



## TESTIMONIO Y CONVERSIÓN ENTRE LOS WICHÍS DEL CHACO ARGENTINO

Lavinia Contini\*

\* Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Laviniacont@gmail.com

Recibido el 23 de octubre de 2018, aceptado para su publicación el 14 de diciembre de 2018.

### Palabras clave:

Conversión;  
Religión;  
Pueblos indígenas;  
Wichí;  
Gran Chaco.

### RESUMEN

Por medio de testimonios individuales de algunos miembros de las iglesias cristianas indígenas wichís que hemos registrado en el terreno, así como de la información comparativa proveniente de la literatura etnográfica, el artículo intenta reflexionar sobre el contenido de los relatos de conversión e intenta comprender su función individual y social. En particular, se procura presentar y discutir la práctica de “dar testimonio” en el culto y a la vez resaltar algunos de los conceptos y principios ligados a la experiencia indígena de conversión al cristianismo.

### Keywords:

Conversion;  
Religion;  
Indigenous people;  
Wichí;  
Gran Chaco.

### ABSTRACT

By analysing both concrete individual testimony of the members of the Wichí indigenous Christian churches and comparative information in the ethnographic literature, we propose to reflect on the content of the conversion stories and try to understand their individual and social function. In particular, we aim to present and discuss the practice of “giving testimony” in the cult and also highlight some of the concepts and principles that concern the indigenous experience of conversion to Christianity.



Los trabajos publicados en esta revista están bajo la licencia Creative Commons Atribución - No Comercial 2.5 Argentina.

## INTRODUCCIÓN

La intención del presente trabajo es presentar y analizar los testimonios de las experiencias individuales de conversión de los miembros de una iglesia cristiana entre los wichís<sup>1</sup> de Misión Nueva

Pompeya (Chaco) que hemos registrado en el terreno<sup>2</sup>. Queremos reflexionar sobre el contenido de la narración e intentar comprender la función individual y social que cumple la misma, sobre todo en el actual contexto ritual. La finalidad de este trabajo es entonces bosquejar las nociones y las conductas que los mismos miembros indígenas del culto manifiestan como importantes en su experiencia del cristianismo, y que posiblemente orientan buena parte de la dinámica de conversión: “Las personas que se convierten asimilan la fe en las categorías relevantes para ellos, no en aquellas dadas por el patrocinador” (Rambo 1993:20). Se trata, pues, de preguntarnos qué significa convertirse hoy en día para los wichís, considerando la experiencia indígena del cristianismo como una parte más del más amplio contexto socio-

<sup>1</sup> Anteriormente denominados “matacos”, los wichís son una de las poblaciones indígenas del Gran Chaco que junto a los makás, los chorotes y los nivaklés forman parte de la familia lingüística mataco-maká (Fabre 2005). Los wichís fueron clasificados tradicionalmente como un conjunto de unidades sociales semi-nomades de “cazadores y recolectores” (Braunstein 1976, 1978/79; Califano y Dasso 1999). Actualmente, cerca de 50.000 wichís viven en las provincias de Salta, Chaco y Formosa de la República Argentina, como en la parte meridional de Bolivia. A grandes rasgos, el término “wichí” significa “gente” y a la vez opera actualmente como etnónimo para la definición étnica o identitaria de este conjunto humano, desplegado en una red de comunidades, principalmente rurales y periurbanas, que manifiestan diferencias y variaciones regionales contiguas y constantes entre sí, al punto de que algunos autores hablan de la existencia de una “cadena” lingüística y cultural (Braunstein 2006; Braunstein y García 1996).

<sup>2</sup> El trabajo de campo etnográfico ha sido realizado en diversos parajes wichís de Misión Nueva Pompeya (Chaco, Argentina) en viajes realizados en 2010, 2013 y 2014, en el marco de una investigación doctoral. Actualmente, la investigación continúa en el marco de un proyecto PICT.

cosmológico en el marco del cual esta religión es clasificada, modelada y vivida (Vilaça y Wright 2009).

La sociedad wichí, en efecto, ha vivido y sigue viviendo una situación de transición caracterizada por la alteración del sistema socio-económico y socio-religioso que se produjo con la colonización y las diferentes oleadas de evangelización. Excede el objetivo de este trabajo un análisis extenso del proceso de cambio social y religioso de los pueblos chaqueños<sup>3</sup>, pero nos limitamos a señalar que en las últimas décadas la masiva presencia de iglesias cristianas, sobre todo las de afiliación evangélica y pentecostal, así como las consecuentes conversiones, están redefiniendo la religiosidad nativa y causando diversos ajustes en las creencias, el *ethos* compartido y también las prácticas sociales. En consecuencia, la institución nativa del shamanismo entró en una crisis profunda y, hoy en día, la gestión de la relación con lo sobrenatural, la manipulación de las formas de poder y la posibilidad de hacer eficaz un conocimiento o una vocación suceden principalmente en el contexto de una iglesia enmarcada en el horizonte cristiano. Lo que puede observarse en estas circunstancias es un contexto de contacto cultural de cambio manifiesto y enfrentamiento con la alteridad, en el cual “el sistema ético se convierte en el espacio del diálogo entre los garantes sobrenaturales de los diversos códigos éticos” (Gutiérrez Estévez *et al.* eds. 1992:221). Buena parte de la literatura etnográfica sobre los wichís ha destacado ya cómo enfrentan la compleja relación con la alteridad poniendo en juego estrategias y mecanismos que evidencian su capacidad de asimilación y transformación de lo ajeno en propio. Este proceso es descripto en varios ámbitos, como por ejemplo la cultura material (Montani 2017b) o las dinámicas

<sup>3</sup> Para un análisis del cambio socio-económico entre los indígenas chaqueños véase, por ejemplo, Arenas (2003). Para un panorama más amplio sobre la evangelización entre los pueblos chaqueños, ver Ceriani Cernadas ed. (2017). Para una descripción histórica de las misiones católicas y anglicanas entre los wichís y su relación con la religiosidad tradicional véanse, por ejemplo, los trabajos de Dasso (1999); Franceschi y Dasso (2010); Montani (2015; 2017a), o Palmer (2005).

