

EL EVANGELISMO *WICHÍ* DE UNO Y OTRO LADO DEL LÍMITE ÉTNICO

Miguel A. García
Universidad de Buenos Aires – Argentina

Resumen. A principios de la década de 1980, varios grupos de aborígenes *wichí* de Argentina adoptaron una religión de raíz pentecostal, conocida como “evangelismo” o “movimiento evangélico”, que cuatro décadas antes se había iniciado entre los *toba* como consecuencia de la instalación de varias iglesias norteamericanas pentecostales en la provincia de Chaco. En el marco del surgimiento de la nueva religión, los *wichí* ensayaron un proceso de transformación identitaria que se caracterizó, en términos generales, por una profundización del rechazo de varios aspectos de su propia cultura que ya se había iniciado en el contexto del proyecto evangelizador que a principios del siglo XX puso en marcha la Iglesia Anglicana, y de un tenaz apego a los preceptos de la moral cristiana. El evangelismo proveyó los elementos necesarios para una nueva presentación de los sujetos en la vida cotidiana y para una significativa modificación del escenario político-religioso. Pero no sólo permitió la elaboración de una nueva identidad hacia el endogrupo, sino también estimuló el intento por exhibir a la sociedad envolvente un modelo de sujeto que aspira a evadir el estigma de “indio”.

Abstract. In the early 1980's, several *Wichí* aborigine groups of Argentina adopted a Pentecostal-like religion known as “Evangelism” or “Evangelic Movement” that 40 years earlier had taken root among the *Toba* due to the arrival of several American Pentecostal churches in the Province of Chaco. As this new religion began to emerge, the *Wichí* undertook a process of identity transformation characterized, as a whole, by a deep rejection of several features of their own culture and a staunch adherence to the precepts of Christian morality that had already been adopted in the context of the missionary project that the Anglican Church had set in motion at the beginning of the 20th century. Evangelism provided the required elements for a new presentation of subjects in daily life and a significant alteration of the political and religious scenario. This not only allowed for the elaboration of a new identity towards the group of belonging, but also encouraged the efforts to show the enveloping society a model of subject who might avoid the stigma of being an “Indian”.

En varios grupos de aborígenes *wichí* de Argentina, la adopción de prácticas y concepciones religiosas de raíz pentecostal, que dio lugar a la gestación de un movimiento religioso conocido como “evangelismo”, fue acompañada por un intento de redefinición identitaria cuyos resultados fueron más exitosos dentro de los límites étnicos que fuera de ellos. Por un lado, la emergencia del movimiento evangélico generó una fuerte pugna política entre los flamantes líderes que surgían de sus filas y los shamanes *-hayawe*. Asimismo, se produjo un abierto y constante enfrentamiento con los pastores de la Iglesia Anglicana – también aborígenes – quienes vieron desmoronarse su supremacía espiritual a medida que las iglesias evangélicas surgían progresiva e inexorablemente en cada uno de los asentamientos. Por otro lado, el movimiento evangélico se estructuró a partir del rechazo de distintos signos étnicos a fin de conformar una estrategia de relación con la sociedad envolvente. Este intento de redefinición identitaria hacia el exogrupo busca esquivar el estigma que le asigna la sociedad blanca contenido en el concepto de “indio” y apunta a lograr un desplazamiento ascendente dentro de la pirámide social en la cual los aborígenes ocupan el nivel inferior, aún por debajo de los criollos más empobrecidos. El nuevo discurso religioso está caracterizado tanto por una negación de aspectos propios de su cultura, como por una “ruptura con el mundo” manifiesta en una moral estricta que condena conductas consideradas negativas desde los valores de la sociedad envolvente, como la bebida, las relaciones extramatrimoniales, el juego, etc. La conformación del movimiento evangélico entre los *wichí* se presenta como un caso propicio para reflexionar sobre dos facetas de la construcción identitaria: como mecanismo de diferenciación intragrupal y como estrategia de relación con la sociedad blanca. En este trabajo me referiré a algunos aspectos de la construcción de la identidad evangélica *wichí*, reparando en los procesos de distinción, tanto hacia el endogrupo como hacia el exogrupo.

El escenario etnográfico

El hábitat de los aborígenes *wichí* es la zona central de la región chaqueña¹. Los asentamientos se distribuyen en tres provincias argentinas, norte de Chaco, centro y oeste de Formosa y este de Salta, y en el sur de Bolivia, sobre el río Pilcomayo². La región chaqueña presenta una configuración multiétnica que, en la actualidad, reúne a unos 170.000 aborígenes que hablan 17 lenguas repartidas, de acuerdo a la taxonomía clásica, en 6 familias lingüísticas³. En los últimos años, lingüistas y antropólogos que trabajamos en el área, hemos advertido que los *wichí* conforman un conglomerado étnico que encierra mayores diferencias lingüísticas y culturales de las que da cuenta la clasificación tradicional en tres parcialidades: *nocten* – Yacuiba, Villa Montes y Crevaux, en Bolivia –, *vejoz* – área comprendida entre la ciudad de Tartagal, en Salta, y el río Bermejo, en Argentina – y *guisnay* – ribera derecha del río Pilcomayo en las cercanías de la frontera entre Argentina y Bolivia. En el plano de la lengua, para Braunstein (1992-93), los asentamientos se disponen como un conjunto de unidades discretas y contiguas de variación constante, a la manera de una “cadena dialectal”. Mientras que los sujetos que pertenecen a dos unidades próximas logran comunicarse en forma fluida, aquellos que provienen de unidades muy distantes geográficamente deben utilizar el español como lengua franca. Las diferencias culturales, en alguna medida, parecen seguir el mismo patrón que las variedades lingüísticas.

