
**LAS FORMAS SIMBÓLICAS DEL PODER SAGRADO: CARISMAS
Y ESTÉTICAS EN PERSPECTIVA COMPARADA**

*The symbolic forms of a sacred power: a comparative perspective of
charisms and aesthetics*

César Ceriani Cernadas*

Instituto de Investigaciones Sociales de América Latina (FLACSO-CONICET),
Argentina
ORCID:0000-0003-3537-4777

Rodolfo Puglisi**

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP-CONICET),
Argentina
ORCID:0000-0002-8908-580X

Resumen

Este artículo presenta una discusión sobre la mediación simbólica del poder sagrado, al indagar en dos dimensiones entrelazadas: la producción del carisma y las configuraciones estéticas. Desde una narrativa antropológica, se problematizan comparativamente dos escenarios cristianos altamente heterogéneos de la diversidad religiosa argentina contemporánea: el culto a las

* Doctor y licenciado en Antropología, Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Se desempeña como investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), categoría independiente. Es también docente titular de la carrera de Ciencias Antropológicas (UBA) y en la maestría en Antropología Social y en el doctorado en Ciencias Sociales de la FLACSO (Argentina). Correo electrónico: cesar.ceriani@gmail.com

** Doctor en Antropología, Universidad de Buenos Aires (UBA), y licenciado en Antropología, Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Se desempeña como investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), categoría adjunto, y es docente de Antropología Social (UNLP). Correo electrónico: rodolfopuglisi@gmail.com

reliquias del santo católico Cura Brochero en la provincia de Córdoba y las danzas ceremoniales en las iglesias evangélicas indígenas del Gran Chaco. Tres ejes de comparación definen la arquitectura del artículo: la potencia numinosa que otorgan las reliquias y las danzas; los lazos comunales que articulan ambos fenómenos religiosos en sus particulares contextos socioculturales e históricos; y las configuraciones estéticas del relicario del santo y de las vestimentas de las danzas evangélicas indígenas. Al abordar la cuestión simbólica del poder sagrado en la dirección señalada, el trabajo destaca teóricamente la fuerte imbricación de las dos dimensiones tratadas, proponiendo en la discusión final la noción de “estéticas carismáticas”. Sobre esta noción, finalmente, se discute la dialéctica entre “carisma flotante”/“carisma menguante” y entre “encarnadura”/“envoltura” de lo sagrado.

Palabras clave: simbolismo, poder, carisma, estética, cristianismos.

Abstract

This article offers a discussion regarding the symbolic mediation of sacred power, investigating two intertwined dimensions: the production of charisma and aesthetic configurations. From an anthropological narrative, two highly heterogeneous Christian scenarios of contemporary Argentine religious diversity are comparatively problematised: the cult of the relics of the Catholic saint Father Brochero in the province of Córdoba and the ceremonial dances in the indigenous evangelical churches of the Gran Chaco. Three focal points of comparison define the structure of the article: the numinous power granted by relics and dances; the communal ties that articulate both religious phenomena in their particular socio-cultural and historical contexts; and the aesthetic configurations of the reliquary of the saint and the clothing used in indigenous evangelical dances. By approaching the symbolic issue of sacred power in the indicated direction, the work theoretically highlights the strong imbrication of the two dimensions discussed, proposing in the final discussion the notion of "charismatic

aesthetics". Finally and with respect to this notion, a discussion is made of the dialectic between "floating charisma"/"waning charisma" and between "incarnation"/"encasing" of the sacred.

Keywords: symbolism, power, charisma, aesthetics, Christianity.

