

EL “CULTO-FIESTA” ENTRE LOS WICHÍ DEL CHACO ARGENTINO

Lavinia Contini*

Resumen

El objetivo del presente artículo es analizar una modalidad especial de culto cristiano, festivo y danzado, entre los wichís de la zona sur del Bermejo (familia lingüística Mataco-Maká), relacionada con el movimiento de la Iglesia Evangélica Unida. La ejecución de este culto expone los aspectos que vinculan el fenómeno de la fiesta con el pasado y el presente de una sociedad en transición, y trata de definir su identidad. En el culto-fiesta los wichís parecen reunir las funciones y los significados de dos antiguas instituciones rituales (el chamanismo y la fiesta) reconfigurándolas también con la potencia del ritual cristiano. El culto-fiesta se convierte así en una ocasión de reafirmación de la tradición o de apertura, cambio y reproducción social, donde se manifiestan todas las polaridades y las contradicciones de la cultura y donde se ritualiza la relación con la alteridad y con lo nuevo.

Palabras clave: Rito; Fiesta; Cristianismo; Wichí; Gran Chaco.

Abstract

The aim of this paper is to analyze a special type of Christian cult, with feast and dance, among the Wichi (Mataco-Maká language family), which is related to the movement of *Iglesia Evangélica Unida*. The performance of this cult shows the relationship between the feast phenomenon with the past and modernity of a society in transition and tries to define its identity. In this cult the Wichi people seem to put together the functions and the meanings of two former ritual institutions (shamanism and feast) and re-elaborate them adding the power of the Christian ritual too. So the *culto-fiesta* becomes an occasion of both, reaffirmation of tradition and openness to change and social reproduction, where all the polarities and contradictions of the culture are expressed and where the relationship with the alterity and the novelty is ritualized.

Keywords: Rite; Feast; Christianity; Wichi; *Gran Chaco*.

* PhD, Università di Torino, Manuel Belzù 2068, Olivos, Buenos Aires. Correo electrónico: [laviniacontini@hotmail.it].

Introducción

Las iglesias Unidas de las cuales aquí se hablará tienen su origen en el movimiento de la Iglesia Evangélica Unida, “organización indígena liderada por indígenas” (Wright 1989:215), que a su vez nace de una serie de experiencias religiosas evangélicas y pentecostales que se desarrollaron originariamente entre los tobas (qoms, familia lingüística Guaycurú) en la zona oriental del Chaco.¹

Más allá de este origen generalmente admitido, es preciso señalar que el fenómeno wichi² parece haberse formado según modalidades diversas que han conocido situaciones disímiles. Por ejemplo, ha emergido como orientaciones de corte pentecostal dentro de otras confesiones, como la anglicana (Dasso 2009). Según el lugar que tomamos en consideración, los documentos y los estudios existentes permiten ver la variabilidad que se manifiesta dependiendo de la zona geográfica, de la cercanía de los centros de expansión misionera, de las vías de comunicación y de los caminos de visitas entre parientes (Braunstein y García 1996; Colazo 1996; Dasso 2009; García 2002; Wright 1983).

Por lo que se refiere a Misión Nueva Pompeya (provincia de Chaco), donde se realizó el trabajo de campo etnográfico en el que se basa este artículo, hallamos que para las comunidades wichís locales jugó un papel importante la cercana ciudad de Juan José Castelli. En los años desde 1930 hasta 1980, esta ciudad fue un polo de la cosecha estacional del algodón³ y también jugó un rol preponderante como lugar de encuentro interétnico e interreligioso, donde se asentaban desde décadas atrás distintas misiones pentecostales y donde el movimiento de la Iglesia Evangélica Unida estaba ya difundido entre la población

¹ Excede el objetivo de este trabajo un análisis histórico extenso del largo proceso de cambio socioreligioso de los pueblos chaqueños iniciados por las misiones. Para una descripción histórica de las obras misioneras católicas y anglicanas entre los wichis y su relación con la religiosidad tradicional véanse, por ejemplo, los trabajos de Dasso (1999); Dasso y Franceschi (2010); Montani (2015); Palmer (2005). Para una descripción de la Iglesia Evangelica Unida entre los tobas y otros grupos étnicos del Chaco, véanse los trabajos de Altman y López (2011); Ceriani Cernadas (2009, 2011, 2014); Ceriani Cernadas y Citro (2002); Citro (2000, 2005); Citro y Ceriani Cernadas (2005); Citro y Cerletti (2012); Cordeu y Siffredi (1971); López y Altman (2012a, 2012b); Miller (1979); Tamagno (2008); Vuoto (1986); Wright (1983, 1989, 2002).

² Las comunidades que se autodenominan wichís, clasificadas por la etnografía como maticos y que forman con los chorotes, nivaklés y makás la familia lingüística Mataco-Maká, habitan las provincias de Salta, Chaco y Formosa de la República Argentina y una parte del territorio de Bolivia. De acuerdo con estimaciones demográficas, en Argentina, hay más o menos 50.000 personas de habla wichi distribuidas en un territorio que cubre una superficie de 100.000 km² y se encuentra entre los ríos Pilcomayo y Bermejo.

³ Los wichís de Misión Nueva Pompeya después 1930 iban a trabajar como mano de obra para la cosecha de algodón a Castelli, primero solo los hombres y después las familias completas. El comercio de algodón conoció un importante desarrollo comercial por la fuerte demanda que llegaba de la Europa de posguerra y se mantuvo hasta el final de los años 1980.

toba local. Dicho movimiento, por su parte, se hallaba ya inscripto en el Registro Nacional de Cultos antes de que adquiriera el sentido que analizamos entre los wichís (Miller 1979).

La primera Iglesia Evangélica Unida en Misión Nueva Pompeya fue fundada por un pastor wichí llamado Negro en 1980 en el centro del pueblo, "en el medio de los criollos" (Eulogia, septiembre 2013).⁴ Después el cargo pasó a su hermano menor Nicasio y se cuenta que el culto se hizo bajo un quebracho blanco (Elda, junio 2013).⁵ Muy pronto tuvo lugar la primera división interna en el movimiento, y la iglesia fue trasladada hacia una zona periférica donde se encuentra todavía hoy, en el barrio wichí. En la vieja iglesia, en tanto, un pequeño grupo siguió bajo la dirección de una mujer pastora, Celia, quien figura entre los primeros fundadores. Después de aquella separación, Celia cambió la denominación de su iglesia, que actualmente se llama Iglesia Cuadrangular,⁶ aunque continúa practicando el mismo culto y los demás subrayan un hilo de continuidad entre esta y aquella iglesia.

Con el tiempo surgieron así varias iglesias ubicadas en los parajes alrededor del pueblo, donde se realizaba siempre el mismo culto y que reconocían su origen en la iglesia del 1980. De tal modo, a la fecha de la investigación (2013 y 2014) podemos contar con seguridad diez iglesias que tuvieron su origen a partir de la primera Iglesia Evangélica Unida.

Estas nuevas formaciones con toda probabilidad restituyen el dinamismo de las relaciones familiares, de poder y de liderazgo indígena (Wright 1989). A pesar de las diferentes denominaciones y afiliaciones que a veces asumen, todos los interlocutores wichís locales coinciden en señalar que son iglesias "de la Unida", que tienen un origen común y ejecutan un mismo culto.

Así que, en este contexto, hallamos más preciso hablar de "las iglesias Unidas" en plural y no de "la iglesia Unida" en singular, porque nuestros interlocutores wichís definen como "Unidas" a las iglesias que desarrollan el culto que analizamos, independientemente de su relación más o menos formal con las demás congregaciones agrupadas en el movimiento de la Iglesia Evangélica Unida. De hecho, entre estas "iglesias Unidas" (en plural) hallamos varias que simultáneamente, o antes o después aparecen con denominaciones que nos remiten a otra iglesia –consignada como diversa en el Fichero de Cultos. Es decir que postulamos que las iglesias Unidas de Misión Nueva Pompeya suponen una dinámica heterogénea que es definida por el culto, las relaciones espaciales, temporales y también especialmente por los vínculos de parentesco.

