pleno auge. Se puso precio a su cabeza, 500 florines, y 30 por cada anabaptista capturado. Además se penó con la muerte a quienes los hospedaran o encubrieran (Bender y Horsch 1943: 45-48) Debido a esto, Simons tuvo una vida errante, sin poder establecer una residencia fija, bautizando, predicando y levantando iglesias por donde iba (ibid. : 45, Suárez Vilela 1967, Williams 1983). Durante el período 1536-1543 su campo de acción lo constituyeron los Países Bajos, desde Frisia Oriental hasta Frisia Occidental, incluyendo Groningen. Hacia 1541 comenzó a evangelizar en el sur de Amsterdam. Muchos de los bautizados por Simons fueron ejecutados. A fines de 1543 se trasladó al noroeste de Alemania, aprovechando que los edictos imperiales no tenían vigor allí. Estuvo en Frisia Oriental, en el Obispado de Colonia y los últimos quince años de su

¹⁸ Hoffmanitas o melchioritas se llamaba a los seguidores de Melchior Hoffmann quien evangelizaba en el norte de Alemania y en los Países Bajos proclamando la segunda llegada de Cristo para 1533, al cumplirse los 1500 años de su muerte (Williams 1983: 377 y ss.). Dirck y Obbe Philips eran los líderes de esta rama Hoffmanita pacifista (Bender y Horsch 1943: 29).

vida en Holstein y la costa del Báltico (Bender y Horsch 1943: 51-80). Menno Simons muere por causas naturales en Westfalia el 31 de enero de 1561.

Varios autores (Bender y Horsch 1943: 44, Yoder 1976: 345, Williams 1983: 429) coinciden en que el anabaptismo holandés se salvó gracias al esfuerzo de Simons. Al igual que el resto de los reformadores radicales de esta época, la evangelización era considerada por Simons como un deber del verdadero cristiano.

III.B Ideas Centrales

Es notable en los escritos de Simons su aversión por la violencia y por los Münsteritas, de los que, casi en vano, intentaba distanciarse y diferenciarse por el pacifismo y la aceptación de las leyes temporales siempre que no contradijeran las de la religión (además de su repudio por la teocracia y la poligamia allí instauradas).¹⁹

“Pero, a sabiendas o no, los menonitas eran confundidos con los Münsteritas. Tanto las iglesias oficiales como los gobiernos insistieron en calificar como pertenecientes a la misma secta a todos los separatistas que practicaban el bautismo de adultos” (Suárez Vilela 1967:14,15).

Es recién en 1545, en un edicto donde se establece una diferencia entre los anabaptistas y los “Mennistas” reconociéndose su pacifismo (Bender y Horsch 1943: 55).

La teología de Menno Simons incluía también su propia interpretación acerca de la iglesia cristiana y el comportamiento de sus integrantes, proponiendo el sacerdocio universal que implicaba llevar una forma de vida cotidiana de acuerdo con lo indicado en

¹⁹ Bastian es contradictorio en este punto “Dos tipos de sectas surgieron del siglo XVI al siglo XVIII: las sectas radicales y violentas que buscaron cambiar totalmente el orden vigente y las sectas pacifistas; entre las primeras se encontraba el movimiento anabaptista en Suiza, Alemania y Holanda con personajes como Thomas Münzer y Menno Simons (...) Espera de la parusía, abolición de la propiedad privada, negación de la iglesia establecida y gobierno democrático caracterizaban la búsqueda de estos grupos cuya efervescencia no duró mucho [?]. Su reivindicación desembocó como en el pasado para los anabaptistas en la formación de grupos pacifistas menonitas” (1990: 32).

la Biblia para todo cristiano. Esto implicaba un “alejamiento del mundo” ya que los cristianos no pertenecen a este mundo. Esto era interpretado como un alejamiento del pecado que el cristiano se comprometía a realizar en el momento del bautismo (que además marcaba el ingreso a la iglesia).

Con respecto a Cristo Jesús, sostenía su naturaleza celestial, su origen es el padre y se hizo carne *en* y no *de* María. La iglesia, al ser el cuerpo de Cristo en el mundo, debe ser una comunidad “sin mancha ni arruga”, con el fin de no profanar la carne celestial de Cristo. De esta manera se debe excluir de la misma a aquellas personas impuras e indignas o de comportamiento reprobable. Esta excomunión no es considerada un juzgamiento de la persona sino una confirmación social de que el pecador ya se ha apartado de Cristo (Bender y Horsch 1943, Yoder 1976).

La excomunión fue, en distintos sentidos, motivo y, como veremos más adelante, medio de varias escisiones.²⁰ Por un lado, debido a la existencia de discrepancias para el establecimiento de la definición de las conductas reprobables o no cristianas. Por el otro, tampoco se pudieron poner de acuerdo en cuanto al alcance de la excomunión y el trato para con los excomulgados, que iba desde una prohibición de participación en la misa y en la Eucaristía, hasta la más absoluta evitación del apóstata incluyendo el compartir “cama y techo” por parte de su cónyuge. Por último, también generó discusiones la determinación de la autoridad competente para ejercer el castigo, si la congregación en conjunto o sólo los ancianos (Bender y Horsch 1943: 72-75, Williams 1983). Las diferentes concepciones de la

²⁰ Bajo el liderazgo de Jakob Amman, en los años 1693-97, se forman los posteriormente denominados “Amish”. Para Amman debía observarse la excomunión en forma estricta, cosa que no estaba ocurriendo en ese momento entre los menonitas centroeuropeos (Crowley 1978: 249, Damboriena 1961: 906, Hostetler 1992: 5). Ver también en Williams las disputas entre menonitas Frisones y Flamencos (1983: 847-853).

excomuni3n iban en forma paralela a la definici3n de la "separaci3n del mundo" que el cristiano deba tener como as3 tambi3n del ideal de santidad.

En esta separaci3n del cristiano del mundo y de la no injerencia de las condenas humanas sobre la salvaci3n o perdida del alma, se subsume la separaci3n de la Iglesia del Estado por ser el segundo de naturaleza terrenal y la primera celestial. En resumen, la vida espiritual de la gente no puede estar bajo la autoridad terrenal.

IV De los Pa3ses Bajos a Danzig (1561-1786)

En los a3os posteriores a la muerte de Simons, el anabaptismo logr3 una gran difusi3n en los Pa3ses Bajos. Pero, debido a que la sede de la administraci3n espa3ola se hallaba en Bruselas, es sobre los anabaptistas Flamencos que se ejerci3 la mayor persecuci3n por parte de los cat3licos. El Duque de Alba (Fernando 3lvarez de Toledo) fue el encargado de la persecuci3n, muerte y expuls3n.²¹ Las presiones sobre los anabaptistas cedieron cuando apareci3 un nuevo objeto de persecuci3n, el calvinismo. Los anabaptistas huyen de Flandes con distintos destinos, principalmente zonas como el valle del Rin, delta del V3stula, Frisia Oriental y la desembocadura del Elba. Se sumaron a las poblaciones existentes aprovechando las mayores libertades que gozaban ciudades como Emden, Hamburgo, L3beck, Friedrichstadt, Crefeld, Colonia, Danzig (Gdansk), etc. (Damboriena 1961: 900 y ss, Su3rez Vilela 1967, Williams 1983).

²¹ "En el periodo cubierto por nuestra historia, [1550-1576] el n3mero de m3rtires belgas lleg3 a cerca de tres mil, y la mayor3a de estos eran anabaptistas. A diferencia de los protestantes (luteranos y calvinistas), que mor3an ahorcados o decapitados, los anabaptistas mor3an en la hoguera (...) De no pocas localidades flamencas sali3 toda la poblaci3n mennonita. Hacia final de nuestro periodo, unos cincuenta mil disidentes hab3an sido obligados a huir de los Pa3ses Bajos meridionales" (Williams 1983:848). Los relatos acerca de la persecuci3n, tortura y martirio se encuentran compiladas en varias obras, entre las cuales el "Martyrer Spiegel" (Espejo de los M3rtires) de Thieleman Van Bracht, se encuentra frecuentemente en las casas de "La Nueva Esperanza". Para Redekop (1969: 4) esta obra contribuye a perpetuar lo "3tnico" en el menonitismo.

Los menonitas no formaban un conjunto homogéneo sino que, por el contrario, el movimiento fue tomando su propia personalidad en cada localidad. Como consecuencia de esto y de los movimientos migratorios, se produjeron varios roces entre las distintas congregaciones excomulgándose mutuamente²² (Bender y Horsch 1943: 72-73, Williams 1983: 852).

La situación en Danzig y en la zona del Vístula es descrita por Myovich (1996). En ella podemos observar, por un lado, que en las zonas rurales ya se estaba perfilando el sistema de asentamiento, dirección política y religiosa que más adelante veremos en las colonias²³; por el otro, que un número importante de menonitas vivía en las ciudades y desarrollaba con gran éxito actividades mercantiles, manufactureras y artesanales. Sin embargo, ellos no tenían acceso a la ciudadanía, sus actividades eran el producto de privilegios otorgados y no de derechos adquiridos. A pesar del reconocimiento de su industriiosidad y la colaboración en el desarrollo económico de estas ciudades y el ambiente más tolerante que allí se vivía, se publica un edicto en 1789 donde si bien se afirmaba la libertad religiosa, se establecía, entre otras restricciones para los menonitas, que los hijos de matrimonios mixtos pertenecerían a la iglesia luterana (ibid.: 231, Suárez Vilela 1967:

²²“Las tensiones entre espiritualismo y rigorismo, congregacionalismo y clericalismo, agravadas por la persecución, la emigración y las animosidades personales entre los dirigentes, habían desembocado en una serie de escisiones en el seno del anabaptismo de los Países Bajos. En 1567, prescindiendo de algunas facciones de poca monta, había cuatro grupos de menonitas, a saber, los frisonos, los flamencos, los waterlandenses y los adamitas unitarios” (Williams 1983: 852).

²³ Un asentamiento (o colonia) esta constituido por varios pueblos o *dorf* en los cuales las casas se establecen a uno o ambos lados de un camino. Las tierras de cultivo se extendían en franjas desde la calle principal (Krahn 1956c 821-823). Ver mapa 5.

18).²⁴ También se prohibió toda venta de tierras a anabaptistas, con lo cual se contribuía a limitar su crecimiento (Derksen 1988: 56).

V Rusia (1786-1873)

En 1786 Georg van Trappe, un emisario de Catalina II de Rusia, llega a Danzig contratando colonos para poblar los territorios recientemente conquistados²⁵ a los turcos y cosacos, y de esta manera, además, poner freno a las constantes incursiones.²⁶ Les ofrece privilegios como el mantenimiento de su idioma (los menonitas hablaban, y hablan un dialecto alemán, el *Plattdeutsch* o bajo alemán; mientras que la lengua escrita y litúrgica es el alemán o *Hochdeutsch*); 65 hectáreas de tierras por familia y leña, ambos gratis; libertad para moler, fabricar cerveza y vinagre; independencia administrativa, escolar y religiosa; exención de impuestos y del servicio militar. Finalmente, se conforma en julio de 1789 la primer colonia, *Chortitza*,²⁷ a orillas del Dnieper y con familias llegadas en su gran

²⁴ “Mientras Felipe II y Luis XIV habían expulsado sin contemplaciones a los moriscos y hugonotes, Federico II no sólo dio la bienvenida a los refugiados por motivos religiosos, sino que estableció oficinas de inmigración en el extranjero para promover el crecimiento demográfico de su reino: un nuevo rasgo de mercantilismo. También se promovieron políticas poblacionistas en Austria y en Rusia, que lanzaron ambiciosos programas de colonización en el Banato y en Ucrania” (Anderson 1992: 235).

²⁵ Volga inferior y en las costas del Mar Negro, Ucrania.

²⁶ “La soberanía política de la Horda de Oro duró hasta finales del siglo XV. Sus sucesores los janatos de Kazán y Astracán lanzaron desde el Este constantes incursiones en busca de esclavos, hasta su derrota y absorción a mediados del siglo XVI. Durante otros cien años, los tártaros de Crimea -ahora bajo señorío otomano- asolaron el territorio ruso desde el sur; sus expediciones en busca de botín y de esclavos mantuvieron a la mayor parte de Ucrania como un páramo deshabitado” (Anderson 1992: 201) “Todas las rebeliones populares se originaron en las indeterminadas zonas fronterizas del territorio ruso: Galitzia, Bielorrusia, Ucrania, Astracán, Siberia, porque allí se diluía el poder del Estado central y las escurridizas masas de bandidos, aventureros y fugitivos se mezclaban con los siervos asentados y las propiedades nobiliarias. (...) Con el cierre final de las fronteras ucraniana y siberiana a finales del siglo XVIII, después de que se completaran los programas colonizadores de Potemkin, fue cuando el campesinado ruso, de forma significativa, quedó sometido en una taciturna quietud” (ibid.: 212).

²⁷ Ver mapa 2.

mayoría de Danzig y del valle del Vístula²⁸ (Damboriena 1961: 904-5, Derksen 1988: 56-57, Redekop 1969: 5, Suárez Vilela 1967: 18-19, Williams 1983). Más tarde, en 1803 se funda *Molotschna* en la provincia de Táurida, al sur de *Chortitza*. Más adelante se formaron otras colonias en territorio ruso (en las zonas de Kiev, Saratov, Samara, Ufa y a lo largo del ferrocarril transiberiano) (Damboriena 1961: 904-5, Suárez Vilela 1967). Este último resalta el progreso económico, tecnológico y educativo de los colonos menonitas a lo largo de su consolidación en la época zarista, mencionando una condecoración de un menonita en 1837 por parte del zar Nicolás I debido a su contribución al desarrollo agrícola ruso (1967: 19).

Si bien los menonitas se esparcieron y formaron varias colonias en las zonas ya mencionadas, hay dos en particular que nos interesa mencionar (además de *Chortitza* y *Molotschna*), son *Bergthal* y *Fürstenland*, ambas formadas con desprendimientos de *Chortitza*. En *Fürstenland*, hacia 1860 aproximadamente, algunos habían comenzado a modernizar la forma de cantar, introduciendo el *Choralbuch* (Krahn 1956d: 946). Es de esta colonia de donde viene Johann Wiebe (1837-1906), nombrado *Ältester* en 1870 y quien jugará un papel crucial en la formación de la *ÄRMG*.

Luego de un largo proceso, en el que Catalina II había jugado un papel decisivo, el estado ruso continuaba consolidándose. Se habían efectivamente centralizado los impuestos, el ejército, la educación, la burocracia administrativa y la religión. Se acercaba la etapa de la rusificación (Yoder 1940). Podríamos decir que el Estado Absolutista se

²⁸ Redekop (1969: 5), Suárez Vilela (1967: 18-19) y Myovich (1996: 232) discrepan en la cantidad de familias que conformaron el primer grupo que parte hacia Ucrania; 462 para el primero, 228 para el segundo y 270 para el tercero.

estaba transformando en un Estado Nación. La forma de legitimación de la autoridad estaba cambiando y los rusos debían ser creados (Cf. Anderson 1992, Hobsbawm 1992).²⁹ En 1870 se anuncia a los diferentes colonos germanos, entre ellos los menonitas, que los privilegios antes concedidos serían cancelados en un plazo de diez años. De esta manera, los menonitas pasarían a la misma condición que el resto de los ciudadanos, debiendo aceptar las escuelas y prestar el servicio militar. Además, con la instauración de leyes de no división de herencias para evitar los minifundios, muchos menonitas carecían de tierras para trabajar (Krahn 1956b, Redekop 1969, Suárez Vilela 1967).

Estas son las causas por las cuales en 1873, y luego de negociaciones infructuosas (sólo habían conseguido la conmutación del servicio militar por servicio civil como trabajo en talleres estatales y en forestación), algunos representantes comenzaron a realizar viajes a distintos países para obtener los privilegios perdidos y poder trasladar las colonias. Una nueva escisión ocurre entre aquellos que deciden quedarse y los más conservadores que consideraban que la nueva situación atentaba contra los principios religiosos.

VI Canadá (1873-1921)

En 1873 obtienen una invitación del gobierno canadiense donde se les concederían los privilegios buscados: exención del servicio militar y de pronunciar juramentos; tierras y

²⁹ “[El estado moderno] fue definido como un territorio (preferentemente continuo y sin fragmentos) sobre cuya totalidad de habitantes dominaba y separado por fronteras y claros límites de otros territorios de igual tenor” (Hobsbawm 1994:80) (*). “Los garantes tradicionales de la lealtad como la legitimación dinástica, ordenación divina, derecho histórico y continuidad de dominio, o la cohesión religiosa fueron severamente debilitados. Por último, pero no por ello menos importante, todas estas formas tradicionales de legitimación de la autoridad estatal estaban, desde 1789, bajo un permanente desafío” (ibid.: 84) (*). El Conde Uvarov propuso en 1832 que el gobierno del zar debía basarse no sólo en los principios de autocracia y ortodoxia, sino también en el de la nacionalidad (ibid., Anderson 1990: 83).

pasajes gratis; libertad religiosa, para mantener el idioma y para manejar sus escuelas (Klaassen 1956, Suárez Vilela 1967, Redekop 1969).

El gobierno canadiense les había asignado tierras en el estado de Manitoba. Dos reservas, una al Este y otra al Oeste del Red River y al Sur de la ciudad de Winnipeg³⁰, que previamente habían sido inspeccionadas por una delegación de menonitas. Los primeros en partir fueron los habitantes de *Bergthal*, en 1874 y acompañados por unas pocas familias (de las más conservadoras) de *Chortitza*. Se asentaron en la reserva Este. Otro movimiento ocurrió en 1875. Un grupo liderado por Johann Wiebe y formado en sus dos tercios por familias de *Chortitza* y el resto por la casi totalidad de los habitantes de *Fürstenland*, se asentó en la reserva Oeste.

El número total de inmigrantes menonitas a Manitoba parece haber sido de 7442 personas, de las cuales 3240 pertenecían al grupo *Fürstenland-Chortitza*. Para 1880, 300 familias de la reserva Este se mudaron hacia la reserva Oeste debido a que las tierras eran más bajas y se inundaban en los años más húmedos. Al igual que en ocasiones anteriores, con el tiempo, cada grupo iba desarrollando determinadas particularidades que luego chocaban cuando éstos volvían a ponerse en contacto. Modificaciones en los patrones tradicionales de asentamiento, al igual que en otras facetas de la vida estaban ocurriendo entre los “*Bergthalers*”. Estas modificaciones fueron introducidas en los asentamientos de la reserva Oeste y comenzaron a producirse roces al momento de la unión.³¹

³⁰ Ver mapa 3.

³¹ De la misma manera que los roces entre menonitas Frisones y Flamencos que terminaron en la mutua excomuni3n (Williams 1983: 847-853).

Paralelamente, la *Bergthal Mennonite Church*, que incluía a las colonias de la reserva Oeste, había comenzado a aceptar la asistencia estatal canadiense en las escuelas y a cambiar los patrones de asentamiento conjuntamente con el sistema de autoridades.³²

“El grupo Chortitza-Fürstenland de la reserva Oeste devino en el custodio de la tradición, mientras que los recién llegados de la reserva Este, los menonitas de Bergthal, se convirtieron en los campeones del progreso y el ajuste al nuevo ambiente. Para los Menonitas de la Vieja Colonia [Old Colony Mennonites, es decir aquellos que venían de *Chortitza*] de la reserva Oeste, el patrón de asentamiento tradicional de los pueblos era la única forma de vida permisible y la desviación debía ser castigada. También hubo desencuentros respecto a la forma de cantar y a la utilización de los libros de canto”³³ (Krahn 1956a:461) (*).

Finalmente, en octubre de 1880, Johann Wiebe llamó a una *Bruederschaft* (reunión de hermanos, es decir, de hombres bautizados) en la que se les pedía renovar la pertenencia a la iglesia a aquellos que adherían a los principios tradicionales y rechazaran los cambios que estaban ocurriendo. De esta manera, los tibios o indecisos fueron eliminados de la *ÄRMG* y terminaron uniéndose a la *Bergthal Mennonite Church* (Krahn 1956a, Redekop 1969).

³² “El problema que surgió era si un miembro de la Iglesia podía retirarse del pueblo y asentarse dentro de su parcela de tierra, intercambiar muebles, implementos, ropa que había traído consigo por aquellos utilizados en Manitoba. De gran significación fue el aceptar escuelas respaldadas por el gobierno y la administración gubernamental de los asentamientos. Gradualmente, tanto el Schulze como el Oberschulze fueron reemplazados por el alcalde y las escuelas menonitas por escuelas oficiales. Todo esto era alarmante para los menonitas, que recordaban que habían ido a Manitoba no solo por su objeción a un servicio prescrito por el gobierno, sino también debido a su oposición al programa de rusificación y a la introducción del idioma ruso en las escuelas. Ahora se enfrentaban a los mismos problemas” (Krahn 1956a: 462) (*). Con respecto a la organización interna, y más específicamente acerca de los cargos administrativos como *Schulze*, *Oberschulze* y *Vorsteher*, ver infra.

³³ Según Krahn (1956a), mientras estaban en Rusia, los habitantes de Bergthal eran más conservadores que los de Chortitza (recordemos que los primeros formaban un desprendimiento de la segunda). De esta manera interpretan el “progresismo” de los que originalmente habitaron la Reserva Este como ocurrió en Manitoba debido a diversas adaptaciones al nuevo ambiente.

De aquí en más vamos a dejar de lado a los menonitas de *Bergthal*, y de la reserva Este para continuar con la *ÄRMG*. Pocos años después de esta nueva separación que casi podría denominarse “refundación” de la *ÄRMG*, comienzan a producirse roces con el estado canadiense que repercutieron en el grupo.

En 1897 comienza a surgir el problema de la educación y hacia 1916 el “*School Attendance Act*” (Acta de Asistencia Escolar) entra en vigencia. Si bien permitía el establecimiento de escuelas privadas, éstas debían cumplir con los planes oficiales, de lo contrario, eran reemplazadas con una escuela oficial. Pero es en 1919 cuando definitivamente les impiden continuar manteniéndose al margen del sistema escolar. El alemán debía ser reemplazado en las escuelas por el inglés, e incorporar los contenidos oficiales.³⁴

Otros roces se produjeron durante la Primera Guerra Mundial. Si bien estaban exentos del servicio militar, el Estado canadiense esperaba que participaran en la compra de bonos de guerra y en la colaboración con la Cruz Roja. Hubo respuestas diferentes entre los distintos grupos menonitas desde el cumplimiento de estas expectativas hasta la negativa más absoluta (Redekop 1969, Suarez Vilela 1967).

Hacia 1919 dos delegaciones son enviadas hacia distintos países americanos en busca de un nuevo lugar donde asentarse y recuperar los privilegios perdidos. Los países visitados fueron Estados Unidos, Brasil, Argentina y Uruguay. En ninguno de ellos

³⁴“La respuesta negativa del gobierno provincial precipitó una seria discusión entre los miembros de la Vieja Colonia acerca de las acciones a tomar. La filosofía sectaria de la Vieja Colonia comenzó a manifestarse claramente: ‘Si les das el meñique, van a tomar la mano entera’ (...) No estaban interesados en la negociación, porque la negociación, una vez comenzada era difícil de frenar (...) No temían a las escuelas en si sino a sus influencias” (Redekop 1969: 13) (*).

encontraron lo que buscaban. Enviaron dos delegaciones a México, una en 1920 y otra a principios de 1921, allí consiguieron los privilegios buscados (ver infra).

Nuevamente se produce otra división; algunos decidieron quedarse acatando las nuevas normas y otros, los más conservadores, emigraron hacia México.

VII México (1921-1986)

Los privilegios obtenidos se encuentran en la denominada “Carta de Concesión”, firmada por el entonces presidente General Alvaro Obregón y el Secretario de Agricultura y Fomento, General Antonio I. Villarreal, el 25 de febrero de 1921. Ésta expresa lo siguiente:

“En contestación a su ocuro de enero 29 del actual en el cual expresan su deseo de venir a establecerse en el país como colonos agrícolas, tengo el honor de manifestarles en respuesta a las preguntas concretas que contiene su referido ocuro, lo siguiente: 1. - No están ustedes obligados a prestar servicio militar; 2. - En ningún caso se les obligará a prestar juramento; 3. - Tendrán el derecho más amplio de ejercitar sus principios religiosos y practicar las reglas de su iglesia, sin que se les moleste o restinja [sic] en forma alguna; 4. - Quedan ustedes plenamente autorizados para fundar sus propias escuelas, con sus propios maestros, sin que el gobierno les obstruccionen en forma alguna; y 5. - Por lo que se refiere a este punto, nuestras leyes son ampliamente liberales. Podrán ustedes disponer de sus bienes en la forma que lo estimen conveniente y este gobierno no presentará objeción alguna a que los miembros de su secta establezcan entre ellos mismos el régimen económico que voluntariamente se propongan adoptar. Son los vehementes deseos de este gobierno favorecer la colonización con elementos de orden, moralidad y trabajo, en cuyo caso se encuentran los menonitas”³⁵.

Para efectivizar la migración compraron los terrenos sobre los que se asentarían y fletaron varios trenes para viajar.³⁶ Producto de esta migración es la formación de varias

³⁵ El texto aquí citado proviene de una fotocopia anexada a un documento emitido por la Presidencia Municipal de Nuevo Casas Grandes, Chihuahua, como prueba de la exención de la cartilla militar para la obtención de un pasaporte para un menonita.

³⁶ “De los 4526 miembros de la Vieja Colonia que había en Manitoba en 1922, 3340 habían partido hacia México hacia 1926” (Krahn 1956b: 41). (*)

colonias en Chihuahua y Durango. No pasó mucho tiempo para que nuevas escisiones y migraciones partieran hacia Bolivia (1967), Belice (1958), Zacatecas (1962) y, finalmente, La Pampa (1985-86).

Las razones dadas por Redekop sobre las múltiples migraciones son: 1) pérdida de la libertad de educación, 2) pérdida de la exención de servicio militar, 3) amplio crecimiento poblacional que hace que las tierras resulten escasas, 4) forma de llevar a cabo, por parte de elementos disidentes, el aflojamiento de las estrictas normas, 5) búsqueda de nuevas experiencias y aventura motivado por la ausencia de contacto con el mundo exterior (Redekop 1969; 25). Si bien estamos de acuerdo con las tres primeras razones, consideramos que la cuarta es errónea, como mostraremos más adelante, y no proporciona argumentos suficientes para sustentar la quinta, más que una cita y el recurso a un presupuesto innatista.

No obstante, los habitantes de “La Nueva Esperanza” que dicen pertenecer al grupo más conservador dieron las siguientes razones para migrar tanto al interior de México como a Bolivia y, más tarde a Argentina. Por un lado, la situación con los mexicanos no era considerada como muy buena (robos, matanza del ganado, estafas, etc.); por otro lado, la escasez de tierras. Veamos como lo expresaba un menonita proveniente de la colonia “Nuevo Casas Grandes” en Chihuahua³⁷

/Donde se habían establecido nuestros padres, que venían de Canadá se achicó el campo y el territorio quedó chico. Fueron entonces a Chihuahua, que es una zona de riego. En 1965 todo era barato, gasoil, fertilizantes y en 1985 todo había cambiado. Subió todo. Si no le iba muy bien en la cosecha entonces no recuperaba los gastos. El campo no alcanzaba, entonces necesitamos más campo pero en zona de riego no se podía seguir. Entonces

³⁷ Ver mapa 4.

empezamos a buscar zonas amplias sin riego. Porque con riego es mucho costo, en los primeros años nos fue bien, pero después ya no. /

Pero lo más significativo fue que en muchos de los asentamientos, y especialmente en la colonia “La Honda” en Zacatecas, habían empezado a modernizarse y a abandonar la *forma de vida que dicta la religión*. Esto es, comenzaron a utilizar autos, camionetas y electricidad dentro de las casas para mejorar el confort. De esa manera, se aumentaban y ponían de manifiesto diferencias internas al igual que diluían las diferencias entre los menonitas y el resto de la gente; por el otro, les facilitaba el acceso al mundo y con ello al pecado. Es decir, que se estaban volviendo *Weltmensch* (hombres del mundo) y por lo tanto se alejaban del *Christenvolk* (el Pueblo de Cristo). De esta manera, los más conservadores debían alejarse de aquellos menonitas que habían devenido en *Weltmensch* para poder llevar a la práctica el “alejamiento del mundo”. La forma mediante la cual una colonia “*se desarma*”, como es el caso de “La Honda” es la siguiente: se aplica el *auschluss* (excomuni6n) sobre aquellos miembros que no acatan las normas que habian aceptado en su bautismo, esto incluye una prohibici6n que recae sobre el resto de los miembros de establecer relaciones sociales con el castigado. Si bien se les permite comprar lo necesario en los almacenes, se les corta el cr6dito y se les impide recurrir a cualquier tipo de ayuda dentro de la colonia. Al domingo siguiente de ser anunciada la pena, y luego de una semana de casi aislamiento, el excomulgado puede pedir disculpas y comprometerse a no volver a realizar los actos prohibidos. Si la comunidad se convence de que es as6, se le levanta la pena; si no, continuar6 hasta que la comunidad se convenza de que el individuo desea volver a vivir como un *Christenvolk*. El problema surge cuando el grupo de excomulgados crece y las prohibiciones de mantener relaciones entre ellos no son efectivas. De esta

manera generan una nueva comunidad con nuevas reglas. Son los miembros pertenecientes al grupo “excomulgador” los que, llegado cierto momento, consideran que están demasiado cerca del mundo y requieran una separación de estos nuevos *Weltmensch*. Así según ellos son “*los más conservadores*” los que tienden a buscar nuevos horizontes, y no aquellos que buscan un mayor relajamiento de las normas, según interpreta Redekop (1969).

VIII Colonias Menonitas en Sudamérica

En esta sección presentamos un breve panorama de la presencia de colonias menonitas en Sudamérica que no están relacionadas en forma directa con el derrotero migratorio seguido por los habitantes de “La Nueva Esperanza”.

VIII.A. Paraguay

Las colonias menonitas en el Paraguay son producto de diversos recorridos migratorios. Mediante la ley 514 de 1921 se les conceden, entre otros, los siguientes privilegios: libertad de culto, autonomía escolar (incluyendo el derecho a enseñar en alemán) y exención del servicio militar (Derksen 1988: 64, Dyck 1981b: 317, Suárez Vilela 1967: 27-8). En el Chaco paraguayo se fundan, en 1926-27, la colonia *Menno* con menonitas provenientes de Canadá (son los *Bergthalers* que habían decidido no seguir a Johann Wiebe aunque se negaban a la aceptación de las escuelas públicas y del servicio militar). En 1930-32 un grupo de Rusia, huyendo del comunismo funda *Fernheim* y en 1947-48 se funda *Neuland* con menonitas rusos “liberados” por los alemanes durante la Segunda Guerra Mundial. Por otro lado, en el Paraguay oriental se fundan *Volendam* (con colonos rusos) y las colonias *Bergthal* y *Sommerfeld* que tienen el mismo origen que

Menno. En 1937 se funda *Friesland* como un desprendimiento de *Fernheim* (Derksen 1988: 62-67, Dyck 1981b: 317-322, Hack 1978: 210, Suárez Vilela 1967: 27-28 y 34).