Introducción

El interés antropológico por los vínculos entre simbolismo y poder se remonta a las décadas de 1950y 1960, durante los años dorados de la “antropología política”. Tengamos en cuenta que esta vertiente disciplinar actuó como madre nodriza de los estudios sobre el simbolismo ritual, la acción simbólica y las clasificaciones cosmológicas religiosas (Cohen, 1974b; Turner, 1973). Asimismo, las investigaciones sobre las dimensiones rituales, performáticas y estéticas en las construcciones locales de “lo político” instalaron novedosas preguntas sobre el punto crucial que aquí nos concierne: la *mediación simbólica del poder* (Balandier, 1994; Cohen, 1974a; Kertzer, 1988). De manera particular, este artículo busca profundizar el modo en que se define religiosamente las concepciones y legitimaciones sobre la potencia sagrada y sus vehículos de expresión. Interesa, de modo especial, subrayar los vínculos indisolubles entre *carisma* y *estética* en las configuraciones simbólicas sobre el poder numinoso. Desde una narrativa antropológica, entendida como una “práctica de la teoría” (Herzfeld 1997), problematizaremos estos temas a partir de la inmersión empírica en dos escenarios cristianos altamente heterogéneos de la diversidad religiosa argentina contemporánea: el culto a las reliquias de los santos en el catolicismo y las danzas ceremoniales en las iglesias evangélicas indígenas del Gran Chaco.

Coincidimos con Burridge (1970, p. 15) en que un principio rector de toda acción religiosa es el “ordenamiento sistemático de distintas clases de poder, en general las consideradas significativamente benéficas o peligrosas”. Este ordenamiento se vincula al descubrimiento, la identificación y la importancia

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

moral que estas “clases de poder” adquieren en contextos socioculturales concretos. Asimismo, estas clasificaciones emergen de dinámicas relaciones de poder desplegadas en construcciones imaginativas y –siguiendo a Meyer (2009, p. 13)– en “formas sensoriales/sensacionales” (*sensational forms*) culturalmente definidas. Estas formas, sostiene Meyer (2009), “son parte integral de una estética religiosa particular, que gobierna una identificación sensorial de los humanos con lo divino, y entre sí, y genera sensibilidades particulares” (p. 13).¹ Como luego observaremos, las reliquias de un popular santo católico cordobés o las danzas de los cultos evangélicos toba del Chaco argentino perfilan ordenamientos sensibles del poder sacro, en los que un plus valor de reconocimiento social se engarza con aquello que Meyer (2009, pp. 6-10) denomina una “formación estética” particular. Esta noción focaliza la construcción dinámica y abarcativa de los lazos religiosos comunitarios a través de una estética compartida, que se materializa en las cosas y “por medio de la cual los sujetos se moldean afinando sus sentidos, induciendo experiencias, modelando y dando significado a sus cuerpos” (Meyer, 2009, p. 7).

Continuando con indagaciones conceptuales y etnográficas de uno de los autores (Ceriani Cernadas, 2014), el carisma es aquí entendido como *un excedente en la producción simbólica e intersubjetiva del crédito* hacia individuos, grupos, espacios, materialidades e instituciones sociales. Este argumento abrevia en las discusiones post-weberianas de Shils (1965) y Geertz (1994, 2000) relacionadas con sus trabajos sobre simbolismo del “centro” y estatus, y en las reflexiones de Worsley ([1968] 1980) y Elias ([1965] 2016) sobre el carisma como configuración relacional inherente a las formaciones de identidad colectiva, sean sociales, religiosas o políticas (o una alquimia entre las mismas). Como fenómeno relacional, el efecto carismático se vincula tanto a las construcciones de autoridad individual, como a la gratificación colectiva de pertenecer a un grupo o institución social que está en contacto con fuerzas,

¹Esta y las demás citas de textos en inglés corresponden a traducciones de los autores del artículo.

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

personas y lugares, cuyas cualidades son consideradas distintas y superiores (es decir, *sagradas*). En este sentido, la relación carismática y su excedente de crédito suele adquirir situacionalmente un carácter disruptivo o conservador, que se opone a, o bien pregona una, autoridad o *statu quo*, evidenciando su lugar intersticial entre la imaginación ideológica y utópica (Ricoeur, 1994). La potencia que los devotos asumen sobre las reliquias del Santo Cura Brochero, como luego describiremos, es inseparable de la “piedad visual” y el “deseo proxémico” que gravita sobre su relicario. Del mismo modo, las coreografías y estilos vestimentarios de las *danzas de alabanza* en el movimiento evangélico toba son usinas corpóreo-visuales para la producción individual y colectiva del gozo (*ntonagak*), que habilitan la recepción del poder del Espíritu Santo y el bienestar sanador que brinda a sus participantes.