Se trata de grupos que hasta principios del siglo XX realizaban un circuito de nomadización estacional siendo la base de su subsistencia la caza, la pesca, la recolección y la horticultura, aunque incipiente. A partir de la acción evangelizadora de la *South American Mission*, alentados por la contratación de mano de obra y debido al surgimiento de una dependencia creciente de los artículos de almacén – principalmente alimentos, ropa y herramientas – que proveían los colonos criollos, se fueron sedentarizando en sitios cercanos a rutas, vías férreas y poblados. El catolicismo ensayó entre los *wichí* diversos intentos de evangelización cuya expresión final fue la fundación, en el último cuarto del siglo XIX, de una cadena de misiones sobre la margen derecha del río

Bermejo por parte del colegio franciscano de *propaganda fide* de Tarija. En 1887, la *South American Mission* de la Iglesia Anglicana se instaló entre los *lengua* del Chaco paraguayo y, en la segunda década del siglo XX, fundó la Misión Chaqueña, en el punto llamado Algarrobal, en la provincia de Salta. Desde allí, mediante la traducción de la Biblia a uno de los dialectos *wichí*, la fundación de una cadena de iglesias – dirigidas, en un principio, por pastores extranjeros – y la formación de pastores aborígenes, el anglicanismo logró, para la década de 1940, consolidar su presencia en la zona llegando con efectividad a buena parte del mundo *wichí*. La política evangelizadora, que combinaba un sentimiento de superioridad, una actitud paternalista y un proceder autoritario, consistió en desacreditar y prohibir todas aquellas prácticas aborígenes que los misioneros juzgaban reñidas con la fe cristiana. De esta manera, se combatió denodadamente al shamanismo y se intentó impedir la realización de todos los eventos considerados “orgiásticos”. Como expresó Barra (1986), la estrategia que adoptaron para desbaratar al shamanismo consistió en demostrar la superioridad de los misioneros y de la medicina que provenía de la sociedad blanca en el marco de un tipo de autoridad que “... se impartía desde un plano jerárquico e inamovible desconocido hasta entonces por las formas de liderazgo tradicional” (Barúa 1986: 92). Después de la primera generación de misioneros extranjeros y de la progresiva promoción de pastores aborígenes, el carácter de la política evangelizadora fue paulatinamente adoptando otra perspectiva basada en la protección de los aborígenes frente a sus vecinos criollos y a las instituciones del Estado. A principios de la década de 1980, debido a dificultades económicas de la Iglesia en la metrópolis, al descrédito y persecución que sufrieron los misioneros ingleses durante la Guerra de Malvinas y a la deserción de fieles que ocasionaba la adhesión al naciente movimiento evangélico, la Misión entró en una etapa de crisis que marcó el comienzo del derrumbe que se prolongó hasta nuestros días.

También, hacia principios del siglo XX, se acrecentó el contacto con otros agentes de la sociedad envolvente, como los pequeños productores agrícolas y ganaderos, situación que generó conflictos interminables por las tierras y la degradación progresiva

del ecosistema debido a la introducción del ganado. Asimismo, por esa época lo *wichí* empezaron a ser integrados como fuerza de trabajo al desarrollo del capitalismo periférico que comenzaba a expandirse en el área. De esta manera, fueron incorporados como mano de obra barata a la producción de los ingenios azucareros que se hallaban en las provincias de Salta y Chaco. A principios de la década de 1960, debido a la mecanización, los productores de azúcar dejaron de contratar mano de obra aborigen obligando a los *wichí* a buscar trabajo en obrajes madereros y en plantaciones de algodón. En conjunto, la instalación de inglesas, la construcción de caminos, el trazado de la línea férrea, la contratación de mano de obra en ingenios, obrajes y algodonales, la progresiva aparición de poblados, el agotamiento del ecosistema y el acceso a los artículos de almacén, condicionaron, tarde o temprano, la sedentarización definitiva.

La emergencia del evangelismo entre los *wichí* es, en gran medida, resultado del éxito y la concomitante expansión de la Iglesia Evangélica Unida *toba* que se originó como consecuencia de la instalación de un conjunto de iglesias norteamericanas de raíz pentecostal durante la década de 1940 en la provincia de Chaco (Miller 1979). Un particular proceso histórico, signado por el abandono progresivo de las iglesias por parte de los pastores extranjeros y el creciente interés de los aborígenes por acoger a la nueva religión, determinó el surgimiento de una iglesia dirigida casi completamente por los *toba*. Según Bartolomé (1972), también una serie de manifestaciones de tipo milenarista que se produjeron entre los *mocoví* y los *toba*, entre 1905 y 1933, favorecieron la gestación del movimiento evangélico. Mucho antes que los *wichí* adoptaran esta creencia, los *pilagá*, grupo que habita un área contigua, se habían convertido casi en forma masiva.