⁴ Las citas y referencias a entrevistas con informantes seguirán el siguiente modelo: nombre del informante, mes y año de recopilación.

⁵ Esta primera iglesia wichí estaba directamente relacionada con el movimiento toba porque los hermanos fundadores, Negro y Nicasio, se convirtieron después de haber sido sanados en el culto de una Iglesia Evangélica Unida en una localidad cercana a la ciudad de Castelli (Nicasio, septiembre 2013).

⁶ Para una descripción de la Iglesia Cuadrangular toba, véase Wright (1989).

Este aspecto establece el punto de partida de nuestro trabajo, que busca definir las iglesias Unidas del territorio en base a la ejecución ritual y a la pertenencia grupal –como hacen los propios wichís– y no a las denominaciones y afiliaciones específicas que van adquiriendo y cambiando en cada coyuntura. Recordamos que las iglesias Unidas son iglesias frecuentadas por indígenas, organizadas y lideradas por indígenas, y que este aspecto marca una diferencia importante con otras iglesias evangélico-pentecostales presentes en el territorio.

El culto

El culto de las iglesias Unidas locales consta de dos macrosecuencias rituales principales: la primera dedicada a la “palabra”, la predicación y los testimonios de los fieles; la segunda a la curación, al Espíritu y a la danza. El primero es un momento lingüístico-narrativo, mientras el segundo es expresivo-corporal.

Según los participantes, los momentos del ciclo ritual del culto de las iglesias Unidas son la predicación, la ofrenda, ritos especiales y ocasionales como el bautismo y la Santa Cena, las cinco actividades de danza, la *atsinai*-alabanza o sanación, la despedida y el almuerzo comunitario.

Ciertamente, la forma base del culto puede cambiar y distinguirse según varios factores: 1) por la inserción de momentos rituales especiales dentro del modelo general y común (por ejemplo, el bautismo o la eucaristía); 2) por el lugar (por ejemplo, el templo cerrado o el campamento abierto) o el momento del día o de la semana (por ejemplo, la mañana o la noche, el domingo o el lunes) en el cual se celebran; 3) según el motivo u ocasión por la cual se organizan (por ejemplo, un cumpleaños, un aniversario o una campaña de evangelización). Se identificaron así cuatro tipos de culto de las iglesias Unidas: el culto dominical; el culto nocturno del viernes, sábado y domingo; el “culto-fiesta” o “culto-grande” –cuando se festejan cumpleaños, aniversarios, visitas importantes, campañas de evangelización–; la *atsinai*-reunión, la reunión de las mujeres, llevadas a cabo en general los lunes a la tarde.

A los fines de nuestro análisis, en este trabajo queremos describir y analizar dos momentos muy importantes y característicos que pertenecen a la segunda macrosecuencia ritual del culto y que se refieren a la danza y a la presencia y experiencia sobrenatural: “la *atsinai*-alabanza” y “las cinco actividades de danza”.

La “*atsinai*-alabanza” es literalmente la “alabanza de las mujeres”⁷ y el momento de mayor trascendencia espiritual “donde trabaja el espíritu” (Paulino septiembre 2013). Junto

⁷ *Atsinai* es el plural del término *atsina*, que designa “mujer” en la lengua wichí. Por lo que se refiere a las palabras en idioma wichí respetamos la transcripción que realizaron nuestros interlocutores indígenas y los sentidos de su traducción.

con la música, las mujeres –en su mayor parte ancianas– se colocan las vestimentas rituales, las “tiras”, y se ponen de pie en el centro del espacio mientras los hombres quedan en la periferia o cantan y tocan instrumentos musicales. Es en este momento donde las mujeres reciben el espíritu *laweku* que activa los “dones” propios de su género: don de bailar (*ta katin*) y don de curar (*t'eia*). Las mujeres comienzan a bailar (*ta katin*), a pronunciar el nombre de Dios, a llorar (*taulhi*), reír (*akolhi*) y curar (*t'eia*) con imposición de manos y con la ayuda de objetos como la Biblia, cruces (*telah*) y piezas de trapo blanco (*sakal pelaj*). Las curaciones son muchas y acontecen simultáneamente.⁸ A veces puede hacerse presente uno o más hombres, que curan como las mujeres aunque se mantienen más aislados y marginales en comparación con la acción femenina.⁹ Las mujeres en la “*atsinai-alabanza*” se abandonan a una libertad corporal inusual en la vida cotidiana y buscan el contacto físico, entre ellas y con los otros participantes, habitualmente limitado.¹⁰

Si el culto es un culto nocturno o un culto-fiesta, después de la ofrenda se da lo que los integrantes catalogan como las “cinco actividades de danza”, donde los “dancistas”, en este caso tanto hombres como mujeres, vestidos con las vestimentas rituales, las “tiras”, corren en círculo al compás de la música.¹¹ Realizan de este modo un número determinado de vueltas (tres vueltas por cada una de las actividades).

Danzar, en idioma wichí, se dice *ta katin*. En la ocasión se comienza introduciendo los grupos de danzas presentes, porque, a pesar de que cada iglesia tiene su propio grupo, durante un culto-fiesta puede haber más grupos de danza que vienen de otras iglesias, a veces lejanas. Entonces el “dirigente de danza” convoca a quien quiere ser “cabecante de danza” (si hay mucha gente, primero anota en un cuaderno los nombres y después los

⁸ Aun cuando existe un momento específico para la curación, esta puede ser ejecutada libremente a lo largo del culto, especialmente durante los cantos, aunque en número limitado respecto a la “*atsinai-alabanza*”.

⁹ Cabe aclarar que en el culto de las iglesias Unidas de Mision Nueva Pompeya, sobre todo en el culto dominical, se asiste a una división de roles y poderes por géneros y edades. Por lo que se refiere al género, los roles son simétricos y complementarios. Los mismos retoman relaciones y características ya presentes en el mito: actividades relacionadas mayormente con la palabra y con el discurso para los hombres; de pertenencia a la esfera del cuerpo y de la corporalidad para las mujeres

¹⁰ Es generalmente admitido que las mujeres juegan un rol muy importante en la vida y en el universo cultural Wichí, tanto que Palmer habla de la representación del cosmos como “universo uterino” (Palmer 2005). En la mitología las mujeres originarias aparecen como seres celestiales de descendencia estelar que quedaron atrapadas en la tierra. En este pasaje del cielo a la tierra padecen un proceso de “humanización del celeste” (Eliade 1974; Ries 1989), una transformación profunda de su esencia ontológica. La misma vuelve a repetirse también en el tiempo histórico con la transformación de la mujer adolescente a mujer adulta a través de la menarca y de la maternidad. Entonces no sorprende que las mujeres en el culto juegan un rol tan importante y que sean las principales protagonistas de la parte corporal: son ellas que deben y pueden transitar entre lo celestial y lo terrenal.

¹¹ Por lo que se refiere en particular a la música véase García (2006).

llama). Este personaje es el que da inicio a la danza, el que se pone primero en la ronda y da la señal de principio y fin al movimiento coreográfico ayudándose con un cordón de tela o con la bandera argentina. El cabezante –con excepción de la primera actividad donde debe ser mujer¹²– puede ser un hombre o una mujer. De hecho, cada actividad de danza está relacionada con un texto bíblico que puede ser recitado cada vez como introducción. Las cinco actividades de danza son marcha, danza, rueda, ronda e instrucciones de danza. Los primeros cuatro movimientos comportan tres series de giros circulares a lo largo del perímetro ritual que es definido por la rueda de asistentes. Cada serie es encabezada por una persona distinta “que se siente” (*lotche*) en la disposición de realizar esta función. La última actividad, “instrucciones de danza”, es diferente de las otras y se describe como una danza semejante a la chacarera en donde se pierde el movimiento circular y se hacen pasos en el lugar.