No nos parece descabellado interpretar la motivación del gobierno paraguayo para aceptar a los menonitas en relación con una política para poblar el Chaco, en vistas a aumentar el peso de sus pretensiones sobre dicho territorio antes de estallar la guerra con Bolivia. También se menciona la buena relación que tuvieron con el ejército paraguayo durante dicha guerra (Derksen 1988: 65, Siffredi y Santini 1993).

Estas colonias dedican un gran esfuerzo a la misión entre indígenas (Lengua y Chulupí -autodenominados Nivaclé-), habiendo fundado un programa de evangelización "Luz para los indígenas". Ya hay incluso indígenas menonitas pero en general realizan sus cultos en forma separada y no parece haber una intención de integrarlos completamente en todas las actividades. Los indígenas han sido asentados en los denominados campamentos de trabajo en las cercanías de las colonias y trabajan en su mayoría como asalariados y braceros de los menonitas. También se menciona que a los indígenas se les paga menos que a los menonitas por el mismo trabajo (Derksen 1988, Hack 1978, 1979, 1980, Siffredi y Spadafora 1991, Spadafora 1994).

El asentamiento de los menonitas en territorios tradicionalmente indígenas trajo como consecuencias la restricción de los movimientos de estos últimos para poder obtener su sustento como cazadores-recolectores y se han producido fuertes fricciones entre ambos³⁸ (Lehner 1989). Estos mismos problemas son asignados por otros autores (Siffredi y Spadafora 1991, Spadafora 1994) a la Guerra del Chaco (1932-35).

³⁸ Algunas de las expresiones que los menonitas y miembros del gobierno utilizaron para respaldar los asentamientos indígenas nos resultan un tanto chocantes por la clara demostración de racismo, discriminación y

En las escuelas de estas colonias se enseña también el castellano y es común que los hijos sean enviados a escuelas secundarias, cosa que no ocurre en Argentina, y también poseen hospitales y dispensarios (Dyck 1981b, Hack 1978,1979,1980, Suárez Vilela 1967).

VIII.B Uruguay

En Uruguay hay tres colonias menonitas *Delta*, *Gartenthal* y *El Ombú*. La colonia *El Ombú* se formó en 1950 con menonitas forzados a dejar el delta del Vístula en 1945 como consecuencias de la guerra; hasta que pudieron comprar las tierras vivieron en contextos urbanos. Unos pocos años después se funda *Gartenthal* y en 1955 *Delta*, con colonos de los mismos orígenes. Todos estos movimientos recibieron asistencia tanto económica como logística del Comité Central Menonita (MCC) que tiene su sede en Akron, Pennsylvania (Abramián et. al. 1995: 9-12, Dyck 1981b: 324-326, Suárez Vilela 1967: 38).

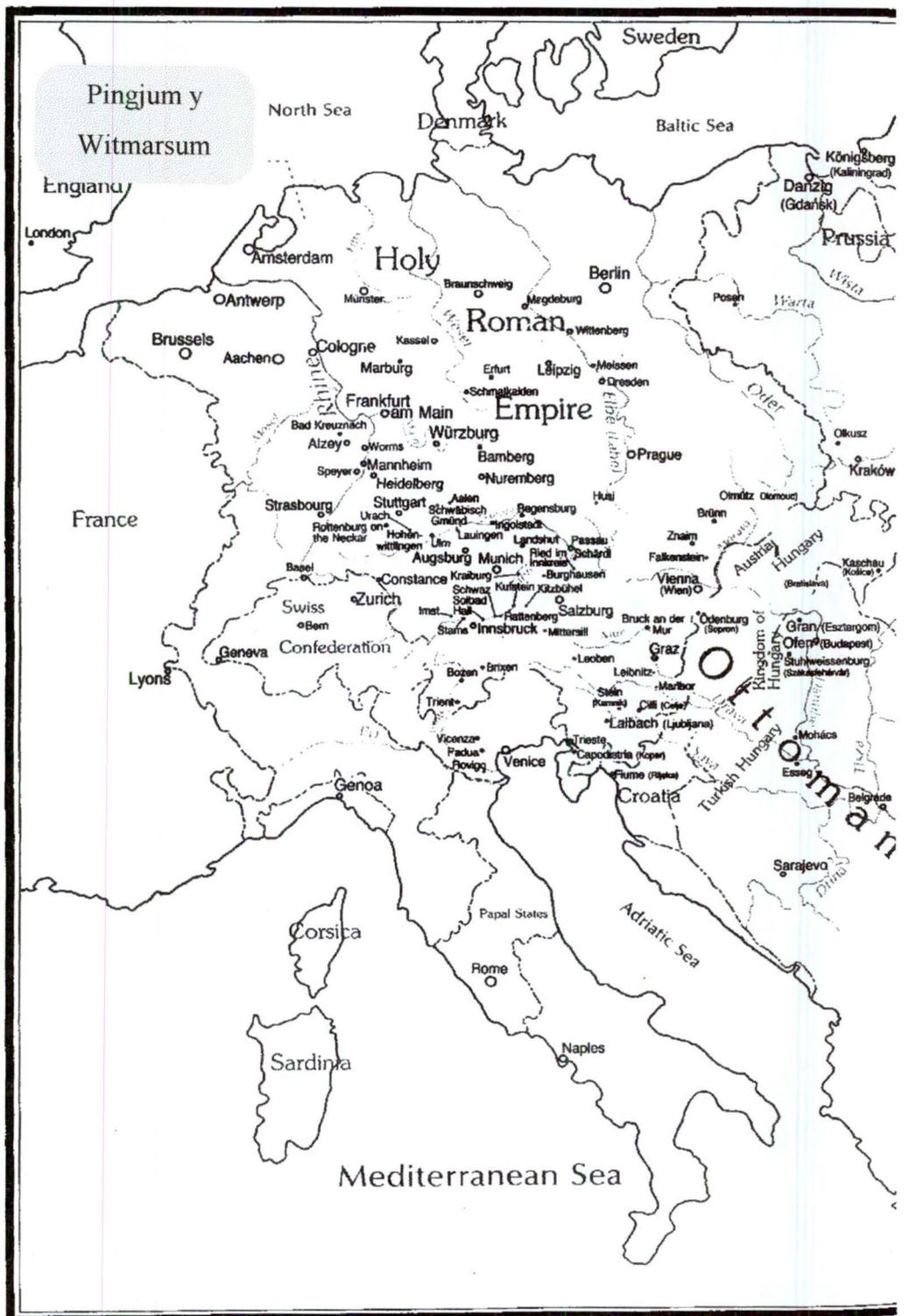
Quizás sea interesante rescatar algunos indicios acerca de la integración de estas colonias con el resto de la sociedad. Por un lado, en ellas se implementa el sistema de educación oficial uruguayo, además se estableció el Seminario Evangélico Menonita de Teología en Montevideo (actualmente cerrado) y parece haber mayor cantidad de matrimonios entre colonos y no colonos en comparación con las colonias de Paraguay y Argentina (Abramián et. al. 1995, Dyck 1981b).

sentido de superioridad cultural. "Además el asentamiento es -como lo expuso Loewen. un medio para 'convertirse en un ser humano'" (Hack 1978: 224). "Elevar a la gente atrasada en una nación es la mejor defensa contra el comunismo" (ibid: 225).

VIII.C Brasil

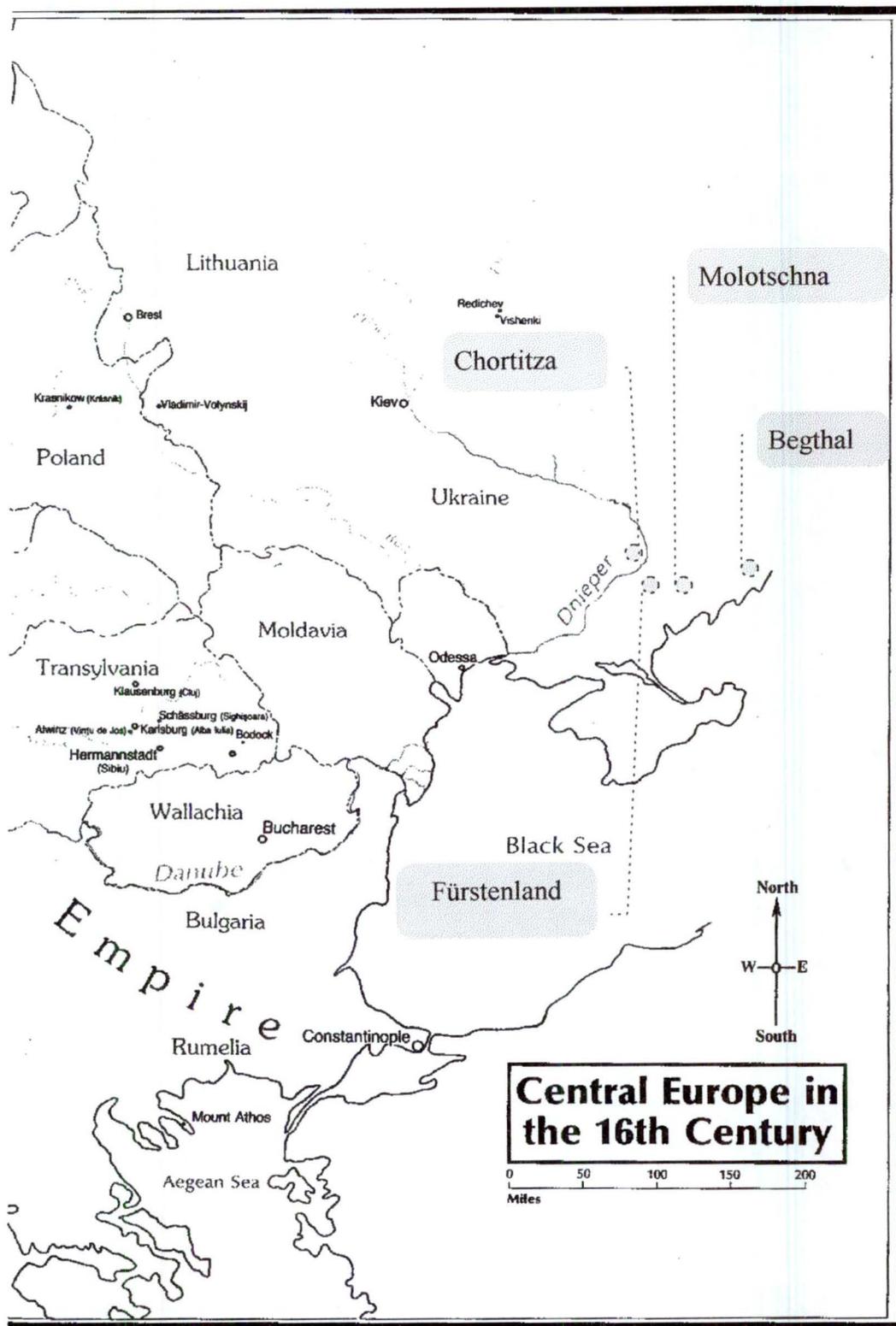
Los fundadores de las colonias *Witmarsum* y *Auhagen* en el estado de Santa Catarina pertenecían al mismo grupo que fundó *Fernheim* en el Paraguay. Estas colonias no prosperaron económicamente y se desarmaron. A partir de la primera se formaron *Neue Witmarsum* y *Colonia Nova*. Los habitantes de *Auhagen* migraron a los suburbios de Curitiba dedicándose a la producción de lácteos (Dyck 1981b: 323).

Mapa 1: Europa en el siglo XVI (a)³⁹



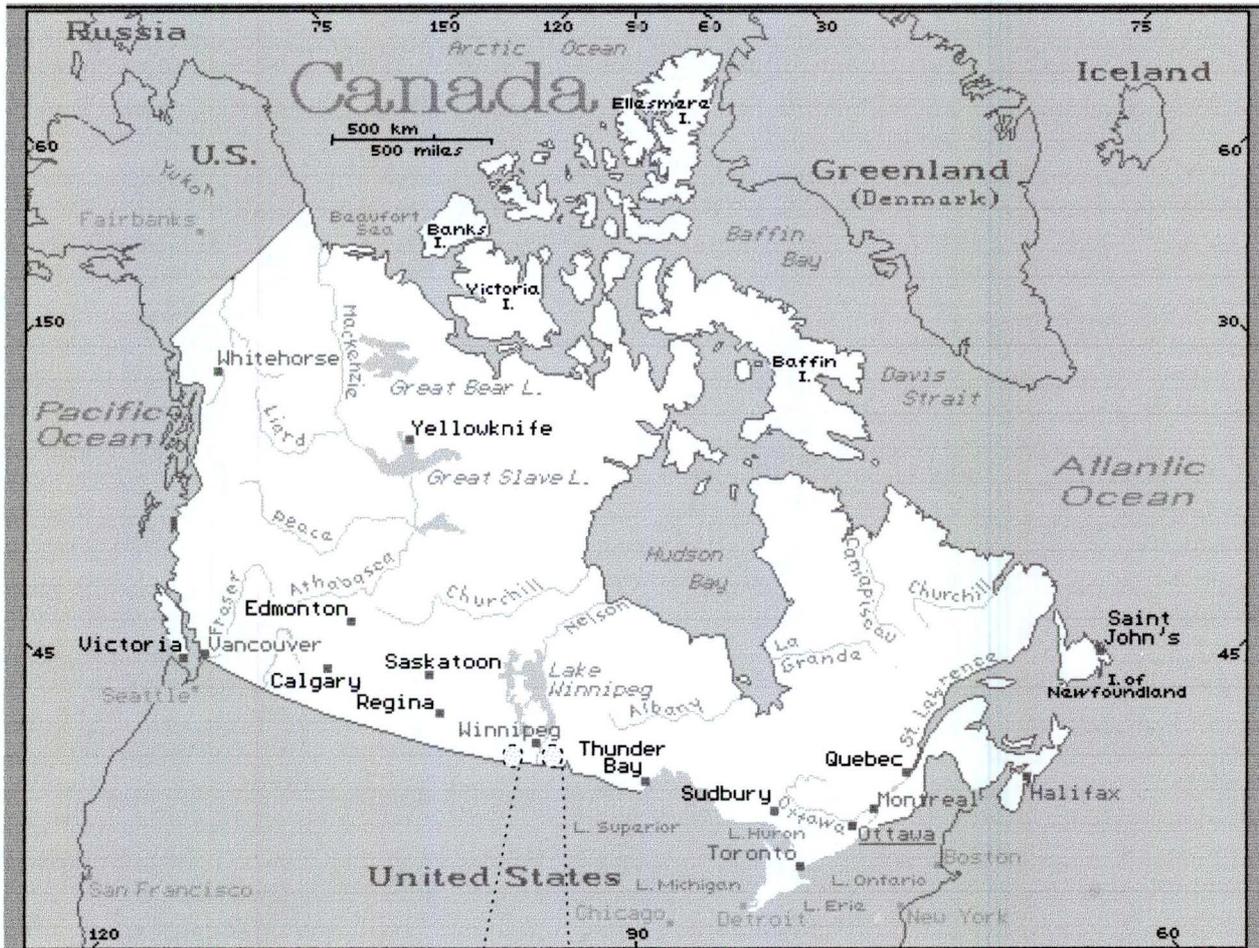
³⁹ Fuente: <http://www.dcn.davis.ca.us/go/feefhs/maps/hut/chb-816.html> (modificado).

Mapa 2: Europa en el siglo XVI (b)⁴⁰



⁴⁰ Fuente: <http://www.dcn.davis.ca.us/go/feefhs/maps/hut/chb-817-html> (modificado).

Mapa 3: Colonias en el Canadá⁴¹



Reserva Oeste

Reserva Este

⁴¹ Fuente: "World Atlas". Version 4.0. 1993 The Software Toolworks, Novato, California.

Mapa 4: Colonias en México⁴²

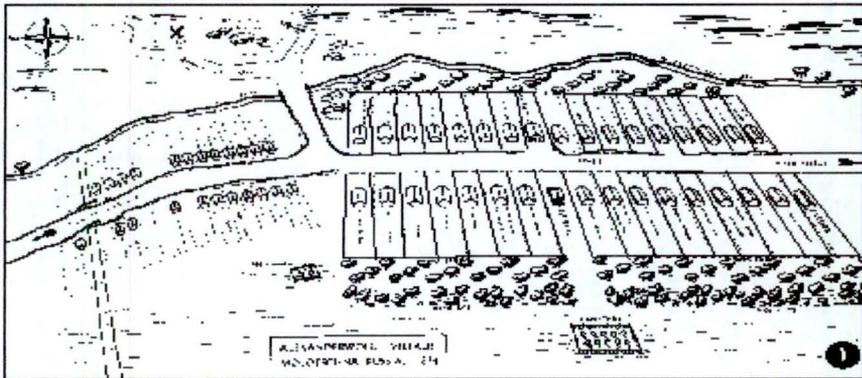


Nuevo Casas Grandes

La Honda

⁴² Fuente: "World Atlas" Version 4.0. 1993 The Software Toolworks, Novato, California.

Mapa 5: Alexanderwohl, un dorf de Molotschna⁴³



⁴³ Fuente: "The Mennonite Encyclopedia" (1956) Vol 4. P. 13, Illustrations

CAPITULO 2:

LA NUEVA ESPERANZA

La colonia menonita “La Nueva Esperanza” se encuentra en el departamento de Guatraché, en la zona sudeste de la provincia de La Pampa, en los límites con la provincia de Buenos Aires. No es la primer colonia agrícola de inmigrantes en asentarse en esa zona. En el mismo departamento se ubica “Santa Teresa”, formada por “alemanes del Volga” al igual que “San Miguel de Arcángel”, esta última en la provincia de Buenos Aires. A través de charlas con habitantes de Guatraché resultaba recurrente la mención de dichas colonias cuando se hablaba acerca de los menonitas, incluso varios de ellos manifestaron su ascendencia alemana y la pertenencia de padres y abuelos a dichas colonias.

El proceso de asentamiento consistió en el envío desde México de una comitiva de cuatro personas para evaluar la zona y negociar las condiciones necesarias para asegurarse la independencia escolar, la libre práctica de la religión, la exención del servicio militar y el mantenimiento del idioma. En las charlas mantenidas con varios *colonos*, incluidos algunos que habían venido a evaluar la zona, las referencias a instituciones con las cuales tomaron contacto resultaron sumamente vagas. Sólo se mencionó el nombre de un funcionario y el del intermediario que intervino en la transferencia de las tierras. En esta visita, realizada en 1985, se hicieron asesorar por abogados para estar a cubierto de los requerimientos legales. El texto del asesoramiento expresa lo siguiente:

“ . . . 3. Puede sintetizarse el pensamiento que está plasmado en nuestra Constitución diciendo que todo lo que las leyes no prohíben está permitido. 4. En la Argentina existe total y amplia libertad de cultos. 5. El servicio militar, actualmente obligatorio para los ciudadanos, está siendo sometido a una profunda revisión que indudablemente deberá ser resuelta por el Congreso Nacional. Sin perjuicio de lo expuesto, la última jurisprudencia de

la Corte Suprema de Justicia de la Nación permite alentar la esperanza de que, frente a un caso concreto, el mismo se resolvería en favor de su posición al respecto. 6. Pueden ustedes impartir a sus hijos la enseñanza particular que deseen. 7. En los supuestos de tener que prestar declaración en calidad de testigos ante los Tribunales, la misma será otorgada bajo las formalidades propias a sus creencias.”

Dicho asesoramiento se encuentra firmado no sólo por los abogados que lo redactaron, sino también por los menonitas enviados a evaluar la situación. Esto nos hace pensar que fue interpretado como un contrato en el que los menonitas firmantes daban su conformidad a las condiciones allí estipuladas.

El funcionario con el que se pusieron en contacto les aseguró que mientras se dedicaran a la producción agropecuaria, el Estado no los molestaría. También agregó que los Estados Unidos estaban promoviendo una reducción de las Fuerzas Armadas argentinas por lo cual era de esperarse que, para cuando los futuros menonitas argentinos estuvieran en edad de realizar el servicio militar obligatorio, el mismo ya habría sido eliminado⁴⁴. Con respecto a la educación, consiguieron de parte del estado provincial una promesa informal de no intervención con la condición de que en algún momento tendrían que enseñar castellano a sus hijos.

Llegaron unas 120 familias. Las de México fueron en avión hasta Buenos Aires y de allí en ómnibus, mientras que las de Bolivia utilizaron este último medio para la totalidad del recorrido, dirigiéndose directamente hacia la colonia. Durante los primeros días

⁴⁴ El asesinato de el conscripto Omar Carrasco en dependencias del Grupo de Artillería 161 de Zapala, provincia de Neuquén es considerado un punto de inflexión en la historia del servicio militar obligatorio que llevó a que en 1994 se pusiera fin al mismo reemplazándolo por un sistema de voluntarios (Silla 1996: 1-8).

vivieron todos juntos en el casco de la estancia (hoy día uno de los almacenes) y bajo un techo que construyeron con chapa y madera para tal fin.

La llegada se produjo no sin problemas ya que fueron objeto de varias estafas, robos y engaños de diverso tenor. Por ejemplo: la venta de ramas clavadas en macetas, que ellos compraron como si fueran árboles, la desaparición del comprador de granos sin haber pagado por las cosechas, la quiebra de una compañía láctea que les compraba la leche y que les quedó debiendo una suma importante de dinero. Estos desafortunados eventos continúan ocurriendo hasta el día de hoy.

La llegada de los *colonos* se manifiesta en el Registro Civil de Guatraché en los eventos allí asentados (nacimientos, defunciones y matrimonios). Revisé las actas desde principios de 1986 hasta finales de 1996. El primer nacimiento menonita se encuentra registrado el 3-11-86. Progresivamente, la participación porcentual de nacimientos menonitas sobre el total va aumentando hasta mantenerse casi en un 40% a partir de 1989. La identificación de los menonitas en las actas se realizó a través de la combinatoria de dos criterios que debían cumplirse simultáneamente: apellidos alemanes y nacionalidades no argentinas (exceptuando, claro está, los nacimientos en cuyo caso me he fijado en las nacionalidades de sus progenitores⁴⁵). Luego se confeccionó una lista de apellidos y se chequeó en la colonia su reconocimiento como menonitas.

Con respecto a las defunciones, en 1987 se producen los dos primeros decesos menonitas manteniendo una escasa participación sobre el total de los mismos.

Consideramos que en este aspecto las poblaciones no son comparables ya que sería

⁴⁵ No encontraré casos en los que sólo uno de ellos fuera menonita como tampoco nacimientos de madre menonita con padre desconocido.

esperable que individuos que se saben cercanos a la muerte por su edad o estado de salud no hayan optado por migrar. Esto se refuerza al tomar en cuenta que los dos primeros decesos corresponden a un bebé nacido muerto y a otro fallecido al año de vida. Luego le sigue una joven de 26 años de edad en 1988 y otro bebé en 1989. Con respecto a los matrimonios, no encontré, en los once años revisados, ni un sólo caso de alianza entre menonitas y no menonitas.

Cada familia nuclear posee su propia extensión de tierra (entre 5 y 200 has) que es explotada casi exclusivamente por sus miembros. Dicho núcleo está conformado por un matrimonio, los hijos e hijas solteros/as y, momentáneamente por los recién casados, incorporándose el cónyuge a la totalidad de actividades. Las decisiones acerca del proceso productivo son tomadas por el jefe de la unidad doméstica (el marido y padre). Inicialmente realizaron cultivos de cereales pero los períodos de sequías forzaron un viraje hacia la ganadería. Ahora siembran pastura para las vacas lecheras. Complementado con esto, trabajan huertas y talleres especializados (carpintería -muebles y aperturas-, metalúrgica liviana -fábricas de silos y de pequeñas maquinarias agrícolas-, reparación de maquinaria). Últimamente está cobrando gran importancia la manufactura de silos como así también la construcción de galpones y tinglados. Los silos se construyen dentro de la colonia y luego se los transporta armados, en algunos casos cuando la distancia es grande⁴⁶ envían las piezas listas para ser armadas y un grupo de dos o tres colonos las ensamblan en el destino final en uno o dos días. Lo mismo ocurre con los galpones y tinglados.

⁴⁶ Vendieron silos en Mendoza y una de las fábricas tiene representantes en Córdoba.

La estancia se compró con los aportes de cada uno de los colonos en forma conjunta. Luego, se parceló la tierra de acuerdo al patrón tradicional y se asignaron superficies acordes con el capital invertido por cada uno, quedando la designación de las parcelas librada al azar. Los trabajos de medición se realizaron con la ayuda de un agrimensor contratado.

Este patrón tradicional de asentamiento, cuyos orígenes ellos ubican en *Chortitza*⁴⁷, aunque hemos encontrado antecedentes en Holanda y luego lo trasladaron al valle del Vístula. Éste consiste en dividir la colonia mediante calles, a lo largo de las cuales (a uno o ambos lados) se construyen las casas con las tierras de cultivo dispuestas en franjas detrás de las mismas. Cada calle con casas es denominada *dorf*, que ellos traducen como “campo”, aunque literalmente significa villa o poblado, y recibe un nombre en alemán que es utilizado sólo entre ellos ya que cuando necesitan identificar un campo para dar indicaciones a un no menonita utilizan números. También utilizan el sistema numérico en el abundante intercambio epistolar que mantienen con otras colonias.

I Organización socio-política

En “La Nueva Esperanza” hay nueve *dorf*⁴⁸ poblados y otros tres que se encuentran mensurados pero sin desmontar y donde todavía nadie ha instalado su vivienda. Los hombres bautizados de cada *dorf* eligen cada dos años, entre ellos y mediante voto, un

⁴⁷ Aparentemente sería similar al sistema de la “aldea lineal” utilizado en Colonia Liebig por colonos polacos (Bartolomé 1990).

⁴⁸ Los nombres de los nueve *dorf* son: *Rosenort* (campo de rosas), *Reinfeld* (campo limpio), *Grünthal* (valle verde), *Reinland* (tierra limpia), *Steinbach* (arroyo rocoso), *Hamburg*, *Neuendorf* (pueblo nuevo), *Blumenthal* (valle florido), *Rosenthal* (valle de rosas). Cuando una colonia migra en su totalidad a un nuevo lugar se mantienen tanto los nombres como los habitantes de cada *dorf*. De esta forma se produce un verdadero “transplante”. Sin embargo este no es el caso de “La Nueva Esperanza” por estar conformada por personas provenientes de distintas colonias.

Schulze (también denominado *Dorfschulze*) que es el encargado de solucionar los problemas que pudieran ocurrir entre distintos habitantes del mismo y también de administrar tareas y gastos comunes como el mantenimiento de la calle, del cementerio y de la escuela⁴⁹. Otra de las tareas es, por ejemplo, acompañar a los vacunadores de aftosa a cada una de las casas. Por este cargo no se recibe remuneración alguna y se considera más bien una carga y no puede haber reelección. Otro de los cargos es el de *Vorsteher* (u *Oberschulze*). Lo ocupan dos hombres bautizados elegidos mediante voto; las condiciones para votar son las mismas que para el *Schulze* y el resto de los puestos electivos, y existe la posibilidad de reelección. El período durante el que mantienen el cargo es de cuatro años, sin embargo las elecciones se realizan cada dos y los períodos se superponen, teniendo más autoridad aquel que lleva más tiempo en el cargo. Reciben una remuneración anual de unos cuatrocientos pesos más el reembolso de los gastos que tengan durante sus funciones. El *Vorsteher* se encarga principalmente de las relaciones de la colonia con el exterior⁵⁰.

Otros cargos son los del *Feuervorsteher* (asegurador contra incendios), elegido también por voto, y el *Waisenamt* (que se encarga de administrar los bienes de los huérfanos), que eligen por períodos de tres años con posibilidad de reelección. Este último actúa como entidad crediticia y utiliza los fondos bajo su administración para efectuar préstamos dentro de la colonia. Actualmente paga un 8% a los depósitos y cobra el 10% a los créditos (tasas anuales); las utilidades de esta operatoria son propiedad de la colonia y se utilizan para el mantenimiento general de la misma.

⁴⁹ Cada *dorf* tiene su propia escuela y su cementerio.

⁵⁰ Estas pueden ser desde contratar abogados y contadores, conseguir y evaluar nuevas tierras para futuras migraciones y llevar estas últimas a cabo.

Debido a la implementación del nuevo sistema de facturación, se tiene un contador interno además de un contador público contratado (este último no perteneciente a la colonia). Es quizás importante mencionar que la colonia se presenta a la DGI como una Asociación Civil y para todas las operaciones se utilizan facturas con el nombre oficial de la colonia “Asociación Civil Colonia Menonita La Nueva Esperanza”. La comisión directiva de dicha asociación refleja especularmente los cargos internos, siendo el *Ältester* el presidente de la misma. Con sólo dos o tres excepciones, todos los negocios utilizan estas facturas y cada uno tiene talonarios a nombre de la colonia. De esta manera, es necesario realizar control interno entre los diferentes “emisores” de facturas. Esta tarea la realiza un colono que oficia de contador interno. Su tarea es centralizar las facturas emitidas y aquellas que resultan de compras hechas en el exterior en las cuales aparece el IVA discriminado⁵¹ para compensar y determinar los importes a pagar y descontar por cada individuo como fruto de sus transacciones. De esta manera actúa como una verdadera caja compensadora. Además, la colonia cobra a sus miembros en concepto de gastos de mantenimiento interno un 3% adicional sobre lo facturado de las ventas al exterior de la misma.

II Organización religiosa y educativa

El *Lehrdienst* (literalmente, “los que llevan a cabo los servicios”) es el conjunto de autoridades religiosas y está formado por un *Ältester*, un *Diakon* y un número variable de

⁵¹ La discriminación del Impuesto al Valor Agregado (IVA) que se realiza sobre operaciones en las cuales no interviene un “consumidor final” tiene como fin identificar y computar el monto adelantado en dicho concepto como crédito fiscal.

*Predigers*⁵². Informalmente se denomina a todos bajo el colectivo *Predigers*. En líneas generales sus funciones son /cuidar de la vida espiritual de la gente y hacer que anden por el camino correcto/. A todos se los elige de por vida, después de varios días de ayuno y oración para que el *Heilige Geist* (Espíritu Santo) se exprese a través de los individuos e ilumine la elección. Sólo pueden ser elegidos hombres bautizados y casados que hayan demostrado a través de la crianza de sus hijos poseer las condiciones de ser un buen padre⁵³. Por esto no reciben remuneración ya que, como se dice en la colonia /... de eso se encarga Dios después... / y por lo tanto deben continuar trabajando sus campos y talleres al igual que el resto. El *Diakon* se encarga de administrar las limosnas y de organizar la ayuda necesaria para los miembros necesitados (ya sean considerados pobres y reciban ayuda en forma regular, ya sea una familia que se encuentre pasando un momento difícil en forma transitoria o, como ocurrió recientemente, organizar una colecta para enviar ayuda las zonas inundadas del noreste argentino). Concretamente, tanto los *Predigers* como el *Ältester* dirigen las misas. Son funciones exclusivas del *Ältester* llevar a cabo los bautismos y la aplicación del *auschluss* (excomunión); además tiene la última palabra en todos los asuntos, sean religiosos o no. Mientras que los matrimonios pueden ser realizados por los *Predigers*, y decidir A todos los miembros del *lehrdienst* puede distinguírseles fácilmente por sus ropas. Esto se detalla más adelante.

⁵² Actualmente son siete.