de parentesco (Barúa 2007; Palmer 2005). Con respecto al ámbito religioso, y en particular a la relación entre shamanismo y cristianismo, se ha resaltado la “apropiación” como la capacidad de “adaptar lo ajeno a la propia cosmovisión, reconfigurarlo y despojarlo de sus dadores originarios” (Dasso 1999:350), permitiendo así la creación de un cristianismo wichí. Otros autores han utilizado términos como “incorporación”, “reinterpretación” y “recreación” hablando de las relaciones entre oralidad y escritura, o del impacto de los relatos bíblicos en la cultura nativa (Arenas 1992; Califano 1986, 1999b; Messineo 1991; Wright 1983).

Para los wichís, el desafío parecería ser entonces convertir a sus propias categorías aquello que se les presenta como ajeno o desconocido, volviéndolo factible de ser apropiado y conocido. De este modo, los wichís parecen siempre estar en búsqueda de nuevas formas de “poder” para fortalecer su propia *husek* (o buena voluntad)<sup>4</sup>. En principio, este aspecto también parece surgir del análisis de los testimonios y de las reflexiones indígenas sobre las experiencias de conversión que hemos recopilado en Misión Nueva Pompeya. Cabe aclarar en este punto que las narraciones a las cuales nos referimos han sido registradas en diferentes contextos comunicativos: durante las entrevistas en las casas y también en el contexto público y ceremonial de los cultos cristianos indígenas a los cuales hemos asistido<sup>5</sup>. La recopilación de este material estuvo acompañada por la participación en rituales y la observación participante. Se ha trabajado, asimismo, con fieles de distintas iglesias nativas<sup>6</sup>, así también como con

<sup>4</sup> Sobre el “*husek*” y su traducción como “buena voluntad”, “alma”, etc. véase Palmer (1994, 2005).

<sup>5</sup> Para los contextos comunicativos familiar, colectivo y propiamente antropológico, véase Messineo (1991); Franceschi y Dasso (2010).

<sup>6</sup> En particular, hemos trabajado con las siguientes iglesias indígenas: la Iglesia anglicana del Pueblo, la Iglesia anglicana del paraje Pozo del Toba, la Iglesia unida de Barrio Wichí, la Iglesia unida del paraje Pozo del Sapo (Barrio Labranza), la Iglesia unida del paraje Francisco Supaz, la Iglesia unida del paraje Polenom y la Iglesia del paraje Dos Viviendas, la Iglesia anglicana y la Iglesia unida de Nueva Población.

informantes que son oficiantes del culto, fieles o bien asistentes de distintos cargos, roles sociales, géneros y generaciones.

## EL CONTEXTO: MISIÓN NUEVA POMPEYA

Misión Nueva Pompeya está ubicada en la provincia argentina de Chaco cerca del antiguo curso del río Bermejo, en el departamento General Güemes. Según el último censo nacional disponible (censo 2010), el municipio posee alrededor de 4.500 habitantes y está poblado tanto por indígenas como por una conspicua comunidad de criollos y pobladores no indígenas, comerciantes y funcionarios nacionales. Los wichí viven o en la periferia del pueblo o bien en “parajes”, es decir comunidades formadas enteramente por aborígenes. Los parajes están distribuidos en el territorio en un radio de hasta 15 km a partir del núcleo central del pueblo y se configuran como porciones de tierra de perímetro regular donde los wichí se establecen en familias extensas o núcleos residenciales cercanos (Franceschi y Dasso 2010:71). Las poblaciones originarias se hallan en contacto continuo con el cristianismo desde principios del siglo XX, cuando se establece en la zona la misión franciscana. Hoy el panorama religioso de la comunidad es complejo y variable, puesto que allí conviven varias confesiones cristianas: la Iglesia católica y la anglicana han sido históricamente las más importantes, mientras que las evangélicas (por ej. la Iglesia unida), las pentecostales y los testigos de Jehová han adquirido progresiva importancia en los últimos años. Actualmente, casi cada familia extensa en casi cada paraje y barrio indígena tiene y administra su propia iglesia.

En 1900 se funda oficialmente la misión católica por parte de los franciscanos del convento de San Diego (Salta) con autorización del gobierno nacional, que les concede una superficie de alrededor de 20.000 hectáreas (Beck 1994)<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Los hechos históricos de esta fundación se encuentran detallados en las memorias escritas por los propios franciscanos involucrados: ver p. ej. Gobelli (1912/14) y otros recopilados en Teruel (1995). Para un análisis historiográfico, véanse Beck (1994) y Giordano (2003).

En 1949 los franciscanos abandonan la misión y sólo en 1969 vuelven a estar presentes en la zona los católicos con la llegada de la religiosa Guillermina Hagen. Sin embargo, esta monja deja de lado las tareas espirituales para hacerse cargo de problemáticas más concretas como salud y trabajo. En particular, coordina la Cooperativa de trabajo indígena de Misión Nueva Pompeya, cuya experiencia termina violentamente por intervención del gobierno nacional y provincial a inicios de la década de 1970 (Rodríguez 1975). Desde 1979, la catequesis católica ha sido llevada a cabo por los Hermanos Maristas, los cuales todavía hoy trabajan en la misión y son referentes sobre todo en materia de educación. Desde el año 2012 trabajan asimismo en la zona las Hermanas Lauritas, una congregación de monjas colombiana. Es importante señalar, de igual modo, que en 1996 la propiedad del antiguo territorio franciscano fue donada a la comunidad wichí, organizada como asociación civil.