Bajo estas delimitaciones conceptuales, en este trabajo continuamos ensayando un análisis de antropología de la religión en clave comparativa (Ceriani Cernadas y Puglisi, 2021); en este caso, sobre la imbricación entre carisma y estética en el simbolismo del poder sagrado. Para tal fin, discriminamos tres ejes de comparación: 1) la *potencia numinosa* que otorgan a los creyentes las reliquias y las danzas en su efecto carismático de constituir objetos y prácticas cargados, y asimismo generadores, de un poder sacro; 2) los *lazos comunales* que articulan ambos fenómenos religiosos en sus respectivos contextos socioculturales e históricos; 3) las configuraciones estéticas del relicario del santo y de las vestimentas de las danzas de alabanza, en tanto estilos, formas y prácticas de las “envolturas de lo sagrado”².

En la discusión final del artículo centramos los aportes conceptuales proponiendo la noción de “estéticas carismáticas” y reflexionando sobre las dialécticas “carisma flotante”/“carisma menguante”, “encarnadura”/“envoltura”, vinculadas a todo simbolismo del poder sacro.

²Concepto que tomamos de los investigadores españoles Luisa Elena Alcalá y Juan Luis González García, que han dirigido el Proyecto Nacional I+D de Excelencia HAR2017-82713 (2018-2020): “*Spolia Sancta*. Fragmentos y envolturas de sacralidad entre el Viejo y el Nuevo Mundo”, Universidad Autónoma de Madrid.

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

1. El Santo Cura Brochero: reliquias, comunidad y envoltura de lo sagrado

En octubre de 2016, el sacerdote católico cordobés José Brochero (1840-1914) fue canonizado, es decir, declarado santo por la Iglesia católica – consagrándose como el primero nacido y fallecido en Argentina– en función de los “milagros” de sanación que se le atribuyen.

Los devotos brocheros enfatizan que si bien son dos los milagros reconocidos oficialmente como tales por el derecho canónico, este “cura gaucho”³ ha realizado miles⁴. De este modo, en tanto persona considerada dotada de poderes especiales, no puede sorprender, pues, que el movimiento en torno a Brochero presente una fuerte atracción hacia sus restos corporales (también llamadas reliquias corporales, insignes o de “primer grado”), así como a objetos que en vida estuvieron en relación con él (llamadas “reliquias de contacto” o de “segundo grado”). Como analizamos detenidamente en otro trabajo al tratar el tema de las reliquias (Puglisi, 2021), estas constituyen el punto geográfico cero de la devoción brocherosiana, el polo magnético al cual apuntan todas las brújulas del movimiento. En tanto objetos poderosos, es comprensible el “deseo proxémico” de los fieles por estar corporalmente cerca de las mismas, por las

³ Reconocido por sus seguidores como un párroco con los “pies en la tierra”, un pastor con “olor a oveja” que se mezcló siempre entre su rebaño, el relato hagiográfico brocherosiano enfatiza siempre que este fue un cura muy dado a matear, de poncho, espuelas y sombrero de ala ancha que recorrió incansablemente a lomo de mula la montañosa Traslasierra en el último cuarto del siglo XIX para difundir la palabra de Dios, así como especialmente para ayudar (hacer una “gauchada”) a las poblaciones locales.

⁴ Aquí debe decirse que para la gran mayoría de sus devotos, Brochero “ya era santo y solo faltaba el trámite”. En esta dirección, en el pueblo era, como me decía un ferviente seguidor, el “santito escondido”, pues desde hace décadas todos en sus casas tienen imágenes, esculturas y altares de él. De este modo, si bien estamos hablando de un sacerdote católico recientemente reconocido de manera oficial como santo por la máxima autoridad de la Iglesia católica, la devoción a Brochero desborda lo institucional y se extiende más allá del campo de católicos practicantes, siendo sus seguidores muy diversos en lo que respecta a adscripciones religiosas y procedencias socioeconómicas. Constituye, pues, un movimiento muy amplio, polifacético y heterogéneo que en algunas de sus manifestaciones conforma un caso de religiosidad popular (Ameigeiras, 2008; Martín, 2007; Semán, 2004).

benéficas propiedades que se le atribuyen. Estas constituyen un núcleo alrededor del cual se aglutina y organiza la comunidad brocheriana.