⁵³ “Es cierta esta afirmación: Si alguno aspira al cargo de episcopado, desea una noble función. Es, pues, necesario que el episcopado sea irreprochable, casado una sola vez, sobrio, sensato, educado, hospitalario, apto para enseñar, ni bebedor ni violento, sino moderado, enemigo de pendencias, desprendido del dinero, *que mantenga sumisos a sus hijos con toda dignidad; pues si alguno no es capaz de gobernar su propia casa, ¿cómo podrá cuidar de la Iglesia de Dios?*” (1 Tm. 3:1-5) (énfasis agregado) Es necesario aclarar que la versión de la Biblia utilizada en el presente trabajo, la “Biblia de Jerusalén”, difiere en algunos puntos de la traducción Alemán de Martín Lutero, utilizada por los menonitas.

Otro de los cargos es el de *Schülelehrer* (maestro de escuelas). Cada *dorf* posee su escuela con su maestro. Recibe un salario mensual y se le permite cultivar en las tierras ocupadas por la escuela. Los chicos van a la escuela entre los 7 y 13 años mientras que las chicas hacen un año menos. Consideran que un año extra no es necesario para el tipo de labores que las mujeres realizarán. Se dictan clases durante seis meses al año. Allí aprenden a leer y escribir en *Hochdeutsch* (alto alemán) y matemática. Los libros utilizados son el *Fibel*⁵⁴, con el que aprenden las primeras letras, luego el *Katechismus* (Catecismo) y por último el *Neue Testament* (Nuevo Testamento). Después de terminar con el ciclo escolar pueden comenzar a participar de las misas que se realizan todos los domingos (el idioma litúrgico es el *Hochdeutsch*). Los fondos con los que pagan a los maestros provienen de una cuota que cada padre paga al *dorf* por cada hijo que manda a la escuela. La limpieza del edificio es realizada semanalmente después del horario de clases por un grupo de chicas de los dos últimos años. Es una actividad que consideran un honor, por la responsabilidad que se les confiere y parecen disfrutar mucho de la misma ya que aprovechan para charlar y divertirse.

Por último están los *Seigners* (cantores), son alrededor de catorce y lideran los cantos en las misas. Hay un lugar reservado para ellos en las iglesias, cantan siete en cada una. Se reúnen mensualmente para ensayar los himnos y se requiere ser invitado por los miembros del mismo para incorporarse. No reciben ningún tipo de remuneración.

No es necesario postularse para ocupar los cargos, en realidad surge de la votación y todos los hombres casados son elegibles y sólo después de haber cumplido diez años

⁵⁴ *Fibel* es el nombre cotidiano para llamar al "*Buchstabier und Lesebuch*" (literalmente, "libro de letras y libro de lectura").

consecutivos en el cargo de *Vorsteher* puede un individuo negarse a cumplir con las funciones que le fueron asignadas por voto.

Podemos sintetizar estos cargos en el siguiente cuadro.

<u>Cargo</u>	<u>Ambito de Acción</u>	<u>Funciones</u>	<u>Remuneración</u>	<u>Vestimenta distintiva</u>	<u>Duración</u>
<i>Altester</i>	Religioso, Total	Ausschluss, Misas, Bautismo, Casamiento	No	Si	Vitalicio
<i>Prediger</i>	Religioso	Misas, Casamiento	No	Si	Vitalicio
<i>Diakon</i>	Religioso, Caridad	Distribuir ayuda	No	Si	Vitalicio
<i>Schulze</i>	Político/Económico	Administrar el dorf y solucionar problemas entre sus habitantes	No	No	Dos años
<i>Vorsteher</i>	Político/Económico	Relaciones con el exterior, principalmente con el estado y búsqueda de nuevas tierras	Si	No	Cuatro años
<i>Feuervorsteher</i>	Económico	Asegurador contra incendios	?	No	?
<i>Seigner</i>	Religioso	Liderar los cantos en misas y fiestas	No	No	Indefinido
<i>Schülelehrer</i>	Educativo	Maestro de escuelas	Si	No	Indefinido
<i>Waisenamt</i>	Económico	Administrar los bienes de los huérfanos y entidad crediticia	No	No	Seis años
<i>Contador</i>	Económico	Compensar las transacciones e impuestos.	No	No	Indefinido

III Mi llegada a la colonia

Mi primer contacto con menonitas fue con aquellos de la Capital Federal. El contacto inicial fue realizado por Pablo Wright, un profesor, quien conocía una persona que era menonita, el la llamó y le pidió permiso para darme su teléfono y que la llamara, cosa que hice al día siguiente. Tuve una primer entrevista con E.L. que duró seis horas, de las

cuales grabé cuatro, prácticamente me contó toda su vida e incluso me explicó algunas cosas básicas de alemán, me dió indicaciones útiles de como presentarme en la colonia, y refirió que el trabajo era considerado por ellos como lo más importante. Me dijo que ella ya había hablado con Roberto, el Pastor de la Iglesia Menonita de Floresta y que me había concertado una entrevista con él a los dos días. Se disculpó por avanzarse pero expresó que le parecía que me podía ser útil hablar con él para que me diera una carta de recomendación para ir a la colonia y que me aceptasen más fácilmente. Fui a la entrevista con Roberto, que tuvo lugar en su iglesia y luego de hablar durante 45 minutos acerca de temas como interpretación del evangelio, los fundamentos e historia del menonitismo, los colonos de Guatraché y los del Paraguay, me comentó que eran muy cerrados pero que se estaban abriendo. El se casó con una mujer que venía de una colonia paraguaya, y que tuvo problemas con la familia de ella para poder casarse. Me comentó que tenía que ir a la colonia en esos días y que quizás sería bueno que fuera con él, así me presentaría y de esa manera tendría mejores posibilidades de que me aceptaran.

Mi llegada a la colonia fue entonces de la mano de pastores de la Iglesia Evangélica Menonita. En esta oportunidad había ido en micro con Roberto hasta Santa Rosa, y desde allí partimos en auto con sus colegas locales.

Llegar a la colonia desde el pueblo de Guatraché requiere de un viaje de unos 45 minutos en vehículo por camino de tierra

Identificar la colonia es sencillo, por un lado existen carteles indicadores de Vialidad Provincial, por el otro, cuando uno se está acercando, puede notar la existencia de filas de casas a ambos lados de los caminos internos de la colonia, con sus tierras de cultivo

dispuestas en franjas detrás de las mismas. Esto contrasta tanto con los pueblos como con las estancias de la zona. De los primeros porque están separados de las tierras de cultivos. De las segundas porque los cascos suelen ubicarse dentro de las propias tierras, estando los vecinos más cercanos a cientos de metros de distancia. Los desordenados conglomerados de árboles que denuncian la existencia de una construcción en medio de la llanura sembrada, se transforman dentro de la colonia en ordenadas hileras a ambos lados de una calle, con manchones más densos, pero siempre alineados ocultando del viento las fuertes casas de hormigón, ladrillo o adobe con techo de chapa de zinc a dos aguas.

Ubicada en un lote de 10. 000 hectáreas, la colonia tiene varias entradas, que carecen de tranqueras, en una de las cuales un disco de arado pintado a mano anuncia que es propiedad privada y que la caza está prohibida. Sin embargo, no se brinda ninguna otra indicación que nos permita identificarla aparte de la del antiguo nombre “Estancia Remecó”. Desde la ruta se veían chapas sueltas y deformadas, silos aplastados, paredes derrumbadas, todo esto producto del tornado que había ocurrido unos meses antes. En el interior, los caminos también son de tierra y me sorprendí por la sólida apariencia de las construcciones. Nos fuimos cruzando con chicos y adultos viajando en sus *Buggys*, el medio de transporte por excelencia de la colonia, que son carros de cuatro ruedas como de ciclomotor todos pintados de negro y tirados por un caballo, algunos con techo y parabrisas. Todos, pero sobre todo los chicos, nos miraron curiosamente, algunos se animaron a saludar. -El extraño es uno, pensé. Comienzan los tiempos en los que el “otro” es uno mismo.

Nos dirigíamos a la casa de José, quien además de ser el *Vorsteher*, iba a ser mi primer anfitrión. Salió al jardín a recibirnos al escuchar el auto y nos estaba esperando. La presentación fue en la puerta de la casa incluyendo a su señora, que estaba en la mesa del comedor preparando unas galletas con chocolate. Vestidos oscuros y largos, pañuelo en la cabeza, pelo castaño. Él estaba vestido con saco, camisa, pantalón a la cintura, sombrero tipo “cowboy” de paja y una permanente sonrisa en la cara. Los pastores me presentaron como un amigo de ellos que tenía un sincero interés en conocer la vida en la colonia, acentuando que era una muy buena persona. Yo agregué que me interesaba vivir con ellos para aprender de su forma de vida, que estudiaba en la universidad y que quería escribir acerca de cómo vivían ellos, pero que primero debía vivir como ellos un tiempo. José pareció aceptar de buena gana sin dudar en ser mi anfitrión, apenas me miró a los ojos, dijo que no había ningún problema. Se excusó diciéndome que quizás no iba a poder contestar mis preguntas porque mucho no sabía, que en todo caso podría hablar con Francisco para hacerle las preguntas difíciles a él. Nos hizo pasar adentro de su casa, y ví la mesa del comedor cubierta de galletas y de masa, la señora estaba trabajando. Nos hizo pasar al dormitorio donde nos sentamos en círculo a conversar.

Esa misma tarde había un casamiento. José nos invitó a participar. Aceptamos con muchísimo gusto. Federico G con su gran sentido del humor no paraba de hablar de comida y tortas, bombardeando con preguntas a José acerca de qué comida habría a la tarde, que tenía muchas ganas de comer tortas. Llegado un momento Roberto y José se pusieron a hablar de dinero, de una donación del MCC que Roberto llevaba como parte de una ayuda por el desastre del tornado. Con Federico G nos levantamos y fuimos afuera, quedando

Roberto y José que hablaban solos en el cuarto. Mientras tanto, paseamos por los alrededores de la casa. Federico G comenzó a resaltarme la buena presentación que me hicieron, diciendo que no había mentido ya que él me veía como una buena persona, que mi sinceridad se notaba en la mirada. Le agradecí los halagos y la presentación. Finalmente agregó, “*que suerte tenés eh, llegás y tenés un casamiento, y te va a presentar el jefe, mejor imposible, deberías hacerte Menoniten.*”

IV El casamiento⁵⁵

Llegamos a la casa, había mucha gente, unas 100 personas, más los niños. Todos miraron hacia el auto cuando nos vieron llegar. Estaban en grupos dispersos por las afueras de la casa, parecían agruparse por grupos de edad y sexo. Justo a la salida de la casa, bajo el molino, estaban los mayores (hombres) y los *Predigers* (ministros o pastores) al que luego se les sumaría el *Ältester*. A los miembros del *Lehrdienst* se los diferencia por sus ropas totalmente de negras, con saco (algunos incluso chaleco), pantalón a la cintura y camisa, esta última con cuello tipo “mao”. También usan unas gorras negras diferentes que el resto y sus botas de cuero negras les llegan casi hasta la rodilla. En general parecen dar la impresión de ser militares rusos de época o inspectores de ferrocarril. Todos los hombres mayores llevaban en una mano una caja negra con un libro dentro, el *Gesangsbuch* (himnario). La vestimenta de los hombres estaba conformada por el *Schlovaxen* (pantalón tipo jardinero), que puede ser azul o negro, con una camisa y una gorra o un sombrero tipo

⁵⁵ El nombre de esta fiesta en *Plauttdeutsch* es *Flafness*. Si bien lo descrito se corresponde al *Flafness* presenciado ese día, se ha complementado con mi participación y observación en otros eventos del mismo tipo y con entrevistas posteriores. La elección de centrarme en este evento en particular se debe a que muchos menonitas recordaron mi presencia en el mismo *lah si...vos estuviste en el casamiento de Juan, de ahí me acuerdo de vos!*, haciendo referencia a esa, mi primera vez en la colonia.

“cowboy”. Algunos vestían trajes, es decir, camisa, pantalón y saco. Los colores, azul, negro o marrón para la ropa exterior, pero la camisa puede ser además blanca o verde oscuro. Los *Jongers* (jóvenes solteros, de entre 15 y 22 años aproximadamente) reemplazan el saco con una campera marrón, camisa blanca y pantalones marrones con tiradores blancos, si no llevan el overall. En ningún caso pude ver cinturones. Los más chiquitos, los *Klinjes* (de entre 5 y 14 años de edad) visten *Schlovaxen*, camisa y sombrero. Todas las mujeres usan vestidos largos, que les llegan casi hasta los tobillos. Llevan constantemente un pañuelo (*diuk*) en la cabeza, blanco estampado, con flores las solteras y negro las casadas. También es común entre ellas la capelina blanca, con una cinta violeta o morada. Los colores de las ropas son oscuros con estampados de flores.

Pero volvamos a la distribución en grupos. Detrás de la casa, estaban las mujeres cocinando en tres marmitas. La comida la cocinaba la madre de la novia ayudada por vecinas. De hecho la preparación de la comida se realiza el viernes anterior en la casa de la novia y se llama a las vecinas para que ayuden, sobre todo con el amasado del pan y las facturas. Cada una aporta una medida de leche y aceite. Luego de amasar en conjunto, cada una lleva a su casa parte de la masa para hornear. Las mesas utilizadas durante la comida, al igual que los bancos son de los vecinos. Durante la mañana del sábado los *Jongers* pasan con un carro casa por casa buscando las mesas y los bancos. Los devolverán a última hora del sábado y ellos serán, conjuntamente con las amigas de la novia, los que se quedarán para la *Unkas* (cena) donde se servirán las sobras de la *Merracht* (almuerzo). Las hermanas solteras de la novia se ocupan de los platos y de servir la comida. Algunos chicos un poco mayores juegan entre ellos por todo el jardín, persiguiéndose, mirando el auto, etc. Los

adolescentes de ambos sexos (*Jongers* y *Miyallen* -solteras, de 15 a 20 años de edad aproximadamente-) están cerca y sentados en los *Buggys*, si están de novios, charlan y si no buscan pareja. También entran a visitar a los *Brielling*⁵⁶ que están en la *Summershtua* (que significa literalmente “cuarto de verano” pero es el cuarto de las hijas o el cuarto en el cual las *Miyallen* reciben a sus *Jongers* cuando vienen de visita los domingos y miércoles; sólo pueden realizar visitas los días miércoles cuando ambos están bautizados).

En el establo y en el granero estaban el resto de los hombres, la mayoría *Befrieden* (casados), pero son los más jóvenes entre los casados. Se aprovechaba el granero por su sombra, estábamos en pleno verano y hacía mucho calor.

Tuve la oportunidad de hablar con Cristian Fernández, su hijo Andrés, Francisco, y otros. A todos les comenté que me interesaba conocer cómo vivían ellos, que quería pasar unos días en la colonia. Las charlas fueron informales, todos estaban de muy buen humor, sonrientes, excepto Andrés Fernández que le dijo a Roberto que realmente estaba abrumado de preocupaciones, que si bien no explicitó, dejó entender que tenía algo que ver con un papeleo. También me preguntaron acerca de los menonitas que vi en Retiro, aparentemente eran visitas de alguna otra colonia. Tanto Roberto como Federico G parecían conocer muy bien a esta gente, todos los saludaron muy amistosamente y les comentaron que yo era un amigo de ellos de Buenos Aires que venía a conocerlos, el resto de la presentación, con la explicitación de mis intereses corrió por mi cuenta.

⁵⁶ Así se denomina a la pareja de novios entre el *Flafness* y el casamiento el domingo siguiente. Durante esta semana se denomina *Brut* a la novia y *Briggom* al novio. A partir del casamiento serán *Mumtke* y *Umtke* (esposa y esposo). Durante el noviazgo el novio se refiere a su novia como *Main Miyall* (mi muchacha) y la novia al novio como *Main Jonge* (mi muchacho).

Nos hizo pasar a comer el padre de la novia. Entramos los cuatro al comedor y nos sentamos en los lugares libres. Esta es la forma: cuando alguien termina, el padre de la novia va a buscar a otro para que ocupe su lugar y coma, esto se repite hasta que todos terminan. En el comedor había tres mesas para 12 personas a lo largo, eran en realidad dos mesas, una a continuación de la otra, y se usaban dos bancos por lado. En la cabecera iba una persona, a excepción de los novios que se sentaron los dos en una cabecera. La comida estaba en bols de unos 45 cm de diámetro, y también había pan, ketchup y una salsa picante que no probé. El menú, *Borsch* (una sopa caliente de verduras, principalmente de repollo), unos cuadrados de carne picada reconstituida y una sopa fría de frutas, dulce. Cada uno tomaba los cubiertos como quería. Cristian Fernández se sentó al lado mío y me dijo “*a ver quien es más hombre y come más*”. También me indicó qué era cada plato, me serví de todo, primero carne y la sopa caliente. La probé con desconfianza pero me pareció muy buena. Luego le puse ketchup a la carne, como hacían todos. Realmente devoré la comida, me volví a servir carne y *borsch*, esta vez me recomendaron ponerle ketchup y pan al *Borsch*, no resultó, estaba más rica antes pero la terminé igual ya que me daba la impresión que debía comer bastante para demostrar aprecio por lo que se me ofrecía. También probé con un poco de resistencia el agua de frutas, pero resultó exquisita. Para servirse todos usaban sus cuchillos, pinchaban el pedazo de pan o carne que querían y se lo acercaban al plato. En la mesa en que estaba yo eran todos hombres, había tres o cuatro mesas más, otra más de hombres, y el resto de mujeres. En la cabecera de nuestra mesa, se sentaron los *Brietling* para comer, hicieron como los demás, comieron y cuando terminaron se levantaron y se fueron. Como me senté de espaldas al resto de las mesas no pude registrar

bien la disposición. Andrés Fernández me explicó cómo preparaban la carne: la picaban, la hervían y la ponían en budineras, luego eso lo podían calentar cuando querían. Al terminar de comer oramos, nos levantamos y salimos.

Llegó un *Buggy*, en él una pareja, el hombre, bastante gordo, de más de 120 kilos, con una sonrisa y el uniforme de los religiosos. Me dijo Federico G que ése era el *Ältester*, a quien saludó con una sonrisa y un apretón de manos. Federico G le dijo */no te arrancaba el Buggy que llegás tan tardel*. El *Ältester* le entendió la broma y le contestó que le faltaba nafta o algo por el estilo y terminaron riéndose juntos. Parecían contentos de verse. Federico G me presentó al *Ältester* con su habitual sentido del humor, mencionó que era mi amigo y volvió a halagarme. El *Ältester* me saludó muy amistosamente con un fuerte apretón de manos y una enorme sonrisa. Cruzamos algunas palabras, le comenté lo mismo que a José y se mostró contento, ofreciéndome su ayuda en cualquier cosa que necesitara y se disculpó por su mal castellano. Le respondí que no me parecía tan malo como decía y reímos juntos. Finalmente le dije que me interesaría mucho charlar un poco más largo otro día acerca de religión y otros temas, y aceptó con gusto. Luego Federico G le preguntó al *Ältester* acerca de unos bancos que quería encargar para el templo en Santa Rosa. Luego le insistió a Roberto para que la iglesia de Buenos Aires le done los bancos. El *Ältester*, que es carpintero, quedó en hacerle un presupuesto.

La comida tuvo lugar como a las 10:45. A la salida charlamos a la sombra de unos árboles, en unos bancos que estaban cerca del molino. Me contaron que ya era el tercer año que las cosechas salían malas por falta de lluvia. Federico G vio unos maizales y quería llevarse unos choclos.

En la casa había una habitación para los hombres con bancos, para 6 personas y otra para las mujeres que solo alcancé a ver a través de la puerta abierta. En las habitaciones para hombres y mujeres, (donde luego se cantó) había bancos en el perímetro del cuarto y unos ocho que cubrían la superficie total.

Cuando todos terminaron de comer, entramos a la otra habitación a cantar unos himnos. Los hombres en una habitación, las mujeres en otra. Mientras entraban, dejaban sus sombreros en la repisa de un mueble. Las paredes blancas estaban adornadas con un reloj de péndulo y varios almanaques. Una puerta abierta unía las dos habitaciones y dejaba ver lo que ocurría en el otro cuarto. Se cantaron dos himnos siguiendo los *Gesangsbuch*. Me parecieron tener una música similar pero me dijeron que eran diferentes. El ritmo era muy lento. Cantaban a varias voces, formando armonías con bastantes disonancias que resuenan dentro de uno, el efecto total es bastante movilizante. Esto duró unos veinte minutos.

Todos los hombres estaban afeitados y el corte de pelo es casi al ras en las zonas no cubiertas por los sombreros⁵⁷.

Salimos al terminar de cantar, y me comentaron que había otro argentino de Buenos Aires, estaba viviendo en lo de Francisco. Me lo presentaron, se llamaba Nicolás. El había estado charlando con los hombres casados pero jóvenes. Llevaba un sombrero de cuero y un saco, jeans y camisa leñadora, también una Biblia que mantenía abierta y que utilizaba como punto de contacto en común para comunicarse con los colonos. Cuando me presenté,

⁵⁷ Uno se da cuenta que siempre andan con sombrero cuando salen al sol pues tienen marcado la zona donde el sol "pega" y la zona que cubre el sombrero es absolutamente blanca -esto puede verse cuando uno entra a un edificio y ellos inmediatamente se descubren la cabeza y buscan un lugar donde dejar el sombrero.

como estudiante de antropología, me preguntó si de antropología secular o filosófica, yo le repregunté qué hacía él ahí. El era de Martínez y no sabía si definirse como pentecostal o evangélico. Volvió con el grupo que estaba charlando. Lo seguí y escuché un poco de su charla. “¿Creen ustedes en la salvación por la fe?” luego citó la parte en la Biblia donde estaba lo que quería decirles. Dijeron que si. Luego la charla derivó a las colonias del Paraguay y giró en torno a la desacreditación y a mostrar desprecio por los indígenas. Quise intervenir pero me resistí, decidí dejarlos y volver con los casados. Allí crucé unas palabras con Francisco y le expliqué mis intereses, mi carrera.

Federico G se llevó, no recuerdo si a José o al *Ältester* en su auto. Los chiquitos miraban. Cuando volvió, encendió la alarma del auto, que habla al activarse, y los chicos miraron cada vez más. Enseguida sirvieron la merienda. La forma: la misma, el dueño de casa y padre de la novia va invitando a pasar a cada uno a medida que otros salen. Se invita a los ancianos primero y a los más jóvenes después. En la mesa había pan, unos palitos duros de masa, como grisines pero enroscados, parecían tornillos. Estos palitos se comen mojados en el café, o con manteca.

Me senté donde me indicaron que había un lugar libre. Como no había cubiertos, ya que los anteriores habían sido utilizados y levantados por el comensal que había ocupado ese lugar, pasó una *miyall* dejando, como si fuera un “set” un cuchillo y una taza, adentro de un plato. Luego otra fue llenando las tazas con agua caliente. En la mesa estaban servidas las cosas para comer, el café instantáneo, la leche y el azúcar en pancitos. Nos servimos el café con la cuchara que había en el pote y, al igual que ellos, revolví con el cuchillo. También había pan y manteca. Llegó una camioneta, y el conductor fue invitado a

sentarse. Se sentó en la cabecera, parecía tener conocidas las costumbres, se comportaba como uno de ellos en forma natural. Tenía bigotes, parecía casi de 70 años. Más adelante me enteré que se trataba de Donatello, uno de los *taxistas*. Todos comimos casi en silencio, excepto Federico G, Roberto, Diego G y yo que hablábamos con quienes teníamos a nuestro lado. Me fijé para hacer lo mismo que ellos. Después de dos tazas de café salí.

Afuera, me senté con los viejos, rodeado de *Predigers*. Cruzamos unas palabras con el *Ältester*, Francisco, José, Andrés Fernández y Cristian Fernández. El tema volvió sobre el papeleo, se trataba de ordenar las facturas para la DGI, el tornado y las malas cosechas de los últimos tres años. Me moría de sed, entonces me levanté y fui hasta el molino donde había una canilla y una taza colgando de donde todos tomaban, así que hice lo mismo. Después de dos tazas, cerré la canilla y volví con la gente.

Luego de la merienda hubo otra sesión de canto, al terminar se me acercaron Roberto y Federico G para irnos. Me llevaron a lo de José y luego fueron a la quesería a comprar unos quesos. Se despidieron de sus conocidos, yo también pero diciendo que esperaba volver a verlos en algún momento. Nos subimos al auto mientras que José y señora subían a su *Buggy* y los seguimos hasta su casa. Allí, siguiendo las indicaciones de José, bajé mi mochila y la puse adentro, al lado de una de las dos máquinas de coser. Me despedí de los tres, Roberto, Federico G y Diego G, les agradecí por su amabilidad y se fueron. En ese momento pensé en *Los Argonautas*. . . de Malinowski, “imaginemos que estamos solos en la playa . . .”.

Pero retornemos al casamiento. Se trataba de un *Flafness* que, aunque ellos lo traducen al castellano como “boda”, considero que “compromiso” sería una mejor

traducción. Al día siguiente, el domingo, se lo anunciaría pública y oficialmente al terminar el servicio religioso dándole la oportunidad a los miembros de la colonia a que, si alguno de los novios tenía alguna cuenta pendiente o había demostrado algún mal comportamiento, lo dijera para que se resolviera antes del casamiento. Si el problema era considerable, podría posponerse o incluso cancelarse la celebración de la boda. Durante la semana siguiente, y hasta el otro domingo, cuando el matrimonio se realizara podrían dedicarse a realizar visitas todos los días a comer en casas de parientes y amigos. Esta sería la primera vez que se encontrarían con tanta asiduidad ya que durante el período de noviazgo sólo pueden verse una vez por semana, en domingo⁵⁸. Esta semana también es considerada como de prueba ya que hasta el domingo siguiente tienen la oportunidad de volverse atrás, si así lo desean. Pasado el domingo, estarán unidos hasta que la muerte los separe. En dichas visitas recibirían los regalos de bodas que van desde golosinas hasta muebles y herramientas. El nuevo matrimonio también recibe por parte de los padres de ambos, un total de cuatro vacas lecheras. Esto es lo que ellos consideran como lo mínimo y suficiente para comenzar. Si alguno de los padres de los novios tiene tierras suficientes, cederá algún lote de tierra para que comiencen a explotarla, construyan su casa y mantengan a las vacas. Sin embargo, hasta que la casa esté construida, los novios viven juntos en una habitación en la casa de alguno de sus padres⁵⁹ y hacen pastar sus vacas allí. Más adelante, la cantidad de ganado podrá aumentar por cría o adquisición. Mientras que el padre de la novia se hace cargo del *Flafness*, el padre del novio regalará a su hijo los

⁵⁸ Luego de que ambos se hubieren bautizado puede realizarse otro encuentro los días miércoles.

⁵⁹ No hay reglas fijas acerca de si irán a lo de los padres del novio o de los de la novia, esto depende de dónde haya lugar libre y de la necesidad de un hombre o mujer adicional en alguna de las casas.

materiales necesarios para construir un *Buggy*. Este *Buggy* será manejado por su flamante dueño por primera vez el domingo posterior al *Flafness*, cuando pase a buscar a la novia para ir juntos a la iglesia. El día del *Flafness* al novio se lo lleva a casa de la novia o va caminando, pero no se lo deja manejar a menos que la novia viva lejos. Esto es porque “*nadie quiere que trabaje ese día, porque ese día se lo quiere mucho*”.

El matrimonio es sumamente importante y se presta una particular atención a la elección de la pareja. En general, la capacidad de trabajo y el renombre de un individuo parecen ser los criterios fundamentales cuando uno pregunta, sin embargo en estas respuestas se dan por sentadas ciertas restricciones. Primero, el cónyuge debe pertenecer a la colonia. No está explícitamente prohibido tener pareja fuera de la colonia pero existe una muy fuerte recomendación de que eso no ocurra. Como me dijo un hombre */si mi hijo se quiere casar con alguien de afuera, yo no se lo puedo prohibir porque después me puede reprochar de un mal casamiento con alguien de acá o que yo no lo dejé casarse con la mujer correcta/*. El problema surgiría a través de una inviabilidad del matrimonio de ser feliz por las diferencias religiosas y culturales, */el amor y el matrimonio son muy lindos, pero es feo cuando hay peleas, y las diferentes costumbres y de religión pueden causarlas/*. Por otro lado, y estrictamente hablando, el matrimonio “mixto” es literalmente imposible, ya que uno de los cónyuges deberá cambiar de estatus religioso. Ya sea haciéndose menonita, ya sea abandonando la colonia por no “*separarse del mundo*” y casarse con un/a *Weltmensch*, según sea el caso. La segunda restricción está referida a la distancia mínima entre los dos cónyuges. Ésta es la que existe entre hijos de primos hermanos, o “*primos chicos*”, como se los denomina. Con respecto a proscripciones y prescripciones

matrimoniales dentro de los límites mencionados, ellos manifiestan que no existen: la elección es absolutamente libre y los padres sólo pueden “aconsejar” pero no pueden impedir un casamiento con el que no están de acuerdo. Sin embargo, existe una regularidad matrimonial de hecho que consiste en que dos hermanos se casen con dos hermanas⁶⁰. Estos casamientos pueden ser simultáneos o diferidos en el tiempo. Por ahora no puedo presentar estadísticas al respecto pero es un hecho fácilmente observable, tanto a partir de las genealogías como en la observación de las nuevas parejas. No son raros los casos donde han sido tres los hermanos “*casados en una misma casa*”, como se dice. Las principales razones que dan (y son sólo aplicables a aquellos matrimonios que se realizan diferidos en el tiempo) son: primero, que el matrimonio que resulta exitoso para uno/a, puede hacerle pensar a su hermano/a que lo mismo le ocurrirá si se “*casa en la misma casa*”. Segundo, luego de que se efectúa un matrimonio, ambas familias comienzan a frecuentarse con mayor frecuencia lo que permite un mayor contacto con los/as cuñados/as, lo que a su vez facilitaría la formación de una nueva pareja. Este tipo de pauta matrimonial tiene una consecuencia no reconocida por los colonos que resulta de gran importancia aunque no considero que sea una explicación válida⁶¹. Esta es que el *casarse en una misma casa* reduce el número de potenciales primos que los hijos de los nuevos matrimonios tendrán, por lo tanto amplían el universo de cónyuges posibles para la generación siguiente. Esto es de vital importancia debido a la existencia de un límite de máxima distancia para la elección conyugal, este es, la pertenencia a la *ÄRMG*.

⁶⁰ Esta misma pauta matrimonial es observada y analizada por Collard (1997) en Charlevoix, Quebec.

⁶¹ Siguiendo a Durkheim [1895] considero que no hay que confundir las causas que producen un fenómeno con sus consecuencias. Sólo las primeras pueden constituir una verdadera explicación causal.

V El bautismo

Otra de las instituciones centrales es el bautismo ya que además de su implicancia religiosa, marca el ingreso al sistema legal donde los individuos son sujetos de derechos y responsabilidades. El mismo se realiza una vez por año durante Pentecostés y está a cargo del *Ältester*. Realicé un viaje a la colonia específicamente para poder presenciar dicho evento. Estar bautizado significa ser considerado miembro y hermano (*Brueder*). Es condición estar bautizado para poder poseer tierras y casarse. Sin embargo, es voluntario y sólo lo hacen adultos como demostración de fe y aceptación consciente de las reglas imperantes en la colonia. Es como un contrato establecido tanto con el resto de sus “hermanos” como con Dios.