El primer contacto de los *pilagá* con las iglesias norteamericanas se realizó a través de un viaje que Luciano Córdoba, *pilagá* del asentamiento de Pozo Molina, llevó a cabo hacia fines de la década de 1940 a la provincia del Chaco, donde conoció al pastor protestante norteamericano John Lagar y los cultos que se celebraban en la Iglesia Pentecostal Go Ye (Vuoto 1986). Al volver a la provincia de Formosa, Luciano inauguró una práctica ritual que focalizaba en la “sanación”, amalgamando

concepciones religiosas shamánicas con la modalidad pentecostal que había aprehendido en el Chaco. Convertido ya en un líder mesiánico, su prédica proclamaba un reordenamiento del mundo que derivaría en un rotundo mejoramiento en la calidad de vida de los aborígenes. Luciano y sus seguidores diseminaron sus creencias mediante las visitas que realizaban a los distintos grupos *pilagá* y *toba* y al gran empeño que muchos adeptos ponían en acercarse a ellos. Esto permitió que su prédica se extendiera rápidamente por la zona generándose lo que más tarde se conoció como “Movimiento de Luciano”. La concentración más espectacular, por la cantidad de gente que congregó y por el carácter efervescente de sus rituales, se produjo en el borde norte de la ciudad de Las Lomitas – la más importante del centro de la provincia de Formosa. Debido a desavenencias con las autoridades locales y a una tensión creciente con la población criolla cercana, se produjo un enfrentamiento con las fuerzas de Gendarmería que marcó el principio del fin del movimiento⁴.

Luciano introdujo la Biblia, probablemente también algunos himnarios y aportó a la nueva práctica religiosa la experiencia psicofísica – danza extática, glosolalia, manifestaciones del espíritu santo, “gozo”, etc. – que había asimilado en los rituales del Chaco. Además, diseminó sus ideas por el área, llegando incluso a algunos *wichí*, y logrando que su práctica trascendiera su entorno étnico, geográfico y temporal, gracias a su política de cesión de poder y el consecuente surgimiento de sujetos reconocidos como sus discípulos o “ayudantes”. Muchos de ellos fueron, y aún lo son, prestigiosos líderes y/o “sanadores” de las Iglesias Evangélicas. Es factible que otros contactos posteriores entre los *pilagá* y los *toba* hayan estimulado aún más la emergencia del movimiento evangélico. Además, pastores menonitas extranjeros que periódicamente recorrían los asentamientos vendiendo Biblias e himnarios, contribuyeron a la reproducción del movimiento y a la creación de nuevas iglesias entre los *pilagá* (Cordeu 1984, Idoyaga Molina 1994).

Los *wichí* fueron durante décadas testigos de las nuevas prácticas religiosas que estaban modelando sus vecinos *pilagá*, presenciando por primera vez una modalidad salvífica sustentada en una historia que estaba escrita en la Biblia, sometiéndose,

muchos de ellos, a las curaciones de Luciano. Por estas razones, los *pilagá* actuaron, al menos en un primer momento, como intermediarios entre los *toba* y los *wichí* en la adopción de las nuevas prácticas y creencias religiosas. Braunstein (Braunstein & García 1996) considera que otro precedente de la emergencia de las iglesias evangélicas entre los *wichí* lo constituyó la Asamblea de Dios, movimiento religioso que comenzó a propagarse a principios de la década de 1970 desde la Misión Sueca Pentecostal de Kilómetro 7, en las proximidades de la ciudad salteña de Tartagal. Esta iglesia proponía una práctica ritual que contemplaba glosolalia, manifestaciones del espíritu de Pentecostés y formas de sanación que se aproximaban a las concepciones y prácticas shamánicas. Según el mismo autor, este movimiento se caracterizó por su brevedad, adoptando la forma de una cadena de efímeras explosiones de religiosidad.

Pero el hecho más significativo para comprender la gestación del evangelismo en la zona central y oeste de la provincia de Formosa y este de Salta, está ligado a un pastor *wichí* de la Iglesia Evangélica Unida, conocido como Zapallo Rojas, quien, en 1980, se encontró con un prestigioso líder evangélico *toba*, llamado Aurelio López, durante una congregación que se llevó a cabo en la ciudad de Formosa. A través de éste, Zapallo Rojas se puso en contacto con los aspectos organizativos, rituales e ideacionales de la práctica evangélica *toba*, además de recibir himnarios, cantos y, probablemente, también una guitarra, junto con la cual pasó parte del repertorio musical evangélico de los *toba* a los *wichí*. Es importante tener en cuenta que, previamente a este contacto, Zapallo Rojas pertenecía a la ya mencionada Asamblea de Dios. El mismo año en que se encontró con el líder *toba*, Zapallo Rojas fundó una iglesia en Las Lomitas y emprendió una campaña religiosa hacia el oeste que incluyó los asentamientos de Ingeniero Juárez (Formosa, 1982), Embarcación (Salta, 1982), Laguna Yema (Formosa, 1983), El Carboncito (Salta, 1983), Sauzalito (Chaco, 1983), El Sauzal (Chaco, 1983) y Pueblo Wichí (Chaco, 1983). Durante las campañas se realizaban alabanzas y bautismos, lo cual estimuló, en muchos de los asentamientos, la fundación de las primeras iglesias.

En conclusión, el evangelismo *toba* a través de los *pilagá*, más una serie de efímeras explosiones de religiosidad salvífica dieron origen, o prepararon un terreno propicio, para que surgiera

el evangelismo entre los *wichí*. Durante los primeros momentos de su expansión, tanto los *pilagá* como los *wichí* adhirieron a la Iglesia Evangélica Unida de Chaco, a la cual pertenecían mayoritariamente los *toba*. En la década de 1980, debido a desavenencias organizativas y políticas entre sus líderes, ambos grupos conformaron la Iglesia Evangélica Unida de Formosa, desligándose por completo de su homónima del Chaco. Entre fines de 1999 y principios de 2000, los mismos tipos de desacuerdos llevaron a un grupo de líderes religiosos *wichí* a provocar un nuevo cisma y a adherir a la Iglesia Evangélica Cristiana Buenas Nuevas, que tiene su sede central en Buenos Aires.