Por lo que se refiere a la presencia protestante, en 1969 se funda la primera iglesia anglicana en el paraje Pozo del Toba, dentro del territorio de la antigua misión<sup>8</sup>. Es interesante notar cómo, en los recuerdos y las narraciones de los wichí de Misión Nueva Pompeya, existe una suerte de epopeya de búsqueda voluntaria que llevó a algunas familias hacia la Iglesia anglicana (Franceschi y Dasso 2010). Sobre todo nos interesa resaltar la forma en que, para algunos de los habitantes de Pompeya acostumbrados al cristianismo por los franciscanos, este pasaje del catolicismo al anglicanismo fue percibido casi como una continuidad necesaria: “Yo soy de acá de Pompeya... antes yo era católico, mi papá era católico y de los curas... de franciscanos...” (Pascual, pastor de una iglesia anglicana, 2010). Del mismo modo, Dionisio afirmó que, luego de que se retirase el último franciscano, tanto él como otros se hicieron anglicanos para poder seguir con la religión cristiana, “porque ya estábamos acostumbrados y no queríamos quedar sin”

Asimismo, hay disponible un análisis etnohistórico en Franceschi y Dasso (2010).

<sup>8</sup> Hoy en día, las iglesias anglicanas son cuatro.

(Dionisio, diácono de una iglesia anglicana, 2010). Empezamos a percibir así que la conversión no implica convertirse por única vez al cristianismo, sino que se trata más bien de un proceso que supone un ciclo dinámico de “reconversiones” sucesivas a diferentes iglesias cristianas<sup>9</sup>.

Inicialmente, la adhesión al cristianismo parecía darse por motivaciones principalmente materiales, como protección, recursos económicos, trabajo, etc. (Palmer 2005:34; Tommasini 1937:156). Luego, en algún momento, con el prologando proceso de difusión y exposición a la nueva religión, se pueden rastrear en los relatos individuales de conversión otras motivaciones más complejas, que nos permiten dirigir la atención a ciertos cambios en la estructura espiritual y cosmológica y que involucran mayormente a algún tipo de potencia sobrenatural. Por ejemplo, en algunos casos, la adhesión religiosa se daba por la potencia que los misioneros demostraban en curaciones de enfermedades concebidas como incurables – mayormente, como es esperable, aquellas debidas al contacto (Dasso 2012; Montani 2015).

Un factor importante que influyó y probablemente haya acelerado el proceso de incorporación y apropiación de las estructuras y fuentes de poder cristianas fue la propia modalidad de evangelización anglicana, la cual se fundó principalmente en dos instancias: en primer lugar, en la traducción al idioma wichí de la Biblia y la consecuente obra de alfabetización; en segundo lugar, en la formación de pastores indígenas para difundir la palabra y celebrar el culto (Califano 1999b; Montani 2015). Así lo relata un pastor wichí de Misión Nueva Pompeya: “[...] y después los aborígenes enseñaban a los misioneros el idioma de los wichí [...] y los misioneros enseñaban el castellano a los aborígenes... y los misioneros andaban siempre junto con los aborígenes [...] y después entienden cómo es el idioma y después empiezan a hacer la Biblia...” (Pascual 2010).

<sup>9</sup> Hablando del contexto brasileño, escribe Oscar Calavia Sáez: “La conversión pertenece a la experiencia religiosa común de un pueblo ‘inconstante’, que difícilmente la aísla de otras conversiones que vienen antes o después, aunque ciertamente le otorgue un papel singular” (Calavia Sáez 2000:6).

Incluso entablando una fuerte disputa de poder contra las prácticas shamánicas (Dasso 2012; Montani 2015), y a pesar de la ideología que subyace a la propia labor de traducción (Montani 2017) e incluso teniendo en cuenta las complejas relaciones político-económicas que marcan la historia del contacto, estos aspectos han otorgado un acceso más directo y menos mediatizado al texto religioso y al objeto-libro como fuentes de poder. Esto parece haber permitido una labor de reinterpretación y apropiación ético-religiosa nativa mayor aún que la mantenida previamente con el catolicismo<sup>10</sup>.

### TESTIMONIOS Y CONVERSIONES: EJEMPLOS ETNOGRÁFICOS

En todos los cultos protestantes, y en particular los de la Iglesia anglicana y aquellos de las Iglesias unidas a los cuales hemos podido asistir en Misión Nueva Pompeya, existe un momento ritual destinado a compartir la palabra: *yämejli lhämtes*, “dar testimonio”<sup>11</sup>.

En la primera parte del rito de todos los cultos que podríamos llamar “protestantes”, a las canciones iniciales sigue una oración comunitaria en la cual cada participante recita simultáneamente y en voz alta su propia plegaria. Puede seguir luego la lectura de un texto evangélico con su respectivo comentario, o bien algunos cantos de alabanza. Luego se llama a la mesa ritual a aquellos entre los presentes que “siente” (*-lätche*)<sup>12</sup> un deseo

<sup>10</sup> Ver, por ejemplo, Arenas 1992; Braunstein y García 1996; Califano 1986; Dasso 1999; Messineo 1991; Wright 1983.

<sup>11</sup> Reunimos en un mismo apartado los testimonios de la Iglesia anglicana con los de las Iglesias unidas por la similitud funcional y morfológica de la primera parte del culto dedicada a la palabra, dado el papel que cumple el fenómeno del testimonio en el rito y, asimismo, la similitud formal de los relatos. Para más información sobre las partes del culto y el enfoque específico de las Iglesias unidas, ver Autor (2015, 2016).