Sobre estas cuestiones, vale recordar aquí que dentro del cristianismo católico las reliquias de los santos son consideradas fuentes dotadas de poderes sagrados. Como señala Geary (1986), si bien a nivel doctrinal el cuerpo del santo es el medio a través del cual Dios opera sobre la Tierra, para la mayor parte de la gente “las reliquias *eran* los santos, continuando viviendo entre los hombres. Ellas eran fuentes inmediatas de poder sobrenatural para curar o enfermar y el contacto cercano con ellas o su posesión era un medio de participar de ese poder” (Geary, 1986, p. 176. *Cursivas en el original*). Precisamente, es esta potencia atribuida a las reliquias, que en modo alguno es una creencia exclusiva de una determinada clase social, la que las vuelve objeto de veneración y deseo. Por ello, su control es un punto clave debido a los beneficios simbólicos (estatus) y económicos (donaciones, exvotos, peregrinaciones hacia el lugar, etc.) que las reliquias otorgan a los templos y comunidades que las poseen, constituyendo por lo tanto una forma de “capital” muy valioso (Walsham, 2010, p. 25).

Dentro del pueblo de Villa Cura Brochero (localizado en el oeste de la provincia de Córdoba), los restos corporales de Brochero se encuentran ubicados en una urna situada en la pared medianera entre la iglesia-santuario “Nuestra Señora del Tránsito y Santo Cura Brochero” (en adelante “Santuario”) y el Museo Brocheriano, pudiéndoselos observar desde el interior de ambos edificios, ya que estos son contiguos (Imagen 1). En las diferentes salas del museo se atesoran, asimismo, diferentes reliquias de contacto de gran valor simbólico. La urna y el perímetro están monitoreados, desde tiempo reciente (2018), con alarmas y cámaras de seguridad, y lo mismo ha acontecido en el Museo Brocheriano.

Imagen 1: Foto izquierda: las edificaciones linderas del Museo Brocheriano (izquierda) y el Santuario (derecha). Foto derecha: restos corporales de Brochero tal como se ven desde el santuario.



Fuente: Fotografías de los autores.

Como muestra la imagen de la derecha, detrás de un vidrio se observa una urna de madera en cuyo centro hay practicado un orificio en forma de cruz que permite ver el cráneo, huesos de las caderas, vertebrae y huesillos de manos y pies, así como a los costados se pueden divisar frascos de vidrio con material blando. Sobre esto último, vale mencionar que cuando fueron exhumados los restos de Brochero, en 1973, se descubrió que el cerebro estaba casi intacto. Más allá de que el carácter imputrescible del cuerpo del santo es un tropo ampliamente difundido dentro del cristianismo, dada la específica imbricación que se da aquí entre materia y simbolismo, es importante subrayar que el cerebro es un órgano muy relevante dentro del imaginario brocheriano. En efecto, la masa cerebral es justamente la parte corporal que se dice que Brochero sanó en dos niños a través de su intercesión milagrosa, inexplicable para la medicina, y que le valieron la beatificación y posterior canonización. En este sentido, en relación con los procesos de sanación que efectúan las reliquias, vale recordar que Brown (1982) señala que la cura “está asociada con la movilización de asociaciones precisas conectadas con el objeto sagrado” (p.228).

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

Constantemente hay personas circulando en el santuario, si bien con diferentes grados de masividad según se trate de una misa diaria, haya un *tour* o un contingente de devotos-turistas; o bien, cuando finaliza una peregrinación dentro del mismo (conformando una columna de centenares de personas). Por lo general, se debe hacer una fila para llegar a estar frente al vidrio que separa a los fieles de los restos de Brochero.