/Que aprendan los chicos la religión, y después, cuando estén grandes que vean por su corazón que es una religión recta. No es obligado, el bautismo es por su voluntad. Pero una vez que se bautizan son obligados a seguir esta ley, esta religión. Porque no es sólo para nosotros, es para El de Arriba. (. . .) No bautizamos chicos sino cuando tienen el poder de entender la palabra de Dios. Que ellos sepan qué es la verdad. /

Si bien el bautismo no es obligatorio, el hecho de ser condición para poseer tierras y casarse hace que resulte prácticamente compulsivo si es que se desea continuar viviendo en la colonia. Algunos colonos se lamentan que el bautismo esté perdiendo su verdadero significado y que muchos jóvenes lo hagan tan sólo para poder casarse. De esta manera se reconoce la pérdida del lado espiritual del bautismo que había sido uno de los pilares de los Reformadores anabautistas. Respecto de los anabautistas, muchos en la colonia dijeron no serlo ya que ellos se bautizaban sólo una vez. Un número muy reducido reconoció en el término, no el carácter descriptivo sino el nombre del movimiento al que Menno Simons había pertenecido. Coincidentemente, los que mencionaron la progresiva pérdida de

significados del bautismo fueron los que asignaron el término anabautista al movimiento menonita.

El bautismo, a mi entender, establece dos divisiones. Una, entre los bautizables y los no bautizables; otra, entre los bautizados y los no bautizados. Pensar al bautismo de esta manera nos permite ver la construcción de una frontera que impide la entrada al grupo (justamente en la institución utilizada para incorporar). Sólo son bautizables los nacidos en una colonia. No tienen mecanismos para incorporar nueva gente, y para ellos la misión de evangelizar fue una obligación tan sólo para los apóstoles⁶². Es sintomático de esto la actual situación de una pareja de porteños que por razones religiosas quieren incorporarse a la colonia y que actualmente viven con ellos pero que, a pesar de ser bien tratados en general, y de haber un acuerdo en términos religiosos y de forma de vida, todavía no saben muy bien cómo van a hacer para que pasen a conformar parte de la iglesia, si es que deciden hacerlo. Por el momento están viviendo allí de la misma manera que cualquier otro colono. Esto está llevando una larga serie de reuniones y discusiones ya que no tienen antecedentes a los que se puedan referir al respecto. Les resulta bastante raro (y en esto mi presencia en la colonia también fue interpretada en los mismo términos) que alguien de la ciudad quiera vivir en la pobreza y humildad del campo. Con respecto a la segunda división, los bautizables son bautizados en potencia, y se espera que esa potencia sea acto en la totalidad de los casos. El bautismo, además de otorgar los derechos de voto a los hombres y de liberar de la autoridad paterna para responder por los actos propios frente a la comunidad, genera por esto mismo, grandes cambios conductuales en la persona. Por un

⁶² Aquí también puede verse una gran distancia con respecto a los Reformadores Radicales y a otros grupos menonitas como el MCC que destinan una gran cantidad de recursos a la obra misionera.

lado, los bautizados comienzan a juntarse entre ellos separándose de los que no lo son. Esto se nota en particular los domingos a la tarde, cuando todos salen a pasear y los jóvenes se reúnen a jugar y charlar. También dejan de lado lo que podríamos denominar “picardías” como fumar, compartir unas cervezas, etc. También pueden visitar a sus parejas los días miércoles, además del domingo a la noche.

El bautismo es válido entre colonias pertenecientes a una misma denominación. En este caso, los miembros de “La Nueva Esperanza” son reconocidos como hermanos en las otras colonias pertenecientes a la *ÄRMG* y viceversa. Sin embargo, mientras que existe un reconocimiento por parte de otras denominaciones más liberales hacia los *Ältkoloniers*, éste no es recíproco en sentido inverso. Enfrentados a la pregunta de cuántos menonitas hay en el mundo, en la colonia se me respondió que aproximadamente 42. 000, mientras que en textos producidos por “nuevos menonitas” (García 1991) se cuentan 856. 600.

VI Ser Christenvolk en la vida cotidiana

VI.A Separación del mundo moderno

Los colonos se apasionan cuando comienzan a hablar acerca de sus genealogías, y en gran parte de los hogares se lleva un registro escrito de la familia que se va actualizando con cada nuevo nacimiento, bautismo, casamiento y deceso. Cuando dos menonitas que no se conocen previamente se encuentran, comienzan a rastrear ancestros hasta llegar a uno común y cuando a uno le hablan de una persona, enseguida comienzan a mostrar los vínculos de parentesco que tiene con otra que ya conocen. Una de las cosas que me llamó la atención es que no es común presentarse con el nombre, y cuando uno lo hace no parecen registrarlo. Repetidas veces me ocurrió que, a pesar de haberme presentado la

primera vez, luego de numerosas y amenas entrevistas e invitaciones a comer, se me preguntara por mi nombre. Incluso Francisco, uno de mis anfitriones en la colonia, a menudo confunde mi nombre. Es interesante mencionar que los colonos poseen tres nombres “de pila” y utilizan uno u otro de acuerdo a la situación. El nombre en Alemán (*Hochdeutsch*) es utilizado para la correspondencia y los registros escritos. Otro nombre, en *Plauttdeutsch* es utilizado en la vida cotidiana. Por último, el nombre en castellano, para las interacciones con el Estado y los *Weltmensch*. De esta manera “*Peter*”, “*Jacob*”, y “*Agatha*” en *Hochdeutsch* son “*Paita*”, “*Iap*”, y “*Tien*” en *Plauttdeutsch* y “*Pedro*”, “*Jacobo*” y “*Ágata*” en castellano.

Cuando uno pregunta acerca de estas genealogías, se resaltan siempre las referencias a Johann Wiebe, el *Ältester* que los llevó de Rusia a América y fundador de su denominación. Acerca de él dicen que *¡fue un hombre que hizo mucho por nuestra religión!*. El mostrarse como descendientes de él, tanto por lazos de parentesco como a través del mantenimiento de la vida en la colonia, *¡rechazando los cambios y al mundo moderno!*, es una de las formas que tienen de demostrar que están haciendo lo correcto en el mantenimiento de la forma de vida “*tal como está en el Evangelio*”. Cuerpo y espíritu son considerados polos opuestos, al igual que la perdición y la salvación, y que Satán y Jesús. La vida terrenal y corporal debe ser sufrida, llevada por el *camino angosto* si es que se quiere salvar al Espíritu para la vida eterna en los cielos. El *Christenvolk* (Pueblo de Cristo) se define por ser el conjunto de aquellos que optan por el “*camino angosto*” y por lo tanto, “*entregarse a Cristo por entero, porque Cristo no quiere un corazón partido*”. Esta entrega a Cristo y la elección del camino angosto implican un alejamiento del pecado y del

mundo moderno. El mundo no es para el *Christenvolk*, es para los *Weltmensch* (hombres del mundo), ya que los primeros tienen su lugar en el cielo y los últimos se perderán en el infierno. La renuncia al mundo se transforma en una renuncia al mundo moderno, “*el camino ancho*”, ya que con todas sus invenciones facilitan el confort corporal y las tentaciones del pecado. Para ellos, el peor enemigo es su propio cuerpo, que impide al espíritu mantenerse puro y es por donde penetran las tentaciones del Demonio. Es por esta razón que intentan mantenerse *alejados del mundo*. Esto no es en sí una demostración de fe⁶³ sino que se lo hace para evitar ponerla en peligro. Es, en realidad, un acto de reconocimiento de la debilidad humana, que si en algún momento demuestra fortaleza, es sólo debido a la gracia de Jesucristo. Esta interpretación del *alejamiento del mundo*, que para los reformadores significaba un simple alejamiento del pecado que al trasladarlo a la práctica concreta llevaba a evitar cierto tipo de relaciones sociales, si bien no les impedía convivir en un mismo lugar (mientras no fuesen perseguidos), en nuestro caso se pone en práctica en forma literal a través de la propia formación de las colonias que conlleva una separación geográfica, social y cultural. Este alejamiento del mundo se traslada a conductas concretas que tienen en común una racionalidad económica subyacente, pero que permiten definir a partir de su práctica la pertenencia grupal. Esto es quizás uno de los elementos más importantes para nuestro problema ya que nos permite identificar los diacríticos considerados por los colonos como socialmente efectivos. A través de esto podemos entonces visualizar la organización de la interacción social en base a la identificación de la pertenencia de los individuos a uno u otro lado del “mundo”. He mostrado cómo está

⁶³ Como podría interpretarse el ascetismo y la práctica profesional en el calvinismo como consecuencias de la predestinación (Weber 1994 [1901]).

clasificado en su interior el mundo social de los *Christenvolk*. Más adelante presentaré los principales mecanismos que los vinculan con los *Weltmensch*.

Es necesario hacer una aclaración con respecto al significado y uso del término “*Christenvolk*”. Si uno pregunta en forma directa lo que en general responden es que sólo se sabe quiénes se salvarán el día del Juicio Final. El creerse salvo es un acto de hipocresía y de orgullo, por lo tanto es algo pecaminoso. Sin embargo, consideran que la principal forma de obtener la salvación es llevar una vida cotidiana de acuerdo a su forma de vida, de esta manera ellos son en realidad *Christenvolk* en potencia y es a esto a lo que nos referimos con dicho término. Ahora continuaré mostrando los aspectos que según su punto de vista justifican dicha división y que hacen a la conformación de la propia idea que el grupo tiene de sí mismo, y del “otro”.

En primer término, resulta interesante que para la construcción del relato histórico que inicia el presente trabajo no hayamos encontrado referencias directas que valoraran la producción agrícola. De hecho gran parte del movimiento, como hemos visto, tuvo origen y se dispersó por aldeas y ciudades. Sin embargo en la colonia se valoran muy positivamente las labores agrícolas ya que permiten minimizar los contactos con el exterior. Consideran que las negociaciones constantes para obtener mayores ganancias son una tentación difícil de evitar, y que los procesos de regateo involucran la constante utilización de engaños y mentiras. El trabajo agrícola, por lo tanto, supone una minimización de las negociaciones y regateos, y por lo tanto de las posibilidades de pecar. Además, se justifica bíblicamente su vida basada en el trabajo agrícola (Ct. 7: 12) y consideran que sólo de esta manera, viviendo en el campo, es posible andar por el *camino angosto*.

Cuando toman decisiones acerca de qué elementos deben ser prohibidos, como la electricidad, las ruedas de tractor de caucho, bicicletas, autos, motos, música y televisión, en general demuestran un alto grado de previsión y de proyección de las consecuencias que su uso traería. Estas decisiones son tomadas en conjunto con el resto de las colonias que pertenecen a la *ÄRMG*. Los habitantes de estas colonias son los considerados *Christenvolk*. El resto de las colonias menonitas en las que se ha permitido la modernización no son consideradas como verdaderamente menonitas y se las agrupa, al igual que al resto del mundo, incluidos los menonitas de iglesias urbanas, bajo el término *Weltmensch*.

Gran parte de las casas están equipadas con un equipo electrógeno, sin embargo sólo se lo utiliza para el funcionamiento de herramientas como soldadoras eléctricas, tornos, taladros, amoladoras, lavadoras de ropa, etc. La limitación central es la utilización de la electricidad para la iluminación, para ello utilizan lámparas de querosén y faroles de noche a gas, si bien utilizan linternas a pilas durante la noche cuando hay que salir al baño⁶⁴. La no utilización de la luz eléctrica llega hasta el punto de quitarle a los tractores los sistemas de iluminación. Se dice que la luz eléctrica rompería los ciclos de trabajo y de descanso, y con ello el orden natural y por lo tanto divino por ser creación de Dios que establece que la noche es para dormir y el día para trabajar. Además, la electricidad les permitiría iluminar las casas de noche desde afuera y esto iniciaría una competencia por tener la casa más linda.

Con respecto a la televisión, no sólo permitiría un conocimiento del mundo generando una atracción por él, sino que también sería vehículo de imágenes pecaminosas,

⁶⁴ Si bien todas las casas cuentan con cañerías que alimentan las duchas y cocinas a partir del agua extraída mediante molinos y bombas eléctricas, las letrinas se construyen en el exterior de la casa.

haciendo perder el tiempo y enfriando el corazón de los chicos. Pero lo más importante es su enorme similitud con la parlante imagen de la Bestia a la que todos serían obligados a adorar so pena de persecución y muerte (Ap. 13: 15). Sin embargo, cuando van al pueblo, si bien los ministros recomiendan no mirarla, lo hacen con diversos grados de disimulo y atención.

A los tractores también se les sacan las cabinas, los sistemas de calefacción y se les reemplazan las ruedas de caucho por ruedas de hierro. Esto es para que durante el trabajo se realice la crucifixión del cuerpo, tal cual hizo Jesucristo. El reemplazo de las ruedas, se hace para inhabilitar su uso como medio de transporte con el cual podrían ir a la ciudad, especialmente los *Jongers*. De esta manera no sólo se contribuye al mantenimiento del alejamiento del mundo en forma física, literal y concreta sino que se impide la mala utilización de los bienes de capital.

El problema principal con respecto a los medios de transporte es que reducen las distancias que ellos buscan mantener al establecer las colonias en zonas alejadas de centros urbanos. Si bien existen servicios regulares de ómnibus que van hacia Guatraché dos veces por semana, y taxistas que manejan camionetas que se contratan con gran regularidad por los colonos para realizar sus viajes, el conjunto de razones que dan para dicha prohibición es la siguiente: Por un lado, el tener autos si bien bajaría los costos de viaje al pueblo, tiene el problema de generar costos adicionales no contemplados. Los autos facilitarían la realización de viajes innecesarios (por su menor costo) y por ende un mayor contacto con el mundo y una desviación del tiempo de trabajo en actividades improductivas. Por otro lado, la existencia de diferentes modelos, colores, etc. produciría una carrera entre ellos para

competir por el mejor auto, y de esta manera diluiría tanto la homogeneidad que es buscada entre los colonos como las diferencias con los *Weltmensch*. La experiencia en otras colonias que se han ido modernizando donde hubo accidentes y los jóvenes utilizaron los vehículos para salir a pasear con las novias, contribuye a reforzar la pertinencia de su prohibición. Por último, pero no por ello menos importante, atentan contra la “humildad del asno” con la que Cristo, José y María huyeron de la matanza de niños ordenada por Herodes. Las motos están prohibidas por las mismas razones que los autos. Pero lo más interesante es que consideran que no se podría mantener la prohibición de los últimos permitiendo las primeras, debido a que consideran que no hay mayores diferencias. Las bicicletas no se permiten por la misma razón, ya que sería muy fácil pasar de ellas a las motos. Lo mismo ocurre con la música. Lo que consideran pecaminoso y prohibido por su incitación a los placeres corporales es el baile, sin embargo, consideran que es imposible prohibirlo permitiendo la música al mismo tiempo, entonces se prohíbe directamente esta última. Además, podríamos decir que no hay elementos materiales ajenos al cuerpo que puedan quedar como evidencia del baile, mientras que la música requiere de elementos fácilmente identificables y que se eliminan ni bien son encontrados. Hay repetidas historias de jóvenes que luego de comprarse un grabador, ven cómo, a pesar de sus esfuerzos por esconderlos, su padres o alguno de los *Predigers* se ocupan de destruirlos delante de sus propios ojos.

Es de notar que si bien gran parte de los colonos responden a las preguntas acerca de estas prohibiciones con un impenetrable */no sé, es por la religión/*, otros son más explícitos y sus respuestas más completas como */en realidad eso no está en la Biblia sino*

que es un arreglo entre nosotros para poder vivir como dice la Biblia! (. . .) /en la Biblia no dice cosa por cosa qué está prohibido y qué no, no lo vas a encontrar ahí, hay que buscar el espíritu de lo que dice!

VI.B Vestimenta

En relación con la búsqueda de la homogeneidad interna y marcar las diferencias con el exterior, son importantes la ropa y el arreglo corporal. La barba y las ropas usadas fuera de la colonia no están prohibidas en sí, sino que como me dijo Andrés, */yo me puedo dejar la barba y vestirme como vos, pero si lo hago los ministros me mandan a llamar y me dicen que por qué hago eso, que si me creo diferente!*. En este caso, los *Predigers*, que se habían autodefinido como los cuidadores de la religión, se transforman en verdaderos custodios de los “diacríticos”. Esto es más notable aún si tomamos en cuenta que los orígenes de sus vestimentas se remontan a *Chortitza*. Por otro lado, consideran que es muy difícil mantener en el campo la higiene de la barba. Los cinturones tampoco se usan por la misma razón, ya que las hebillas */hacen que uno se vea más guapo!*. No pude obtener la cita bíblica pero varios afirmaron que en las Escrituras decía explícitamente que los hombres deben llevar el pelo corto y las mujeres no deben cortárselo. El pelo de las mujeres debe cubrirse en público en señal de respeto y obediencia hacia su marido y su familia.

Con respecto a la ropa del *Lehrdienst*, la única respuesta que tuvimos fue que era para diferenciarlos del resto, y que así se vestían los menonitas en *Chortitza*. El *Schlovaxen* utilizado por todos los hombres parece tener su origen en Canadá, pero no pude establecer con exactitud el momento, lugar y las razones de su adopción. Dicen que el *Schlovaxen* es

más cómodo que los pantalones a la cintura tanto por la gran cantidad de bolsillos que tiene como por no ejercer presión en el abdomen. En la colonia acostumbraba vestirme con unos *Schlovaxen* que la señora de uno de mis anfitriones había confeccionado para mí. Según ellos, parecía menonita y cuando regresara a mi casa, mis padres no me reconocerían y pensarían que me había convertido. Igualmente decían que podría burlar a los turistas haciéndoles creer que formaba parte de la colonia. Cosa que efectivamente ocurrió en más de una oportunidad y causó muchísima risa. Prácticamente toda la ropa es confeccionada dentro de la colonia por las mujeres. Las telas, botones, pinturas (para decorar los pañuelos) y el resto de los accesorios necesarios son comprados afuera, ya sea en viajes individuales o traídos por los almaceneros para su venta al menudeo en la colonia.

VI.C Comidas

Uno de los problemas que tuve durante el trabajo de campo fue el acceso a lo que podríamos denominar “el mundo femenino”. En la colonia están sumamente diferenciados los ámbitos en función del género. Los hombres son los que llevan adelante los tratos con la gente no menonita y a través de los mismos aprenden el castellano. Además son los que trabajan “*el campo*” y los talleres, y son los hombres los que toman las decisiones acerca del destino colectivo de la colonia. Las mujeres trabajan en la casa y la huerta y su influencia en la toma de decisiones colectivas se realiza a través de sus maridos. Por lo reducido de los contactos con el mundo exterior, que además es conscientemente buscado por los hombres, son realmente muy pocas las mujeres que hablan castellano, aunque si parecen entender un poco. Esta limitación idiomática, sumada al interés de los colonos por reducir el contacto femenino con el mundo exterior, y a mi condición de hombre soltero

desconocedor del *Plauttdeutsch*, limitó seriamente mi contacto con las mujeres. Mi constante buen apetito fue la clave que me permitió acercarme a través del cuestionamiento de lo que se iba sirviendo en las mesas. A esto habría que sumársele la reticencia de muchos habitantes de Guatraché a comer en la colonia alegando la suciedad de las cocinas, que se sorprendieron de que yo lo hiciera. Su opinión estuvo sumamente alejada de la percepción que tuve. Paradójicamente, es justamente en el ámbito femenino por excelencia dentro de la colonia, es decir la cocina y el que aparentemente estaría “más alejado del mundo”, donde uno puede encontrar gran cantidad de influencias del exterior. A un almuerzo basado en rusísimos *Varenikes*⁶⁵ le puede seguir a la noche una cena de tacos y tortillas sazonadas con ketchup, acompañadas por un *Borsch* y porotos refritos e incluso un desayuno (*Froishtij*) dominical en base a mate cocido (para no dormirse en la misa). También pueden ofrecerle a uno en una visita dominical unos mates acompañados con maníes y girasol tostados cuyas cáscaras se escupen en el suelo.

Los horarios de las comidas son bastante rígidos y organizan las actividades diarias. Por otro lado, son sumamente abundantes y algunos platos resultan verdaderas “bombas de colesterol” como mi plato preferido, el *Schenkelfleisch und Itschok Schmollfat*. Que se hace con rodajas (como escalopes) de jamón crudo que pueden ser tanto de vaca como de cerdo (*Schenkelfleisch*), que se fríe en grasa de cerdo. Luego de realizada la fritura, se echa crema (*Schmoll*) en la sartén y se fríe en la grasa (*Fat*) que quedó. Esta crema luego se echa sobre las papas (*Itschok*) que han sido previamente hervidas en la olla a presión. También hace todo tipo de pastelería pero cada vez más recurren a los bizcochuelos instantáneos.

⁶⁵ Un tipo de pasta parecido al *agnoloti* pero relleno de papa o ricotta.

Otra de las especialidades son los dulces, realizados para poder conservar la fruta y comerla fuera de estación. Más de una vez me han servido alfajores de maicena con dulce de leche, todo casero. La fuerza de estas apropiaciones de la comida argentina se manifestó en una *Fastba* (merienda) cuando uno de los chicos preguntó en *Plauttdeutsch* cómo se decía “dulce de leche” (diciéndolo en castellano) en *enhema* (aborigen)⁶⁶. A lo que le contestaron que “dulce de leche” era en *enhema*, que en *Plauttdeutsch* no había una palabra, pero cuyo equivalente podría llegar a ser *Malksyrup*.

Las explicaciones que me dieron de esta situación eran que, por un lado, ellos no tenían ningún tipo de prohibición alimenticia. Incluso repregunté basándome en el Levítico, al que había llegado a través de Mary Douglas (1991), y dijeron que no, que a partir del Nuevo Testamento esas prohibiciones no eran válidas. Por otro lado, parece ser que los hombres les indican a las mujeres las comidas que prueban en sus viajes y ellas intentan recrearlas. Sin embargo, mi participación en la muerte y carneo de dos terneros y las invitaciones que se me hicieron en más de una oportunidad para que demostrara mis dotes parrillero, me llevaron a descubrir que de hecho, y al menos con la carne de vaca, las partes desechadas coincidían con las que la ley mosaica destina a Yahveh⁶⁷. Por un lado,

⁶⁶ Para la clasificación del mundo exterior ver infra.

⁶⁷ “Si su ofrenda es un holocausto de ganado mayor ofrecerá un macho sin defecto; lo ofrecerá a la entrada de la Tienda del Encuentro, para que sea grato ante Yahveh. Impondrá su mano sobre la cabeza de la víctima y le será aceptada para que le sirva de expiación. Inmolará al novillo ante Yahveh; los hijos de Aarón, los sacerdotes, ofrecerán la sangre y la derramará alrededor del altar situado a la entrada de la Tienda del Encuentro. Desollará después la víctima y la descuartizará; los hijos de Aarón, los sacerdotes, pondrán fuego sobre el altar y colocarán leña sobre el fuego; luego, los hijos de Aarón, los sacerdotes dispondrán las porciones, la cabeza y el sebo, encima de la leña colocada sobre el fuego del altar. Él lavará con agua las entrañas y las patas y el sacerdote lo quemará todo en el altar. Es un holocausto, un manjar abrasado de calmante aroma para Yahveh” (Lt 1: 3-9). “No comeréis sebo de buey, ni de cordero ni de cabra. El sebo de animal muerto o destrozado podrá servir para cualquier uso, pero en modo alguno lo comeréis. Porque todo aquel que coma sebo de animal del que suele ofrecerse manjar abrasado a Yahveh, será extirpado de su parentela. Tampoco comeréis sangre, ni de ave ni de animal, en ninguno de los lugares en que habitáreis. Todo el que coma cualquier clase de sangre, ése será extirpado de su parentela” (Lt 7: 23-27).

todas las vísceras se descartan, salvo el corazón y el hígado. Por el otro, durante el carneo, los trozos de carne se limpian minuciosamente de grasa (que luego utilizan para hacer jabón, al igual que los huesos) y los cortes enviados desde la parrilla hasta la mesa eran inspeccionados para que no tuvieran el más mínimo rastro de sangre, en cuyo caso se devolvían para una mayor cocción. Justamente eran las mujeres las que devolvían la carne a la parrilla mientras que los *jongers*, reunidos con el etnógrafo-cocinero alrededor del fuego, degustaban, alegres, jugosos sandwiches de vacío.

VI.D Educación

Este es otro tema al que prestan particular atención, al menos en lo que hace a retener el control de la misma como queda evidenciado tanto por su historia como por sus problemas actuales con el gobierno pampeano (ver infra). Si bien no son muy afectados al desarrollo intelectual, la escuela es considerada como *el fermento de la iglesia*⁶⁸. Es en la escuela donde se aprende la lengua litúrgica, el *Hochdeutsch*, y sólo después de haber asistido a ella se puede ir a misa y comprender los sermones, leer la Biblia y el *Gesangsbuch*. El *Hochdeutsch* es también el lenguaje utilizado en forma escrita en el amplio intercambio epistolar entre parientes y amigos que viven en colonias diferentes, como así también el de la totalidad de la documentación interna y del periódico menonita, *Die Menonitische Post*, editado en Canadá y México que reciben quincenalmente, donde se encuentran noticias referentes a distintas colonias menonitas en el mundo. Para ellos, las escuelas tienen como fin formar cristianos y agricultores, es decir verdaderos *Christenvolk*.

⁶⁸ Aunque probablemente mi informante haya querido decir “fundamento”, de todas maneras se resalta su importancia central.

Los problemas que encuentran con el sistema oficial son, por un lado, la posible mezcla con *Weltmensch* que los llevaría a un trato más cercano y les daría a los chicos el conocimiento acerca del mundo, que según ellos los deslumbraría, y de esta forma se socavarían las posibilidades de aceptar la forma de vida del *Christenvolk*. Por otro lado, son conscientes de la función del sistema escolar en la construcción de la identidad nacional, que ellos consideran pernicioso debido a que está íntimamente relacionado con lo que denominan *política*. Ellos se consideran menonitas (y por ende *Christenvolk*) antes que argentinos, bolivianos, mexicanos, canadienses, rusos, o alemanes. Por otro lado, piensan que las identificaciones nacionales son una identificación con el mundo y atan al individuo al mismo, por lo tanto no son compatibles con su condición de *Christenvolk*. Parece ser que en Cuauhtémoc, hay menonitas que, proviniendo de colonias que aceptaron el sistema educativo mexicano, ocupan cargos públicos en la administración mexicana. Lo mismo ocurrió en Paraguay. Esto es inaceptable para los *Altcoloniers*. Es a través de su concepción de la “política” que reinterpretan la separación de la Iglesia del Estado. La exaltación de la persona es una de las cosas más pecaminosas. Es para ellos “hipocresía” ya que no es la persona la que vale en sí sino la Gracia que Cristo otorga. Al exaltar la persona se niega a Cristo. La política es uno de los medios a través de los cuales se exalta a la persona, y por ende es considerado pecaminoso. La política es uno de los ámbitos donde se pone en juego el poder que es algo demoníaco además de terrenal. Por lo tanto la política, debido a su carácter netamente terrenal, no puede ser llevada a cabo por los *Christenvolk*. Por otro lado, los *Christenvolk* deben ser pobres y su pobreza es algo que resaltan constantemente

en su discurso. Cristo vino para los pobres, y los ricos no se salvarán⁶⁹. El Reino de los Cielos es para los humildes y los que están en política no lo son.

VI.E Apropiación de la historia

Con respecto a la historia, no parecen interesarse demasiado en la misma a menos que puedan relacionarla concretamente con su situación. *¡Mis padres son mexicanos, mis abuelos canadienses y mis bisabuelos rusos!*, sobreentendiendo que éstas eran identificaciones subordinadas a su condición confesional, decía un colono boliviano con hijos argentinos, sintetizando en una sola frase todo un derrotero migratorio. Lo que sí rescatan es el ser objeto constante de persecuciones tanto durante la Reforma (en varias casas hay copias del “Martyrer Spiegel” ver supra), como durante la instauración del comunismo en Rusia y los repetidos intentos de los diferentes Estados de imponer el servicio militar y la educación (entendido esto como un ataque directo en contra de la religión) que terminaron en escisiones y migraciones. Es justamente esta mención de las diferentes nacionalidades lo que les permite afirmar su verdadera pertenencia al *Christenvolk* ya que a través de ellas se muestra la persistencia de la fe. Además indica que efectivamente se han mantenidos *separados del mundo* ya que las migraciones implican un desapego tanto de las riquezas como del mundo mismo. Lo que resulta particularmente interesante es que los menonitas perseguidos en Rusia habían sido aquellos que optaron por quedarse y adaptarse a la rusificación cuando ocurrió la migración hacia Canadá de la mano de Johann Wiebe. En ese momento, para los que se habían ido, los que se quedaron fueron considerados como fuera del *Cuerpo de Cristo*; es decir, habían dejado de

⁶⁹ Mt 5-7, Lc 6:20-23, Mc 9:35.

pertenecer al *Christenvolk*. Sin embargo, los colonos de “La Nueva Esperanza” reinterpretan dicha persecución como si hubiera sido realizada sobre su propio grupo. Una de las cosas que me llamó la atención fue la gran similitud de los relatos acerca de esta persecución con aquellos referidos al Holocausto. Estas persecuciones los confirman como verdaderos cristianos al insertarlas dentro del Apocalipsis. *¡Los verdaderos cristianos serán perseguidos en los últimos tiempos!* dice para ellos Juan en el último libro del Nuevo Testamento.

También es común escuchar referencias a Menno Simons como el promotor de la vida en colonias, cosa que se contradice con todas las fuentes escritas revisadas anteriormente. Cuando alguien hacía algún comentario acerca de mi barba, yo contestaba que en los dibujos, Menno tenía una barba mucho más grande que la mía. A lo que decían que esa barba correspondía a su época como sacerdote católico. En general, parecen imaginárselo como uno más de ellos, viviendo en el campo y vestido de la misma, como un verdadero contemporáneo metatemporal.

VII Mecanismos de articulación social

Siguiendo la definición de “articulación social” propuesta por Hermitte y Bartolomé (1977: 10), paso a analizar ahora los principales mecanismos que les permiten a los menonitas canalizar la acción social con el exterior de la colonia para asegurar la circulación de bienes y servicios. Los procesos de articulación social son fundamentales ya que es a través de ellos donde se ponen en juego, en forma cotidiana e institucionalizada las relaciones entre los diversos componentes de un sistema social. En nuestro caso particular es el ámbito específico de las relaciones interétnicas.

VII.A Producción de leche y queso

Como habíamos señalado, las primeras vacas que un individuo posee en la colonia son producto del regalo de bodas que recibe tanto de sus padres como de sus suegros. Junto con las vacas, la nueva pareja también recibe tarros para la leche con las iniciales del marido (nombre, apellido materno, apellido paterno⁷⁰ y número de *dorf*), y es abierta una cuenta en alguna de las queserías. De acuerdo a las costumbres, todo lo que produzcan y reciban a partir del casamiento pasa a formar parte de un patrimonio conjunto, que resultará indivisible hasta la muerte de alguno de ellos ya que consideran al matrimonio como un lazo indisoluble mientras ambos estén con vida.