<sup>12</sup> La forma *-lät*, significa “escuchar, oír, sentir, comprender”. El sufijo *-che* puede traducirse como “escuchar algo”, “oír acerca de algo”. Según lo que explicaron los wichís y según cuanto pudimos observar, en el contexto del culto *-lätche* también significa sentir con la mente o con el cuerpo, y es consecuentemente usada para explicar la particular sensación de

de hablar para exponer su testimonio personal, o bien para predicar y compartir la palabra. Se trata por lo general de varones que refieren su propia experiencia de conversión, de fe y de vida, o bien relatan un hecho sobrenatural al que han asistido o del cual han oído hablar. También pueden agradecer a la asamblea y a Dios, solicitar una gracia, comentar un texto de la Biblia o compartir una reflexión espiritual. Todos estos actos se alternan de vez en cuando con cantos, durante los que pueden tener lugar, sobre todo en el culto de las Iglesias unidas, los primeros episodios aislados de sanación. Así, un wichí explicó, por ejemplo: “Cada uno tiene... nosotros lo llamamos ‘testimonio’... entonces cuando invitamos a alguien... por ejemplo que... un hermano me invita y me dice: ‘yo te invito para que tú hables de tu testimonio, de tu vida’...” (Fabián, músico de una Iglesia anglicana, 2010). O bien: “testimonio... de mi vida, es muy fuerte para mí, muy lindo” (José, predicador de una Iglesia unida, 2013). Para el pastor Pascual, especialista del culto: “testimonio es cuando el hombre tiene memoria de la Biblia, con memoria es cuando yo digo San Lucas 12, 12, está en la memoria nomás...” (Pascual, 2010).

La memorización y referencia textual de las citas bíblicas parecen haber suplantado dos características propias de la oralidad tradicional: la repetición de estructuras y la reafirmación constante de que lo narrado es verdadero (Messineo 1991). En las narraciones de los testimonios pueden escucharse todavía casos de reafirmación constante de la veracidad del relato: “Después yo estoy hablando y digo la verdad, estoy hablando con verdad porque Dios es con palabras. Hay que nombrar al Señor. Y nombrando al Señor Jesús y todo eso, el Espíritu Santo... y tiene que estar escuchando, y el Señor también tiene que estar escuchando [...] eso es cuando se predica, tiene que escuchar toda la gente, la gente que está escuchando y que está expresando y está predicando” (Eriberto, co-pastor de una Iglesia unida, 2013). El testimonio en el culto, entonces, es un momento ritual destinado específicamente a la propagación de la palabra en el que, por un lado, se narran las experiencias personales de conversión y de fe, entendidas como ejemplos o modelos de conducta y de vida; y, por otra parte, se comunica un testimonio que transmite el contenido de los episodios de la Biblia y su exégesis nativa,



*Figura 1. Un hombre da testimonio tocando la Biblia.*

---

“inspiración” divina, espiritual o sobrenatural que la persona “siente” durante el culto.

que los wichís incorporan al patrimonio de relatos tradicionales<sup>13</sup>. En todos casos, es a través de la palabra que se comparte un discurso moral y se solicita y se busca la intervención de la potencia sobrenatural<sup>14</sup>.

Cabe aclarar aquí que no todos los fieles, entre los cuales también contamos algunos de los mismos predicadores o de aquellos asistentes que hablan en el culto, están alfabetizados y pueden por tanto leer el texto escrito. De ahí se puede comprender aún mejor la importancia simbólica de este momento ritual en el cual se despliega la oralidad y se materializa el poder atribuido a la palabra (dicha, escuchada, memorizada) y al objeto libro en sí mismo, que al ser simplemente tocado puede inspirar para hablar o hasta ser usado para sanar.

*El testimonio como narración de la experiencia de conversión*

Por lo que se refiere al testimonio como relato de la experiencia de conversión, hemos encontrado que es frecuente escuchar la narración de un cambio radical del estilo de vida constituido principalmente por el abandono de uno o más vicios.

Este tipo de relato es el más recurrente cuando se trata de una primera conversión al cristianismo, como se evidencia en el caso de Fabián, un joven wichí que participa de la Iglesia anglicana tocando la guitarra y escribiendo canciones. Cuando relata su propia experiencia, Fabián utiliza la noción de “pacto” para explicar un cambio perceptible para él en el comportamiento y en el horizonte ético que éste supone: “Yo por ejemplo hice un pacto,



Figura 2. Los miembros de la iglesia escuchan un testimonio.

<sup>13</sup> La literatura etnográfica identifica principalmente como “relatos tradicionales” a los relatos míticos (*pahlalis*) (Califano 1986; Dasso 1999; Messineo 1991), aunque algunos autores señalan la presencia asimismo de relatos de casos (*pahchehen*) o narraciones de las experiencias individuales (Dasso 2000). Sobre la incorporación del corpus bíblico a los relatos tradicionales, véase también Arenas (1992); Califano (1999a, 1999b); Dasso (2007); Messineo (1991); Wright (1983).

<sup>14</sup> Según Palmer: “Compartir el mismo *husek* deriva del uso de una ‘palabra’ común, en el sentido de compartir el mismo discurso moral” (Palmer 2005:38).

que si me sacaba del vicio, del alcohol, del tabaco, de todo, de la bailanta, todo esto... hice un pacto... en la iglesia... desesperado” (Fabián 2010). Su desesperación se debía a que cotidianamente fumaba, tomaba alcohol y consumía coca, hasta que un día fue acusado del homicidio de un amigo y estuvo preso cuatro años, hasta que se descubrieron los verdaderos culpables. Para Fabián, la reclusión en la cárcel representa el acontecimiento liminal que marca el principio del cambio y la consecuente conversión. Entre los wichís, el “pacto” es el