Fiesta y rito

Fiesta y rito constituyen dos aspectos centrales en nuestro contexto de investigación y los encontramos entrelazados en el culto de las iglesias Unidas. Como ya dijimos, estas iglesias organizan en ocasiones especiales lo que denominan “visitas”, visitas de iglesias indígenas de otras zonas, por ejemplo, en ocasión de cumpleaños, campañas de evangelización, Navidad y Año Nuevo. Este culto es definido, por sus mismos integrantes, como culto-grande o culto-fiesta. Dura todo el día, continuando también durante la noche. Se realiza al aire libre, en el “campamento”,¹³ porque así requiere la ejecución de las danzas circulares y la gran afluencia de personas. Se trata de una verdadera fiesta (Figura 1).

Hablar de fiesta en un contexto ritual, religioso nos pone, en primer lugar, frente a un problema teórico de definiciones: ¿Qué es la fiesta y qué es el rito?, ¿Cuál es la relación entre el rito y la fiesta?, ¿Cuál entre la fiesta y la religiosidad? En este trabajo se definirá la fiesta y el rito en los términos de Marcel Mauss (2002), como un “hecho social total”, una celebración cíclica y reiterada, de expresión ritual y de transmisión simbólica, que contribuye a dar sentido al tiempo y a marcar el espacio. Según Vittorio Lanternari:

¹² Eso ocurre porque recuerda el relato bíblico del Éxodo donde Miriam, hermana de Moisés y Aarón, canta y danza por la liberación del pueblo judío.

¹³ El “campamento” es un espacio abierto que suele ser usado para el culto nocturno o el culto-fiesta. Puede ser el patio de la casa del pastor o de la iglesia, o una porción de tierra cercana. Es un amplio espacio de tierra libre y de forma circular cuyo perímetro es delimitado por troncos que sirven también como asientos. La mesa ritual es colocada al borde del círculo cerca de la casa o de la iglesia, y ahí se ubican también los músicos y sus instrumentos.

Figura 1. "Danza del culto-fiesta en un momento diurno".

El ritual es una parte constitutiva de la fiesta, tanto que se puede entender y calificar la fiesta, en sí, como un contexto orgánico y más o menos rico de piezas rituales reunidas alrededor de la pluralidad de los significados que en ella se expresan (Lanternari 1997:268).¹⁴

Para Lanternari (1997, 2004) algunas características centrales de la fiesta son la ritualidad, la plurivalencia semántica (que puede ser rastreada también en sus desarrollos históricos), la participación, la socialidad, el aniquilamiento simbólico y temporal del orden, el carácter fundante. Pieper (1974) y Turner (2012) añaden la alegría, característica que resulta central en nuestro contexto de investigación. Del mismo modo, Marti (2008) advierte que la fiesta es un acto colectivo, con caracteres de excepcionalidad, que involucra el entretenimiento y se celebra en honor de alguien, algo o algún hecho concreto.

¹⁴ Las traducciones al español de los textos italianos citados son de la autora del artículo.

La fiesta, así como el rito, puede ser, en el nivel formal, religiosa o civil (Schechner 1977), pero en realidad presenta ambos atributos, porque se opone al tiempo ordinario y a la vida cotidiana y llega a ser una síntesis de contrarios. En sus últimos trabajos Turner define el rito como la *performance*, que en español podemos traducir con ejecución o actuación (Taylor y Fuentes 2011), de una compleja secuencia de actos simbólicos y añade que el rito es una *performance* transformativa que revela clasificaciones, categorías y contradicciones de los procesos culturales (Turner 1987:5).

Además, la fiesta como conjunto de piezas rituales (Lanternari 1997), establece una relación dialéctica, paradójica y contradictoria entre lo sagrado y lo profano, la ceremonia y lo lúdico, lo extraordinario y la rutina, los modelos institucionales y aquellos espontáneos, la transgresión y el orden, la dimensión pública y la individual. La fiesta, en fin, como “hecho social total” (Mauss 2002) y como *performance* ritual (Turner 1987), puede ayudar a la percepción y la reflexión sobre la relación entre la estructura y la libertad, entre el cambio y la tradición y ayudarnos a vislumbrar los procesos sociales e históricos que envolvieron la experiencia simbólica de los wichís en relación con la constitución de un culto cristiano indígena. Volviendo a Lanternari:

Así la fiesta revela también su gran significado histórico-social y cultural, es decir: devela el proceso que ata en un nudo dialéctico los polos contrarios del particularismo y de la sociabilidad, de la ordinaria rutina y de la explosión de la alegría desenfadada, de la angustia de males graves y de la libre voluntad de catarsis (Lanternari 1997:303).

En el caso del culto-fiesta de las iglesias Unidas, la fiesta se coloca en una perspectiva religiosa, retomando y ampliando el ciclo ritual del culto dominical e invitando grupos musicales y de danzas, y también pastores, predicadores y diáconos que vienen de otras iglesias Unidas. En estas ocasiones, además de la predicación y de la “*atsinai*-alabanza” (alabanza de las mujeres) se representan también las “cinco actividades de danza” en las cuales un importante número de participantes, con sus propios vestidos rituales, se reúne, corre y danza bajo la mirada curiosa y divertida de muchas personas que no son integrantes de las iglesias Unidas y que inclusive pertenecen a otras confesiones –como la anglicana y la católica–, pero que sin embargo van al culto de la Unida para escuchar música, mirar las danzas y encontrarse con amigos y parientes.

Notamos entonces dos tipos de asistentes al culto-fiesta, con intenciones y finalidades distintas: los participantes (o integrantes, como dicen ellos) y los espectadores. Por lo que concierne a los participantes, estas fiestas, a través del empleo de temas rituales que se “insertan en un marco participativo que los sustancializa con resonancias de orden comunitario” (Lanternari 1997:280), se desarrollan de manera tal que hacen “vibrar conjuntamente”

a los que están allí, retomando así la noción de *communitas* de Victor Turner (1969) que existe también en el culto dominical.¹⁵

Al mismo tiempo el culto-fiesta es un espectáculo que les permite a los espectadores mirar sin tener que involucrarse activamente. Igualmente, los espectadores saben reconocer los significados y los símbolos que en la fiesta se manifiestan (Marti 2008:22). Esta distancia participativa, esta falta de "incorporación" (Csordas 1994, 2003) de los actos y de las sensaciones derivadas del accionar –por ejemplo, danzar–, es lo que caracteriza a los espectadores y los distingue de los participantes, aunque todos comparten la alegría del momento festivo comunitario.¹⁶

La fiesta utiliza la eficacia de la acción ritual para configurar la realidad, sobre la cual actúa generando efectos sociales, económicos y políticos que se pueden encontrar también hoy en "las sociedades multiculturales y globalizadas de la modernidad tardía, porque involucra el expresarse de identidades heteróclitas" (Homobono Martínez 2004:34). Según Lanternari (1997:268) "cada fiesta insiste sobre uno o algunos niveles determinados de renovación simbólica (existencial, del destino individual, social...)". En el caso del culto-fiesta de las iglesias Unidas se podría decir que la renovación simbólica existe primariamente en la curación individual y colectiva, en la reafirmación de la conversión como renacimiento y completamiento espiritual, en la recepción de los "dones" y en el hecho de compartir la palabra como también la cura. El compartir, en el caso de la fiesta, se coloca en un nivel comunitario más amplio respecto a lo que ocurre en el culto dominical.

El hecho de que la fiesta se estructure alrededor de uno o más significados conocidos y compartidos por todos los asistentes se hace evidente en las conductas de los participantes, llamados también "integrantes" por los mismos wichís (entre ellas la más elocuente es la "falta de vergüenza" que ya veremos). Las conductas citadas deben ser contextualizadas en un marco espacio-temporal amplio que contribuye a su vez a revitalizar y profundizar el sentido originario de la fiesta. Así, la música, las curaciones, etc. dejan ver dos factores de importancia: uno referido al grupo que festeja, y es la participación y el compartir; otro referido a la motivación individual y a la experiencia propia, personal, en la *communitas* colectiva y emocional. Ambos factores, la participación compartida y la emoción personal, se potencian a través de una conducta "extraordinaria" de los individuos y de los grupos que participan del culto-fiesta. Por ejemplo, uno de los aspectos más característicos –que

¹⁵ *Communitas* se refiere a un estado desestructurado donde todos los miembros de una comunidad tienen acceso idéntico a una experiencia liminar común, como ocurre en un ritual que coloca en un estado de homogeneidad temporaria a los miembros de una sociedad como un todo.