Las prácticas de los actores delante del cristal son muy variadas, aunque puede decirse que la inmensa mayoría, sino todos, tocan⁵ el vidrio y al retirarse suelen persignarse. Es frecuente observar que las personas reciten palabras en voz baja, muchas veces con gesto de súplica y/o llorando, mirando al cristal o bien cerrando los ojos e inclinando la cabeza. No obstante, también pueden advertirse rostros que sonríen alegremente. Según lo indagado, los pedidos y agradecimientos giran principalmente alrededor de cuestiones vinculadas a salud y fertilidad. El lapso que permanecen los fieles es variable y no solo responde a criterios personales, sino a constricciones institucionales. En eventos muy masivos, servidores de la parroquia recomiendan ser “breves”. En muchos de estos casos hemos podido comprobar que algunas personas esperan grandes lapsos de tiempo sentadas en bancos aledaños hasta que se reduzca el caudal de gente. Luego se acercan al cristal y pasan períodos de tiempo mayores de los que disponían anteriormente para estar “ante” Brochero. En efecto, la gran mayoría de los devotos experimenta este momento frente a los restos como un encuentro con una persona efectivamente allí presente. En coincidencia con lo señalado por los estudios sociales sobre las reliquias, podemos afirmar que estas son concebidas por la feligresía como la presencia del santo en el lugar, portando de este modo su poder.

⁵ Esto se ha visto temporalmente interrumpido por la epidemia de coronavirus. En febrero de 2021 pudimos apreciar en el santuario del pueblo cómo la pandemia impactó literalmente en las formas de acceso a lo sagrado, pues los devotos por el momento no pueden acercarse al vidrio, ya que se instalaron bancos para establecer distancia. Asimismo, fue puesto un cartel que dice en mayúsculas: “NO TOCAR”.

Sobre esta experiencia de cercanía, Miguel, jubilado oriundo de la localidad cordobesa de Bell Ville, dice, entre lágrimas, que cuando toca el vidrio “siente una energía que le corre desde la nuca por todo el espinazo”. Roberto, policía de Mar del Plata de 42 años, al ser consultado sobre el asunto, espontáneamente plantea un contraste con los objetos, como los ponchos, que se dejan por un período de tiempo de casi un año sobre la urna con los restos corporales para que se “impregnen” de su poder (serían las llamadas reliquias “de tercer grado”). Señala él que si el calor que siente en la palma de las manos al tocar estos le recuerdan el de una “llama”, al poner las manos sobre el vidrio siente una “fogata”. Por su parte, un matrimonio de lugareños, Carolina y Fernando, ambos promediando los cuarenta, dicen haber escuchado el relato de cientos de visitantes acerca de los “ricos perfumes” emanados de la tumba de Brochero. Vale recordar aquí que el “olor de santidad” también es un tropo muy frecuente en la devoción a los santos (Stoller, 1989, p. 7). Ellos aclaran que no perciben aromas, pero sí enfatizan que al estar cerca de sus restos experimentan mucha paz, algo que por cierto es una referencia muy frecuente en el discurso de la gran mayoría de los fieles con los que pudimos conversar. Es decir, más allá de que tanto en este como en otros casos los devotos caractericen las experiencias que tienen con Brochero como “espontáneas”, sin lugar a dudas las mismas responden, con diversos grados, a una socialización en el campo devocional brocheriano, es decir, están mediadas por un discurso y una práctica social.

Como señala Mitchell (1997), “aunque los sentimientos parecen enteramente personales, ellos son siempre experimentados en, y estructurados por, condiciones sociales. Nosotros experimentamos sentimientos e interpretamos ellos como seres enculturados, no como individuos aislados” (1997, p. 80). En este sentido, podemos decir que nos enfrentamos a una narrativa socialmente producida y reproducida en lo referente a los sentimientos y vivencias que tienen aquellos que ven o tocan las reliquias. Sería la efervescencia colectiva del ritual (Durkheim, [1912]1993) la que definiría los contornos de esas experiencias “subjetivas”. Así, toda esa construcción simbólica y las experiencias

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

resultantes son emergentes de relaciones sociales y valores culturales, algo sobre lo cual ya nos han advertido Durkheim, Lévi-Strauss (1987), Douglas (1973, 1988) y, especialmente, Lienhardt (1989), en su etnografía clásica sobre el control ritual de la experiencia en la religión dinka.