acuerdo entre el ser humano y el personaje o potencia que regula la alteridad sobrenatural: se trata de la “palabra” (*lhämet*) poderosa que permite un acuerdo entre los dos tipos de seres que habitan el universo: un *wichí* (una persona, un ser humano) y un *ahät* (un espíritu o alma póstuma), sucediendo un traspaso de poder del segundo hacia el primero y cierta subordinación en sentido inverso (Dasso 1994; Montani 2017b). En este punto entra en juego otra noción muy importante en la cosmología wichí: la de “poder” o “potencia”, que traduce aproximadamente lo que los wichís de Pompeya definen como *-kajnhayaj*<sup>15</sup>. Con la llegada del cristianismo, el Dios cristiano se suma como una fuente de poder más al panteón de fuerzas presentes en el cosmos. La elección entre las distintas fuentes de poder no sería “el resultado de una reflexión ética, sino de la consumación de una revelación o por una elección fundada en la confianza que puede suscitar la potencia de la cual están dotadas” (Califano 1999a:227; 1986). En este sentido, el relato dice claramente que su “pacto” con Dios consiste en su conversión a cambio de una familia, un trabajo o una vivienda: “Yo hice un pacto con Dios. La Biblia nos cuenta que, si creemos en Dios, si confiamos en Dios, él nos da lo que necesitamos. Entonces yo tuve mi primera familia y que no tenía casa, no tenía trabajo y bueno: se me dio” (Fabián, 2010). Otra expresión muy común que se puede escuchar en los testimonios a la hora de definir la experiencia de una conversión es “entregarse a Dios” (*lhayachäyaj Dyos*). José, predicador de mediana edad de una de las Iglesias unidas, cuenta cuando se “entregó a Dios”. Estaba muy enfermo porque “era del mundo y tomaba”. Fue entonces a consultar a varios médicos que le decían que no tenía esperanza de vida, y entonces conoció la Biblia y sanó solo con la fe, por “entregarse a Dios”: “Aceptar y creer, eso es lo que yo creo que es mi fe, yo acepté [...] En mi idioma es *lhayachäyaj Dyos*” (José 2013). José suele acompañar su relato con la cita de un texto del Evangelio, que cuenta la historia de una mujer que perdía mucha sangre

y sólo sana tocando el manto de Jesús (San Lucas 8, 40). No es muy distinto el relato de Anselmo, otro pastor wichí de mediana edad de una de las Iglesias unidas, que ofrece su propio testimonio de conversión:

*“Conoci la iglesia a Sáenz Peña cuando caí preso, culpado de homicidio. Caí preso como siete años [...] y ahí entrego al Señor mi vida y ahí empezamos hasta que salgo [...] me bautizo ahí nomás de Sáenz Peña [...]. Y de ahí, salgo, vengo acá, cerca de Miraflores. Ahí encuentro otra iglesia y ahí congrego yo, tres años congrego, en la Iglesia unida [...] y ahí entrego y congrego ahí: empiezo a cantar, alabanza y todo. Ahí yo hago como tres años y de ahí vengo acá a Pompeya. Era soltero yo, tenía una familia antes pero abandono, y cuando llego acá junto con otra mujer, hace poquito, dos años, tenemos una hija ahora”* (Anselmo, 2013).

Siguiendo este estilo, muchas narraciones de conversión se estructuran a través del eje narrativo de enfermedad-sanación-conversión (o reconversión) y la consecuente entrada en una iglesia. Reportamos el caso ejemplar de Nicasio, anciano wichí ex pastor y fundador de la primera Iglesia unida de Pompeya, que narra su reconversión de la Iglesia anglicana a la Iglesia unida:

*“Primero yo soy de la Iglesia anglicana, pero yo tengo mal de salud, mal de salud. Muchos médicos y doctores dicen que no curan más, que no hay remedio. Y decidí de cambiar de lugar y me fui para Colonia Castelli y ahí a encontrar a la Unida y ellos me oraban así. Y ellos dicen que no, Jesús dice que no hay que morir, solamente dicen: levanta y anda. Dos o tres días más me siento mucho mejor, mejorado de sanar. Y después voy pensando, pensando: capaz que voy a entrar en esa Unida porque me sanaron, me salvaron. Y tengo dos hermanos y por ahí me alcanzan estos dos hermanos a aceptar la Iglesia unida. Yo tengo que aceptar también porque ya me sanaron, ya me sanaron...”* (Nicasio, 2013).

<sup>15</sup> Sobre *-kapfwayaj* e *-kajnhayaj*, véanse por ej. Califano y Dasso (1999); Montani (2017b); Palmer (2005).

Vemos entonces sobresalir el empleo de las nociones como “pacto”, “palabra poderosa” o “entregarse a Dios”, estrechamente relacionadas con la confianza del creyente en una “potencia” sobrenatural percibida como útil y efectiva. En particular, se advierte cómo esa confianza radica fundamentalmente en el mantenimiento de la salud individual o bien en el hecho de que la conversión favorece la “buena voluntad” y la “cohesión social” (Palmer 2005:38-39), valores fundamentales de la sociedad wichí que se contraponen con el comportamiento concebido como antisocial.

#### *El testimonio como exégesis nativa de los relatos bíblicos*

La función educativa y salvadora que los wichís atribuyen a la “Palabra de Dios” (*Dios-lhāmet*) se cumple asimismo a través de la narración y la explicación de los relatos bíblicos. Muchos de los indígenas cristianizados afirman por ejemplo que la Biblia enseña a “hacer” (*ivo*) cualquier cosa, puesto que en ella está depositado todo el “saber” (*-hañyaj*) que el hombre necesita. Para cualquier cosa que el hombre quiera aprender, debe volcar su “pensamiento” (*-tichunhayaj*) o su atención e intención en la palabra de Dios: “Cuando vos tenés la Biblia vos tenés que leer nomás... orar antes de Él y después la Biblia va a enseñar cómo hacer todo” (Pascual, pastor de una Iglesia anglicana, 2010).

Para explicar mejor el sentido de su afirmación, Pascual cita un episodio del Evangelio (“Jesús y Nicodemo”, Juan 3,1). El episodio narra la historia de un hombre considerado como un sabio por la comunidad. Nicodemo se encuentra con Jesús porque quiere comprender su palabra y su poder. Jesús contesta que la sabiduría de los hombres no llega a conocer la verdad: para llegar a la verdadera sabiduría hay que renacer en el espíritu. Pascual interpreta así el pasaje: “Y dice que el maestro Nicodemo es el maestro de la ley, juez, doctor y después viene Jesús [...] Nicodemo no sale, no hay tiempo, y después Nicodemo sigue a Jesús de noche, a preguntar, porque Nicodemo era hombre sabio y él sabe [...] siempre le pasa de maestro y profesor... y no escucha el Evangelio [...] como que habla y no entiende porque no tiene Espíritu Santo.