La construcción de la otredad como pugna política

Como producto de los procesos de interacción con los distintos agentes de la sociedad envolvente, los asentamientos *wichí* presentaban, por lo menos hasta 1996, un complejo escenario político-religioso. En un mismo espacio convivían seguidores de los shamanes⁵, de la Iglesia Anglicana y del movimiento evangélico, es decir, los sujetos disponían de tres posibilidades de adscripción religiosa: shamanismo, anglicanismo y evangelismo. A pesar de la persecución misionera, las prácticas shamánicas se mantuvieron vigentes hasta que, en el año 1996, fallecieron varios shamanes y el último sobreviviente interpretó una enfermedad que contrajo en la vista como una “señal” divina que lo conminaba a convertirse al evangelismo. Deshaciéndose de los atuendos característicos de los shamanes – vinchas de plumas y fajas – y de sus instrumentos sonoros – tambor, cascabeles, silbatos, maracas – se sometió al ritual de bautismo y pasó a integrar las huestes evangélicas⁶.

Desde cada una de las tres adscripciones religiosas mencionadas se generaban emblemas y se proyectaban stigmas de los adeptos y, en especial, de los líderes a partir de la consideración de las fuentes y cuotas de poder, de las técnicas diagnósticas y terapéuticas y, en especial, de los niveles de eficacia que cada uno de ellos logra alcanzar en su actividad reparadora. Este fluido, y a veces acalorado, juego de acusaciones tendía a configurar un “otro”

dentro del espacio local y, a la vez, a definir, validar y reforzar una imagen propia. En una oportunidad, un shamán, refiriéndose a los sanadores evangélicos, comentó: “cantan como los pájaros”, resaltando la inocuidad de dicha práctica por oposición a la efectividad de los cantos shamánicos, en cuya peligrosidad se ponía uno de los acentos para distinguir entre shamán y lego.

Los discursos más descalificadores se intercambiaban entre los adscriptos a prácticas rituales que, tanto desde el punto de vista de los *wichí* como desde mi propia perspectiva, tenían en común características cosmovisionales, técnicas diagnósticas y terapéuticas: evangelismo y shamanismo – debe tenerse en cuenta que muchos sanadores evangélicos actuales son ex-shamanes convertidos. Por el contrario, en la actualidad, el intercambio de juicios entre el anglicanismo y los otras prácticas religiosas, muy distantes desde el punto de vista cosmovisional como del ritual, se manifiesta menos activo. Sin duda, las prácticas discursivas dirigidas a caracterizar a los “otros” líderes se intensifican y profundizan entre aquellos que están en franca competencia por ganar adeptos y aumentar su cuota de poder, más allá de las similitudes existentes. Es justamente la afinidad lo que motiva la distinción. Asimismo, los intercambios discursivos dirigidos a construir estereotipos entre el anglicanismo y los otros movimientos religiosos se manifiestan con menor tensión en la medida que el primero, en constante desprestigio en la zona, no constituía en el pasado una amenaza para los shamanes y, en la actualidad, tampoco lo constituye para los líderes evangélicos. El anglicanismo parece haber congelado un discurso anti-shamánico, surgido durante las primeras décadas de su expansión, que pierde efectividad y direccionalidad.

La conversión como redefinición identitaria intraétnica

La conversión al evangelismo habitualmente se inicia con una “señal” que recibe el sujeto – en forma de revelación directa durante el sueño o la vigilia, vivencia de una situación riesgosa, muerte de un pariente, padecimiento de una dolencia física y/o psíquica, sentimiento de angustia prolongado – que interpreta

como un mandato que lo intima a formar parte de la iglesia. A partir del sometimiento a un ritual de transición que incluye la inmersión en agua, denominado bautismo, los iniciados ingresan a la comunidad de “evangélicos”, “hermanos” o “unidos”⁷. La participación en las alabanzas, el reconocimiento como únicas divinidades a Dios, Jesús y el Espíritu Santo y la observación de una moral estricta, son las condiciones que les permiten a los iniciados recibir los dones del Espíritu Santo. Sin embargo, en la práctica, el universo evangélico *wichí* está poblado por múltiples personajes bíblicos cuyo poder varía en relación a cada sujeto; asimismo, muchos fieles llegan a asignarse los dones del Espíritu Santo sin haber necesariamente observado la totalidad de los preceptos mencionados. En general se puede afirmar que el evangelismo entre los *wichí* formalizó las cuatro características enunciadas por André Corten (1995): una teología oral, un decir glosolálico, un hacer taumatúrgico y una práctica exorcística.

Los *wichí* vivencian la conversión como un revivir que les permite el ingreso a una comunidad que les provee reconocimiento social y los faculta a experimentar un cambio de *status*. Esto significa abrazar una nueva identidad que se define por oposición a una forma de vida anterior considerada, en términos generales, pecaminosa. Las marcas visibles de esta reformulación identitaria son la prédica moralista y una activa participación en cuestiones organizativas y, principalmente, en los “cultos” o “alabanzas”. Las actividades rituales juegan un papel central en la reproducción de la comunidad de creyentes en la medida que involucran experiencias emocionales, psíquicas y kinéticas intensas como el canto, la danza, la danza extática, la glosolalia, las posesiones – positivas, por el Espíritu Santo, y negativas, por los *abot*⁸ -, los “vuelos” terapéuticos y un estado emotivo particular que los *wichí* denominan “gozo”⁹.