VII.A.1 Tambo

Lo básico de un tambo (*cowstoll*) es una estructura de madera para enganchar las cabezas de las vacas, una fila de comederos pegada a ésta para que puedan comer mientras están siendo ordeñadas y un piso de alisado de cemento. A este núcleo básico pueden agregarse paredes y techo. Puede ser construido conjuntamente con el establo para los caballos, garage para el *Buggy*, taller, y el depósito de forraje. También puede ser un edificio independiente, a unos metros de la casa o formar parte constitutiva de la misma.

Los materiales utilizados para todas las construcciones son ladrillos de adobe para las paredes, maderas para las vigas y aperturas, y chapa acanalada para los techos. Con excepción del adobe y algo de la carpintería, el resto de los materiales se compran en la

⁷⁰ Cuando un menonita escribe su nombre completo comienza con su nombre, luego el apellido de su padre y, si es necesario diferenciarse de otro entonces coloca al final su apellido materno, o la primera letra de este último intercalada entre los otros dos. Igualmente, cuando se trata de poner iniciales, la del apellido materno precede a la del paterno pero en minúscula. Según ellos, así hacen los americanos y lo aprendieron en Canadá. Interpretan el segundo nombre, reemplazado siempre con la inicial como un segundo apellido. De esta manera, las iniciales de mi nombre serían "L.b.C."

ciudad de Guatraché, en Bahía Blanca o en Buenos Aires. Para ello realizan viajes de compras. Otros elementos que se encuentran en el tambo son baldes metálicos y bancos. Hay un juego de balde y banco por persona que ordeña en cada unidad doméstica.

VII.A.2 Ordeño

Dentro de lo que podemos denominar ampliamente como ordeño hay en realidad una serie de operaciones que se repiten indefectiblemente cada doce horas (antes del desayuno y antes de la cena). Se realizan siempre en el mismo orden y son tomadas por los propios menonitas como constitutivas del ordeño.

Primero hay que poner en condiciones el tambo. Se limpia la bosta del ordeño anterior, se la carga en una carretilla para luego llevarla hacia los frutales para usar como abono. Luego se llena cada uno de los comederos con las raciones de comida. Una de las más completas que pude registrar consistía en una palada de trigo molido, avena o cualquier otro forraje disponible, una lata de alimento balanceado (excepcionalmente), una lata de suero (ambas de 350 cc.) una pala de mezcla de trigo y semillas de algodón molidas y una palada (para diez vacas) de semillas de algodón sin moler. Para las vacas que momentáneamente no están dando leche las raciones incluyen menor riqueza de ingredientes, a su vez, el menú varía tanto de una unidad doméstica a otra como estacionalmente, dependiendo de la disponibilidad de los forrajes.

También se traen los tarros para la leche que fueron lavados cuando se recibió el suero del ordeño anterior utilizado para alimentar a terneros y chanchos. Existe en la colonia una diversidad de tipos de tarros de leche en cuanto a su capacidad, los hay de 20, 30, 40 y 50 litros. Su origen es también variado. Algunos fueron comprados en una fábrica

rosarina y otros llevan marcas que indican procedencia norteamericana, principalmente de industrias lecheras de penales y del ejército de dicho país.

Cuando todo esto está listo se hace ingresar a las vacas. Cada una ya conoce su lugar. Ellas solas se van ubicando y comienzan a comer de los comederos, cuando esto ocurre una persona va por delante de los mismos y se enganchan las cabezas con un mecanismo de madera. También se enganchan las colas y se traban las patas traseras de alguna vaca problemática con una cadena.

Ahora si, todo está listo para comenzar con el ordeño. Todas las actividades pueden ser realizadas por una persona o varias en forma simultánea. Si bien no hay una división sexual de estas tareas, sí existe una diferenciación en cuanto a edad y posición en la familia. Todas las tareas incluidas en el ordeño son realizadas principalmente por los hijos y es uno de los primeros trabajos que éstos realizan en sus vidas. Sin embargo, en caso de carecer de hijos suficientes las tareas de tambo también son llevadas a cabo por el jefe de la unidad doméstica o por parte de gente anciana. Si combinamos esto con el hecho que el 100% de las unidades domésticas de la colonia produce leche para alguna de las queserías, podemos concluir que prácticamente el 100% de la población está, estuvo o estará en contacto directo con esta actividad.

El pago quincenal que la quesería hace a sus proveedores por la leche recibida es denominado *melkcheck*. Es algo muy esperado por los productores ya que es lo que les provee de un flujo de dinero constante a lo largo de todo el año y en forma regular. Con él hacen frente a las compras más inmediatas como alimentos no producidos internamente - harina, algunas frutas como bananas-, viajes al pueblo, medicamentos, algún repuesto de

bajo costo que no puedan hacer ellos mismos como correas y neumáticos, el pago de la cuenta corriente del almacén, etc. Sin embargo, existen casos en los cuales se reduce la importancia económica de la leche pero que se tiene a las vacas */para que los chicos aprendan y tengan algo que hacer/*, lo que demuestra que además cumple un importante fin pedagógico; varios incluso encuentran relajante el ordeño.

Los días domingo rige una prohibición de trabajar; es el día que hay que dedicar al Señor, ir a Misa y descansar. Sin embargo el ordeño y la cocina son actividades que se realizan dichos días sin interrupción alguna. Al preguntar acerca de esto recibí dos tipos de respuestas. Por un lado, *“a los animales hay que cuidarlos todos los días”* -de hecho a las vacas les hace mal no ser ordeñadas-, pero, por el otro */lo que no hay que hacer es trabajo que produzca riqueza, sólo aquello indispensable para vivir, si no aumenta el patrimonio se puede hacer/*. Esta última respuesta estaba también en relación a la pregunta acerca de por qué las mujeres cocinaban en domingo. Sin embargo, a pesar de lo dicho por algunos informantes acerca del ordeño como subsistencia y no como factor de acrecentamiento del patrimonio, en la práctica he conocido gente que ahorraba parte de ese dinero, otros que eran considerados como ricos por la cantidad de vacas que ordeñaban y eso les permitía invertir ese ahorro en otras actividades.

En general la cantidad de vacas lecheras que se tiene está en relación con la cantidad de ordeñantes. Si bien un adulto puede ordeñar hasta ocho o diez vacas por turno, en general la relación es entre 3 y 5 vacas por ordeñante.

VII.A.3 Recolección de la leche

La leche es recolectada por el lechero (*malkfira*), quien utiliza a tal efecto un carro tirado por dos caballos. Estos carros están contruidos sobre viejos chasis de camionetas, sobre los que se construye una plataforma de madera de 3x6 metros en los que se acomodan los tarros que van siendo recolectados. Hay doce lecheros, algunos comparten el carro y se turnan una semana cada uno, otros hacen los recorridos durante el año completo y otros comparten un mismo recorrido realizando uno el turno matutino y otro el vespertino. Cada lechero tiene su propio recorrido que se mantiene fijo y entrega a la misma quesería. El lechero recibe un porcentaje en dinero del precio pagado por lo recolectado. Tanto la manutención y compra del carro como la de los caballos corren por su cuenta. Su trabajo como recolector no le impide ordeñar y realizar labores agrícolas. Sin embargo es un trabajo que realizan prácticamente todos los que recibieron por parte de la colonia los terrenos de 5 hectáreas, por carecer de capital para comprar tierras. Por lo tanto carecen de tierra suficiente tanto para sustentar la cantidad de vacas necesarias para obtener los recursos indispensables, como para dedicarse a la producción agrícola para el intercambio. Tampoco pudieron dedicarse a la carpintería, apicultura o metalurgia por falta de capital. Es un trabajo considerado duro, sobre todo en invierno, y el recorrido debe hacerse obligatoriamente ya que de lo contrario la leche se echa a perder.

Al lechero le lleva toda la mañana realizar su ronda matutina, esto es, desde las siete hasta las once. La ronda nocturna lleva menos tiempo debido a que hay una menor devolución de suero.

Debido a que durante el domingo no se puede trabajar, los tarros del ordeño matutino son recolectados a la una de la mañana del lunes. Los tarros del ordeño

dominical vespertino, por su parte, son recolectados junto con los de la mañana del lunes. Para poder mantener los tarros durante todo el día, los mismos se enfrían al terminar el ordeño; colocándolos en piletones llenos de agua, a la sombra y con paños mojados sobre las tapas.

VII.A.4 Queserías

En la colonia hay tres queserías, dos que son propiedad privada de personas distintas y una que es de la cooperativa. Nunca se llega al máximo de su capacidad ya que quedan improductivas durante toda la tarde debido a que no se recibe leche para procesar. Las tres actúan en forma independiente una de la otra, teniendo cada una su habilitación, sus rótulos y marcas, su CUIT⁷¹, etc. Las tres queserías tienen empleados; la cooperativa tiene 10, la de Gutiérrez 5 y la de Giménez 3. Todos ellos carecen de tierras, vacas o talleres suficientes para subsistir. El salario se computa por día trabajado. En las queserías privadas se paga 1 centavo menos por kilo de leche en comparación con la cooperativa. No obstante esto, muchos prefieren las privadas por la mayor puntualidad en los pagos. También existe cierta idea de mayor eficiencia en las privadas. Esto se debe, en parte, a que la dirección de la cooperativa la realiza un miembro electo cada cuatro años y tiene que aprender el negocio en ese tiempo mientras que las privadas tienen mayor permanencia en la conducción. Sin embargo hay una importante limitación de orden geográfico en cuanto a qué quesería proveer que depende de los recorridos de los lecheros (hay zonas por donde pasa sólo uno). Podríamos decir que la decisión “por defecto” para mandar la leche

⁷¹ Clave única de identificación tributaria. La cooperativa utiliza la CUIT de la colonia mientras que las otras dos tienen claves propias.

es la cooperativa. Otro de los motivos para enviar a una quesería privada es la existencia de una relación de parentesco o amistad con el dueño de la misma.

Las queserías producen básicamente dos productos, queso y pasta de muzzarella. La cooperativa además vende la crema por separado a una fábrica cordobesa y Gutiérrez hace queso tipo sardo. El queso se vende en general al por menor tanto dentro de la colonia a los propios colonos (a quienes luego se lo descuentan de la leche entregada) y a los visitantes; al por mayor se vende a comerciantes. La pasta, más significativa en cuanto a volumen de ventas, se recolecta dos veces a la semana en un camión que la lleva a fábricas de muzzarella del Gran Buenos Aires. Su demanda es sumamente elástica. Siempre se vende el 100% de lo producido⁷². Los precios que se pagan por la leche y los quesos dependen directamente de las variaciones estacionales del precio de compra de la pasta de muzzarella.

Las queserías operan con cajas de ahorro bancarias para cobrar los cheques de los compradores de pasta de muzzarella. La cooperativa utiliza la de la colonia mientras que cada una de las otras tiene su propia cuenta. Aparte de estas cuentas, los colonos se abstienen de todo tipo de operatoria con bancos. Hay bastante resistencia a este sistema debido a que interpretan que actualmente nos encontramos en los últimos años del Apocalipsis (Ap. 13:16 y 17) y consideran que falta poco para que el que no lleve la marca de la bestia en la mano derecha o en la frente no podrá comprar ni vender. Las tarjetas de crédito y los códigos de barras de los productos son un paso previo a dichas marcas, y ellos

⁷² La elasticidad se traslada hacia la demanda de leche, debido a la subutilización actual de los bienes de capital de las queserías y hasta tanto ellos no limiten la capacidad de proceso.

como verdaderos cristianos no pueden aceptar llevarlas si quieren obtener la Salvación, razón por la cual serán constantemente perseguidos.

VII.B Almacenes, transportistas, metalúrgicas y carpinterías

En la colonia hay tres almacenes (*Shtuv*) que son propiedad privada. En ellos se puede comprar desde tortillas mexicanas, cuadernos, snacks y gaseosas hasta afrechillo, gasoil, oxígeno, gas, herramientas y telas para hacer ropa. Quizás “almacén de ramos generales” sea una mejor denominación. En ellos los habitantes de la colonia pueden encontrar casi todo lo que necesitan sin tener que salir de ella.

La mercadería que se vende allí proviene principalmente de dos fuentes y sigue tres recorridos. Por un lado, aquella no producida en la colonia es traída tanto por los propios proveedores como por los dueños de los almacenes. Éstos últimos realizan viajes de compras a Guatraché, Bahía Blanca, Buenos Aires, Rosario, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) y Porto Alegre (Brasil). En este último lugar existe una fábrica Volkswagen en la que compran los sistemas de amortiguación que luego modifican para instalar en los *Buggys*. Por el otro, hay mercadería producida dentro de la colonia que se pone a la venta tanto para otros colonos como para los visitantes como por ejemplo, tortillas de maíz, ganchos de aluminio para los *Buggys*, ropa, huevos, carne, conservas, etc.

Sin embargo, el almacén no es el único recurso para hacerse de los productos necesarios. Los días que hay micro, gran cantidad de gente va a comprar a Guatraché. También se realizan viajes de compras, ya sea individuales o grupales; éstos no son una exclusividad de los dueños de los almacenes habiendo casi en forma permanente cuatro pickups con chofer y otros tantos taxis dispuestos a ser contratados para llevarlos donde

quisieran. Por ejemplo, la tarifa estándar de un viaje en camioneta o taxi de la colonia a Guatraché es de \$20 mientras que contratar una camioneta por el día entero para ir a Bahía Blanca y traer mercadería cuesta entre \$100 y \$120. El pasaje en el destartalado micro es de \$5 ida de colonia - Guatraché y \$8 ida y vuelta. Esto se debe a que muchos desean volverse antes o después de la partida, o prefieren contratar un taxi o camioneta para llevar de regreso el producto del viaje. Ahora bien, si un menonita no desea ni salir de la colonia ni ir al almacén, siempre está el recurso del pedido a un amigo o comprarle a la gran cantidad de vendedores y mercachifles que visitan constantemente la colonia. También hay un farmacéutico que realiza rondas dos veces por semana. Lo interesante de estos vendedores es que saben perfectamente qué producto va a comprarle cada uno y cargan las camionetas con eso en mente. “Hoy te traje los zapallitos que te gustan” “Ya se te tiene que haber acabado tal o cual medicamento”, todo esto sin mediar necesariamente un pedido, se lleva cuenta de lo que consume cada uno y cada mercadería que se transporta tiene un destinatario casi predeterminado.

Omar, un vendedor dueño de un supermercado en Guatraché y Donatello, un taxista, son particularmente queridos en la colonia y han establecido vínculos realmente estrechos. Omar no sólo provee de mercadería sino que también facilita cheques para utilizar como garantía y para viajar a Buenos Aires sin tener que ir con el dinero en la mano, les hace favores como depositarles dinero en el banco o cobrarles algún cheque. Los menonitas incluso van a su casa en Guatraché. Todos están de acuerdo en que “*es un muy buen hombre, y de mucha confianza*” pero vende cosas que algunos preferirían que no hiciera como cerveza, ginebra y cigarrillos. Sin embargo esto parece no atentar contra su

imagen debido a que reconocen que su trabajo es ser comerciante. Pero lo más interesante son los “*perros de Omar*”, incluso son así llamados por los menonitas. Cada vez que él va a la colonia lleva caramelos para repartir entre los chicos. Uno para cada uno. Cuando los chicos que están cuidando las vacas en la ruta lo ven llegar van corriendo hacia la camioneta, y él les arroja los caramelos por la ventanilla cuando pasa por su lado. Omar es también quien me lleva a la colonia y me pasa a buscar para volver a Guatraché. Suelo almorzar en su casa cuando estoy en el pueblo y su familia me ha tratado muy bien. Su señora, si bien es descendiente de italianos, vivió cuando era chica en la colonia “Santa Teresa”, lo que hace que los menonitas le recuerden su infancia mientras que Omar es descendiente de sirio-libaneses.

Donatello es uno de los transportistas más queridos. Trabaja para la colonia desde que llegaron y recibe frecuentes invitaciones a comer cada vez que está en la colonia. Lo más interesante es que los chicos han resignificado su nombre transformándolo en el “otro” genérico para los niños: para ellos cualquier argentino y cualquier camioneta son *Donatello*. En un viaje a Buenos Aires que realizó una pareja de colonos para traer a su hija de tres años al hospital Garrahan, la nenita no dejaba de decir cuántos *Donatellos* que había. Donatello también hace asados en la colonia y es el que enseñó a más de un colono cómo hacerlos.

El almacén funciona principalmente a través de la cuenta que cada familia abre y que se paga con mayor o menor regularidad según el caso y el momento del ciclo agrícola. Cada familia tiene una ficha en cada uno de los almacenes donde suele comprar y en ella se van anotando las transacciones. Si bien lo normal es que el almacén sea el que otorgue el

crédito, también ocurre que cuando una deuda es saldada se entregue un billete por valor superior y el vuelto sea acreditado.

En el almacén no solo se consiguen los productos necesarios sino también información. Es el lugar donde uno se entera de todo, o casi todo, y donde siempre hay con quien charlar. Muchas veces la mercadería que se compra es tan solo una excusa para poder dejar por unas horas el trabajo y enterarse de las últimas novedades. Justamente debido a esto es que se formó uno de los almacenes principales. Originalmente su actual dueño tenía una carpintería y despachaba combustibles. Sin embargo, el tiempo que le consumía la venta de los hidrocarburos debido a las largas y “obligadas” charlas con sus clientes; que luego de un viaje en *Buggy* de no menos de veinte minutos y tan sólo por diez litros de querosén lo retenían durante media hora, lo pusieron frente a la situación de tener que elegir entre abandonar la carpintería y aumentar el número de productos para vender o dejar los combustibles y dedicarse de lleno a las maderas. Es también una práctica común tomarse una bebida durante las compras, o llevarse algo para el viaje en *Buggy* de vuelta a la casa. Las bebidas que más se toman en estas circunstancias son el Ades (bebida saborizada a base de soja) y la Coca-Cola. Me resultaba un poco extraño volver en *Buggy* del almacén compartiendo un cartón de litro de Ades con un paquete de papas fritas mientras charlábamos acerca de diferentes temas, desde las redes de parentesco hasta la instauración del “nuevo orden mundial” y el Apocalipsis como consecuencias de la globalización. Está prohibida la venta de alcohol en los almacenes, y al parecer esta prohibición se respeta, cosa que no parece ocurrir con los cigarrillos. Si bien se sabe dónde pueden conseguirse haciendo las preguntas correctas, nadie se da por enterado.

El almacén es también el lugar donde se centraliza el correo. La colonia tiene una casilla de correo en Guatraché y regularmente su contenido se lleva a la colonia y se coloca en cajas de las que los destinatarios van tomando los sobres que les corresponden. Es también el lugar donde se hacen los anuncios públicos, existiendo carteleras para colocarlos. Estos abarcan un amplio rango, desde panfletos de venta de maquinaria, anuncios de cuándo determinados doctores visitarán la colonia, informes acerca de qué documentos ya están disponibles para ser retirados del Registro Civil, y los infaltables avisos de remate (*Ausruf*) tanto internos como externos.

La actual falta de tierras en la colonia no es necesariamente una falta de recursos. Muchas de las nuevas familias carecen de tierras no por carecer del capital sino porque no las hay disponibles en la colonia y los precios pedidos por los terrenos circundantes se consideran elevadísimos. La subdivisión de las tierras parece tener un umbral en las 16 has; las únicas explotaciones menores a dicha extensión son los terrenos de 5 has cedidas por la colonia a aquellos que carecen de recursos. De esta manera se ha tenido que recurrir a nuevas actividades productivas, entre las que el cambio de la producción cerealera a la forrajera para la alimentación de las vacas lecheras es una de ellas, así como las metalúrgicas, las carpinterías y diversos tipos de talleres.

Originalmente la producción de estas actividades estaba destinada a abastecer a los propios de elementos que debían traerse de afuera de la colonia, una verdadera “sustitución de importaciones”. Sin embargo, los bajos costos y la buena calidad de mano de obra pronto hizo que comenzaran a producir para vender fuera de la colonia. Algunos de estos talleres venden actualmente el 100% de su producción en este último mercado. Una de las

carpinterías trabaja con pedidos con tres meses de anticipación, una de las fábricas de silos tiene un representante en Córdoba y otra tiene contratados dos muchachos de Guatraché que trabajan a destajo. Esto se debe a la variación estacional de la mano de obra que en los meses de cosecha escasea en la colonia. También se arman galpones y tinglados a pedido, para los cuales los colonos preparan la totalidad de las piezas necesarias en la colonia y luego los arman en los lugares requeridos. Lo mismo ocurre con los silos cuando deben llevarse a grandes distancias, se prepara un “kit” y luego se lo ensambla entre dos personas en dos días en el destino final.

CAPITULO 3:

LOS UNOS Y LOS OTROS

I Como los ven los menonitas

Dentro de los *Weltmensch* hay una variedad de categorías para clasificar a los distintos grupos. Es de notar que, en general, nos ha sido imposible hablar con los menonitas acerca de un grupo en particular ya que son siempre definidos por ellos en términos relacionales, ya sea tomando como punto de referencia tanto a los *Christenvolk* como a los otros *Weltmensch*. Es también importante mencionar que si bien existe una clara definición de las esferas de interacción con estos otros grupos, como hemos visto esto no impide la individualización de determinadas personas, que en gran parte debido a la alta interacción que tienen, se les han asignado “lugares especiales” y, por ende, tienen la posibilidad de cruzar algunas de las fronteras entre dichas esferas. Sin embargo, tanto el bautismo como el casamiento parecen permanecer infranqueables.

LA Mexas, enhemas y bolivianos

Una de las razones por las cuales dicen sentirse cómodos en la Argentina es que a diferencia de México que */tiene partes buenas pero también hay muchos indios/*, y de Bolivia, donde */hay muchos negros y mucho pícaros/*, aquí */la gente se parece más a nosotros/*. El hecho de que la población de la zona sea en gran parte descendiente de inmigrantes europeos, y más aún la influencia de las otras colonias ruso-alemanas, hace que en Guatraché sean comunes los rubios de ojos celestes.

Los mexicanos son denominados con el término “*mexa*”. Cuando llegaron a la Argentina el mismo término fue aplicado para referirse a la población local, sin embargo algunos comenzaron a promover el uso de otra palabra, “*enhema*”(aborigen), reconociendo la existencia de diferencias entre mexicanos y argentinos. Lo que resulta particularmente interesante es que mientras que, por un lado, en México se interactuaba con población campesina (un eufemismo para denominar a los indígenas) se los etiquetaba de acuerdo a su nacionalidad, en Argentina, por el otro, la población es en gran parte descendiente de inmigrantes, sin embargo se los etiqueta como aborígenes.

Para ellos *mexa* y *enhema* son muy diferentes entre sí. Sin embargo, la idea general es que tanto el mundo exterior a la colonia como su gente, los *Weltmensch*, son peligrosos. Esto no sólo en relación con la Salvación como ya indiqué antes, sino también con respecto al bienestar físico y económico de los colonos. Solamente rescatan los aspectos que consideran negativos de los diferentes grupos incluidos entre los *Weltmensch*, y cuando hay referencias acerca de actos y actitudes positivas se particularizan en los individuos aislados que los ponen en práctica. Robos, engaños y estafas son los hechos más recordados como producto de las interacciones, pero para los colonos existen diferencias en la forma en que cada uno de los grupos los llevan a cabo.

El *mexa* es mucho más violento que el *enhema*. *¡Los fines de semana siempre terminaba alguno acuchillado porque se pelearon por una mujer en los bailes!* Lo mismo ocurre con respecto a las deudas. Les resulta extraño, de acuerdo con su experiencia en México, que a gente que debe mucho no se le haga nada y que hasta se le continúe

prestando. Para ellos, si una deuda no es saldada entre *mexas*, el deudor correría serios riesgos de ser muerto por su acreedor.

/P: ¿Y son muy diferentes a los argentinos?

R: Son muy diferentes. Allí piensan distinto. Si hacen negocio y no se paga entonces le matan. Si le quieren sacar plata le vienen con un revólver. Acá si se debe no pasa nada. Hay un tal Schmidt de Guatraché que debe \$15000 en vacas y no paga. En México otro mexa ya lo hubiera matado. Acá hay que tener cuidado porque uno termina dando la plata en la mano. Le hablan a uno y le sacan de más. Hay que tener mucho cuidado con eso. /

Otro colono agregaba

/Esto es distinto de México. El mexa era sinvergüenza porque roba porque la sangre lo hace robar y. Y luego de robar no aparece y si lo agarran es más peligroso. Pero en Argentina viene y lo arregla con la boca. Me pasa que gente que me compró mercadería vuelve y no paga. /

En definitiva, */en México cuando a uno le roban, sabe que le están robando, vienen con un cuchillo o pistola y le sacan a uno las cosas. En la Argentina vienen con palabras lindas y uno mismo les da la plata/.* Recomiendan tener cuidado con las palabras de los *enhema* sobre todo cuando *hablan lindo*. El *enhema* habla mucho y usa muchas palabras innecesarias produciendo confusiones. Esto se debe a que */los enhema son más cultos, saben más que los mexas y bolivianos/ (. . .) /cuando ven una máquina trabajando en el campo saben qué es y qué se está haciendo, los mexa están siempre sorprendidos y les cuesta más entender/.*

Por otro lado, el nivel de los robos es diferente,

/Los bolivianos también iban a buscar trabajo a la colonia pero a diferencia con Argentina, donde se pueden dejar las puertas abiertas y las cosas sueltas, en Bolivia cuando solían ir a pedir trabajo, pero lo que hacían era fijarse que cosas podían ir a robar a la noche. Eso en Argentina no pasa /.

Al parecer tenían que cerrar con candado cada noche los establos y talleres para que no entraran a robar, e incluso encadenar las garrafas utilizadas para la cocina. En Argentina directamente les roban las cosechas enteras, o las empresas entran en quiebra en forma falsa para no pagar lo que han comprado.

/Antes, cuando recién llegamos, había lechería y le vendían a La Serenísima. Había problemas en la cobranza y en la última fundió, pero no fundió. Fundió para nosotros y quedaron debiendo mucha leche como \$5000. La venta era complicada porque se hacía por calidad de grasa y eran ellos los que controlaban eso y manipulaban. Hoy día sería como si nos pagaran \$0. 05 el litro y además a los treinta días. Muchas familias acá viven con la plata de la quesería. (. . .) En ese sentido el gobierno nunca va a ayudarnos. Con el trigo hizo lo mismo. Hay mucho vivo, mucho Vurwitz⁷³. Y en ese sentido nunca hubo justicia. Aquí vinieron dos personas de Guatraché. Mackinley, y un joven. Compraban avena, cebada, lo que fuera. Parecían buenas personas. Prestaban plata y semilla y después desaparecieron con todo. Eran de Bunge y Born. Perdí 4000 kg de semillas alquiladas y eran grandes amigos míos. Venían a mi casa y yo iba a la de ellos. Comíamos juntos. En ese sentido la colonia ha perdido mucho. /

Una frase que me quedó grabada por su poder de síntesis fue */los mexas roban de noche y los enhema de día/*.

Con respecto a Guatraché, encuentran grandes diferencias con los pueblos mexicanos y bolivianos por la limpieza y prolijidad.

/En Lima y Santa Cruz hay mucha suciedad, un olor muy feo que no se puede ni respirar. Yo no entendía por qué había tan mal olor, y más en días de calor. Hasta que un día me fijé y vi que los bolivianos ensuciaban en la calle, se agachan nomás y después siguen/.

Otra de las diferencias tiene que ver con la predisposición al trabajo y que relacionan con el consumo de alcohol. En México es común ver mendigos y borrachos tirados por la calle, cosa que no ocurre en Guatraché. Mientras que al *mexa* no le gusta

⁷³ Ganar dinero sin trabajar, usura, estafa.

trabajar, el *boliviano*⁷⁴ realiza las actividades más duras y por muy poca plata. Tanto *bolivianos* como *mexas* buscan trabajo en las colonias pero estos últimos */siempre están mamados. Vienen a pedir trabajo y cuando llega el fin de semana se gastan todo y se maman. El lunes están crudos y casi no pueden trabajar. El martes ya están bien/*. Otro decía que */el gobierno les dio a los mexicanos tierras, tractores, gasoil, semilla, fertilizante, y ellos para no trabajar nos lo vendieron a nosotros y después se lo bebieron, pero nunca lo usaron/*.

Otros problemas importantes se relacionan con el robo de niños. Hablando con muchos padres me comentaron que no les gustaba que los chicos salieran solos a las calles porque en México y en Bolivia había habido muchos casos de robo de niños. En la Argentina parece que no hay problemas al respecto, pero los miedos continúan. Comentarios al respecto surgían cada vez que viajaba en *Buggy* en la colonia y veíamos a los chicos andando solos en la calle.

También se mencionan problemas con respecto al uso de sus tierras. En la Argentina el principal problema lo constituyen los cazadores furtivos que ingresan al “monte” de la colonia a quienes indefectiblemente se les escapa algún tiro y matan ganado. En Bolivia descubrieron que el “monte” había sido desmontado para sembrar coca en sus terrenos por *bolivianos*.

Algunas de las características de los *enhemas* parecen trasladarse a los niños menonitas nacidos en Argentina. Sus padres dicen que son mucho más vivos y despiertos que los chicos nacidos en México, les gusta más la carne y comen menos verduras.

⁷⁴ No pude detectar el uso de términos en Alemán o *Plauttdeutsch* para referirse a los nacionales de Bolivia, en general utilizan el término en Castellano.

Con respecto a los agentes del Estado reconocen la existencia de diferencias en cada uno de los países. En México *les todo bajo igual*, los pedidos de “contribuciones” son constantes y cotidianos siendo necesarios para realizar cualquier trámite, o simplemente para poder estar tranquilo fuera de la colonia. Dicen que, en la Argentina, es menos común pero los montos son más importantes y los pedidos se realizan para *cosas grandes*. Sin embargo, la idea general es que acá *el gobierno nos protege porque le interesamos, contribuimos con mucho trabajo y ninguno de nosotros manda la plata afuera, nadie tiene cuenta en Suiza*. Además está presente la idea de que, a diferencia de México y Bolivia, en la Argentina había que respetar más las leyes, que el gobierno se preocupaba para que fueran cumplidas.

Recientemente ocurrieron dos grandes involucramientos por parte del Estado dentro de la colonia. Primero, el allanamiento de la casa de Mario, el colono que sin preparación académica oficia de médico de la colonia, requisándosele todo su instrumental y medicamentos y le impidieron continuar medicando y atendiendo. Segundo, el intento de imponer planes de estudio oficiales en las escuelas menonitas. Estas intervenciones se interpretan de formas muy diferentes. Por un lado, como un acto más de persecución para que pierdan su religión, dado que en el Apocalipsis se profetiza que *se vienen tiempos difíciles para los cristianos, vamos a ser perseguidos*!. Por el otro, el éxito económico de la colonia en actividades no agropecuarias es considerado como un incumplimiento por parte de ellos mismos del compromiso de dedicarse solamente al campo, además de haber generado resentimientos en los productores *enhema* con los que compiten. Francisco incluso mencionó que los silos menonitas cumplen una importante función en el desarrollo

de los pequeños agricultores ya que el bajo precio permite que sean pagados con la diferencia que se obtiene por la capacidad de obtener un mejor precio por la cosecha al poder esperar a que las cotizaciones aumenten. Por otro lado, considera que los fabricantes *enhema* están acostumbrados a ganar demasiado.