Y él quiere renacer y conocer el Espíritu y después va a entender. Sí, nosotros no somos nada, pero tenemos el Espíritu Santo” (Pascual 2010). Lo que el pastor wichí parece subrayar, de esta forma, es la idea de que es posible llegar a una nueva sabiduría a través de una potencia espiritual. Para poder acceder a ese conocimiento es necesario un deseo y una intención, pero a la vez se precisan los instrumentos sobrenaturales para que el hombre pueda ver, sentir y entender el poder espiritual y el “don/saber” divino<sup>16</sup>. Pareciera como si el hombre sin potencia espiritual fuera un ser incompleto. Todo esto nos conduce a la idea tradicional de la “persona” wichí, que físicamente nace en el “cuerpo” (*t’isan*) pero requiere asimismo de un nacimiento espiritual y social de su “alma” o “buena voluntad” (*husek*) (Palmer 1994; Montani 2013).

En el caso del anciano Juan, predicador y fundador de una de las Iglesias unidas, el relato explica que percibió un cambio importante dentro de sí cuando leyó la Biblia por su cuenta, y para ello cita al pasaje de la Carta a los Romanos (10, 10) de San Pablo: “*Con el corazón se cree para alcanzar la justicia, y con la boca se confiesa para obtener la salvación*” (Juan 2013). En la cita podemos entrever los dos niveles que entran en juego en el cambio de paradigma puesto en escena por el contacto interétnico: el nivel “interior”, simbolizado por el “corazón” (*t’otle*, aunque en algunas traducciones de la Biblia anglicana “corazón” también se traduce por *-husek*), y a la vez el nivel “exterior”, que tiene que ver con la palabra y el testimonio, simbolizado por la “boca”. El pastor Pascual traduce la idea de la conversión con la expresión *iwohusek-elha* (literalmente

<sup>16</sup> Cabe aclarar que, para los wichís, el espíritu posee un “don/saber”, del cual es propiamente el *laweku* (“señor, dueño, amo”). Es por eso que los mismos wichís no se preocupan demasiado por distinguirlos. Un análisis más detallado de la noción de *laweku* (o *lewukw*) excede obviamente el espacio de este trabajo, con lo que remitimos a Califano y Dasso (1999) para un análisis de la creencia wichí relacionada con el shamanismo; a Montani (2015, 2017a) para la traducción y el uso que dieron a la noción los anglicanos; y a Autor (2016:142-143) para el sentido y el uso de la categoría en las Iglesias unidas contemporáneas.

“hacer/crear una otra alma/voluntad”), que no sólo sirve para referirse a la conversión religiosa sino también al arrepentimiento moral, y remite semánticamente a la idea de cambio o transformación<sup>17</sup>. Según Pascual, esta expresión surge en los relatos de los testimonios “cuando se conoce la palabra por la primera vez”, en tanto que cuando se pasa de una iglesia a la otra se dice “*iteylj*, iglesia” (Pascual 2013).

#### *Conversión y ciclo de vida*

Lo expuesto nos lleva a pensar que estamos frente a una sociedad en la cual cada individuo busca alcanzar, en un determinado momento de su vida, un cierto estatus espiritual de relevancia a los ojos de los otros, un estatus que incorpore una práctica, un “saber hacer” que debe ser puesto al servicio de la comunidad y sin el cual la persona y la comunidad mismas serían consideradas incompletas. Retomando las expresiones de Palmer, la “voluntad vital” debe transformarse en “voluntad social” y, en algunos casos, la voluntad social puede incluso desarrollarse en “voluntad shamánica” (Palmer 2005:189). En el marco del contexto cristiano o más bien interreligioso en el cual nos encontramos, podríamos redefinir la “voluntad shamánica” de forma más genérica como “voluntad espiritual” y afirmar que, a diferencia del shamanismo, se trata de una condición buscada y alcanzada por una cantidad mayor de individuos que no son necesariamente “especialistas religiosos”.

Esta situación genera en la persona la exigencia de empezar un camino (*-näyij*) en el espacio y en el tiempo (Califano y Dasso 1993). El camino en el espacio puede desplegarse a través de la entrada y salida en varias iglesias (proceso de conversión y reconversión), por lo general siguiendo las relaciones de parentesco, hasta encontrar el lugar más apropiado donde tener la propia “epifanía” y poder ejercer el propio “don/saber”: en otras palabras, el espacio de una *communitas* donde

el don/saber se brinda al individuo. Pero el camino se desenvuelve además en el tiempo y, en ese sentido, sigue la parábola del ciclo vital de la persona<sup>18</sup>. Esto nos induce a resaltar como un factor analítico pertinente las edades de los oficiantes y participantes de los cultos cristianos indígenas, los cuales, en un momento dado, “sienten” (*lätcche*) poseer un don: antes son niños; luego jóvenes, esposos y padres; y será sólo más tarde, en la edad adulta (más o menos desde los 40 años en adelante), cuando la función personal parece institucionalizarse definitivamente en la esfera religiosa y especialmente en el culto<sup>19</sup>.