La importancia de los restos de Brochero es tal que, en última instancia, definen el “centro del pueblo”, como dijo Fernando, quien nació y vive desde siempre en la villa homónima, completando qué es lo que le da especificidad al lugar, a la plaza. Agrega que al transcurrir toda su vida en la villa, a Brochero lo tiene internalizado, que lo fue “mamando” desde chico. Explica que para él, el santuario con las reliquias de Brochero es como la casa de un pariente que está siempre disponible con las puertas abiertas, por lo que cuando en sus rutinas cotidianas está en las inmediaciones, suele pasar a “saludarlo”, comenta, acción que es frecuente entre muchos pobladores del lugar. Como muchos locales señalan, Brochero los “cuida”; vale decir que la representación de que el santo, presente en las reliquias, es protector y promotor de prosperidad de su comunidad también es un elemento recurrente en el culto a los santos dentro del cristianismo. De este modo, a más de cien años de su muerte, en los relatos de los pobladores de la villa, Brochero es un vecino más que, como antaño en vida, protege a sus pobladores, pudiéndose ir a visitarlo al santuario “donde vive”.

Estas últimas cuestiones remiten a otra faceta de las reliquias, aquellas referidas a los fenómenos de cohesión social que se organizan alrededor de ellas, en tanto sirven para tejer lazos sociales identitarios y crear comunidad (Geary, 1986, p. 183). Como señala Strong, “las reliquias se vuelven constitutivas de comunidades, por medio de narrativas y rituales, ellas sirven para vincular lugares particulares y personas”, así como también poseyendo poder sagrado “actúan como imanes para peregrinaciones y devotos” (Strong, 2004, p. 18). Indudablemente, son un factor productor de *communitas* (Turner, 1988) y de consenso social. Al decir de Brown (1982), la devoción a un santo “es la ocasión para la comunidad de mostrarse a sí misma como un todo unido, abrazando sus partes en conflicto” (1982, p. 247). De este modo, teniendo en cuenta el lugar

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

central que adquieren las reliquias como “centro del poblado”, siguiendo la clave analítica de este trabajo y modificando levemente el título del trabajo de Geertz (1994) en el que abordó la cuestión carismática, podemos destacar, pues, la profunda interconexión entre “centros, reliquias y carisma”.

En lo que respecta a las reliquias de “segundo grado” o de “contacto” (objetos que estuvieron en contacto con el cuerpo del santo en vida), vale decir que aquellas posesiones materiales de Brochero que se salvaron del fuego⁶ hace más de cien años, se conservan en el museo brocheriano. La gente, por supuesto, también desea estar cerca de estas materialidades. Sobre las mismas, muy brevemente vamos a mencionar que directivos del museo comentaron que la colocación hace pocos años de sogas y alarmas en las diferentes salas responde a la necesidad de preservar este patrimonio. Contaron, por ejemplo, que la cama donde murió Brochero era encontrada reiteradamente con pedacitos faltantes. La gente que visitaba el museo arrancaba partes de la misma y se llevaba “reliquitas”, como explícitamente señaló la curadora. De igual modo, el oratorio de Brochero fue muchas veces encontrado desarreglado: la gente había levantado la mantilla para poner directamente las manos en el mismo lugar donde lo hacía el cura cuando celebraba la misa. De este modo, tenemos delante el caso de un carisma que se proyecta desde el cuerpo poderoso del santo irradiando, contagiando e impregnando por contacto su potencia a diferentes objetos del entorno. Podríamos pensar esta situación nuevamente en clave geertziana, readaptando su noción de “hundimiento de estatus” (Geertz, 2000, pp. 54-55) en

⁶Vale señalar al respecto que, como es reproducido una y otra vez en su hagiografía, Brochero era un “pastor con olor a oveja”, un cura muy cercano a la gente, especialmente a los más humildes. Tomando mate con un leproso a quien no quería abandonar en su soledad, contrajo esta enfermedad. Así, murió de lepra, ciego y casi sordo, enfermedad que en 1914 representaba una clara amenaza a la salubridad pública. Por este motivo, para evitar cualquier peligro de contagio, su cuerpo fue cubierto de cal dentro del ataúd y enterrado en una tumba especialmente profunda. Asimismo, muchas de sus posesiones personales fueron quemadas para evitar también cualquier contaminación. No podemos dejar de mencionar que la lepra es otro tropo clásico dentro del cristianismo y la santidad.

la categoría de “carisma menguante”, en la que encontramos que la potencia numinosa se debilita paulatinamente, disminuyendo a medida que nos alejamos del “centro” simbólico del poder.