Para ellos las ciudades alrededor de las cuales formaron colonias se beneficiaron económicamente por su presencia. */Cuauhtémoc era un pueblito y ahora es una ciudad/*. Lo mismo ocurrió con Guatraché que se benefició mucho con su llegada ya que introdujeron gran cantidad de dólares durante la hiperinflación ocurrida en el gobierno de Alfonsín y además inyectan mucho dinero en el circuito económico local y regional. Si bien esto es reconocido por muchos guatrachenses, otros dudan del beneficio económico actual de la colonia debido a que en la búsqueda de mejores precios compran mucho en Bahía Blanca, Buenos Aires, etc.

Finalmente, resulta particularmente interesante rescatar la interpretación que realizan sobre el peligro. Las persecuciones y catástrofes se interpretan como enviadas por Dios (*Gott, Das Herr*) ya sea para indicarles que no están yendo por el camino angosto, ya sea para ayudarlos a crucificar su carne.

I.B *Geschichte Schreiber*, el “escritor de historias”

En esta sección referiré cómo ellos entendieron mi presencia y qué lugar me asignaron. La presentación que hicieron los pastores de Floresta y Santa Rosa permitió que ingresara por primera vez a la colonia. Al cabo de una semana, había decidido cambiar de casa y le pedí a otro colono que me hospedara. Aceptó alegremente y cuando le pregunté por qué lo había hecho respondió que *“me dijeron que eras un buen muchacho, que con vos*

no íbamos a tener problemas". Obviamente había una mutua observación y vigilancia. No volví a necesitar más presentaciones de terceros; tres familias se turnaban para ofrecerme su hospitalidad a lo largo de cada una de mis estadías allí. Incluso no resultaron infrecuentes la superposición de invitaciones. Debía cumplir con todas ellas para no ofender a ninguno, por lo tanto las iba agendando y cada semana cambiaba de hogar.

Al principio, me había presentado como estudiante de la universidad queriendo escribir mi tesis de licenciatura en antropología acerca de su forma de vida, sin embargo, esta presentación les resultaba prácticamente incomprensible. Quería que ellos supieran exactamente cuáles eran mis intereses, no solo para ser sincero, sino también para diferenciarme tanto de periodistas como de comerciantes y agentes del Estado, ya que suponía que esos serían los principales roles de los *enhema* con los que interactuaban. Deseaba construir un nuevo lugar para que me ubicaran, hecho que no tardó en ocurrir. Para lograrlo debí recurrir a algunas explicaciones adicionales para poder ser mejor comprendido. Por un lado debí explicar lo que era una universidad, y prontamente respondieron que eso era una *Hochschule*⁷⁵. Con respecto a mi tesis, fui construyendo una analogía con el primer mueble que un carpintero construye, cuya principal función no es su venta sino demostrar su habilidad y conseguir futuros trabajos⁷⁶. Debido a que se mostraban reticentes con respecto a los periodistas y a ver su imagen "*dando vueltas por todos lados*", lo restringido de los futuros lectores de mi trabajo les resultó tranquilizador. Finalmente, con respecto a la antropología no sólo les comenté lo que quería hacer sino que, providencialmente, uno de ellos tenía una enciclopedia (*Lexikon*) en alemán donde

⁷⁵ *Hoch*=alto, *Schule*=escuela.

⁷⁶ Esta analogía surgió como un intento de explicarles lo desconocido a partir de lo conocido.

bajo el término antropología se describía la escuela histórico-cultural⁷⁷. Sin embargo fue mi práctica cotidiana la que finalmente tuvo mayor incidencia en su visión de mi persona. Casi accidentalmente, en un viaje que había realizado con cinco colonos a las termas de Guatraché para nadar y pasar el día descansando, descubrí la clave. Uno de ellos, cuñado de Francisco, que había venido a visitar parientes a la colonia le preguntó quién era yo y qué hacía. La respuesta fue que era un *Geschichte Schreiber* (escritor de historias), que escribía todo el día acerca de como ellos trabajaban y hacían las cosas. Si bien estaban hablando en *Plauttdeutsch*, logré identificar unas cuantas palabras y al preguntarles acerca del significado confirmaron, con asombro, mi interpretación. Decidí entonces retomar esta nueva definición de mi profesión para utilizarla en futuras presentaciones. En las páginas siguientes presento, a partir de un análisis de una situación muy particular, una interpretación que permite ver cómo interpretaron mi presencia en la colonia.

Durante el mes de octubre se publicaron, en medios de prensa capitalinos (*La Nación, Clarín*), una serie de artículos acerca de la acusación y posterior allanamiento de la vivienda de un colono por práctica ilegal de la medicina y por homicidio. Un bebé de nueve meses, que había sido medicado por él, había muerto por deshidratación a causa de una diarrea. Esto me motivó a escribir la siguiente carta y enviar copias de dichos artículos a uno de mis anfitriones en la colonia.

Buenos Aires. 14 de Octubre de 1997
Queridos Francisco G y Familia

Primero que nada quería disculparme con Francisco por no haber estado cuando me llamó por teléfono a mi casa. Conseguí trabajo, estoy

⁷⁷ Si bien los diccionarios Español-Alemán son comunes en la colonia, prácticamente hay uno en cada casa, debido a que no explican los términos sino que proporcionan su traducción, resultaron de poca utilidad en este problema.

dando clases de antropología en la Universidad de Buenos Aires, y estaba enseñando. Estoy trabajando muy duro ya que tengo más de 150 alumnos. Espero que cuando vuelva a Buenos Aires podamos encontrarnos. La próxima vez, por favor deje dicho donde puedo encontrarlo. También quería agradecerle por haberme traído el paquete de la colonia.

Quería hacerle saber también que me enteré por los diarios del problema que tuvieron por la muerte de los chicos, y que estoy a entera disposición de la colonia para lo que pueda ayudarlos. Creo que lo que el gobierno les está haciendo es buscando una excusa para entrar en la colonia y forzarlos a cambiar. En Buenos Aires también se mueren chicos por las mismas razones que allí y sin embargo no salen en los diarios. Le mando una copia de lo que salió. ¿Qué van a hacer? ¿Hay algo en lo que pueda colaborar?

Cambiando de tema. Quería también que supieran que los recuerdo con mucho afecto. Saludos a todos (Francisco, Francisco (hijo), Bernardo, Andrea, Pedro y Agustina) Y que espero volver a verlos pronto.

Los saluda con afecto:

Lorenzo Cañas Bottos.

A los diez días de haberla enviado recibí un llamado telefónico desde Darregueira, provincia de La Pampa. Era Francisco, me contó que se sintió muy contento por haber sabido de mi preocupación, y me preguntó qué era conveniente hacer. Le contesté que a mi entender, como en Buenos Aires no había continuado saliendo nada, lo mejor era, quizás, dejarlo así como estaba, pero que no sabía la situación en los diarios locales. Frente a esto me dijo que estaban saliendo cosas feas y mentirosas acerca de ellos; que le gustaría sacar una *contranota*, pero que no sabía cómo. Le pregunté cuándo venía a Buenos Aires para charlar el asunto, pero me dijo que aproximadamente en un mes.

Yo estaba descolocado, quería ir de inmediato pero tenía obligaciones en Buenos Aires que no podía descuidar, entonces le propuse ir a los quince días. La charla continuó y le pedí un número de teléfono donde pudiera dejar mensajes.

Estaba en un dilema frente al cual no sabía cómo reaccionar. Luego de comentarle la situación a mis dos consejeros habituales, decidimos que al día siguiente debía partir

para la colonia. Acto seguido llamé al número que Francisco me había proporcionado y dejé dicho que el sábado primero de noviembre estaría llegando al pueblo en el Chevallier de las 10 de la mañana.

Llegué en micro a la terminal de Guatraché. Saludé a la gente de la terminal que ya me conocía, compré una coca y arreglé con el taxista para que me llevara a la colonia. Junto con nosotros dos venía su sobrino *“por si pinchábamos goma”* ya que *“con los días de viento se levanta el polvo y quedan en la superficie de clavos, alambres, vidrios”*. No hubo charla más que sobre el clima. Se mencionó lo de los diarios pero preferí permanecer en silencio escuchándolos. El chofer no estaba de acuerdo con las medidas tomadas por el gobierno acerca de la medicina. Le pregunté si los menonitas habían tenido algún tipo de problemas con la gente de afuera. Me dijo que ellos no hacían mal a nadie pero que había gente que se aprovechaba de ellos. Que hasta la policía no los trataba muy bien.

Llegamos a lo de Francisco. Saludé a la familia. *“Te decidiste rápido eh. . .”* me dijo haciendo referencia al llamado y me pidió que no contara a la gente de la colonia acerca de la charla que tendríamos acerca de los diarios, ya que para él *“son todos unos ignorantes, que no quieren hacer nada”*.

Me hizo pasar al cuarto principal y charlamos durante un par de horas, leyendo los artículos y discutiéndolos. Jugué un poco a ser abogado del diablo y le dije que era para tratar de imaginar las peores situaciones posibles para estar preparados.

Francisco: “Tenemos que saber las leyes porque nunca en México ni en Bolivia se nos aplicaron, pero aquí sí, la situación es diferente.” . . . “Los jefes creen que podemos seguir así nomás”. . . “Creo, igual que vos que esto es una excusa por lo de las escuelas.” . . . “El médico, Gutiérrez, sabía lo que ocurría acá y le dijo a Mario que siguiera, pero ahora dice que no.” . . . “Mario trajo medicamentos de México y Bolivia, entonces la culpa es de la aduana.” . . . “Según la autopsia la culpa no es de Mario, no hubo mala

medicación. ” . . . “Mario le dijo una vez a Gutiérrez “cuando quiera que pare no curo más, me avisa” pero nunca le dijo nada”.

Después fui caminando a lo de Cristian Fernández. Estaba Alberto, su hijo arreglando una arrolladora⁷⁸. Salió Alberto y me saludó reteniéndome las manos unos cuantos segundos. Su hermana se había casado y él me presentó “*al nuevo integrante de la familia, Jacobo*”. También estaba Pedro, su hermano. Me saludó muy contento y me invitaron con unos mates. Los dos primeros estaban un poco fríos y lavados. Alberto mandó a Pedro (a quien aparentemente no le gustó la orden) a cambiar la yerba y calentar agua. El mate era un vaso de vidrio lleno de yerba hasta la mitad. El agua servida hasta el borde y muy dulce. De pronto Alberto dijo:

A: “Estábamos por ir al campo tres⁷⁹ a buscar unos muebles, venís con nosotros?”

L: “Si, cómo no.”

A: “Recibí tu carta, me gustó mucho lo que decías, me gusta recibir cartas.”

Nos subimos al *Buggy* y fuimos por la ruta hasta la otra entrada, al campo 3. Ignacio es el marido de una de las hermanas de Alberto, es *Prediger* además de carpintero y agricultor.

Luego volvimos a la casa de Alberto. Lo ayudé a bajar el mueble y ponerlo en la casa. La señora me saludó muy amablemente y los chicos también. Era la hora del ordeño. Mientras tanto, como no había un juego de banco y balde extra para que pudiera ordeñar, yo ayudaba llevando los baldes y vaciándolos en los tachos. Luego del ordeño me invitó a quedarme a dormir y a acompañarlo al almacén. Le dije que ya había arreglado para dormir

⁷⁸ Maquinaria agrícola para hacer fardos cilíndricos de forraje de unos 700kg. cada uno denominados “*rollos*”.

⁷⁹ Utilizó el sistema numérico ya que estaba hablando en castellano, de haberlo hecho en *Plautdeutsch* hubiera utilizado el nombre alemán, “*Grünthal*”.

en lo de Francisco pero que me quedaría la noche siguiente. Como sabía que me iba a perder la cena en lo de Francisco si iba al almacén, tendría que comer en lo de Alberto. Consideré de mala educación volver a lo de Francisco sólo para dormir, entonces decidí no ir al almacén.

Con Francisco charlamos acerca de política, me dijo de lo sucio que era, que había en eso un espíritu malo y diabólico y que por eso los menonitas no se metían en ella. Luego me preguntó por qué había venido en Chevallier, ya que los asientos eran muy incómodos y tomaba mucho tiempo, que ellos preferían ir a Santa Rosa y luego tomar un coche cama. Que era más cómodo.

L: “Me parece raro que me diga eso, por un lado le sacan la cabina al tractor para que no sea confortable pero cuando viajan por negocios (acentué negocios para evitar connotaciones turísticas) eligen lo más confortable”

Francisco: “Esas son las cosas en las que tenemos que mejorar, nadie es perfecto. Quizás vos estás acá, y no sabés por qué, decís que es por tus estudios, pero Dios a veces usa hasta las personas más insignificantes para lograr sus objetivos. Esto me va a hacer reflexionar acerca del camino que estoy haciendo como cristiano.” . . . “Cristo se ríe de la ciencia de los hombres. En la Biblia está todo el conocimiento verdadero.”

El domingo nos despertamos a las 5:00 y a las 5:30 estábamos ordeñando. Pedro, uno de los hijos de Francisco, me asignó la misma vaca que había ordeñado en otras ocasiones “te está extrañando”, me dijo⁸⁰.

Francisco no me quiso llevar a la misa (en los viajes anteriores había ido absolutamente todos los domingos). Adujo que era una misa especial, sólo para miembros bautizados de la colonia porque era el preparativo de la Santa Cena que sería la semana

⁸⁰ La forma en que los menonitas hablan acerca de las personas, haciendo analogías con animales y maquinaria resulta una interesante problemática para tratar en el futuro.

siguiente. En esta ocasión se realizaba una confesión generalizada. Me quedé solo en la casa tomando unas fotos y escribiendo hasta que volvieron.

Después le pasé uno de los artículos que había escrito, se lo leí en voz alta. En realidad empezó a leerlo sólo pero como parecía no entender mucho -no leía los signos de puntuación- decidí leerse en voz alta, explicándole frase por frase.

Francisco: "No sabía que sabías tanto de los menonitas. (. . .) ¿Se consiguen libros de menonitas?"

L: "Muy pocos."

Francisco: "Yo tengo unos cuantos, pero están en alemán. ¿Y qué piensas acerca de todo esto que está pasando?"

L: "Ya le comenté en la carta."

L: "¿Tienen abogado?"

Francisco: "No, el contador también nos sugirió que consiguiéramos uno, pero los jefes no quieren."

L: "Yo no puedo ayudarlos con la ley pero, quizás, hacer algo para que se comprenda por qué ustedes hacen lo que hacen."

Francisco: "Lo que quieren es ponernos las escuelas, pero si lo hacen de golpe y fuerte, nos vamos."

L: "¿No se va a quedar nadie, no se van a dividir?"

Francisco: "Si, puede ser que algunos negocien y se queden aceptando las escuelas pero la mayoría se van a ir."

Francisco: "Me gustaría escribir algo a los diarios para que la gente se ponga de nuestro lado y cambiar las cosas que dicen mal. Usted podría hacer eso, sabe mucho de nosotros."

L: "Preferiría que lo haga usted y yo lo ayudo con el castellano y las cuestiones formales."

Francisco: "Pero usted lo va a hacer mejor que yo."

Terminamos negociando y discutiendo a través de las siguientes posibilidades: (a)

La escribiríamos juntos y la firmaríamos juntos; (b) la escribiría y firmaría él con correcciones mías; (c) la escribiría y firmaría yo sin sus correcciones; o (d)- la escribiría yo en base a lo que me había dicho y luego él la firmaría y modificaría a gusto. Al final, elegimos la opción "d". Yo la escribiría en Buenos Aires, se la mandaría por correo y él se encargaría del resto.

Fuimos a hablar con Mario. Francisco me presentó como un amigo y *Geschichte Schreiber*, “escritor de historias”. Charlamos sentados en el *Buggy* y no nos hizo pasar a la casa, como es costumbre. Lágrimas caían de sus ojos cuando comenzó a describir el allanamiento. Estaba preocupado, temía que fuera expulsado de la colonia. Al preguntarle sobre cómo estaba caratulado su caso, explicándole lo de “carátula”, me dijo que no sabía. Los jefes se estaban encargando de todo. Estaba absolutamente desentendido de la situación y todavía no le había llegado ninguna citación. Después volvimos a la casa donde hablamos con Alberto quién me preguntó por qué no había ido a la misa y le dije que tenía entendido que no podía ir. Preguntó quién me había dicho eso y Francisco se hizo cargo explicando que no le parecía prudente que toda la colonia se enterase de que él me estaba metiendo en el asunto.

Luego volví al pueblo y tuve una entrevista con Gutiérrez, del Hospital de Guatraché. Me dijo que hacía tiempo que quería hacer algo, ya que en la colonia, los partos y gran parte de los problemas de salud son tratados por Mario, un colono que carece de preparación académica y título habilitante. Los habitantes de la colonia recurren a Mario y cuando él reconoce que no puede manejar la situación, los deriva al Hospital de Guatraché. Cuando se enteró de la muerte del bebé, el hecho de que el mismo fuera argentino lo autorizaba a tomar medidas.

Una vez en Buenos Aires escribí la siguiente carta de lectores para que Francisco hiciera su parte y luego la enviara al diario *La Arena*.

Guatraché, 4-11-1997
Señor Director,
Diario *La Arena*:

Por la presente quiero comunicarle mi descontento por lo publicado en su diario del día Jueves 9 de Octubre de 1997. Como miembro de la colonia menonita lamento que no se haya reconocido nuestra verdadera forma de ser. Llevamos una vida cristiana inspirada en los Evangelios, y siguiendo el modelo de Jesucristo intentamos vivir alejados del pecado, somos pacifistas, no nos involucramos en política, trabajamos en nuestros campos y talleres, pagamos impuestos, educamos a nuestros hijos para que sean buenos cristianos y no intentamos imponer nuestra forma de vida a nadie. De esta manera lo hemos hecho desde la conformación de la primer colonia en 1789, Chortitza, en Ucrania. Desde ese momento hemos vivido en Canadá, México y Bolivia, existiendo colonias en otros países como Paraguay y Uruguay. En todos estas naciones hemos sido bien recibidos y nuestra forma de vida reconocida como legítima y valorada en forma positiva para el desarrollo de dichos países.

Llegamos hace doce años a la Argentina y hemos tenido un muy buen recibimiento. Desde entonces, en base a nuestro trabajo pudimos levantar nuestras casas y vivir decorosamente, sin involucramos en ningún tipo de escándalo, tan comunes en el mundo del siglo veinte. Es por esto que le escribo, apenado por la elección del tema de su nota que no refleja verazmente nuestra forma de vida.

Me sentía enfrentado a una situación en la que había perdido el “control del campo”, o quizás fue el momento en que me di cuenta de que nunca lo había tenido. El campo ya no era una construcción realizada por el investigador en la que sólo contaban sus intereses. Estaba cuestionando mi definición de antropólogo que ahora veía sujeta a lo que Francisco pensaba a través de su pedido de acción.

No dejaba de sorprenderme el cambio en la actitud de Francisco, solicitando mi presencia y mi involucramiento a través de una toma de partido (que interpreté como algo positivo tendiente a una mejora en la relación entablada con él y a una mayor confianza), y su interpretación de mi “estar ahí” como una misión divina. Sin embargo, luego, restringió mi accionar en la colonia por medio de una excusa de tenor religioso que es fundamental en la definición de la pertenencia al grupo. Esto me parecía contradictorio. La primera

explicación que encontré y que Francisco compartía, era la existencia de divisiones y rivalidades dentro de la colonia y su posición particular dentro de éstas, que aparentemente era contradictoria. Por un lado, es uno de los que posee mayor conocimiento de teología, siendo el que más demostró un conocimiento directo y profundo de la Biblia en el curso de las charlas. De esta forma se convertía en un ferviente practicante del libre examen⁸¹, uno de los principios teológicos de este tipo de grupos religiosos. Para él gran parte de los menonitas no comprendían los fundamentos religiosos de su forma de vida y actuaban por *costumbre o tradición*. Los conocimientos bíblicos que Francisco posee fueron públicamente reconocidos por todos aquellos colonos con los que interactué. Por otro lado, Francisco es también reconocido como aquél que más sabe acerca del *mundo*, es decir, de lo que existe fuera de la colonia, y se le reprocha la gran cantidad e interés que tiene en las relaciones con no menonitas. Esto parecería ser contradictorio ya que la *separación del mundo*, es uno de los valores fundamentales del sistema religioso menonita, algo que fue repetidamente mencionado por Francisco. De esta manera, mi restricción de participación pública en la iglesia, era un acto cuyo interlocutor principal estaba constituido por el resto de la colonia. Era un momento realmente crítico, el *mundo* estaba siendo introducido a la colonia a través del Estado, Francisco tenía que evitar ser identificado en ese momento como otro “introducción” del *mundo* en la colonia. Sin embargo, ¿qué me estaba diciendo a mí con esta actitud? Mientras Francisco se posicionaba en determinado lugar en la colonia, o intentaba evitar posibles conflictos ¿cómo me estaba definiendo?; ¿qué lugar me

⁸¹ El libre examen es la práctica de la lectura individual de Biblia y la no necesidad de otra intervención que la del Espíritu Santo para comprenderla. Este era uno de los puntos fundamentales sostenidos por Lutero y a partir del cual se puso en peligro el monopolio hermenéutico de la Biblia por parte del clero.

asignaba? Estas preguntas, que ahora puedo realizar con mayor claridad, parecen tener una respuesta muy diferente a mi interpretación inicial. En todos estos actos él me estaba situando y confirmando como un intermediario entre la colonia y el resto de la sociedad. Lo que tomaba como signos de reconocimiento y confianza⁸², yo las había interpretado erróneamente. Sin embargo lo contrario resultó ser lo cierto. En realidad estaban reforzando mi no pertenencia al grupo ya que resaltaban de mi persona todo lo que me hacía un no menonita: mis conocimientos acerca de la sociedad mayor, de historia, del castellano, de la escritura, de los medios de comunicación, etc. Para Francisco, yo no estaba ahí ocupando el lugar de un posible futuro menonita⁸³, sino como el poseedor de cierto conocimiento que podría llegar a ser útil pero que no podía ser reconocido públicamente sin violentar principios fundamentales a los que adscriben. Uno de ellos es que “*en la Biblia está todo el conocimiento*” y “*Cristo se ríe de la ciencia del hombre*”. Esto evidencia además que para Francisco la acción debía estar precedida por el conocimiento, tanto en el nivel material como en el espiritual. Sin embargo, también me decía que estaba allí por un designio divino y no por intereses profesionales o personales, incluso mi rol de vigilador religioso se encontraba supeditado a ser un agente o títere de Dios. Pero esto no me aproximaba a ser un menonita, ya que *Dios usa hasta las personas más insignificantes para sus fines*. En este caso Dios requería de un *Weltmensch* en tanto *Weltmensch* para “ayudar” al *Christenvolk*.

⁸² Requerir mi presencia, mi ayuda e interpretar en términos divinos mi presencia allí.

⁸³ Las condiciones y posibilidades de mi conversión fueron propuestas por él y discutidas en más de una ocasión.

II Cómo ven a los menonitas

II.A En Guatraché

La información acerca de cómo son vistos los menonitas en Guatraché tiene principalmente dos fuentes. Por un lado, es producto de mi interacción cotidiana cuando estaba allí, por el otro, de entrevistas formalmente solicitadas. Estas últimas se realizaron principalmente con diferentes agentes del Estado, como miembros de la municipalidad, de la policía, del INTA y del hospital de Guatraché.

Era conocido en el pueblo que yo vivía en la colonia y que tenía una buena relación con sus habitantes, por lo tanto es razonable que hayan silenciado algunos comentarios negativos. En una ocasión se me preguntó, en un tono que combinaba broma y seriedad, si era un espía menonita. Y también, en otra oportunidad me preguntaron si yo era menonita, lo que me produjo un desconcierto acerca de cómo habían llegado a esa conclusión ya que no estaba vestido como tal.

Las opiniones acerca de los menonitas son sumamente variadas, sin embargo, en general coinciden con los dos estereotipos del “otro”: el buen y el mal salvaje. Para unos representan un ejemplo de moral, buena conducta, honestidad y trabajo del cual el resto debería aprender. Para otros, por el contrario, aparecen como sucios, retrógrados, cerrados y tradicionalistas que deberían integrarse completamente a la sociedad mayor aceptando la modernidad.

En charlas cotidianas entabladas con distintos guatrachenses, eran constantes las menciones acerca de su ascendencia “ruso-alemana” de colonias como “Santa Teresa” y “San Miguel de Arcángel”. Éstas parecen haber tenido un componente religioso que los

diferenciaba del resto de la población. Sin embargo, en la memoria de los entrevistados lo que surge es la nacionalidad de origen de estos otros colonos y no su estado confesional. Es a partir de estos antepasados que ellos los ubican como “en el pasado”, y “viviendo como nuestros abuelos”. Sin embargo resaltan que, a diferencia de los menonitas, dichas colonias se integraron totalmente a la sociedad argentina a partir de su interés en el progreso y en abrazar la patria que los había recibido.

La gran mayoría están de acuerdo en que “no molestan a nadie” pero opinan que sería bueno que aceptaran las escuelas y tuvieran una mayor integración y los consideran como “muy cerrados”. No obstante esto, se preocupan en enfatizar que las relaciones económicas son fluidas y sin problemas. Por otro lado, las ideas referidas a la “suciedad” y “mal olor” están bastante arraigadas. Éstas se atribuyen principalmente a las ropas que utilizan, y a la carencia de baños. “Con esas ropas tan cerradas y oscuras están todo el día bajo el sol y cuando vienen al pueblo huelen a sucio”⁸⁴. En uno de los hoteles me decían que no quieren tenerlos como clientes porque dejan el olor impregnado en el ambiente y después los otros pasajeros se quejan, que incluso les cobran más porque hay que lavar las sábanas dos veces.

Este imaginario también se traslada a sus comidas. Mientras que algunos ponderaban positivamente lo natural y lo “casero” de la cocina menonita, otros se sorprendían de que me animara siquiera a probarlas por su suciedad.

⁸⁴ A pesar de que los viajes al pueblo se realizan de mañana, se duchan prácticamente todas las noches, y que no llevan puestas las ropas de trabajo cotidiano. Durante mis estancias en la colonia fui incapaz de percibir ningún olor, situación que cambió cuando una pareja de colonos visitó mi casa en Buenos Aires y descubrí que se trataba del jabón que utilizan para lavar la ropa, que carece de perfumes agregados que son los que, por los menos en mi caso asociaba a “limpieza”.

Por otro lado, gran parte de las opiniones están íntimamente relacionadas con el ámbito profesional y la situación de cada uno de los entrevistados en relación con los colonos.

Aquellos que tienen un trato más cercano y que venden sus bienes y servicios a los menonitas en forma cotidiana como Omar, Donatello y el resto de transportistas y proveedores, se mostraron sumamente conformes. Solamente tenían buenas palabras para referirse a ellos: “educan bien a sus hijos”, “son trabajadores”, “no molestan a nadie”, “son gente de primera”, “tratan bien a todos”, “son gente de palabra, siempre cumplen con su palabra”, “nunca se olvidan de sus deudas”, etc. Sus opiniones respecto de la intervención estatal en materia de educación y salud resultaron ser absolutamente negativas.

Quienes están más en contra son tanto los agentes del Estado -principalmente sanitarios y educativos-, que encuentran su labor obstaculizada por lo “cerrado” de los colonos y la resistencia de éstos frente a su accionar; como los fabricantes de silos y muebles para quienes constituyen una competencia difícil de superar.

En la comisaría se me dijo que eran un ejemplo de buena conducta y que nunca nadie había tenido problemas con ellos, aunque sí había algunas causas en las cuales aparecían como damnificados, principalmente robos y estafas, y el único que aparecía imputado desde que habían llegado era Mario por práctica ilegal de la medicina. Asimismo expresaron tener una buena relación con la gente de la colonia.

En la municipalidad se resaltó también el cumplimiento no sólo de su palabra sino de los impuestos. Los menonitas pagan estrictamente⁸⁵ con todos los impuestos e incluso

⁸⁵ El término utilizado fue “religiosamente”.

abonan las tasas municipales por adelantado. Sin embargo, también se hizo hincapié en las susceptibilidades creadas por la competencia que ejercen sobre los carpinteros, herreros y talleristas del pueblo. Esto se debería a la existencia de una “competencia desleal” por la utilización de mano de obra familiar que no está sujeta a aportes ni retenciones.

En la oficina del INTA fue donde obtuve una de las visiones más negativas, especialmente respecto de la utilización de la tierra. Según un ingeniero agrónomo los menonitas no utilizan las técnicas adecuadas para la conservación del suelo ya que utilizan el arado de rejas que facilita la erosión eólica. Si bien reconoció que el aporte inicial de dólares a la economía de Guatraché fue sumamente importante durante la hiperinflación, mostró cierta desconfianza sobre el aporte real de los menonitas en la actualidad porque realizan las transacciones de envergadura en otras localidades.

Las opiniones recabadas en el hospital fueron del mismo tenor que en el INTA, sólo que referidas al ámbito de la salud. Había una gran preocupación por las posibilidades de brotes endémicos (especialmente de cólera por la gran cantidad de viajes que los menonitas realizan a Bolivia), la desnutrición de los niños, la endogamia y los partos. Se demostró también un gran interés en la intervención sanitaria promoviendo la instalación de una sala de primeros auxilios que todavía no se concretó. Esta medida es fuertemente resistida por los menonitas.

Finalmente, en el Registro Civil se expresó la que los colonos acatan totalmente las normativas. Sin embargo, parece preocuparles el hecho de que hayan comenzado a registrar los nacimientos y defunciones en otras reparticiones. Esto se lo atribuyen a la causa que Mario tiene por práctica ilegal de la medicina, promovida principalmente por miembros del

hospital de Guatraché, que hizo que los menonitas optaran por recurrir a la atención médica en otros pueblos. Algunos colonos agregaron que los largos períodos de espera en el hospital les hacen perder el día entero, esto hace que la opción por médicos privados en otros pueblos resulte más económica, aún pagando por la consulta.

II.B Los medios masivos de comunicación

Otra de las vías de acceso al imaginario acerca de los menonitas lo constituyen los medios de comunicación masivos. Si bien como indiqué antes ellos están en contacto directo con miembros de lo que podríamos denominar el resto de la sociedad argentina, el peso relativo de los mismos en esta última es casi nula. De esta manera el imaginario no deriva de contactos directos sino que tiene su origen en lo que presentan los diferentes medios de comunicación.

Por dificultades de acceso decidí tratar solamente el material presentado en diarios. Elegí publicaciones tanto de circulación regional como nacional. *La Arena*, de Santa Rosa; *La Nueva Provincia*, de Bahía Blanca; *La Nación* y *Clarín*. Si bien estos dos últimos son editados en la Capital Federal tienen una amplia circulación en todo el territorio nacional. No fue mi intención revisar todo lo publicado desde la llegada de los menonitas a La Pampa hasta el día de hoy, aunque se intentó incluir la mayor cantidad de material posible. La recolección y selección del material periodístico se realizó de una manera un tanto aleatoria. Debido a que venía siguiendo este tema desde hace unos años, los diarios *La Nación* y *Clarín* fueron revisados día a día. Con respecto a los diarios regionales, recurrí al archivo del Museo Histórico de Guatraché. En este proceso se presentaron varios problemas. Por un lado, la colección de diarios que conservan dista de ser completa,

incluso para períodos recientes. Por el otro, las publicaciones no se encuentran ni ordenadas ni fichadas, y, frecuentemente, debía revisar cientos de ejemplares, página por página para encontrar uno o dos artículos.