Los caminos de vida que llevan a que alguien reciba un don/saber son obviamente varios y distintos, pero podemos agruparlos en dos grandes tipos que a grandes rasgos evocan las antiguas modalidades de elección shamánica: aprendizaje o crisis (Califano y Dasso 1999). En el primer caso encontramos a aquellos individuos que se colocan en una tranquila continuidad y conformidad con las normas comportamentales socialmente aceptadas como correctas. En el segundo caso, tenemos a aquellos otros individuos que, luego de una adolescencia y una juventud más complejas (marcadas por las “cosas del mundo” como alcohol, coca, parejas sexuales, etc.), experimentan eventualmente una conversión. En el primer caso, el individuo prosigue su desarrollo sin grandes momentos de ruptura y queda siempre dentro de la órbita social de la familia y de la iglesia,

<sup>18</sup> Este ciclo puede dividirse en las siguientes etapas: 1) recién nacidos y niños hasta la pubertad: respectivamente *hanäfwäs* y *nätsas*; 2) adolescentes y jóvenes: *mamses* (varones) y *lhutsay* (mujeres); 3) adultos: *hinol* (varones) y *atsinhay* (mujeres); 4) adulto con hijos ya crecidos: *nokjyel*; 5) anciano: *hinu-wemeq* (hombre viejo) y *atsinha wemeq* (mujer vieja) (ver Dasso cit. en Barúa *et al.* 2008; o bien Montani 2013).

<sup>19</sup> Refiere Dasso al respecto: “Como totalidad, el ciclo vital parece resolverse en un movimiento doble. Por un lado, hay un progresivo y gradual aumento de energía que se produce desde el nacimiento hasta la madurez evidente como vigor o *kajnhayaj*. Por otro lado, correlativamente con el arribo a la madurez y plenitud del desarrollo individual –casarse, levantar su propia choza, engendrar los hijos, envejecer–, se opera un progresivo aumento de *kapfwayaj*, potencia espiritual” (Dasso cit. en Barúa *et al.* 2008:7).

<sup>17</sup> Según Montani (2017), esta expresión fue usada por los misioneros anglicanos para traducir la noción de arrepentimiento, concepto que no existía entre los wichi antes de la evangelización.



*Figura 3. Un momento de sanación.*

aumentando gradualmente la propia participación con el tiempo hasta recibir el “espíritu” que entra en la persona con sus saberes/dones particulares, convocándolo a ejercer una tarea específica en el seno de la comunidad. En el segundo caso, en cambio, el individuo experimenta una “crisis” profunda que se manifiesta a través de diferentes modalidades: la reclusión en la cárcel o eventualmente un alejamiento de la comunidad, o bien una epifanía o experiencia peligrosa, de las cuales la más común es la enfermedad o malestar provocados por el estilo de vida anterior, que no se consigue curar. Entonces se produce un nuevo acercamiento a la comunidad familiar y a una iglesia particular en busca de una sanación y salvación, tras lo cual acontece la “conversión”. A través de la oración y la participación al culto, se ruega sucesivamente a Dios y al Espíritu Santo la capacidad de recibir uno o más dones espirituales o materiales. Sólo más tarde, una vez llegados a la adultez más avanzada o aun a la vejez, los fieles pueden pedir y recibir los dones más importantes y de mayor potencia espiritual, que de hecho pueden llegar sólo luego de una serie de experiencias vividas, conocimientos adquiridos y, sobre todo, sufrimientos probados.



*Figura 4. Un momento de sanación y purificación.*

## CONSIDERACIONES FINALES

Reuniendo varias expresiones que hemos encontrado hasta aquí, una conversión wichí puede ser básicamente entendida como un “entregarse a Dios” (*lhayachäyaj Dyos*), que permite acceso privilegiado a un “don-saber” (*-hañyaj*) que posibilita la manipulación de un “poder” (*-kajnhayaj*), que a su vez se concretiza en un “hacer” (*iwo*), instrumento para efectuar un trabajo y que debe ejercerse en todos los casos para el bien de la comunidad.

Asimismo, el hecho de contar la propia experiencia personal de conversión parece constituir un caso ejemplar que refleja públicamente un camino (*-näyij*) espiritual en búsqueda de la potencia sobrenatural, que a la vez se percibe socialmente como una de las formas más adecuada de realización personal. Este camino individual es capaz de alcanzar entonces una dimensión social más amplia en el contexto ritual de una iglesia indígena específica, que incluye y entrama a las relaciones de parentesco. En particular, el hecho de hablar de la propia vida y de la experiencia individual de conversión pareciera cumplir la función de canal de transmisión de diálogo entre los distintos códigos morales y éticos que atraviesan a la sociedad wichí. Al mismo tiempo, este tipo de narraciones nos permite entrever la dinámica histórica del contacto con la sociedad colonial y la evangelización, y resulta ser asimismo una manera colectiva a través de la cual la propia comunidad reflexiona, organiza y construye su experiencia de evangelización y la presenta frente a los demás.

El ámbito religioso corresponde en la actualidad a una esfera de la vida indígena que está cambiando significativamente, y por tanto requiere de nuevas adaptaciones a estructuras de poder y contextos rituales inéditos. Esto nos lleva a analizar el juego de correspondencias cambiantes entre la mecánica religiosa y la sociedad en la cual ésta se desenvuelve, y nos permite suponer a la vez que los testimonios individuales de las experiencias de conversión y reconversión expresan una realidad específica que experimentan los fieles wichís y constituye una respuesta integradora para ellos, tanto en relación con la realidad sociocultural del presente como respecto de los dilemas particulares

que cada individuo experimenta en el proceso de cambio.

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a los revisores anónimos sus valiosos aportes a una primera versión de este texto.

## BIBLIOGRAFÍA

ARENAS, P.

1992. El “cebil” o el “árbol de la ciencia del bien y del mal”. *Parodiana*, 7 (1-2): 101-114.

2003. *Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamoleek y Wichi-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*.

BARUA, G.

2007. *Un arte delicado. Relaciones entre el Parentesco, el Conflicto y el Acontecimiento entre los Wichi del Chaco Central*. Dunken, Buenos Aires.

BARUA, G., M. C. DASSO y Z. A. FRANCESCHI

2008. El papel femenino en la convivencia wichí del Chaco Central. En: S. Hirsch (ed.), *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, Trabajo, Poder*. Biblos, Buenos Aires.

BECK, H.