Cuando se ingresa al evangelismo se pasa a formar parte de la organización local de manera inmediata. Se pueden recibir cargos de portero, cancionista, ayudante del pastor o, inclusive, es posible formar parte de la Comisión Directiva de la iglesia. Para ser pastor o sanador se requiere demostrar ser poseedor de una especial capacidad oratoria y tener facilidad para acceder a los dones del Espíritu Santo; aunque todo miembro puede a través de los

“testimonios” contar sus experiencias – entre la cuales la más valorada es la manifestación de la “señal” que recibió para someterse a la conversión – transmitir noticias diversas o comentar los versículos de la Biblia. Si bien la capacidad oratoria es un factor de distinción, en general lo que se aprecia en primer lugar es el hecho de decir y el grado de compromiso que con la palabra y el cuerpo se puede demostrar, más que el contenido y la fluidez del discurso.

La práctica evangélica hace posible una recomposición de identidades a través de una nueva presentación del sujeto en la vida cotidiana. El diacrítico más marcado de ese nuevo *status* está colocado en la negación del pasado, tanto individual como colectivo. Asimismo, la impugnación del pasado está acompañada de una concepción del presente como una instancia de transición hacia un futuro signado por la sanidad de los elegidos. Es decir, la construcción identitaria se concibe como proyecto, ya que implica una respuesta a la pregunta ¿qué deseo hacer de mí mismo? y a la vez estipula un camino para lograrlo (Piqueras Infante 1996). Esta situación parecería contradecir la postura de Immanuel Wallerstein (1991) quien considera que el pasado “Es un instrumento que se utiliza contra los demás y un elemento fundamental para socializar a los individuos, mantener la solidaridad del grupo y establecer o cuestionar la legitimación social. Por consiguiente, la idea de pasado es ante todo un fenómeno moral y por tanto político, y siempre un fenómeno contemporáneo” (122-3). Pero el pasado *wichí* no sólo ha sido negado sino reemplazado por otro que corresponde a los acontecimientos narrados en la Biblia. En este sentido se puede hablar de una apropiación de un discurso histórico ajeno, de un “otro cultural”, que opera como fundamento de la prédica y de las vivencias evangélicas. Cuando un *wichí* necesita de un pasado para explicar el presente y profetizar el futuro recurre en todos los casos a una particular interpretación bíblica¹⁰; en cambio, sólo cuando necesita mostrar el camino incorrecto recurre a un pasado que es, en definitiva, una componenda entre su propia visión y la versión demoníaca que hicieron los misioneros del mismo.

Ser evangélico para un *wichí* significa, entonces, producir un discurso que, haciéndose eco de la prédica moralista de los

misioneros cristianos, tiende a descalificar todas aquellas prácticas que los ligan a su propio pasado, específicamente al shamanismo. Esto no necesariamente significa que la religiosidad evangélica se encuentre en las antípodas del shamanismo, de hecho pueden encontrarse muchas continuidades entre ambos. Un análisis de las alabanzas y, en especial, de las instancias terapéuticas que en éstas se realizan, pone en evidencia que se produjo una suerte de enmascaramiento de las concepciones y prácticas shamánicas en las *performances* evangélicas.

Sin embargo, la situación es aún más compleja, ya que el mismo sujeto en determinado contexto comunicativo – por ejemplo, ante un antropólogo – puede adoptar una posición distinta y en cierta medida revalorizar el pasado preevangélico, y sin dejar de considerarlo como el momento del pecado, lo juzga como el tiempo/espacio de la abundancia – en términos de prodigalidad de recursos alimenticios y actividades festivas. En este sentido, el evangelismo generó un sujeto dual, que “en tensión” – es decir, cuando debe marcar sin ambigüedades su adscripción religiosa, por ejemplo durante los “testimonios- rechaza su pasado y “en distensión” – es decir, cuando puede desmarcar su adscripción religiosa y, por ejemplo, relocalizar el diacrítico en lo étnico- lo revaloriza.

Identidad evangélica interétnica

Ser evangélico, como dije, es también una emblemización dirigida hacia el exterior del límite étnico. La imagen que los “unidos” brindan de sí mismos hacia el exogrupo apunta a evadir el estigma de “indio”, término que está claramente asociado a la pobreza, la segregación y el “estancamiento”. La estrategia mediante la cual se intenta llevar adelante esta política consiste en el rechazo de muchos signos que son considerados estigmáticos. La sociedad criolla envolvente – incluidos algunos misioneros y promotores sociales que trabajan en las ONG-, implícita o explícitamente, caracteriza a los *wichí* como vagos, desaprensivos, ingenuos, inconstantes, incapaces y poco ávidos de llevar adelante un proyecto que les permita superar su condición de precariedad y