¹⁶ La división entre participantes y espectadores es en general marcada por la pertenencia a iglesias distintas de las iglesias Unidas. Puede ocurrir que en el transcurso de su vida una misma persona pase de ser espectador a participante en cuanto se convierta y pase a pertenecer a una de las iglesias Unidas.

se ha visto también en el culto íntimo, adentro del templo– es un contacto corporal profuso, en contraste con el retraimiento físico que se observa en la vida cotidiana.

Fiestas del pasado y fiestas del presente

Si revisamos los testimonios sobre la fiesta que hemos recogido en el campo, así como también la literatura etnográfica específica que se ha ocupado de este tema, podemos deducir que en el pasado existían dos modalidades de danza vinculadas respectivamente con dos tipos de espacios rituales y festivos comunitarios: 1) las danzas chamánicas, dirigidas por un especialista y que tenían que ver con las técnicas terapéuticas; y 2) las danzas festivas, que tenían una función estrictamente social. Las danzas chamánicas son aquellas que eran efectuadas por uno o más chamanes reunidos generalmente alrededor del paciente (Califano y Dasso 1999; Dijour 1933; Métraux 1944a, 1944b; Pelleschi 1896), mientras las danzas de las fiestas eran asociadas a momentos de pasaje de la vida individual y social, como también de la vida productiva y estacional (Barúa 2007; Dasso 2001; De los Ríos 1978/79; Idoyaga Molina 1994; Karsten 1913; Métraux 1939; Palavecino 1928; Palmer 2005).

En este trabajo profundizaremos el análisis de las danzas y de las fiestas con funciones primordialmente sociales. Para empezar, en este grupo de danzas relacionadas con las fiestas se pueden distinguir, dos tipos de danzas:

1. Las danzas relacionadas con las fiestas en donde se consumía una bebida fermentada, la aloja, y se tocaba un tambor, el *pim-pim*: el ritual de iniciación femenina (Palmer 2005); la fiesta de los frutos (Elena, junio 2013), también conocida como la fiesta del *yatchep* (Barúa 2004, 2007) a veces sumando el objetivo de la celebración de la venganza (Dasso 2001).
2. Las danzas de cortejo: el *katinaj* (Idoyaga Molina 1994) o *ahutsaj*, la danza del carancho (Palmer 2005), o *hayatas* (Juan, septiembre 2013).

Las fiestas de la aloja

La aloja es una bebida fermentada tradicional que se obtiene del fruto del algarrobo; ya en 1881 Pelleschi describía la preparación de la bebida y la ceremonia de consumo, reservada sólo a los hombres adultos que se sentaban en círculo tomando y conversando (Pelleschi 1896:189). Dasso (2001) nota cómo el conversar junto con la embriaguez llegaba a suscitar rivalidades y cuestiones no resueltas, creando momentos de enojo y de tensión entre los hombres. Las mujeres entonces quedaban de lado, atentas a las actitudes de sus maridos, hijos, padres e intervenían para alejarlos o tranquilizarlos.

La aloja acompañaba siempre algunos momentos rituales y festivos en los cuales se realizaban también danzas. Uno de estos momentos era la "celebración de la venganza" (Barúa y Dasso 1999; Dasso 2001). Este tipo de fiesta se daba en general después de una victoria bélica de la cual los guerreros traían, como signo de venganza y victoria, los cueros cabelludos de los enemigos muertos. Estos escalpos eran trabajados y llegaban a ser verdaderas copas de las cuales se tomaba la aloja (Pelleschi 1896:195).

La importancia del trofeo consiste, según Dasso, en la modalidad de su obtención, un acto de exceso estandarizado; en el objetivo perseguido, la consumación de la venganza; en la conducta a la cual éste llevaba durante la fiesta, el trofeo era utilizado como copa de la cual toman los vengadores y como objeto de juego entre erótico y burlesco por parte de las mujeres ancianas; en fin, en su sentido adquirido, la reificación de una parte del cuerpo humano, la cual retoma actos poderosos como el enojo y la venganza y que deviene utilizada en una comida, colocándose en el centro de conductas grupales guiadas por la embriaguez dentro de una fiesta (Dasso 2001).¹⁷ El exceso estandarizado y controlado en una situación ritual, el rol de las mujeres ancianas y el contexto festivo son antecedentes importantes para tener en cuenta en relación con el culto-fiesta actual.

Otro momento festivo, en el cual a la aloja se sumaban las danzas y el sonido del *pim-pim*, eran los rituales de iniciación femenina, cuando la niña se transformaba en *lhutsa* (adolescente), a la llegada de su primera menstruación (Barúa et al 2008; Palmer 2005; Remedi 1896).

Quando comienza el encierro, el padre de la joven confecciona un *pim-pim* que planta en la tierra, frente a la choza de reclusión. Luego invita a un ejecutante a tocarlo para su hija (*iwogajtsukatpe*). Es cuestión de tocar el instrumento todo el día y todos los días, a lo largo del período de reclusión [...] Mientras se prepara la aloja, el *pim-pim* suena no sólo durante todo el día, sino también a lo largo de la noche. Cuando se cansa el ejecutante, es relevado por otro. Asimismo un mensajero avisa a las comunidades vecinas que se está por realizar la fiesta, y que están invitadas a participar. En cuanto empiezan a llegar los invitados, se comienza a bailar. El baile se realiza en un espacio libre en medio de la comunidad y se prolonga hasta la noche final, cuando se destapa la aloja y se deja al descubierto la *zlutsa* [*lhutsa*]. [...] A la par del baile, que culmina en las primeras horas de la mañana, se realiza la ceremonia de la aloja. Tiene lugar en el ámbito doméstico del padre de la *zlutsa*. El, como "dueño de la aloja" (*hat'es-wuk*) [*hat'es-wekw*], distribuye la bebida en un recipiente de calabaza, convidando a los hombres adultos que participan (Palmer 2005:80-81).

¹⁷ Sobre los escalpos en Sudamérica ver también Califano (1999) y Palmer (2004).

Según Palmer, el baile ejecutado por los jóvenes durante esta fiesta era un baile de cortejo. La fiesta concluye con una reintegración simbólica de la joven a la comunidad, cuando el padre le hace tomar aloja diluida con agua (Palmer 2005).

Fiestas y danzas eran realizadas también para celebrar la maduración de la algarroba en primavera/verano y entonces propiciar la abundancia de la cosecha de los frutos, por eso esta fiesta es nombrada también “fiesta de los frutos” y es conocida por la literatura como “fiesta del *yatchep*” (fiesta del verano) (Barúa 2004, 2007). Elena, mujer anciana y pastora de la iglesia Anglicana recuerda todavía la “fiesta de los frutos” y la describe así:

El *pim-pim* lo usaban antes para hacer la fiesta y tomaban aloja. Se escuchaba el bombo y todos iban, nosotras también. Ellos (los abuelos) molían la algarroba y se hacía la aloja de sabor amargo y fuerte, te emborrachaba. Hacían danzas, los antiguos, ahora no, hacían el *pim-pim* y cantaban. Era lindo. La fiesta duraba de día, de noche hasta que termina la aloja. Eduardo, mi abuelo, invitaba a todos, los criollos también. Era para la fiesta de Navidad y Año Nuevo. La gente estaba contenta (*akosweto*) (Elena, junio 2013).

Elena recuerda haber visto este tipo de fiestas hasta que cumplió doce años y explica que: “Cuando se terminan los abuelos, se termina todo. No había religión, era la fiesta de los frutos y no se formaban parejas” (Elena, junio 2013).