1994. *Relaciones entre Blancos e Indios en los Territorios Nacionales del Chaco y Formosa (Cuadernos de Geohistoria Regional, 29)*. Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia.

BRAUNSTEIN, J.

1976. Los wichí. Conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los Mataco. *Scripta Ethnologica*, 4: 130-143.

1978-79. Las bandas matakas: gentilicios. *Scripta Ethnologica*, 5/1: 82-90.

2006. El signo del agua: formas de clasificación étnica wichí. En: I. Combès (ed.), *Definiciones Étnicas, Organización Social y Estrategias Políticas en el Chaco y la Chiquitania*, pp. 145-156, Santa Cruz de la Sierra, IFEA/SNV/El País.

- BRAUNSTEIN, J. y M. A. GARCÍA  
1996. Estabilidad y cambio de la música ritual en el este de la cadena cultural mataka. *Scripta Ethnologica*, 18: 143-155.
- CALAVIA SÁEZ, O.  
2000. Religiones: diversidad indígena, diversidad brasileña. En: M. Gutiérrez Estévez (ed.), *Sustentos, Aflicciones y Postrimerías de los Indios de América*, pp. 313-342, Edición Casa de América, Madrid.
- CALIFANO, M.  
1986. Un ejemplo de hermenéutica bíblica. El caso mataka. *Scripta Ethnologica*, 10:79-85.  
1999a. El mítema bíblico de Naamán. En: M. Califano (ed.), *Mito, Guerra y Venganza entre los Wichí*, pp. 167-228, Ciudad Argentina, Buenos Aires.  
1999b. Los chamanes de Dios entre los Mataco-Maká del Chaco argentino. En: M. Califano y M. C. Dasso (eds.), *El Chamán Wichí*, pp. 267-282, Ciudad Argentina, Buenos Aires.
- CALIFANO, M. y M. C. DASSO  
1993. La noción de camino entre los mataka (Mataco-Maká). *Mitológicas*, 8: 35-43.  
1999. *El Chamán Wichí*. Ciudad Argentina, Buenos Aires.
- CERIANI CERNADAS, C. (editor)  
2017. *Los Evangelios Chaqueños. Misiones y Estrategias Indígenas en el Siglo XX*. Asociación Civil Rumbo Sur, Buenos Aires.
- CONTINI, L.  
2015. El culto fiesta entre los wichis del Chaco. *Mundo de Antes*, 9: 227-251.  
2016. Shamanismo y cristianismo. El culto de las Iglesias unidas entre los wichis del Chaco argentino. *Archivos*, 14: 131-166.
- DASSO, M. C.  
1994. Wichí “pactos” and “conversions”, *Mitológicas*, 9: 7-14.  
1999. *La Máscara Cultural*. Ciudad Argentina, Buenos Aires.
2000. Ritualizaciones narrativas entre los wichí. En: A. M. Becquelin y P. Erikson, *Les rituels du dialogue*, pp. 329-346, Société d’Ethnologie, Nanterre.  
2007. Malas obras, defectos y pecados: la creación del cristianismo Wichí. *Archivos*, 5: 95-111.  
2012. Sguardo sulla vita di uno sciamano. En: Z. A. Franceschi (ed.), *Storie di vita/Autobiografie*, pp.113-145, Ledizioni, Milano.
- FRANCESCHI, Z. A. y M. C. DASSO  
2010. *Etno-grafías. La escritura como testimonio entre los Wichí*. Corregidor, Buenos Aires.
- FABRE, A.  
2005. Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas, segunda parte: los Mataguayos. *Suplemento Antropológico*, 40: 313-435.
- GIORDANO, M.  
2003. De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños. *Revista complutense de historia americana*, 29: 5-24.
- GOBELLI, R.  
1912/1914. *Memorias de mi Prefectura y apuntes sobre el Chaco*. Librería de Tula y Santillán, Salta.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M., M. LEON-PORTILLA, G. H. GOSSSEN y J. J. KLOR (editores)  
1992. *De palabra en obra en el Nuevo Mundo. 2 Encuentros interétnicos*. Siglo XXI, Madrid.
- MESSINEO, C.  
1991. De la oralidad a la escritura. Narrativa mataka. *Scripta Ethnologica*, 11: 79-90.
- MONTANI, R.  
2013. La construcción material de la persona entre los wichí del Gran Chaco. *Avá* 22: 167-190.  
2015. Una etnolingüística oculta. Notas sobre la etnografía y la lingüística wichís de los misioneros anglicanos. *Boletín Americanista* 70: 73-94.  
2017a. Las verdaderas palabras de Dios en wichí. Sobre la terminología cristiana en las traducciones

- de los anglicanos. En: C. Ceriani Cernadas (ed.), *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el Siglo XX*, pp. 145-172, Asociación Civil Rumbo Sur, Buenos Aires.
- 2017b. *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco. Un estudio etnolingüístico*. Cochabamba, Itinerarios.
- PALMER, J. H.  
1994. Husek (the will): a Wichí category of the person. *JASO*, 25/1: 59-68.  
2005. *La buena voluntad. Una espiritualidad indígena*. Grupo de trabajo ruta 81, Las Lomitas.
- RAMBO, L. R.  
1993. *Understanding religious conversion*. Yale University Press, New Haven and London.
- RODRIGUEZ, N. J.,  
1975. *Oppression in Argentina. The Mataco Case*, IWGIA Document, Copenhagen.
- TERUEL, A. A. (editor)  
1995. *Misioneros del Chaco Occidental. Escritos franciscanos del Chaco Salteño (1861-1914)*. Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, Universidad Nacional de Jujuy.
- TOMMASINI  
1937. *La civilización Cristiana del Chaco*, Buenos Aires.
- VILAÇA, A. y R. M. WRIGHT (eds.)  
2009. *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*. Ashgate, Burlington.
- WRIGHT, P.  
1983. Presencia protestante entre los aborígenes del Chaco argentino. *Scripta Ethnologica*, 7: 73-84.