marginalidad. En definitiva, el estigma que les asigna la sociedad blanca tiende a hacerlos, consciente o inconscientemente, los únicos y verdaderos culpables de su posición de subordinación y de su extrema pobreza. El emblema evangélico que responde a dicho estigma, está constituido por una serie de preceptos propios de la moral cristiana que al hacer blanco en un sector de la sociedad envolvente pretende relocalizar a los *wichí* en un peldaño superior de la jerarquía social. Cuando un evangélico condena la ingestión de la bebida alcohólica, el robo, la violencia, el juego, el dinero, las riñas entre “hermanos”, etc., no sólo está realizando una definición de sí mismo y de su comunidad sino también está endilgando a los blancos la transgresión de todos esos preceptos; lo que equivale a decir “ustedes son los borrachos”, “ustedes son los que roban”, etc. Asimismo, se observa un correlato del discurso moralista evangélico en la vestimenta. Hay una preferencia muy marcada por el color blanco, tanto en los hombres como en las mujeres, que es interpretado explícitamente como símbolo de pureza. Otro diacrítico identificadorio es la música. Para la realización de las “alabanzas”, que se llevan a cabo dos o tres veces a la semana, es imprescindible la ejecución de cantos denominados “coritos” que responden únicamente a una temática bíblica aunque el soporte musical puede ser cualquier género folklórico local o alguna antigua melodía perteneciente a los cancioneros que introdujeron los misioneros norteamericanos e ingleses. En torno a esta práctica musical se desarrolla una fuerte actividad de los jóvenes quienes consideran que al ingresar al evangelismo se adquiere la habilidad para cantar y ejecutar la guitarra. La música de los unidos es considerada la antítesis de la música que transmite la radio, la que es catalogada como “música del mundo” y considerada por muchos pastores como una expresión demoníaca.

Rita Segato (1993) ha descrito un fenómeno parecido para el caso de la adopción del evangelismo en el noroeste argentino donde se ha observado entre los convertidos una profunda negación de su pasado cultural y simbólico. La autora ha descrito este proceso como un “proyecto desentnificante” a través del cual se “... propone el abandono de los trazos identitarios de un grupo, esto es, la música y la danza, la mitología, las formas de culto y la cosmovisión, el vestuario y cualquier otro conjunto de compor-

tamientos tradicionales» (Segato 1993: 114). También Gilles Rivière (1997) ha descrito una situación similar con la adopción del pentecostalismo en las sociedades aymara del noroeste del altiplano en el Departamento de Oruro, Bolivia, donde el total rechazo de los dioses andinos, según el autor, puede ser comprendido dentro del proceso de extirpación de idolatrías.

Sin embargo, una redefinición del *status*, o sea un ascenso en la pirámide social construida por la sociedad envolvente, es en cierta medida ilusorio. El cambio de posición puede sólo ser vivido temporariamente por los aborígenes, pero no es capaz de promover una redefinición de su *status* desde la sociedad blanca. La creencia de una modificación de identidad que sea aceptada por el exogrupo puede ser más duradera en aquellos grupos en los que el contacto con los blancos es menos frecuente. Hay abundante evidencia que demuestra que la sociedad global puede rápidamente reemplazar un estigma por otro con igual o mayor carga peyorativa confinando a los actores nuevamente a la marginalidad. La conversión para los *wichí* generó un proceso de re-estigmatización, doblemente negativa. En la actualidad, para la sociedad blanca circundante los *wichí*, al igual que muchos otros grupos aborígenes, además de seguir siendo “indios”, se convirtieron en “fanáticos religiosos” y cargan con todos los juicios descalificatorios que la sociedad le asigna a las “sectas”. Las declaraciones de un obispo católico argentino son elocuentes al respecto. Para Monseñor Joaquín Piña¹¹ (1995) las sectas “... están provocando una disgregación de la sociedad en todos sus aspectos” (174), “... tienen poquísimo que ver con nuestra cultura autóctona.” (174), “Son totalmente alienantes.” (174), “prometen cualquier cosa menos construir una sociedad mejor...” (175), “... los miembros ... viven una constante evasión o alienación...” (175), “... son... tremendamente propensas al pesimismo y la fuga...” (175), “... llevan a la despersonalización y en muchos casos al desarraigo familiar” (176), “... se trata de fanatismo religioso.” (177). En definitiva para este observador las sectas son para quienes sucumben ante ellas “... como el ‘opio del pueblo’ del que habló Karl Marx.” (175).

Hasta el momento, la sociedad envolvente ha encontrado en la conversión al evangelismo otro motivo para descalificar a los

wichí. Es frecuente oír quejarse a los vecinos criollos de los “gritos” y “ruidos” que provienen de las iglesias evangélicas – en clara alusión a las expresiones extáticas y a las prácticas musicales respectivamente. Los promotores sociales que trabajan en las Organizaciones No Gubernamentales tienden a desconocer la autoridad de los líderes evangélicos para la implementación de planes de desarrollo, a pesar de que hay evidencia suficiente para demostrar que en muchos asentamientos los pastores poseen más prestigio y influencia que los “caciques” y los punteros políticos. Los médicos preferían permitir ingresar a los shamanes al hospital para practicar sus diagnósis y terapias antes que autorizar a los sanadores evangélicos a orar y cantar con los enfermos. Asimismo, los misioneros católicos, que en los últimos años han mostrado una disposición favorable a acercarse a los adscritos al anglicanismo, muestran claramente una actitud de desprecio hacia los evangélicos.