Las fiestas de cortejo

Una de las características del culto-fiesta actual de las iglesias Unidas es la gran participación de jóvenes, quienes se desempeñan sobre todo en la ejecución de músicas y danzas. Esto lleva a que muchos otros jóvenes pertenecientes a otras iglesias vayan al culto-fiesta para escuchar la música y mirar las danzas de sus coetáneos.

A la iglesia Unida van los jóvenes porque les gustan los bailes, es una forma para divertirse (Eulogia, junio 2013).

Este fenómeno de atracción juvenil está llevando a lo que algunos wichís definen como un “contagio” (*iteniwhe!*) de las iglesias Unidas sobre la Anglicana, por ejemplo: “a los anglicanos los está contagiando la Unida” (Teodora, junio 2013), que se refiere a la introducción, también en el culto anglicano, de un momento final dedicado a las danzas (Figura 2).

La gran presencia de jóvenes en el culto-fiesta de las iglesias Unidas además, hace que ésta sea una ocasión privilegiada durante la cual los jóvenes se encuentran, se miran, se conocen y donde “se eligen como pareja” (Anselmo, junio 2013).

Figura 2. "Jóvenes chicas vestidas con las "tiras" esperando danzar en un culto-fiesta diurno".



De noche andan los muchachos, les gusta, para ver, para pasear un rato. Los jóvenes se van y se conocen sobre todo cuando hay campañas, dancistas de diferentes lugares y de diferentes iglesias (Ruben, junio 2013).

Muchas de las parejas que he conocido y entrevistado se formaron de esta manera. Cito como ejemplo un extracto de la libreta de campo del 2010, donde Benicia, una joven esposa cuenta cómo ha conocido su marido:

Benicia cuenta cómo conoció Fernando. Se conocieron en un culto-fiesta de las iglesias Unidas porque ella y su familia son todos de la Unida y también los padres y los abuelos de Fernando. Cuenta que una noche estaban ambos en el culto de la Unida, él la miraba y ella devolvía la mirada, entonces se hablaron, pero ella no había dado mucha importancia a lo sucedido. Al revés, Fernando se decide a declararse y le escribe una carta en un papel muy chiquito que pone en las manos de la hermana menor de Benicia para

que se lo entregue. Ella no presta atención a la nena cuando se lo da y tira el papel. Entonces Fernando le manda una carta más grande. Desde entonces han vivido juntos, como es uso wichí, antes en el paraje de Fernando, cerca de la casa de los abuelos de él, y después se mudaron al paraje de Benicia, cerca de la familia de ella (Benicia, junio 2010).

Además, como el movimiento de las iglesias Unidas se caracteriza desde sus orígenes como un movimiento interétnico, nacido entre los tobas y que logró difundirse también entre los pilagás, mocovíes y wichís, algunos refieren la formación de parejas interétnicas wichí-toba debido a las visitas y a las relaciones que intercambian las iglesias en las ocasiones del culto-fiesta.

Retomando el tema de reconfiguración de la realidad mencionado más arriba, se advierte como estas iglesias constituyen una realidad sociogrupal indígena extendida, donde los propios matrimonios que se producen nos permiten ver sus dinámicas sociales. La renovación simbólica adquiere entonces también una dimensión específicamente social, permitiendo el renovarse de lazos familiares y parentales ya existentes y formando nuevos.

Antiguamente, las instituciones sociales responsables de la formación de parejas matrimoniales eran las visitas intercomunitarias y los bailes de cortejo. Por lo que se refiere a las visitas, éstas siguen y existen hasta hoy:

La amplia movilidad Wichí se traduce en un estado de flujo demográfico permanente, donde los miembros de las comunidades circulan entre sí (*ilunzlamejen*). Esta circulación social, promovida en gran medida por las visitas, forma parte del sistema Wichí de matrimonio exógamo, del cual es causa tanto como efecto (Palmer 2005:101).

Resulta claro entonces cómo la ocasión del culto-fiesta constituye una “convergencia social y una forma de visita colectiva entre cónyuges potenciales” (Palmer 2005:102).

Los bailes de cortejo tradicional, por otro lado, vinculados con la libertad sexual pre-matrimonial de los jóvenes y con el consumo de bebidas alcohólicas como la aloja, fueron abandonados con la llegada de la religión cristiana, en particular anglicana y pentecostal, la cual todavía hoy condena severamente el consumo de alcohol y los comportamientos libertinos. Esto ha llevado al nacimiento y a la instauración de categorías o estados existenciales muy distintos, según una concepción dualística del cosmos propia de los wichí: “los creyentes” de un lado, y “los que toman” del otro; y “las danzas del mundo”, contra “las danzas del espíritu”. Es importante notar, *en passant*, que el pasaje de beber a no beber y el abandono de algunas conductas, constituye un cambio fundamental de la conversión y del proceso de formación del individuo.

Antiguamente los bailes de cortejo eran llevados a cabo en varias ocasiones junto con el consumo de la aloja. Palmer describe el baile de cortejo conocido como "el baile del carancho" (*ahutsaj*) y afirma que éste se desarrollaba en un contexto de iniciación femenina y que era asociado a la época seca (a diferencia de la "fiesta de los frutos" que tenía lugar en la época lluviosa; *vide supra* y Barúa 2004). Aunque la danza se realizaba junto al ritual de la aloja, éstos permanecían como dos rituales separados y se dirigían a dos categorías distintas de personas: bailaban los jóvenes no casados, mientras que bebían sólo los hombres adultos parientes del anfitrión o sus invitados (Palavecino 1928; Palmer 2005:102).¹⁸ La duración del baile tenía que ver con la de los cantos y Métraux (1939:117-118) afirma que duraba desde el ocaso hasta la una o las dos de la mañana. Esta danza, cuando se terminaba en una comunidad, se mudaba a otra, de manera tal que en un plazo de un mes pasaba por todas las comunidades locales. Según Palmer (2005:13), el "baile del carancho" otorgaba la "máxima expresión al potencial exógamo del sistema matrimonial Wichí".

La coreografía de estas danzas de cortejo era probablemente llamada *katinaj* o precisamente *ahutsaj*. Los jóvenes de ambos sexos (*mamse* y *lhutsa*) se adornaban con plumas y se pintaban la cara con colores (primariamente rojo y negro), los participantes de sexo masculino además formaban círculos, cantaban y tocaban para llamar la atención de las chicas que observaban desde afuera y entraban en la danza cuando elegían un compañero. Idoyaga Molina no especifica la ocasión en la cual se daban estas danzas, pero las describe así:

Entre las coreografías las más comunes son: hileras de bailarines en las que se intercalan hombres y mujeres, formando rondas o filas, saltando siempre rítmicamente al compás de la música. [...] La organización de la danza corre por cuenta del *katinaj jletej* (li. Baile grande, su cabeza), el "cabazante", quien inicia y dirige el canto, encabeza las hileras de bailarines y escoge las coreografías. [...] el *katinaj* puede describirse como un ir y venir de parejas que se alejan o se suman a la danza y el canto, siendo la sexualidad el objetivo de un conjunto de conductas que incluyen la incitación, la broma y la embriaguez (Idoyaga Molina 1994:74).¹⁹

Es necesario resaltar la importancia del atuendo (vestimenta y colores), del canto, de la danza con movimientos circulares, la presencia del "cabazante", todas características que se reencuentran, como hemos visto más arriba, en las coreografías de danzas del

¹⁸ Se ha notado que también dentro del culto de las iglesias Unidas existe una división en la recepción de los dones y en el desarrollo de las actividades rituales según los géneros y las generaciones.