Una primer mirada al corpus de artículos, notas de opinión, editoriales y cartas de lectores encontrados permite realizar una periodización que nos muestra no solo cuáles son los temas pertinentes a ser publicados sino también crear un cierto orden.

1. Desde 1988 hasta 1996; referencia en forma general. Sobre todo los de los primeros años toman como punto central su llegada a territorio pampeano (Caravario 1992, Costa 1988, Di Nucci 1990, *La Nación* 1989).
2. Octubre de 1997; la muerte de un bebé y el procesamiento del Mario (*La Arena* 1997a, Corradetti 1997, García 1997, *La Nación* 1997a, *La Nueva Provincia* 1997).
3. Desde octubre de 1997 hasta junio de 1998; el problema de la resistencia de los colonos frente a los intentos de escolarización oficial de sus hijos (*La Arena* 1997b, c, d, e, f, g, h, Asseff 1998, Astigueta 1997, *Clarín* 1998, Farrall 1998, Gabrielli 1998, García 1998a, Gómez 1997, Gowland Mitre 1998, Lorca 1998, Martínez 1998, *La Nación* 1997b, c, 1998a, b, Pellet Lastra 1997a, b, c, 1998a, b, Romano de Trujillo 1998, Ruiz 1997, Santesteban 1998, Squirru 1998, Télam 1997, de Vedia 1997, Zanotti 1997).
4. Junio-Julio de 1998; estafa al *Altester* (García 1998b, Litre 1998, Pellet Lastra 1998c, d).

Esto nos indica que el interés de los medios en los menonitas está relacionado principalmente a su relación con el Estado y con énfasis en los conflictos educativos, judiciales y sanitarios.

Resulta particularmente interesante rescatar los puntos de referencia utilizados para introducir al lector en el tema. Por un lado, se recurre a la comparación de la colonia menonita con las colonias judías, de alemanes del Volga, francesas e italianas (Costa 1988). Por otro, se recurre a películas y series de televisión como “Testigo en Peligro” (Clarín 1998) y “La Familia Ingalls” (Di Nucci 1990, Gómez 1997), como así también los cowboys del oeste norteamericano (Di Nucci 1990).

Existe una notable diferencia en la forma de escribir los artículos y las voces que son retomadas. Por un lado, *La Arena* (1997a, b, c, d, f, g) retoma principalmente las versiones dadas por representantes del Estado, ya sea provincial o nacional referentes a los conflictos. Por el otro, tanto *Clarín* como *La Nación* y *La Nueva Provincia*, las voces de los colonos encuentran una mayor e incluso central participación (Clarín 1998, Corradetti 1997, García 1997, 1998a, b, Litre 1998, Lorca 1998, *La Nación* 1997a, b, *La Nueva Provincia* 1997, Pellet Lastra 1997a, b, 1998a, c). Esta toma de posición entre el Estado y los menonitas se refleja con más claridad en la crítica realizada en un artículo de *La Arena* (1997e)⁸⁶ a otro publicado en *La Nación* (Pellet Lastra 1997a). La pregunta que se impone es ¿por qué el más importante diario pampeano opta por respaldar la política del estado nacional y provincial, mientras que *La Nación*, uno de los más conservadores dentro de los de circulación nacional, lo cuestiona? No intentaré responder aquí esta pregunta ya que excede los límites del presente trabajo.

⁸⁶ “El detalle refleja simpatía hacia los menonitas y tiende a presentar la solicitud de Educación de La Pampa como una imposición, aunque atendida a la ley. Incluso repite la sospecha que los menonitas han soportado la acción de coimeros y ladrones” (*La Arena* 1997e).

En cuanto a la presentación de los menonitas, es común la caracterización del grupo como “comunidad”, colonia de agricultores religiosos (*La Nación* 1998b, de Vedia 1997) “movimiento religioso” “secta cristiana” (*Clarín* 1998, García 1998a) y “secta protestante” (*La Nación* 1997c). Su religión es caracterizada como “ultraortodoxa de hábitos muy estrictos” (Corradetti 1997) “muy estricta” (*La Nación* 1997c) y hasta “exasperante” (Di Nucci 1990). La referencia a los miembros de la misma es comúnmente la de “colonos”. En general parece haber cierta idea de separarlos de las connotaciones negativas que tiene el término “secta”, la única excepción la encontramos en una serie de reportajes realizado al titular del INADI (Instituto Nacional Contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo) (*La Arena* 1997b, f, g) y la ministra Decibe (íbid. d), donde se intenta asociar a los menonitas con sectas y fundamentalismos. Allí, los fantasmas del “fundamentalismo islámico”, Waco, Moon, y los “Niños de Dios” parecen invocarse ⁸⁷ para justificar la intervención estatal en materia escolar.

Con respecto a su idioma, las referencias incluyen desde que es “hablado sólo por ellos” hasta “un dialecto holando-alemán con mezcla de inglés, un idioma muy difícil de entender” (Corradetti 1997); es decir, que se los ve como verdaderos “bárbaros”. Esta

⁸⁷ En relación al significado negativo del término “secta” dice Frigerio que parece existir actualmente “un modelo difuso de secta, cuyos componentes acusatorios pueden ser activados en cualquier momento para descalificar a un grupo determinado y demostrar que este estereotipo de secta es real. Este estereotipo sobrevive precisamente porque al mezclar rasgos de distintos grupos siempre hace posible encontrar algún movimiento que efectivamente, posea alguna de las características atribuidas a las sectas.” (1993: 33). También agrega, en relación con la peligrosidad de las sectas: “La controversia en torno a las sectas entre 1989 y 1992 gira, no solo sobre los derechos de los individuos, sino principalmente sobre los derechos de los adolescentes, considerados como víctimas perfectas para estos grupos. El hecho de que las sectas supuestamente capten principalmente adolescentes, junto con la utilización del lavado de cerebro, sirve para mostrar que la persecución a estos grupos no constituye un ataque a libertades religiosas, sino una defensa de la libertad individual. Se acentúa que los grupos trabajan sobre los componentes “irracionales”, emotivos del individuo creando un lazo de dependencia enfermizo con un líder psicópata, anulando el poder de decisión de la persona.” (íbid.: 37).

mezcla con el inglés sin embargo no atenta contra las ideas de pureza y de resistencia al cambio, puntos centrales en la caracterización que los medios hacen de los menonitas.

Casi siempre se deja en claro su origen en el siglo XVI en Alemania y también se hace énfasis en la continuidad histórica y cultural (Pellet Lastra 1997a, 1998a, de Vedia 1997, Lorca 1998, *La Nación* 1998a, García 1998b), como resultado de estar “aislados del mundo moderno”(Costa 1988). Su aislamiento les permitió mantenerse inmutables al paso del tiempo ya que su “historia signada por las migraciones en nada alteró étnicamente a este grupo casi hermético” (Caravario 1992). De esta manera los medios los ven como “detenidos en el tiempo” (García 1998a) , “resistiendo al tiempo” (Caravario 1992) con sus tradiciones y costumbres del siglo pasado (Corradetti 1997) que permanecen inmutables, producto de un esfuerzo constante frente a las distintas vicisitudes tanto de su pasado (persecuciones y migraciones) como del presente (Lorca 1998, *La Nación* 1997c, 1998a, Pellet Lastra 1997a). De esta forma son “celosos de su cultura” (*La Nación* 1997c), “se abroquelan en la defensa de sus costumbres de una manera notablemente firme” (Gómez 1997) y, como dice algunos títulos “resisten en La Pampa” (Pellet Lastra 1997a), “defienden su cultura” (íbid. b), y “presionarán hasta último momento” (*La Arena* 1997c).

El aislamiento del mundo y del paso del tiempo se materializa en la presentación de inventarios de elementos modernos que los menonitas no utilizan como televisión, radio, electricidad y diarios (Pellet Lastra 1997a). Es común mostrar también que desconocen personajes como Maradona, Napoleón y Juan Pablo II (Di Nucci 1990). Los títulos y copetes ayudan a resaltar estas ideas, como por ejemplo “Los menonitas viven un mundo lejano de la realidad” (íbid.), “Entre el pasado y el presente” (Corradetti 1997), “Un

rechazo al confort y a la modernidad” (*Clarín* 1998), “Como en el 1800” (Corradetti 1997). Incluso en un editorial se interpreta el conflicto en torno a la educación en términos de modernidad vs. tradicionalismo (Gómez 1997) y en un artículo como el enfrentamiento del siglo XXI frente al XVI. De esta manera, para los medios, los menonitas viven en el siglo XVI, o, en todo caso, en el XIX (Corradetti 1997), nunca en el presente ni en la realidad.

También los caracterizan como “cerrados” o reclusos (Caravario 1992), “aislados del mundo que los rodea” (*La Nación* 1997a). Esto permite cierta ambigüedad valorativa al combinarse con su alejamiento del mundo ya que, por una parte, esto les permite mantenerse puros y ajenos al corrupto y violento siglo XX, convirtiéndose además en un oasis contra el consumismo. Por la otra, la negativa a la “integración cultural”, manifestada principalmente en su resistencia a la imposición de las escuelas oficiales, es uno de los aspectos que se ponen en discusión.

Justamente en relación a la educación, *La Arena* retoma lo que podríamos denominar la interpretación estatal del problema al publicar, en nota de tapa y como principal título, una carta del titular del INADI (1997b) y retomarla en subsecuentes notas (íbid. 1997f, g). Ésta consiste en sustentar la existencia de una discriminación realizada por los menonitas sobre sus propios hijos al impedirles el acceso a la educación y la información. Este mismo argumento es repetido en otra nota del mismo diario por la ministra Decibe (íbid. 1997d). Al respecto, *Clarín* y *La Nación* incorporan estas interpretaciones con la que los colonos dan de la situación (*Clarín* 1998, García 1998a, Pellet Lastra 1997c, 1998 a, b). En *La Nación*, los editoriales (*La Nación* 1997c, 1998a), notas de opinión (Gómez 1997) y cartas de lectores (Asseff 1998, Romano de Trujillo

1998, Zanotti 1997) al contextualizar la resistencia de la colonia, en el lugar que la educación tiene para ellos, resulta en una toma de posición mucho más matizada, encontrándose duras críticas al sistema escolar oficial (Astigueta 1997, de Vedia 1997). Incluso hay una crítica a los fundamentos mismos de la escolarización obligatoria en la que se expresa:

“El problema planteado por los menonitas es un desafío a creencias que en la Argentina tienen una fuerza casi indomable. Hace más de un siglo la educación escolar, por lo menos la elemental, fue vista como una necesidad de Estado. (. . .) ¿Tiene sentido, en nuestro mundo de múltiples opciones, la obligatoriedad que plantean las leyes educativas? La tarea del Estado, en esta materia, ¿debe consistir en ofrecer o en obligar? ¿Qué es lo que supuestamente debe ser enseñado en la escuela con fuerza de ley? (. . .) No es lo mismo obligar que ofrecer.” (Gómez 1997)

También se publica una nota en profundidad donde se compara la situación de los menonitas en La Pampa con el caso “Wisconsin vs. Yoder” en el que la Corte Suprema de los Estados Unidos falló en favor de un Amish que se negaba a continuar mandando sus hijos a la escuela oficial por considerar que atentaba contra su religión. Se destaca de dicho fallo el hecho de que los valores sustentados por los Amish no eran contradictorios con los de la sociedad americana y que “en el razonamiento del estado de Wisconsin subyace la presunción de que la formación Amish no prepara para la vida, lo cual no parece ni razonable ni cierto, dijo la Corte” (Gowland Mitre 1998).

Un punto sumamente interesante es la constante expresión, por aquellos que aparentemente son partidarios de la escolarización, de que el mantenimiento de la fe y de su cultura son compatibles con la enseñanza del castellano y la imposición escolar (*La*

Arena 1997d, Martínez 1998). Víctor Ramos, titular del INADI, expresa en una nota publicada en *La Arena*

“Nuestro objetivo es preservar las actividades que los menonitas han venido desarrollando porque estamos a favor de la diversidad, que favorece y enriquece. No siempre, como se dijo históricamente, lo más adecuado es el crisol de razas, porque significa fundir. Hay que saber convivir con lo diferente. (. . .) Ellos pueden convivir, trabajar y hasta aislarse. (. . .) Todo fundamentalismo es preocupante, las sectas son preocupantes y muchas terminaron trágicamente por cerrarse en sí mismas. (. . .) Pero el estado no puede discutir el derecho a aprender de los niños porque aquí es vulnerado. Porque si los tienen como animalitos serían esclavos sin querer” (1997b).

Vemos como recurre a los fantasmas de las sectas fundamentalistas, su peligrosidad para la juventud y la pérdida de la voluntad individual para sustentar la postura estatal (Cf supra y Frigerio 1993). Esto me hace preguntarme acerca de cuál es el verdadero significado de la valoración de la diversidad, tal cual lo expresa en las primeras líneas. La relación del Estado con la diversidad es cuestionada en una carta de lectores

“Se hace recurrente la pregunta acerca de cuáles son los motivos que impulsan al gobierno pampeano a querer incorporar a dicha comunidad al plan educativo actual. Considero que quizá se deba a un problema de alteridad cultural, es decir, quizá esta comunidad, vista como un “otro” es valorada como un enigma, al cual hay que desmitificar convirtiéndola como un “nosotros”, controlable, conocido y predecible” (Gabrielli 1998).

Mientras tanto, para los menonitas, como ya señalé antes, la fe, el idioma y las escuelas son indisociables.

También las cartas de lectores (Asseff 1998, Gabrielli 1998, Romano de Trujillo 1998, Ruiz 1997, Squirru 1998, Zanotti 1997) nos muestran que los menonitas son vistos de acuerdo a la clásica formulación del “otro” como la inversión, por medio de la negación, de las características que definen al “nosotros”, y en este caso en particular el estereotipo del

“buen salvaje” parece ser el aplicable. Al respecto es particularmente interesante la caracterización que se hace en un artículo de *La Nación*, no sólo por sintetizar las ideas de profundidad histórica y resistencia al cambio sino que, al oponer naturaleza y civilización y al asignarle a esta última la “ley de la selva”, coincide perfectamente con el estereotipo arriba mencionado.

“Mientras a 35 kilómetros de Guatraché *los niños menonitas se educan en su hábitat natural, alejados de la ley de la selva, el organismo que preside la ministra de Educación, Susana Decibe, los empuja a la civilización, con la promesa de educarlos con las herramientas del mundo moderno. (. . .)* Con la convicción que les da su esquema de laboriosidad y de costumbres ancestrales, más que promesas de un mundo mejor tal vez los menonitas necesiten razones más convincentes que justifiquen emprender la ruta del cambio” (de Vedia 1997) (énfasis agregado).

Algunas características que se consideran que tienen los menonitas son: amabilidad, simpleza, capacidad de trabajo, prolijidad, educación, organización, convicción, pago de impuestos, ausencia de alcohólicos, drogas, secuestros, asesinatos, tortura y de desapariciones (Ruiz 1997). Incluso una rousseauniana lectora los caracteriza como de intachable conducta, trabajadores, no contaminados, no corruptos, disciplinados y austeros se pregunta “¿Será que son un modelo demasiado idealista de lo que deberíamos ser y no somos, y por eso nos molesta?” (Romano de Trujillo 1998).

Podemos identificar en esta caracterización dos cuestiones centrales. Por un lado, la existencia de un intento de diferenciación de los menonitas de otras “sectas” y de evitar las connotaciones negativas, como las de peligrosidad y de “pseudo-religión” comúnmente asociadas a este término cuando es utilizado a secas. Exceptuando el caso de los agentes Estatales que se valen de dicha caracterización para respaldar sus intervenciones Por el otro,

la legitimación por la continuidad y sobre todo la profundidad histórica de su forma de vida. Ahora bien, esta presentación se sustenta en un haz de características particulares que se le asignan al grupo y que en términos valorativos, son considerados como “positivos”. Éstos pueden sintetizarse en: laboriosidad, honestidad, pacifismo, moralidad y austeridad que resultan ser ideales valorados por la sociedad argentina pero mientras que esta última falla al ponerlos en práctica, los menonitas los concretan con un relativo éxito.

CAPITULO 4:

PALABRAS FINALES: ALTERIDAD, HISTORIA Y ESTADO

El primero de los objetivos planteados en este trabajo fue comprender la dinámica social en que los menonitas estaban insertos para continuar reproduciéndose como un grupo diferenciado. Lo primero que debemos notar al respecto es la existencia de un punto de inflexión como consecuencia de la formación de las primeras colonias en Ucrania. Son los privilegios concedidos por Catalina II los que serán considerados indispensables para continuar con su forma de vida, produciéndose escisiones y migraciones cuando los mismos les son retirados. De esta manera, existe un verdadero proceso de apropiación de los elementos culturales incluidos en los privilegios y la cristalización de los mismos como patrimonio cultural propio de los menonitas. Este proceso refleja fielmente lo propuesto por Bonfil Batalla,

“La existencia de un grupo étnico, cualquiera que sea su situación en el momento en que se le estudia, presupone un momento previo en su proceso histórico en el cual el grupo dispuso de la autonomía cultural necesaria para delimitar y estructurar el universo inicial de sus elementos culturales propios capaces de garantizar, por sí mismos, la existencia y la reproducción del grupo; esto implica que fue una unidad política autónoma. Ese es el momento o período histórico en el que se ‘cristaliza’ una cultura singular y distintiva, se configura el grupo étnico y se define la identidad social correspondiente (...) Las consideraciones anteriores son necesarias para ubicar el concepto de patrimonio cultural heredado. Se trata del conjunto de elementos culturales propios que cada nueva generación recibe de las anteriores. No es un acervo inmutable; por el contrario: se modifica incesantemente, se restringe o se amplía, se transforma” (1992: 126-27).

Podemos ver, a través de los pedidos de privilegios y de las razones dadas para dejar los distintos países, un verdadero manifiesto de lo que los menonitas consideran como significativo y necesario para continuar con su forma de vida. Un punto que llama la

atención es que si bien optamos por un marco teórico que diera cuenta de los cambios producidos a lo largo de la historia de los procesos de contacto, encontramos aquí un alto grado de continuidad ya que siempre se piden los mismos privilegios.

Considero como una demostración de la relación altamente significativa que este grupo tiene con estos elementos culturales, las repetidas migraciones realizadas para mantener el control de los mismos. De esta manera, desde el punto de vista de los *Ältkoloniers*, las condiciones mínimas requeridas para continuar reproduciéndose en forma diferenciada, pueden ubicarse en tres ámbitos de relaciones: a) con los estados y los “otros”, b) internas, c) con el medio ambiente.

Dentro del primer ámbito, encontramos ciertas regularidades y discontinuidades en lo que hace a las relaciones que los menonitas han venido teniendo con “los otros” y principalmente con los distintos estados a lo largo de su historia migratoria. Encontramos una recursividad en la relación entre los estados y los colonos menonitas. Dentro de ésta identificamos dos fases claramente definidas. La primera constituye la aceptación de los colonos considerándoselos como un factor positivo como para la consolidación territorial y poblamiento en zonas marginales, ya sea para el desarrollo económico de determinadas regiones. En esta primer fase, los asentamientos son alentados y los privilegios son concedidos. En la segunda fase, cuando los objetivos estatales iniciales ya han sido cumplidos, algunos de los privilegios comienzan a ser retirados, principalmente el de la libertad educativa mediante una inicial imposición de la lengua y del sistema educativo nacional. La frase de Massimo d’Azeglio cobra aquí una significación particular marcando claramente la conducta de los estados en estas dos fases: “hemos hecho a Italia, ahora

tenemos que hacer a los italianos” (Hobsbawm 1992: 44) (*). Producir las identificaciones nacionales parece ser entonces este último objetivo y el punto central de la segunda fase. Sin embargo, estas identificaciones son profundamente rechazadas por los *Ältkoloniers*. Para ellos, el principal significado de éstas es marcar el lugar de nacimiento, mientras que el tipo de pertenencia grupal que demuestra es diametralmente opuesta. Cuando los *Ältkoloniers* recurren a las identificaciones nacionales, las resignifican demostrando el recorrido migratorio de su familia y de esta manera, manifestar la constante persistencia en el rechazo a los intentos de los estados de producirlas. La otra cara de este rechazo es la afirmación de la pertenencia al *Christenvolk*, que se consolida más aún cuanto mayores sean los esfuerzos realizados para mantenerla. En gran parte, es debido a esta última fase que surgen los principales problemas en el segundo ámbito mencionado. La aceptación tanto del sistema escolar como de la modernización por parte de algunos, lleva a que éstos sean excomulgados por el resto, y en caso de que el número de los primeros sea considerable, se producirá una migración de los segundos. Las razones de esta migración podrán deberse tanto a la imposibilidad de continuar reteniendo el sistema educativo (debido a una intervención estatal) o a que consideren que los excomulgados pasaron a formar parte del mundo del cual ellos deben alejarse.

En relación al tercer ámbito, surge principalmente debido a la diferencia entre la magnitud del crecimiento demográfico y la de la adquisición de nuevas tierras que permitan proporcionar los medios de subsistencia necesarios para proveer de trabajo a toda la población.

Ahora bien, estos privilegios no son un mero capricho, deben tener algún significado clave para que se destine tanto esfuerzo por mantenerlos. La pregunta que se impone es ¿de qué manera estos elementos culturales garantizan la existencia y reproducción del grupo? Consideramos que el “alejamiento del mundo” es central para entender gran parte de este proceso ya que nos permite observar los cambios en la estructura interpretativa del mundo y su relación con las condiciones estructurales. Lo primero que se hace necesario indicar es la resignificación a lo largo del tiempo del “alejamiento del mundo”. Por un lado, en el siglo XVI implicaba un alejamiento del pecado y marcaba la frontera entre los miembros de la iglesia y los que no lo eran, siendo el bautismo de adultos el medio por el cual se ingresaba a la misma, y la excomunión la salida de ella. En la situación actual que dicho “alejamiento del mundo” se interpreta literalmente, ocupa una posición central en su escala de valores poniéndoselo en práctica en casi la totalidad de la vida cotidiana de los colonos. El cambio en el significado de este concepto conllevó un acomodamiento y resignificación en otras esferas. Principalmente en el bautismo. De esta manera, por un lado, el bautismo ya no marca el “alejamiento del mundo” de quienes lo realizan, sino entre los que tienen la posibilidad de hacerlo y los que no. Por el otro, entre los que tienen la posibilidad de hacerlo, el bautismo implica un cambio sus derechos y obligaciones. Otro de los cambios importantes es en el carácter voluntario del mismo que se ve socavado en la actualidad debido a la necesidad de estar bautizado para acceder a los derechos de propiedad y matrimonio dentro de la colonia. Pero retomemos al “alejamiento del mundo”. Son los menonitas que viven en ciudades los que continúan con la interpretación restringida de la misma, y es sólo a partir de la formación

de *Chortitza* y *Molotschna* cuando la separación es entendida literalmente. Si tomamos en cuenta no sólo que las interpretaciones de la “separación del mundo” vigentes en la época eran del tipo restringido, sino también las escasas posibilidades de supervivencia de una colonia que ostentara los rasgos del anabautismo en un contexto en el cual éstos eran perseguidos, no resulta factible la idea de que las colonias se hayan formado obedeciendo la interpretación literal. Es más, sustentamos la interpretación contraria: que las colonias se formaron a partir de condicionamientos estructurales y que con posterioridad surgió la interpretación literal con el objeto de legitimar religiosamente su forma de vida. Esta interpretación adquirió luego una posición central y a ella se deben las continuas formaciones de colonias en zonas marginales y alejadas de centros urbanos. Podríamos decir, en términos de Bonfil Batalla, que la vida en colonias fue originalmente una imposición seguida de una apropiación. Dicha imposición consistía en la marginalización territorial que le garantizaría mantenerse fieles a su religión. Fue esta garantía de fidelidad lo que hizo que las condiciones de inmigración a Rusia fuesen aceptadas y, a posteriori, apropiadas. Sin embargo, para efectivizar el proceso de apropiación, debió ocurrir un cambio en el nivel de las representaciones que permitiera reinterpretar la nueva forma de vida como una continuación de los objetivos que habían motivado la migración, es decir, mantenerse fieles a su religión.

Lo mismo podemos decir respecto de la separación entre Iglesia y Estado, sustentada por el movimiento reformador radical. Mientras que el significado de la misma implicaba una no injerencia de los poderes terrenales sobre la vida espiritual de la gente, en la situación actual de la colonia se reinterpreta como una negativa tanto hacia la

participación en la política nacional (negación a votar y a ocupar cargos públicos) como hacia la aceptación de las identidades nacionales. Sin embargo, podemos formularnos una pregunta central: ¿hasta qué punto no existen instituciones que cumplen funciones “típicamente” estatales? Los colonos consideran como legítimos la aplicación de impuestos internos y la utilización de la violencia (entendida en un sentido sumamente amplio) por parte del *Lehrdienst*.

De esta manera, podemos decir que tanto la “separación de la Iglesia del Estado”, “el alejamiento del mundo” y la “religión” en general, son símbolos centrales en la conformación de la comunidad. Y su eficacia como tales se debe a que los márgenes de ambigüedad en los significados, son ocultados por la inmutabilidad del significante y así es posible la continuidad en la adhesión a los símbolos, (Cohen 1985) que continúan invariables e incuestionables en cuanto a su “originalidad”, lo que permite generar desde el punto de vista de los actores la “primordialización” de los mismos al ocultar a sus ojos el constante cambio de los significados. Como se señaló, esta “continuidad” es interpretada de la misma manera por los medios de comunicación.

Otro de los elementos importantes es el de la evangelización, Menno Simons dedicó gran cantidad de esfuerzos a la misma, y lo mismo ocurre con el MCC. Sin embargo, los colonos consideran que la evangelización sólo debía ser llevada a cabo por los Apóstoles. De nuevo, la formación de las colonias en Ucrania parece ser el punto de inflexión.

Es necesario hacer una aclaración ya que parece surgir de estas comparaciones que los *Ältkoloniers* se han distanciado más de la Reforma Radical que los menonitas modernizados. Este contraste puede tener su origen en el tipo de fuentes utilizadas, como

se indicó al principio. En estos casos, y desde la perspectiva de los propios actores, ambos se consideran como los fieles seguidores del movimiento. Lo que esto revela es cómo cada una de las historias coloca en el pasado lo que se considera significativo desde el momento y lugar en que son escritas o contadas. Igualmente, el efecto final parece ser incluir a los antepasados en la comunidad del presente. Sin embargo, existe al menos un aspecto de suma importancia que nos permite trazar una fuerte continuidad entre la Reforma Radical y los actuales *Ältkoloniers*. Por una parte, los Reformadores Radicales ponían en peligro la legitimidad del orden terrenal monárquico del siglo XVI sustentado en el mandato divino a través de la sostener la idea de que el poder terrenal no puede ejercer autoridad sobre la vida espiritual de la gente, y su consecuente, la separación de la Iglesia del Estado. Por su parte, los *Ältkoloniers* cuestionaban los principios fundantes de una nación. Ya sean éstos entendidos desde la perspectiva de la propia nación, como una identificación entre los detentadores del poder y el resto de los gobernados (Gellner 1991), como la negativa, principalmente a través de la resistencia al sistema educativo nacional, a *imaginarse e incorporarse en una comunidad* con el resto de los habitantes de los territorios nacionales que habitan (Anderson 1990). En otros términos, podría decirse que también se resisten al “sentimiento solidario de unidad’, primordialmente fundado” que constituye para muchos, según Geertz, “*la fons et origo* de la autoridad legítima” (1991: 230). Este es, quizás, el punto de mayor divergencia con otras colonias de agricultores inmigrantes como San Miguel de Arcángel, Santa Teresa, Santa Cecilia (Archetti y Stölen 1976, Stölen 1996), Apóstoles (Bartolomé 1990) y las colonias judías (Bargman 1992), donde las

identificaciones nacionales no son cuestionadas sino, incluso, y aunque con diferente grado, activamente buscadas.

Ahora bien, las variaciones de los significados del “alejamiento del mundo” se trasladan a conjuntos de prácticas que actúan tanto confirmándolo como reforzándolo. A su vez estas prácticas son las que actúan como diacríticos en la definición de la pertenencia grupal. Incluyen por ejemplo, el control de los principales mecanismos de articulación por parte de los propios colonos. Las quoserías y almacenes concentran los contactos con el exterior en un grupo reducido de individuos y, de esta forma, otorgan la posibilidad a aquellos que lo desean, de reducirlos a un nivel casi nulo, al menos en las actividades cotidianas.

Podemos ver que el “alejamiento del mundo” también se traslada literalmente al plano biológico, ejerciéndose el control cultural sobre las posibilidades matrimoniales manteniéndolas en el endogrupo.

Con respecto a los procesos de imposición, el Estado argentino ha logrado que las colonias se presenten frente a él en las formas jurídicas establecidas (cooperativas y asociaciones civiles) como así también en lo referente a habilitaciones de establecimientos productivos. También ha habido una imposición efectiva de los mecanismos tributarios. Tanto la creación de la figura del “contador interno” como el reflejo especular de la estructura interna en la formación de los cargos de la Asociación Civil son muestras de cómo los procesos de creación pueden ser iniciados por imposiciones externas.

Los pantalones (*Schlovaxen*), el mate, las comidas y los tractores con ruedas de hierro son ejemplos particularmente interesantes ya que reflejan algunas limitaciones del

marco teórico. En el modelo del control cultural deberían ser incluidos como apropiaciones; sin embargo consideramos como fundamental el proceso de resignificación que dicho proceso conlleva, al cual Bonfil Batalla no presta particular atención. Es más, particularmente las ropas y los tractores con ruedas de hierro son considerados como los principales diacríticos que permiten identificar la pertenencia grupal y son considerados, principalmente por los guatrachenses y los medios de comunicación, como “menonitas”. Sin embargo, los colonos no ejercen el control absoluto del proceso de producción de dichos elementos culturales. También podríamos preguntarnos acerca del reconocimiento subjetivo del origen de los elementos culturales; es decir, cuál es el proceso mediante el cual un elemento apropiado pasa a ser reconocido como propio, como muestra el caso del dulce de leche y del ámbito gastronómico en general. En estos casos, los elementos tienen un origen exterior al grupo, sin embargo los colonos controlan el proceso total de producción de los mismos.

Por otro lado, podríamos decir que el caso de la salud muestra el proceso de toma de decisiones acerca de la apropiación, aceptación, resistencia o rechazo de distintos elementos culturales. Al igual que con otros elementos culturales, como por ejemplo la música, que no es pecaminosa en sí sino el baile al que incita, que luego provoca al sexo. De esta manera consideran que es más fácil prohibir la música (para evitar la incitación sexual y el goce del cuerpo) que permitir la música y prohibir el baile. En este sentido, la imposición de una salita sanitaria en la colonia es interpretada como un primer paso hacia la introducción de las escuelas. De esta manera, se pone en evidencia la práctica de una

lógica de "pensar dos pasos adelante" en la construcción y el mantenimiento de las fronteras.