Consideraciones finales

Los procesos de constitución de identidades son siempre relacionales y por lo tanto altamente dinámicos. Pero para que una propuesta identitaria logre incidir en el escenario de las relaciones social necesita consenso por parte de otros grupos aunque el juego “... de definición y de reconocimiento intercolectivo, sin embargo, dista mucho de ser armónico, y está sujeto a continuas revisiones, ajustes y adaptaciones por ambas partes – endogrupo y exogrupo –.” (Piqueras Infante 1996: 272). Es indudable que el surgimiento del evangelismo entre los *wichí* ha generado un proceso de construcción identitaria, considerado por quienes no adscriben a ella como una “otredad” en el interior de su propio espacio sociocultural, generador de fricciones y acomodamientos de los subgrupos intervinientes. Asimismo, ha dado origen a una nueva clasificación de los sujetos en función al capital simbólico al que se adscriben que comprende a la totalidad de los actores dentro de tres marcas identitarias excluyentes: “ser evangélico”, “ser anglicano” o “ser antiguo” – seguidor de las prácticas shamánicas. A pesar de las disonancias que la expansión

de las iglesias evangélicas generó, su capacidad de adscripción y de generación de una identidad fue exitosa ganando poder, casi ininterrumpidamente, desde principios de la década de 1980. Esto se evidencia en la conversión de muchos shamanes, la usurpación de iglesias construidas por los anglicanos para la realización de sus rituales, el posicionamiento creciente de los pastores como mediadores entre su grupo étnico y el exogrupo y, sobre todo, la conformación de un discurso continuo que define con precisión qué significa "ser evangélico" y, a la vez, fija una conducta moral.

Este discurso conlleva, a la vez, un proyecto de sujeto y de comunidad. No sólo fija una meta, sino también estipula el camino correcto para llegar a ella. El proyecto evangélico consiste en alcanzar un futuro en el que reine la "sanidad" de los elegidos y el camino para lograrlo es tan sólo no apartarse de la senda de la moral que fija la iglesia. Cualquier desliz que desvíe a un sujeto de dicha senda es considerado por los *wichí* como la causa de una enfermedad o inclusive la muerte. En este sentido la moral evangélica también ha estipulado un sistema de sanciones. Asimismo, la práctica evangélica ha generado una conciencia de comunidad, fundamentalmente a partir de la función cohesionadora y distinguidora de sus rituales – alabanzas – (Piqueras Infante 1993), que no reconoce límites étnicos ni geográficos ni culturales. Los evangélicos *wichí* consideran que su comunidad integra a todos los evangélicos del mundo, de ahí que es habitual que en sus cultos se exprese que las puertas están abiertas a criollos, *toba*, *pilagá* y otros miembros de los grupos étnicos vecinos, aunque estos encuentros interétnicos muy excepcionalmente han tenido lugar.

La conformación de una "identidad evangélica", comprendida en una de sus dos facetas, como una estrategia de relación hacia la sociedad global, parece ser consecuencia parcial de la conciencia social (Piqueras Infante 1997) de los individuos, o sea de una toma de conciencia del lugar que los blancos le asignan en la estructura social. Aunque, como han expresado varios autores para la expansión de las religiones de raíz pentecostal en América Latina (Bastian 1997, Guerrero Jiménez 1994), el movimiento no parece encaminado a producir una acción política dirigida a modificar su posición estructural como lo han intentado algunos

movimientos religiosos católicos en el continente. Lo interesante del caso, desde el punto de vista de los estudios sobre identidad, es la manipulación que los evangélicos han hecho del discurso de la sociedad blanca. La predica evangélica se ha apropiado de un discurso que fue, y aún lo es, utilizado para descalificar a los aborígenes, y lo redirecciona hacia la sociedad mayor. Aunque, como intenté argumentar, se trata sólo de una ilusión.

Notas

¹ El vocablo *wichí* es autodenominativo. Los *wichí* también han sido conocidos como *matacos*, término de carácter despectivo que, según varios autores, es de origen español y significa “animal de poca monta”.

² En este trabajo me refiero solamente a los asentamientos de Lote 27, Lote 42, Lote 47, La Pantalla, Barrio 17 de Octubre, Colonia Muñiz, Tres Pozos y Lakhawichí, todos ubicados en el centro de la Provincia de Formosa, Argentina.

³ Matakó-Maka: *wichí* –*mataco*- (40.000 individuos), *chorote* (6.000), *chulupí* (11.530), *maká* (700).

Guaycurú: *toba* (40.000), *pilagá* (6.000), *mocoví* (4.000).

Lengua-Maskoi: *lengua* (7.030), *sanapaná* (770), *angaité* (1.390), *kashkibá* (650).

Zamuco: *chamacoco* (1.000), *ayoreo* (5.000)

Lule-Vilela: *chunupí* (500).

Tupí-Guaraní: *chiriguano* (40.000), *tapieté*, (1000) *izozogños* (1.000).

Las cifras, que son estimativas y varían de manera considerable entre las distintas fuentes, fueron tomadas de Braunstein (1995). Hay común acuerdo entre los investigadores del área que el primer y último censo indígena que se llevó a cabo a nivel nacional en 1966 no presenta información fiable. Habrá que esperar y, oportunamente, efectuar una evaluación crítica de los resultados del Censo Nacional que el Instituto Nacional de Estadística y Censo llevó a cabo en el año 2000 y que contempló la adscripción étnica de la población.

⁴ Al respecto ver Idoyaga Molina 1996 y Vuoto & Wright 1991.

⁵ Según Braunstein (1997) el shamanismo ha recibido influencia de las misiones franciscanas que se establecieron en las márgenes del río Bermejo durante el siglo XIX. Esto puede explicar, en parte, que los shamanes se autodenominaran “católicos” y el nombre “misa” que daban a una ceremonia religiosa de carácter periódico que consistía en la realización de un viaje cósmico para garantizar el orden y la continuidad del mundo.