¹⁹ Otras descripciones de esta danza: Karsten (1913:208); Métraux (1939:117-119); Palavecino (1928:206-208); Palmer (2005:104). Ver también Ruiz (1978/79).

culto-fiesta de las iglesias Unidas, aunque en un contexto y con finalidades explícitas totalmente diferentes. No se puede negar sin embargo que, a pesar de que fueron eliminados elementos como la sensualidad y la embriaguez, y sumamente potenciadas dimensiones como la espiritual y la terapéutica que son cercanas a las danzas chamánicas, el culto-fiesta de las iglesias Unidas en la actualidad constituye todavía una ocasión de encuentro y formación de parejas que expresa el potencial exógamo del sistema matrimonial wichi.²⁰

Quisiera concluir esta parte sobre las danzas de cortejo del pasado con un comentario que he recolectado en Misión Nueva Pompeya de un predicador y fundador de una de las iglesias Unidas locales. El interlocutor pertenece a una familia de chamanes (la madre y el padre adoptivo eran ambos *hayawul*) y, a pesar de la insistencia del padrastro en cuanto a seguir en la profesión chamánica, eligió leer la Biblia y ejercitar sus “dones” dentro de un contexto cristiano. Juan me contó de un ritual para los jóvenes que él llama *hayatas*. Este nombre en la literatura etnográfica aparece anotado con la grafía *hyatas* como el hiperónimo de la danza entre los wichis del extremo oriental (García 2005).²¹ Creo que la descripción hecha por Juan se asemeja a las danzas de cortejo que hemos visto recién y ofrece un ejemplo de caso entre los wichis de la zona sur del Bermejo.²² Además, la misma vuelve a subrayar la distinción entre las danzas chamánicas y las danzas que hemos definido como festivas y sociales.

En nuestra cultura había dos partes [...] lo que entiendo que dicen mis familiares [...]. La primera es una cultura que dice *hayawu*, como dicen ustedes es curanderismo [...]. Entonces el segundo es, que nosotros en mi familia decimos *hayatas*, que cantan así nomás, ése es para juntarse los jóvenes, juntarse los jóvenes para casamiento después [...] esa es segunda parte... igual que el baile, el baile así... Esta segunda parte es como fiesta... pero tiene una canción de [...] de noche llegan, empiezan a la tardecita o [...] hay tiempos en que hacen, eligen luna nueva o tiempo así como estamos, ahora ya estamos cerquita de primavera. Entonces este segundo, cultura éste, se juntan, se hacía la rueda [...] entonces

²⁰ Resulta interesante aquí sumar un antecedente histórico: Palmer (2005:22) señala que en las primeras misiones católicas, la de Zenta por ejemplo (1779), que recibieron población Wichi, el culto ya se presentaba como una alternativa de los bailes que los misioneros prohibían. Dice Palmer “los únicos que asisten a la iglesia son adolescentes solteros, lo que hace pensar que, para los Wichi de la época, la misa forma una alternativa al baile” (Palmer 2005:22). Cabe aclarar también que por lo visto las parejas formadas en el culto-fiesta actual llevan generalmente al matrimonio, aun que el mismo dure poco tiempo.

²¹ Hay que subrayar que las descripciones de las danzas de los autores hasta ahora citados se refieren todas a zonas más septentrionales respecto a Misión Nueva Pompeya, como la orilla del Pilcomayo y la región de Salta.

²² Una comparación con otros pueblos chaqueños excede los objetivos de este artículo, pero se reenvía a los trabajos sobre el rol social y la *performance* simbólica de la danza *nmi* entre los tobas (conocida también como “baile del sapo”) estudiadas por Citro (2009) y Gordillo (2006).

hay ahí un dirigente de los muchachos igual que un dirigente de las mujeres [...] por ejemplo, yo soy uno para los varones y mi señora para las chicas [...] entonces las chicas van con ella y yo tengo los varones [...] entonces cuando a la chica le gusta el muchacho de este lado ella habla conmigo y yo hablo con el muchacho y el muchacho si decide bien y si no decide no [...]. No pasa nada. *Hayatas*, entonces tiene sus canciones, tiene canciones que los dirigentes, los dos estos, tienen canciones [...] yo sé pero nunca canté, pero yo sé lo que me dijo mi mamá, mi abuela, estos seres queridos que no viven más, me queda como memoria que me explicaba, y esto es lo que tengo nomás [...] mi mamá sabía enseñarme pero yo no [...]. Yo no voy a cantar porque es de ella, tiene su canción [...] y *hayatas* es como si fuese entretenimiento digo (Juan, setiembre 2013).

Consideraciones finales: un fenómeno ritual complejo

Cuanto más enfocamos en detalle el análisis del culto-fiesta y buscamos comparaciones y antecedentes históricos, más resalta como un fenómeno ritual complejo.

Podemos notar cómo el culto-fiesta de las iglesias Unidas reúne en sí características, ocasiones y finalidades que antiguamente estaban separadas entre los varios tipos de fiestas y se hallaban relacionadas con tipos particulares de danzas. Por un lado, hemos visto que existían danzas chamánicas de origen espiritual, ejecutadas por un especialista, el *hayawu*, y con objetivos terapéuticos. Por otro lado, existían también danzas realizadas en ocasiones festivas y en las que participaba una gran parte de la población, algunas veces manejadas por la embriaguez, y cuyas finalidades eran estrictamente relacionales y sociales en cuanto a orientar interrelaciones entre las personas en el seno del grupo que se entretiene.

En el culto-fiesta de las iglesias Unidas encontramos ambas finalidades: espirituales y terapéuticas; sociales y de entretenimiento. Durante el culto-fiesta los comportamientos y las acciones "extraordinarias" (la expresión de las emociones y el contacto corporal, el poder correr en círculo por un largo tiempo, el canto y la danza mismos, el "trance" y la "posesión", el mirar y el hablar con un individuo del sexo opuesto) son provocados ya no por la bebida alcohólica o por la sustancia alucinógena, sino por el hecho de colocarse en una disposición de ánimo abierta al "sentir" (*lotche*): sentir la atmósfera de intimidad, familiar y festiva; sentir el "don" del "espíritu *lawekw*" que entra en el cuerpo y que dona vigor y coraje y aleja la vergüenza (*nofwel*). Además, el hecho de compartir un espacio y un estado poderoso y peligroso, íntimo y lúdico al mismo tiempo, permite que se produzca de alguna manera la caída de la prevención habitual culturalmente construida (la "máscara cultural") y su renovarse reconstruida, reafirmada y refundada (Dasso 1999, 2001). Según Dasso, en esta polaridad de poderoso y peligroso/intimo y lúdico:

Se encuentra, precisamente, la síntesis de la humanidad Wichí: aquella que define la realidad del *husek* y su necesidad de enmascaramiento. [...] volviéndose un acto refundacional que satisface a la comunidad y posibilita el retorno a la vida humana y a la cotidianeidad ordenada (Dasso 2001:71).

Como afirma Lanternari (1997:280), la fiesta posee un poder precisamente fundante. En el culto-fiesta encontramos una dialéctica, ya presente anteriormente entre los wichís, que constituye una de las características de una sociedad homogénea, esto es, como afirma Dasso, la dialéctica entre acción y pasión, la cual determina actitudes y conductas claras y de gran relevancia que pueden ser llevadas a cabo sólo si un individuo se coloca en el corazón de la humanidad y de alteridad (Dasso 1999, 2001). La fiesta es así una ocasión que reúne tanto la reafirmación de la tradición como la apertura, el cambio y la reproducción social, donde se manifiestan todas las polaridades y las contradicciones de la cultura y donde se ritualiza la relación con la alteridad y con lo nuevo que tiene que ser apropiado para poder ser conocido y manipulado. El deseo de lo “nuevo” y lo “moderno” se integra de hecho con la necesidad de consolidar lo “antiguo”, la tradición que confirma la propia diferencia (Lanternari 1997:285).

En resumen, estamos ante un fenómeno ritual complejo, originado en un contexto de interculturalidad y de fuerte transición, en el cual se advierte, de un lado, la recuperación de la existencia de la fiesta con nociones y dinámicas similares a las tradicionales (un espectáculo de coreografía, géneros, generaciones, espectadores, alegría); y de otro lado, a éstas se añade la manifestación del éxtasis y del gozo, que provienen de experimentar físicamente la potencia sobrenatural, que acercan este ritual a las prácticas rituales chamánicas y obviamente a los cultos cristianos pentecostales.