Esto nos lleva a formular una pregunta: ¿Quién toma las decisiones con respecto a la actitud a tomar frente a los procesos interétnicos? Esta pregunta implica mirar dentro del grupo étnico, y de esta forma lograr identificar aquellos agentes que poseen una posición diferencial en la definición de la pertenencia étnica y por ende en la constitución de la identidad. En este caso dicha posición la ocupa el *Lehrdienst*, es decir el conjunto de autoridades religiosas. De esta manera, el mantenimiento de la religión, la definición de las fronteras, sus diacríticos y la pertenencia grupal así como la puesta en práctica de una "ideología de la igualdad", son funciones que se funden en una misma institución, el *Lehrdienst*. Así es como se logra, desde el punto de vista de los actores, que la totalidad de la forma de vida y la clasificación de los grupos sociales sea "por la religión". Sin embargo, si bien el *Lehrdienst* se encarga de hacer que las normas sean cumplidas, la constitución de dichas normas se producen en reuniones realizadas entre los *Ältesters* de la totalidad de las colonias pertenecientes a la *ÄRMG*, es decir, quienes constituyen el *Christenvolk*, y entre aquellos cuyos únicos límites existentes son los geográficos. De esta manera, los *Christenvolk* y la *ÄRMG* constituyen una comunidad imaginada, territorialmente fragmentada y transnacional.

Vemos también hasta qué punto llegan los diferentes estados en la aceptación de la diferencia. Ninguno de ellos ha tenido problemas en aceptar la libertad de culto (con excepción de la expulsión inicial). Sin embargo, lo que este caso revela es la concepción restringida de la libertad de culto que tiene el Estado, en la cual ésta es aplicable solamente

a una faceta del individuo. Esta se enfrenta a la “maussiana” visión menonita, que considera a la religión como pertinente en la totalidad de la vida cotidiana⁸⁸, es decir, como un verdadero “hecho social total”.

El segundo objetivo planteado al inicio de este trabajo fue el de determinar la clasificación del mundo social realizada por los menonitas. La misma reconoce dos amplios grupos de pertenencia: *Christenvolk* y *Weltmensch*. Si bien existe un consenso entre ambos grupos, en gran cantidad de los diacríticos que marcan la pertenencia grupal, sin embargo, si difiere el significado que los mismos toman para cada uno. Hemos visto que de acuerdo a cómo aumenta la distancia en relación a los menonitas, las ideas acerca de los mismos se van haciendo cada vez más abstractas, y que los estereotipos utilizados para interpretarlos, los del buen y mal salvaje, tradición vs. modernidad, pasado vs. futuro, “secta” vs. “religión”, se encuentran estrechamente vinculados a los intereses de aquellos que los producen.

La pertenencia a uno u otro de estos dos grandes grupos (*Weltmensch* y *Christenvolk*) y a sus subgrupos efectivamente regula la interacción social. De esta manera un *Weltmensch* no puede casarse con un *Christenvolk*. Además, los *Christenvolk* deben cuidarse de las “palabras lindas” de los *enhema*, de la violencia de los *mexa*, de los robos

⁸⁸ “Esta idea, la de que cada rasgo tiene una función única o al menos alguna función que prevalece sobre las restantes, lleva por extensión a la idea de que una cultura puede subdividirse en ‘instituciones’ en las que los rasgos agrupados en un haz, que constituyen una institución, son semejantes en sus funciones principales. La debilidad de este método de subdividir una cultura ha sido demostrada concluyentemente por Malinowski y sus discípulos, quienes mostraron que casi la totalidad de una cultura puede considerarse de manera diversa tanto como para modificar y satisfacer las necesidades sexuales de los individuos como para la imposición coactiva de las normas de conducta o para proveer a los individuos del alimento. (...) Estos fenómenos llevan a la posibilidad de que en tales culturas [las de Europa Occidental], se apellide de ‘religiosa’ toda la conducta que, por ejemplo tiene lugar en la iglesia entre 11:30 y 12:30 horas de los domingos” (Bateson 1991: 88-89) (énfasis original).

nocturnos de los *bolivianos*, de los intentos de identificación nacional promovidos por distintos estados y mantenerse alejados de las fuentes del pecado, es decir del “mundo”. Para efectivizar esto recurren a obtener el mayor control posible de los mecanismos de articulación con el exterior de la colonia, depositándolos sobre un número limitado de personas que van adquiriendo con el paso del tiempo un alto grado de especialización en el manejo de dichos contactos.

En lo que hace a la clasificación del mundo social de los *Christenvolk* existe una clara definición de los grupos de acuerdo a criterios de sexo, edad y estado civil-religioso. Existe un conjunto de derechos, obligaciones, comportamientos y espacios claramente asignados a cada uno de estos grupos.

Finalmente, mientras que para los *Christenvolk*, el “mundo” y sus habitantes son considerados como peligrosos para el bienestar material y la salud espiritual, su respuesta hacia ellos es la “separación”. Para los “otros”, los menonitas constituyen un “diferente” valorado positivamente pero las acciones tienden a la reducción de la diferencia. De esta manera nos encontramos frente a un constante proceso de esquismogénesis (Bateson 1992). Cuanto más intenta el Estado reducir las diferencias, más los menonitas sienten que están siendo inducidos a dejar su religión. Al interpretar estos eventos como constitutivos de las persecuciones que en el Apocalipsis se profetiza que ocurrirán sobre los verdaderos cristianos, termina en un llamado a una mayor separación para continuar siendo *Christenvolk*.

BIBLIOGRAFÍA

Abramián, Beatriz, Mónica Figueiras, y Josefina García

1995 El cooperativismo en las colonias menonitas alemanas en el Uruguay, V Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica: Sociedad y Diversidad Religiosa, Santiago de Chile, abril de 1995.

Anderson, Benedict

1990 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Anderson, Perry

1992 *El Estado Absolutista*. México: Siglo XXI Editores.

Annis, Sheldon

1987 *God and Production in a Guatemalan Town*. Austin: University of Texas Press.

Appavoo, David

1985 Ideology, Family and Group Identity in a Mennonite Community in Southern Ontario. *Mennonite Quarterly Review* LIX:67-93.

Archetti, Eduardo P., y Kristi Anne Stölen

1975 *Explotación Familiar y Acumulación de Capital en el Campo Argentino*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Aronson, Dan R.

1976 La etnicidad como sistema cultural: un ensayo introductorio. En *Ethnicity in the Americas* D. R. Aronson, ed. Pp. 9-22. La Haya: Mouton & Co.

Bargman, Daniel Fernando

1992 Un ámbito para las relaciones interétnicas: las colonias agrícolas judías en Argentina. *Revista de Antropología* 7:50-58.

Barth, Fredrik

1976 Introducción. En *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. La organización social de las diferencias culturales* F. Barth, ed. Pp. 9-48. México: Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Leopoldo José

1990 *The Colonos of Apóstoles. Adaptive strategy and Ethnicity in a Polish-Ukrainian Settlement in Northeast Argentina*. New York: AMS.

Bartra, Armando

1986 Campesinado: Base económica y carácter de clase. *Cuadernos de Antropología Social* 2(1)1989:3-10.

Bastian, Jean-Pierre

1990 *Historia del Protestantismo en América Latina*. México: CUPSA.

Bateson, Gregory

1992 *Pasos Hacia una Ecología de la Mente*. Buenos Aires: Planeta-Carlos Lohlé.

Bender, Harold S.

1950 *Conrad Grebel 1498-1526. The founder of the Swiss Brethren*. Goshen: Mennonite Historical Society, Goshen College.

Bender, Harold S., y John Horsch

1943 *Menno Simmons. Su vida y Escritos*. Buenos Aires: La Aurora.

Bender, Harold S., y Charles Henry Smith (editors)

1956 *The Mennonite Encyclopedia. A comprehensive reference work on the anabaptist-mennonite movement*, Vol. I-IV. Scottdale: Mennonite Publishing House.

Berman, Hugo

1988 La organización doméstica de la producción rural. Su análisis a partir de dos categorías de productores. Arrendatarios históricos y Farmers actuales. *Cuadernos de Antropología Social* 1(1)1988:13-36.

Bernard, H. Russell

1994 *Research Methods in Anthropology. Qualitative and quantitative approaches*. 2° ed. Walnut Creek: Altamira Press.

Bonfil Batalla, Guillermo

1991 *Pensar Nuestra Cultura. Ensayos*. México: Alianza Editorial.

1992 *Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina*. Buenos Aires: Fondo Editorial del CEHASS.

Brow, James

1990 Notes on community, hegemony, and the uses of the past. *Anthropological Quarterly* 63(1)January 1990:1-6.

Campbell, Colin

1994 *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell.

Cañas Bottos, Lorenzo

1996a Economía y Religión en la Colonia Menonita de Guatraché, En: "I Encuentro de Ciencias Sociales y Religión. La Religión en la Sociedad ¿Posmoderna?" Organizado por: Revista Sociedad y Religión; Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Cono Sur; CEIL/CONICET.

1996b Lo Sagrado y los Nacionalismos. En *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata; II Jornadas de Etnolingüística*, Vol. V. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.

1996c Los menonitas en la Argentina: Un primer informe de una investigación en curso. En *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata; II Jornadas de Etnolingüística*, Vol. V. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.

1996d Menonitas en la Argentina: latinos y colonos, VI Jornadas Sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Universidad Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Noviembre de 1996.

1997a Entre la tierra y el cielo. Procesos de conformación de la identidad étnica menonita. En *Antropología Cultural y Arqueología. Textos básicos*. 2º ed. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC. Universidad de Buenos Aires.

1997b La Vía Láctea. Los lácteos menonitas como articulación con el exterior, IV Jornadas de Jóvenes Investigadores en Antropología Argentina. Buenos Aires, Mayo de 1997. INAPL.

1998a Control Cultural y Menonitas de la Vieja Orden. *Sociedad y Religión* (en prensa) 16, VII.

1998b ¿Cruzando Límites? Post-reflexiones sobre la práctica etnográfica, Segundas Jornadas Sobre Etnografía y Métodos Cualitativos, IDES. Buenos Aires Junio de 1998.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1992 *Etnicidad y Estructura Social*. México: CIESAS / Ediciones de la Casa Chata.

Cohen, Anthony P.

1985 *The Symbolic Construction of Community*. London: Ellis Horwood/Tavistock.

Cohn, Norman

1997 *En Pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza.

Collard, Chantal

1997 Préférence et limite de la préférence. Le mariage 'des deux frères aux deux soeurs' dans le comté de Charlevoix au Québec, 1900-1960. *Social Anthropology* 5:127-140.

Collier Jr., John, y Malcolm Collier

1986 *Visual Anthropology. Photography as a Research Method*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Comaroff, John, y Jean Comaroff

1992 Of Totemism and Ethnicity. En *Ethnography and the Historical Imagination* Pp. 49-68. Boulder: Westview Press.

Crowley, William

1978 Old Order Amish Settlement: Diffusion and Growth. *Annals of the Association of American Geographers* 68:249-264.

Charles, J. Robert

1996 Mennonites and Nationalism in Canada. Review Essay on: Canadian Mennonites and the Challenge of Nationalism. Abe J. Dueck (ed). *Mennonite Quarterly Review* LXX:343-347.

Damboriena, Prudencio

1961 *Fe Católica e Iglesias y Sectas de la Reforma*. Madrid: Razón y Fe.

Derksen, Enrique

1988 Los Menonitas. Origen - dilema religioso-vivencial desafío actual. *Estudios Paraguayos* XVI(1-2): 43-78.

Douglas, Mary

1991 *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. 2° ed. Madrid: Siglo XXI Editores.

Dredger, Leo

1970 Review of: The Old Colony Mennonites: Dilemmas of Ethnic Minority Life. *Mennonite Quarterly Review* XLIV:404-405.

Durkheim, Emile

[1895] 1986 *Las Reglas del Método Sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dyck, Cornelius J. (editor)

1981a *An Introduction to Mennonite History. A popular history of the Anabaptists and the Mennonites*. Scottdale: Herald Press.

1981b Mennonite Churches in Latin America. En *An Introduction to Mennonite History. A popular history of the Anabaptists and the Mennonites* C. J. Dyck, ed. Pp. 312-334. Scottdale: Herald Press.

1981c The Mennonites Come to North America. En *An Introduction to Mennonite History. A popular history of the Anabaptists and the Mennonites* C. J. Dyck, ed. Pp. 188-207. Scottdale: Herald Press.

Elton, G. R.

1984 *La Europa de la Reforma (1517-1559)*. Madrid: Siglo XXI.

Epp, Frank H.

1970 The Almost Separated Society. A tentative approach to the history of the Mennonites in Canada. *Mennonite Quarterly Review* XLIV:393-398.

1981 The Mennonites in Rusia (USSR). En *An Introduction to Mennonite History. A popular history of the Anabaptists and the Mennonites* C. J. Dyck, ed. Pp. 164-187. Scottsdale: Herald Press.

Fabris, Mirta

1988 Resignificación del ingreso campesino. *Cuadernos de Antropología Social* 1(1)1988:49-58.

Frigerio, Alejandro

1993 La Invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión* 10/11:24-51.

García, Raúl O.

1991 *Soy Cristiano, Evangélico, Anabautista... Una interpretación de la Reforma Religiosa Radical del Siglo XVI*. Bogotá: CLARA.

Geertz, Clifford

1991 La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados. En *La Interpretación de las Culturas*. Pp. 219-261. México: Gedisa.

1983 "From the native's point of view": On the nature of anthropological understanding. En *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. Pp. 55-72. New York: Basic Books.

Gellner, Ernest

1991 *Naciones y Nacionalismo*. Buenos Aires: Alianza Editorial.

Gerlach, Russel L.

1976 *Immigrants in the Ozarks. A study in ethnic geography*. Columbia: University of Missouri Press.

Glazer, Nathan, y Daniel P. Moynihan

1970 Introduction. En *Ethnicity: Theory and experience*. Cambridge: Harvard University Press.

Guevara, Claudio

1988 Mecanismos de reproducción campesina. *Cuadernos de Antropología Social* 1(1)1988:59-66.

Hack, Henk

1978 Indios y menonitas en el Chaco paraguayo (i). *Suplemento Antropológico* XIII(1-2): 205-260.

1979 Indios y menonitas en el Chaco paraguayo (ii). *Suplemento Antropológico* XIV(1-2): 201-248.

1980 Indios y menonitas en el Chaco paraguayo (iii). *Suplemento Antropológico* XV(1-2): 45-137.

Heisey, Nancy, y Paul Longacre

1990 *Presencia Menonita en el Mundo*. Guatemala: Semilla.

Hermitte, Esther, y Leopoldo J. Bartolomé

1977 Introducción. *En Procesos de Articulación Social*. E. Hermitte y L.J. Bartolomé (eds). Buenos Aires: Amorrortu.

Hinnells, John R. (editor)

1991 *Who's Who of Religions*. Penguin Reference. London: Penguin.

Hobsbawm, Eric J.

1992 *Nations and Nationalism Since 1780. Programme, Myth, Reality*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Horsch, John

1942 *Mennonites in Europe*. Scottsdale: Mennonite Publishing House.

Hostetler, Beulah Stauffer

1992 The Formation of the Old Orders. *Mennonite Quarterly Review* LXVI:5-25.

Kamen, Henry

1987 *Nacimiento y Desarrollo de la Tolerancia en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza.

Klaassen, C. F.

1956 Canada. *En The Mennonite Encyclopedia*. Vol. I H. S. Bender, y C. H. Smith, eds. Pp. 501-504. Scottsdale: Mennonite Publishing House.

Krahn, Cornelius

1956a Manitoba. *En The Mennonite Encyclopedia*. Vol. III H. S. Bender, y C. H. Smith, eds. Pp. 457-466. Scottsdale: Mennonite Publishing House.

1956b Old Colony Mennonites. *En The Mennonite Encyclopedia*. Vol. IV H. S. Bender, y C. H. Smith, eds. Pp. 38-42. Scottsdale: Mennonite Publishing House.

1956c Villages. *En The Mennonite Encyclopedia*. Vol. IV H. S. Bender, y C. H. Smith, eds. Pp. 821-823. Scottsdale: Mennonite Publishing House.

1956d Wiebe, Johann. En *The Mennonite Encyclopedia*. Vol. IV H. S. Bender, y C. H. Smith, eds. Pp. 946. Scottdale: Mennonite Publishing House.

Lehner, Beate

1989 *El Territorio de Che'iro y los Mennonitas*. Asunción: Servicios Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos.

Marshall, Gordon

1986 *En Busca del Espíritu del Capitalismo. Ensayo sobre la tesis de Max Weber acerca de la ética protestante*. México: Fondo de Cultura Económica.

Martínez Montiel, Luz María, y Araceli Reynoso Medina

1993 Inmigración europea y asiática, siglos XIX y XX. En *Simbiosis de Culturas. Los inmigrantes y su cultura en México* G. Bonfil Batalla, ed. Pp. 245-424. México: Fondo de Cultura Económica.

Myovich, Sam

1996 Review of Edmund Kizik, *Mennonites in Danzig, Elbing and the Vistula Lowlands in the Second Half of the Seventeenth Century and in the Eighteenth Century*. *Mennonite Quarterly Review* LXX:215-232.

Peón, César E. (editor)

1992 *Sociología Rural Latinoamericana. Hacendados y campesinos*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Plett, Rudolf

1979 *Presencia Menonita en el Paraguay. Origen, Doctrina, Estructura y Funcionamiento*. Asunción: Instituto Bíblico Asunción.

Rabey, Mario A.

1988 Creatividad tecnológica entre los campesinos del sur de los Andes Centrales. *Cuadernos de Antropología Social* 1(1)1988:127-136.

Redekop, Calvin Wall

1969 *The Old Colony Mennonites. Dilemmas of ethnic minority life*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Regher, Walter

1981 Movimientos Mesiánicos entre los Grupos Étnicos el Chaco Paraguayo. *Suplemento Antropológico* XVI(2):105-118.

Rose, Marilyn

1988 Migration and Ethnic Persistence: A study of a rural mennonite church. *Mennonite Quarterly Review* LXII:167-176.

Siffredi, Alejandra B., y Susana Santini

1993 Movimiento, localización y experiencia. Una aproximación a la historia oral de los nivacle septentrionales en los últimos sesenta años. *Memoria Americana* 3.

Siffredi, Alejandra, y Ana María Spadafora

1991 Condiciones de Posibilidad del Movimiento de la "Buena Nueva". Reflexiones sobre la Dinámica Sociorreligiosa Nivaculé (Chaco Boreal) en la Década de los Cincuenta. *Religiones Latinoamericanas* 2:125-148.

Silla, Rolando J.

1996 *El Poder de los Humildes. La muerte del soldado Carrasco como ejemplo de drama y control social en Zapala*. Tesis de Licenciatura en Antropología, FFyL, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

Smith, Charles Henry

1941 *The Story of the Mennonites*. Berne: Mennonite Book Concern.

Spadafora, Ana María

1994 Movimientos sociorreligiosos y lucha política: el movimiento de "La Buena Nueva" y la rebelión del '62 entre los Nivaculé del chaco boreal paraguayo. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre XXI*: 301-316.

Spradley, James P.

1983 *Participant Observation*. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.

Stölen, Kristi Anne

1996 *The Decency of Inequality. Gender, power and social change on the Argentine prairie*. Oslo: Scandinavian University Press.

Suarez Vilela, Ernesto

1967 *Breve Historia de los Menonitas. Con especial referencia a su llegada a la América Latina*. Buenos Aires: Comisión de publicaciones de la Iglesia Menonita Argentina.

1969 *50° Aniversario de la Iglesia Evangélica Menonita Argentina (1919-1969)*. Buenos Aires: Comisión de publicaciones de la Iglesia Menonita Argentina.

Thomas, Terence

1991a Simons, Menno. En *Who's Who of Religions* J. R. Hinnels, ed. Pp. 379-380. London: Penguin.

1991b Zwingli, Ulrich. En *Who's Who of Religions* J. R. Hinnels, ed. Pp. 455-456. London: Penguin.

Toews, Paul

1989 Mennonites in American Society: Modernity and the persistence of religious community. *Mennonite Quarterly Review* LXIII:227-246.

Weber, Max

[1901] 1994 *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península.

[1922] 1996 *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

Williams, George Huntston

1983 *La Reforma Radical*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

Wolf, Eric R.

1975 *Los Campesinos*. Barcelona: Labor.

1976 El campesinado y sus problemas. En *Antropología y Economía* M. Godelier, ed. Pp. 260-278. Barcelona: Anagrama.

1977 *Una Tipología del Campesinado Latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Yinger, Milton J.

1957 A Critique of Weber's Thesis. En *Religion, Society and the Individual. An introduction to the sociology of religion* J. M. Yinger, ed. New York: Macmillan.

Yoder, Calvin

1940 *For Conscience Sake. A study of Mennonite migrations resulting from the World War*. Goshen: The Mennonite Historical Society.

Yoder, Edward

1972 *Estudios de Doctrina Cristiana. Parte primera. Dios, Jesucristo, el Espíritu Santo*. Buenos Aires: Comisión de Publicaciones de la Iglesia Evangélica Menonita Argentina.

Yoder, John Howard

1976 *Textos Escogidos de la Reforma Radical*. Buenos Aires: La Aurora.

1981 Persecution and Consolidation. En *An Introduction to Mennonite History. A popular history of the Anabaptists and the Mennonites* C. J. Dyck, ed. Pp. 50-61. Scottdale: Herald Press.

MATERIAL PERIODÍSTICO

I Artículos, notas y cartas firmados

Asseff, Alberto E.

1998 Menonitas [carta]. *La Nación* 31-3-1998:18.

Astigueta, José Mariano

1997 La comunidad menonita. [carta]. *La Nación* 21-12-1997:26.

Caravario, Alejandro

1992 Los gauchos menonitas. *Clarín* 16-8-1992.

Corradetti, Cecilia

1997 Entre el pasado y el presente. *La Nueva Provincia* 30-10-1997:1.

Costa, Juan Jose

1988 Una Singular colonia se ha establecido en La Pampa. *La Nación* 9-12-1988.

de Vedia, Mariano

1997 A la espera de respuestas. *La Nación* 19-12-1997:15.

Di Nucci, Domingo

1990 Los menonitas viven un mundo lejano de la realidad. *El Cronista* 9-12-1990.

Farall, María Fernanda

1998 Los Amish. [carta]. *La Nación* 26-4-1998:26.

Gabrielli, Solange Yael

1998 Apoyo a la comunidad menonita. [carta]. *Clarín* 8-2-1998:15 (Sup. Educación).

Garcia, Fabian

1997 Creen que un colono menonita ejercía ilegalmente la medicina. *Clarín* 14-10-1997:11.

1998a Los menonitas le dicen no a la educación oficial. [Informe especial]. *Clarín* 1-2-1998:2-3 (Sup. Educación).

1998b Los menonitas buscan negociar. El gobierno exige que les enseñen castellano a sus chicos. *Clarín* 8-7-1998:59.

Gómez, Germán

- 1997 Menonitas: ¿imposición u ofrecimiento? *La Nación* 24-12-1997:23.
- Gowland Mitre, Alberto Jorge
1998 Los menonitas y la obligación escolar. [notas]. *La Nación* 13-6-1998:23.
- Libedinsky, Juana
1998 Los menonitas, una comunidad ideal para la antropología. Un investigador de la UBA convivió con la colonia para realizar una tesis. *La Nación* 27-3-1998:13.
- Litre, Gabriela
1998 Los menonitas, engañados por amigos. *La Nación* 26-6-1998:11.
- Lorca, Javier
1998 Los menonitas comienzan a irse. Por temor a que los obliguen a aceptar la enseñanza oficial. *La Nación* 22-3-1998:1.
- Martínez, Miguel Angel
1998 Menonitas. *La Nación* 6-4-1998:20.
- Pellet Lastra, Ramiro
1997a Los menonitas resisten en La Pampa. Conflicto con una comunidad religiosa por la educación. *La Nación* 14-12-1997:1.
1997b Los menonitas defienden su cultura. La intimación del gobierno pampeano a una comunidad religiosa. *La Nación* 15-12-1997:10.
1997c Aplazan el ultimátum a los menonitas. *La Nación* 19-12-1997:15.
1998a Acosados, los menonitas optaron por el silencio. Desde que el Gobierno los obligó a cambiar su educación, los colonis han perdido la paz. *La Nación* 13-6-1998:14.
1998b Algunos piensan en la posibilidad de emigrar a Bolivia o a Paraguay. Los problemas de la comunidad menonita asentada en La Pampa. *La Nación* 14-6-1998:12.
1998c Estafaron con una coima a los menonitas. *La Nación* 25-6-1998:1.
1998d Un cazador de ciervos y fortunas. *La Nación* 28-6-1998:15.
- Romano de Trujillo, Nina
1998 Discriminación velada. [carta]. *La Nación* 6-4-1998:20.
- Ruiz, Manuel I.
1997 Menonitas. [carta] *La Nación* 24-12-1997:22.
- Santesteban, Saúl Hugo

1998 Aclaración. [carta] *La Nación* 9-4-1998:18.

Squirru, Rafael

1998 Rembrandt, menonita [carta]. *La Nación* 13-4-1998:22.

Télam

1997 Persuadido. [cable] *La Nación* 15-12-1997:10.

Zanotti, Gabriel J.

1997 Ayuda a la reflexión. [carta]. *La Nación* 19-12-1997:24.

II Notas y artículos sin firmar

La Arena

1997a Acusan a menonita por ejercicio ilegal de la medicina. 9-10-1997:19.

1997b El INADI advirtió que discriminan a los niños. 16-12-1997:1.

1997c Los menonitas “presionarán hasta último momento”. 17-12-1997:15.

1997d Escolaridad para menonitas. Decibe recordó obligaciones constitucionales. 18-12-1997:15.

1997e Menonitas y policías. 18-12-1997.

1997f El INADI en La Pampa. 19-12-1997:12.

1997g Escolaridad obligatoria. Un secretario de Estado viajaría a la Colonia Menonita. 19-12-1997:12-13.

1997h Incorporación de niños menonitas al sistema educativo. El gobierno pampeano aceptó un pedido de prórroga. 30-12-1997:11.

Clarín

1998 Un rechazo al confort y a la modernidad. 1-2-1998:4-5 (Sup. Educación).

La Nación

1989 Inquietud de colonos mennonitas en La Pampa. 25-3-1989.

1997a Investigan a un falso médico por homicidio. 11-10-1997:11.

1997b Los chicos menonitas tendrán que ir al colegio. 17-12-1997:14.

1997c Menonitas: la vía es la persuasión. [opinion]. 30-12-1997:18.

1998a Los menonitas y el contexto social. [opinion]. 26-3-1998:22.

1998b La Pampa acuerda con los menonitas. 26-4-1998:26.

La Nueva Provincia

1997 Muerte de bebe en la colonia menonita. Reclaman la intervención estatal. 31-1-1997.

GLOSARIO

Ältkolonier Reinlaender Mennoniten Gemeinde (ÄRMG): Comunidad de los menonitas de la vieja colonia de Reinland.

Ältester : Máxima autoridad religiosa. Literalmente, “el más viejo de todos”.

Ältkoloniers: Miembros de la ÄRMG.

Ausschluss: Excomuniación

Ausruf: Remate, subasta. Se lleva a cabo cuando una familia decide ir a vivir a otra colonia o cuando un/a viudo/a se vuelve a casar para dividir los bienes entre los hijos del matrimonio anterior.

Befrieden: Estar casado.

Borsch: Sopa caliente de verduras, principalmente de repollo.

Brietling: Pareja de novios entre el *Flafness* y el casamiento.

Briggom: Denominación del novio entre el *Flafness* y el casamiento.

Bruederschaft: Reunión de hermanos, es decir, de hombres bautizados, para tomar decisiones conjuntas.

Brut: Denominación de la novia entre el *Flafness* y el casamiento.

Buggy: Vehículo de cuatro ruedas tirado por un solo caballo. Tiene capacidad para unos seis adultos sentados (con dos asientos) o tres adultos y una pequeña carga (con un solo asiento).

Christenvolk: Literalmente, “Pueblo de Cristo”. Se refiere a los *Ältkoloniers*.

Cowshtoll: Establo, tambo.

Das Herr: El Señor.

Diakon: Diácono, autoridad religiosa encargada de distribuir la ayuda a los pobres.

Miembro del *Lehrdienst*.

Diuk: Pañuelo que las mujeres llevan en la cabeza, blanco las solteras y negro las casadas.

Dorf: División político-territorial de la colonia. Literalmente, “aldea, pueblo”.

Dorfschulze: ver *Schulze*

Enhema: Literalmente, “aborigen” pero se refiere a los argentinos.

Feuervorsteher: Asegurador contra incendios.

Fibel: Nombre cotidiano para el “*Buchstabier und Lesebuch*” (literalmente, “libro de letras y libro de lectura”) con el que aprenden las primeras letras.

Flafness: Fiesta de compromiso previa al matrimonio. Ellos lo traducen, a nuestro entender erróneamente, como “boda”.

Gesangsbuch: Himnario, libro de cantos.

Geschichte Schreiber: Escritor de historias, historiador.

Gott: Dios

Heilige Geist: Espíritu Santo.

Hochdeutsch: Alto Alemán, idioma al que Martín Lutero tradujo la Biblia y que luego fue adoptado como lengua nacional en Alemania.

Hochschule: Literalmente, “alta escuela o escuela superior”, fue el término utilizado para traducir “universidad”.

Itschok: Papas.

Jongers: Jóvenes solteros, de sexo masculino, de entre 15 y 22 años aproximadamente.

Katechismus: Catecismo. Segundo libro utilizado en la enseñanza en la escuela.

Klinjes: Niños y niñas de entre 5 y 14 años de edad.

Lehrdienst: Literalmente, “los que llevan a cabo los servicios”, en la práctica es el conjunto de autoridades religiosas (*Prediger, Ältester, Diakon*).

Lexikon: Enciclopedia.

Malksyrup: Dulce de Leche.

Malkfira: Literalmente, “el que lleva la leche”. Lechero.

Merracht: Almuerzo, comida del mediodía.

Mexa: Mexicano.

Miyallen: Jóvenes solteras, de entre 15 y 22 años aproximadamente.

Mumtke: Esposa

Neue Testament: Nuevo Testamento.

Prediger: Predicador, ministro, pastor. Miembro del *Lehrdienst*.

Schenkelfleisch: Literalmente, “carne de cadera”. Jamón.

Schlovaxen: Pantalón tipo jardinero.

Schmollfat: Salsa a base de crema y grasa.

Schülelehrer: Maestro de escuela.

Schulze: Autoridad política del *dorf*.

Seigners: Cantores, lideran los cantos en las misas y fiestas.

Shtuv: Almacén.

Summershtua: Literalmente, “cuarto de verano”. Cuarto de las mujeres solteras donde reciben a sus novios.

Umtke: Marido.

Unkas: Cena, comida de la noche.

Vorsteher: Autoridad política que centraliza los contactos con el estado.

Vurwitz: Ganar dinero sin trabajar, usura.

Waisenamt: Fideicomisario. Encargado de administrar los bienes de los huérfanos y de prestar dinero.

Weltmensch: “Hombres del mundo”, los que no son *Christenvolk*.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIRECCION DE BIBLIOTECAS