⁶ Una descripción e interpretación de las prácticas shamánicas, como así un análisis de la conversión de los shamanes al evangelismo puede consultarse en García 1998a y 1998b.

⁷ Apelativo referido a quienes pertenecen a la Iglesia Evangélica Unida.

⁸ Para los *wichí* los *abot* son seres que los persiguen sin pausa para convertirlos en sus semejantes o para robarles el alma.

⁹ Para los *wichí*, el “gozo” comprende un sentimiento vigoroso e inmediato de felicidad, plenitud, optimismo y comunión que sobreviene cuando en el marco ritual los sujetos logran desembarazarse fugazmente de las angustias que los aquejan a diario – enfermedades, hambre, marginación, desencuentros amorosos. Muchos han manifestado que dicho sentimiento se prolonga, aunque con menor intensidad, varios días después de haberlo experimentado y que vivencian la necesidad de re-experienciarlo de manera periódica. El gozo se puede alcanzar danzando, realizando tenues movimientos corporales, o estando completamente inmóvil. Asimismo, para algunos *wichí* se produce en el momento en que el cuerpo recibe al Espíritu Santo.

¹⁰ Tema que indudablemente merecería ser estudiado.

¹¹ Obispo de Iguazú, Argentina.

Referencias bibliográficas

- BARTOLOMÉ, Leopoldo J. 1972. “Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933”. *Suplemento Antropológico* 7 (1-2): 107-118.
- BARÚA, Guadalupe. 1986. “Principios de organización en la sociedad Mataco”. *Suplemento Antropológico* 21 (1): 73-129.
- BASTIAN, Jean-Pierre. 1997. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BRAUNSTEIN, José. 1992-93. “Territorio e historia de los Narradores Matacos». *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* V: 4-74. Centro del hombre antiguo chaqueño.
- BRAUNSTEIN, José. 1995. *The Space of Language and Society Among the Native Peoples of Argentinian Chaco*. Inédito.
- BRAUNSTEIN, José. 1997. “El chamanismo y el espacio religioso de la ‘misa’ de los mataco”. In: *Shamanismo sudamericano*, Juan Schobinger, comp., 69-86. Buenos Aires: Continente – Almagesto
- BRAUNSTEIN, José & GARCÍA, Miguel A. 1996. “Estabilidad y cambio de la música ritual en el este de la cadena cultural mataca”. *Scripta Ethnológica* XVIII: 143-155.
- CORDEU, Edgardo. 1984. “Notas sobre la dinámica sociorreligiosa *Toba-Pilagá*”. *Suplemento Antropológico* 29 (1): 187-235.
- CORTEN, André. 1995. *Le pentecôtisme au Brésil, émotion du pauvre et romantisme théologique*. París: Khartala.
- GARCÍA, Miguel A. 1998a. “Conversión religiosa y cambio musical”. *Latin American Music Review* 19 (2): 203-217. Universidad de Texas.

- GARCÍA, Miguel A. 1998b. "Mundos imaginarios y experiencias perceptivas. La música ritual de los wichí". *Resonancias* 3: 60-74. Instituto de Música de la Universidad Católica de Chile.
- GUERRERO JIMÉNEZ, Bernardo Segundo. 1994. *A Dios rogando.... Los pentecostales en la sociedad aymara del norte grande de Chile*. Amsterdam.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. 1994. "La misionización y el surgimiento de nuevas formas terapéuticas y culturales entre los *pilagá* (Chaco Central)". *Anthropologica* XII (12): 135-157.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. 1996. Entre el mito y la historia. La mitificación de un líder mesiánico. *Scripta Ethnologica* XVIII: 167-183.
- MILLER, Elmer S. 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- PIQUERAS INFANTE, Andrés. 1993. "Ritual, tradición y reforzamiento de la identidad comunitaria. El ejemplo de la Pasión de Borriol". *Recerca Revista de Pensament Anàlisi* XVII (4): 93-101.
- PIQUERAS INFANTE, Andrés. 1996. *La identidad valenciana*. La difícil construcción de una identidad colectiva. Madrid: Escuela Libre.
- PIQUERAS INFANTE, Andrés. 1997. *Conciencia, sujetos colectivos y praxis transformadoras en el mundo actual*. Madrid: Sodepaz
- PIÑA, Joaquín. 1995. "Juntos, para defender los derechos humanos". In: Bastian, Jean-Pierre *et al.*, *Evangélicos en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- RIVIÈRE, Gilles. 1997. "Bolivie: le pentecôtisme dans la société aymara des hauts-plateaux". *Problèmes d'Amérique latine* 24:81-102.
- SEGATO, Rita. 1993. "Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes centrales de Argentina". *Etnia* 38-39: 85-124.
- VUOTO, Patricia Marina. 1986. "Los movimientos de Luciano y Pedro Martínez, dos cultos de transición entre los *Toba-tasék* de Misión Tacaagle". *Scripta Ethnologica* 10: 19-46.
- VUOTO, Patricia & WRIGHT, Pablo. 1991. "Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético de los *toba* y *pilagá* del Chaco argentino". In: *El mesianismo contemporáneo en América Latina*, Alicia M. Barabas coordinadora, 149-180. Religiones Latinoamericanas 2.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1991. "La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo, etnicidad". In: Balibar Etienne & Wallerstein Immanuel, *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.