No pasa desapercibido el hecho de que en la fiesta danzan los que “no tienen vergüenza” y son observados por los espectadores que “no se sienten” con disposición para tomar parte de las actividades. Asistimos así a una ejecución de danza que divide el conjunto social entre los que “no tienen vergüenza” y los que sí la tienen, división que define y separa –a la luz de lo que acontece en el culto– a los que fueron “tocados por Dios” e inundados por el gozo que provoca, de los que todavía quedan lejos de esta posibilidad, pero que no obstante van al culto para ser, de alguna manera, “contagiados” por la alegría que emana del contexto festivo y se transmite para poder participar, aunque sea de modo marginal, a su función terapéutica y comunitaria.

Cabe aclarar que “el no tener vergüenza”, el abandono de las inhibiciones y el dejarse llevar son debidos a la acción del “espíritu” que otorga legitimidad y obliga los comportamientos inusuales. Durante el culto no se puede tener vergüenza (*nofwel*) porque “Dios toca el corazón” (*Dios tachasa totle*). La falta de vergüenza es una gracia divina, una alegría, un gozo, una sensación querida y buscada. No aceptar estas emociones y comportamientos durante el culto, alejar el “espíritu” y rechazar sus “dones” puede ser causa de enfermedad.

Este aspecto no posee sólo un sentido religioso, sino que también se carga de un gran valor interaccional, de reproducción social, que se puede encontrar, por ejemplo, en la atracción personal y amorosa que un joven con “dones” adquiere, por lo cual sus cualidades

espirituales y morales se convierten también en calidades sociales y productivas. Estamos frente a la "socialización ritual del caso personal, a través de la participación activa de la comunidad en el rito terapéutico" (Lanternari 1997:166).

Para evaluar la fuerza atractiva del culto-fiesta en la vida wichí, hay que considerar cuanto ya Métraux (1943), en su escrito sobre el suicidio entre los maticos, subrayaba, que cuando en el seno de las comunidades anglicanas desaparecieron las fiestas y las manifestaciones de baile y canto, para los maticos la vida se convirtió gris y los individuos silenciosos. A su luz no extraña, por lo tanto, que la sociedad indígena, que hasta hace poco había quedado huérfana de fiestas propias que pudiesen celebrar la presencia sobrenatural entre los hombres, hallara un aspecto de gran importancia en el ritual nuevo, centrado en la libre expresión corporal y la socialidad (las relaciones entre los jóvenes, los vínculos familiares y la alegría). Esto porque las modalidades festivas modernas de la sociedad nacional ofrecen, en su mayoría, situaciones percibidas por los indígenas como llenas de peligros. Estos elementos develan, por contraste, la fuerte atracción del culto-fiesta como situación libre de peligros externos.²³

Es importante resaltar que no estamos hablando sólo de la dimensión festiva de la religiosidad, sino de la presencia fuerte y activa de la fiesta misma una vez que ésta vuelve a ser instalada nuevamente con algunas de las características antiguas en una sociedad que la había abandonado. El culto de las iglesias Unidas se presenta hoy como una situación segura que protege de los riesgos que comporta el contacto con una entidad sobrenatural, en un cosmos habitado por potencias positivas y negativas. Además, compartir la experiencia con una "comunidad de potencia" y "familiar" que conoce, provoca y protege estas relaciones extra-ordinarias entre lo humano y lo divino, como también entre lo humano y lo humano, permite la libre expresión corporal y lingüística que no se observa en otras situaciones y contextos festivos.

La fiesta, entonces, aparece como una necesidad social, cuyo ritmo, complejo y profundo, es captado y desarrollado por toda la comunidad: participantes y espectadores. Según Dasso las fiestas del pasado se producían en una pluralidad de un "nosotros" compartido y ambivalente, y ofrecían un abanico completo de expresiones emotivas vividas como un

²³ En Misión Nueva Pompeya no se ha personalmente observado una gran participación indígena en las fiestas criollas o nacionales. Como ha sido señalado anteriormente, los cumpleaños y aniversarios de miembros de las iglesias Unidas se festejan con un culto-fiesta. También en periodos electorales puede pasar que los políticos locales se pongan de acuerdo con un pastor que organice un culto-fiesta y ellos vayan a hablar durante el culto haciendo discursos de propaganda política y prometiendo ayuda a la iglesia. La iglesia Anglicana, como he señalado anteriormente, también organiza fiestas religiosas pero mantienen un perfil mas bajo respecto a la libre expresión corporal y lingüística que se percibe en el culto-fiesta de las iglesias Unidas, aunque hace unos pocos años empezaron a aparecer danzas también en el culto anglicano.

todo: la alegría, la pérdida de vergüenza en la embriaguez, etc. Eso permitía llevar viejos rencores hasta el presente y ritualizarlos como “venganza poderosa” y satisfactoria (Dasso 2001). Y la convivencia temporaria de “bandas” en la fiesta del *yatchep*, permitía reunirse con “otros” que eran, a pesar de todo, “otros mismos” con identidad de idioma, tradición y creencia (Barúa 2004, 2007). La pérdida de ese momento y de esa “alegría” lleva a la “tristeza” de que habla Métraux (1943). El solo grupo familiar extenso no es suficiente para desarrollar la vida social.

Como es evidente, las fiestas sirven para acoger huéspedes y celebrar o recordar eventos especiales. Las fiestas, todavía, juegan roles sociales mucho más sutiles. En particular, sirven como levadura social al fin de unir a la comunidad ritualizando y pacificando las tensiones, plasmando alianzas, creando memorias compartidas e intercambiando informaciones.

En las iglesias Unidas, a través de una apropiación del cristianismo y lo que Dasso (1999) ha definido como un “cristianismo Wichí”, los wichís traen a la “escena” la necesidad humana de festejar y las componentes rituales donde los participantes se ofrecen como síntesis del pasado y del presente. De hecho, la “fiesta” es una “escena” donde los miembros de una sociedad muestran, exhiben y descubren nuevos fragmentos de sí mismos y de los otros. Estos fragmentos reunidos componen una trama identitaria compleja frente al propio núcleo social, así como frente a los otros núcleos donde acontecen las interacciones. La “escena ritual”, por lo tanto, puede ser vista como un enfoque sobre los mismos integrantes de la sociedad, quienes “se ven a sí mismos”, creando la oportunidad de “re-donarse valor” a la luz de su propio camino histórico, cultural, social.

Bibliografía

Altman, A. y A. M. López

2011 Círculos bíblicos entre los aborígenes chaqueños: de la utopía cristiana a la necesidad de legitimación. *Sociedad y Religión* 21 (34-35):123-148.

Barúa, G.

2004 Lo Eterno y lo Fugaz; el ritual del Yatchep entre los Wichí bazaneros. *Archivos*, Vol. II:181-206.

2007 *Un Arte Delicado: Relaciones entre el Parentesco, el Conflicto y el Acontecimiento entre los Wichí del Chaco Central*, Editorial Dunken, Buenos Aires.

Barúa, G. y M. C. Dasso

1999 El papel femenino en la hostilidad Wichí. En *Mito, guerra y venganza entre los Wichí*, editado por M. Califano, pp. 251-298. Editorial Ciudad Argentina, Buenos Aires.

Barúa, G., M. C. Dasso y Z. A. Franceschi

2008 El papel femenino en la convivencia Wichí del Chaco Central. En *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo, poder*, editado por S. Hirsh, pp. 117-152. Editorial Biblos, Buenos Aires.

Braunstein, J. A. y M. A. García

1996 Estabilidad y cambio de la música ritual en el este de la cadena cultural mataka, *Scripta Ethnologica* 18:143-156.

Califano, M., compilador

1999 *Mito, guerra y venganza entre los Wichí*. Editorial Ciudad Argentina, Buenos Aires.

Califano, M. y M.C. Dasso

1999 *El Chaman Wichí*. Editorial Ciudad Argentina, Buenos Aires.

Ceriani Cernadas, C.

2009 Frontera de la imaginación religiosa. Indios y mormones en Formosa oriental. *Interações-Cultura e Comunidade* 4(5):129-148.

2011 La Misión Pentecostal Escandinava en el Chaco Argentino. Etapa Formativa: 1914-1945. *Memoria Americana* 19 (1):117-141.

2014 Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del Chaco argentino. *Sociedad y Religión* 24:13-41.

Ceriani Cernadas, C. y S. Citro

2002 Repensando el evangelio entre los Toba del Chaco argentino. *Congreso Virtual*. Buenos Aires, Argentina. [http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/cesar_ceriani_cernadas_silvia_citro.htm]. (fecha de acceso: 1 de junio de 2015).

Citro, S.

2000 La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política. *Revista de Ciencias Sociales* 10:37-55.

2005 Ritual y espectáculo en la música indígena: el caso de los jóvenes toba del chaco argentino. *Latin American Music Review* 26:318.

2009 *Cuerpos significantes: traversias de una etnografía dialéctica*. Editorial Biblos, Buenos Aires.

Citro, S. y C. Ceriani Cernadas

2005 El movimiento del evangelio entre los Toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, editado por B. Guerrero Jimenez, pp. 111-170. Ediciones El Jote Errante, Iquique, Chile.

Citro, S. y A. Cerletti

2012 Las danzas aborígenes siempre fueron en ronda. Música y danza como signo identitario en el Chaco argentino. En *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas*, editado por S. Citro y P. Aschieri, pp. 139-168. Editorial Biblos, Buenos Aires.

Colazo, S.

1996 Los cultos cristianos entre los Mataco-Wichí de Misión Nueva Pompeya: El converso. *Actas del XVI Encuentro de Geohistoria Regional*:87-94. Resistencia.

Cordeu, E. J. y A. Siffredi

1971 *De la algarroba al algodón. Movimiento mesiánico de los guaycurú*. Juárez Editor, Buenos Aires.

Csordas, T. J.

1994 *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press, Cambridge.

2003 Incorporazione e fenomenologia culturale. *Annuario di antropologia* 3:19-42.

Dasso, M. C.

1999 *La máscara cultural*. Editorial Ciudad Argentina, Buenos Aires.

2001 Celebración de la alaja: la preservación del fundamento mítico entre los mataco-Wichí del Chaco central. *Scripta Ethnologica* 22:61-76.

2009 Mito, conversión y poder como carisma cristiano entre los Wichí. *Revista española de Antropología Americana* 39 (2):171-188.

Dasso, M. C. y Z. A. Franceschi

2010 *Etnografías. La escritura como testimonio entre los wichi*. Ediciones Corregidor, Buenos Aires.

De los Ríos, M. A.

1978/79 Las expresiones de la afición amorosa en la etnia mataco. *Scripta Ethnologica* 5 (1):26-51.

Dijour, E.

1933 Les cérémonies d'expulsion des maladies chez les Matakó. *Journal de la Société des Américanistes* 25 (2):211-218.

Eliade, M.

1974 *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*. Edizioni Mediterranee, Roma.

García, M. A.

2002 El evangelismo Wichí de uno y otro lado del límite étnico. *Ciencias Sociales y Religión* 4 (4):105-123.

2005 *Paisajes sonoros de un mundo coherente: practica musical y religión en la sociedad wichi*. Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega, Buenos Aires.

2006 Cuando la música popular se hace evangélica: cumbia, sanación y etnicidad en el Chaco. *Indiana* 23:123-138.

Gordillo, G.

2006 *En el Gran Chaco: antropologías e historias*. Editorial Prometeo Libros, Buenos Aires.

Homobono Martínez, J. I.

2004 Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades. *Zainak* 26:33-76.

Idoyaga Molina, A.

1994 Sexualidad y erotismo entre los jóvenes matabo. *Mitológicas* 9:73-77.

Karsten, R.

1913 La religión de los indios Matabo-Noctene de Bolivia. *Anales del Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires* 24:199-218.

Lanternari, V.

1997 *Antropología Religiosa. Etnología, storia, folklore*. Edizioni Dedalo, Bari.

2004 *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*. Edizioni Dedalo, Bari.

López, A. M. y A. Altman

2012a Una maquinaria de dominación mundial: El catolicismo argentino según los primeros misioneros menonitas. *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición* VI:118-133.

2012b El centro de capacitación misionera transcultural: lo local, lo regional y lo global en las nuevas misiones evangélicas del chaco argentino. *Ciencias Sociales y Religión* 14:13-38.

Marti, J., compilador

2008 *Fiesta y ciudad: Pluriculturalidad e Integración*. Departamento de Antropología de España y América, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Mauss, M.

2002 *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Einaudi, Torino.

Métraux, A.

1939 Myths and tales of the matabaco Indians. *Ethnologiska studier* 9:1-127.

1943 Suicide among the Matabaco of the Argentine Gran Chaco. *América Indígena*:819-209.

1944a Estudio de etnografía chaquense. *Annales Del Instituto De Etnografía Americana, Universidad De Cuyo* V:263-314.

1944b Nota etnográfica sobre los indios Matabaco del Gran Chaco argentino. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 4:7-18.

Miller, E.

1979 *Armonía y disonancia en una sociedad*. Siglo XXI editor, Cierro del Agua, México.

Montani, R.

2015 Una etnolingüística oculta. Notas sobre la etnografía y la lingüística wichí de los misioneros anglicanos. *Boletín americanista* 70 (1):73-94.

Palavecino, E.

1928 Observaciones etnográficas sobre las tribus aborígenes del Chaco Occidental. *Anales de la sociedad argentina de Estudios Geográficos* 3/1:187-209.

Palmer, J. H.

2004 The political economy of jivaroan scalping. *Archivos* II (2):126-163.

2005 *La buena voluntad Wichí: Una espiritualidad indígena*. Editorial Ruta 81, Buenos Aires.

Pelleschi, G.

1896-97 Los indios matabacos y su lengua. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* 17:559-622 y 18:173-350.

Pieper, J.

1974 *Una teoría de la fiesta*. Editorial Rialp, Madrid.

Remedi, J.

1896 Los Indios Matabaco y su Lengua. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* 17:331-362.

Ries, J.

1989 Le origini e il problema dell' homo religiosus. En *Trattato di antropologia del sacro*, editado por J. Ries, I, Editorial Jaca Book, Milano.

Ruiz, I.

1978/79 Aproximación a la relación canto-poder en el contexto de los procesos iniciáticos de las culturas indígenas del Chaco central. *Scripta Ethnologica* 5(2):157-169.

Schechner, R.

1977 *Essays on Performance Theory*. Editorial Drama Book Specialists, New York.

Tamagno, L.

2008 Religión y procesos de movilidad étnica. La iglesia evangélica unida, expresión socio-cultural del pueblo toba en Argentina. *Iztapalapa* 62-63 (28):69-99.

Taylor, D. y M. Fuentes, compiladoras

2011 *Estudios avanzados de performance*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

Turner, E.

2012 *Communitas. The anthropology of collective Joy*. Editorial Palgrave MacMillan, New York.

Turner, V.

1969 *The ritual process. Structure and anti-structure*. Aldine, Chicago.

1987 *The Anthropology of Performance*. PAJ Publications, New York.

Vuoto, P. M.

1986 Los movimientos de Pedro Martínez y Luciano: Dos cultos de transición entre los toba takshek. *Scripta Ethnologica* 10:19-46.

Wright, P. G.

1983 Presencia protestante entre aborígenes del Chaco argentino. *Scripta Ethnologica* 7:73-84.

1989 Crisis, enfermedad y poder en la iglesia cuadrangular Toba. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 3 (7):209-236.

2002 Ser católico o ser evangelio: tiempo, historia y existencia en la religión toba. *Revista Anthropologicas* 13 (2):61-81.61-81.