Pensando en la clave de un carisma que gradualmente va decreciendo a medida que nos alejamos del núcleo, vale decir aquí que más allá de las reliquias, en sus diversos grados, obviamente la materialidad de lo sagrado en el movimiento brocheriano involucra asimismo un innumerable conjunto de otros objetos (tales como medallas, anillos, velas, estampitas, rosarios, imágenes, estatuas, altares, etc.) que los devotos asumen están, aunque en diversas cantidades, impregnados de lo sagrado.

En relación a estos distintos tipos de reliquias y objetos enfocados bajo esta lógica de un “carisma menguante” o decreciente, nos parece interesante señalar que las reliquias de primer grado (restos corporales) podrían ser enfocadas también como “posesiones inalienables”, tal como las comprende Weiner (1992). En este sentido, la autora señala que:

Algunas cosas, como la mayoría de las mercancías, son fáciles de dar. Pero hay otras posesiones que están imbuidas de lo intrínseco y de las identidades de sus dueños que no son fáciles de regalar. Idealmente, estas posesiones inalienables son guardadas por sus dueños de una generación a la siguiente dentro del contexto cerrado de la familia, la descendencia grupo o dinastía. (1992, p.6).⁷

Profundizando en estas cuestiones, Weiner luego señalará que “lo que motiva la reciprocidad es su reverso: el deseo de mantener algo alejado de las presiones del dar y recibir. Este algo es una posesión que habla a y para la identidad social de un individuo o un grupo” (1992, p. 43). A partir de estos planteamientos, propondrá pensar la lógica del intercambio bajo la fórmula que denomina “*keeping-while-giving*”. Tiempo después, recuperando este trabajo, Godelier (1998) reformulará estos planteos señalando que “si pensamos en el oro

⁷ Recordemos que el Arzobispado de Córdoba tiene potestad sobre los restos de Brochero ante cualquier disputa por los mismos, tal como analizamos en otro trabajo (Puglisi, 2019).

que se conserva en las reservas de los bancos para garantizar el valor de otros signos monetarios que circulan”, podemos decir que una “fórmula más adecuada sería *keeping-for-giving*, guardar para (poder) donar” (1998, p. 55).

Teniendo en cuenta estas discusiones, podríamos pensar que las reliquias de primer orden (*body relics*) del movimiento brocheriano constituyen, pues, objetos que se guardan y no circulan, funcionando como los garantes simbólicos del resto de las reliquias y objetos que sí circulan y se intercambian.

Finalmente, en relación con estas cuestiones sobre los objetos que se ven impregnados de lo sagrado por contacto o cercanía, pensamos que sería interesante al menos plantear en clave comparativa estos análisis sobre el carisma de las reliquias contrastándolos con conceptos antropológicos clásicos de la antropología de la religión, tales como la noción frazeriana de magia simpatética. En esta dirección, si recordamos que en la perspectiva de Shils (1965) que Geertz (1994) retoma, el contacto con las fuerzas generadoras de carisma (que se definen como “centros” simbólicos y pueden ser lugares, instituciones, objetos o personas) es uno de los puntos clave de su análisis, pensamos que podríamos señalar, pues, la noción de un “carisma simpatético” que estaría operando en estos fenómenos de transmisión del poder sagrado.

Pasaremos a abordar ahora la cuestión de la “envoltura de lo sagrado” en el caso brocheriano, refiriéndonos al relicario que contiene los restos de Brochero. En primer lugar, vale recordar que los relicarios cumplen una función de “escenificación material, imaginaria y ritual” (Schmitt, 2007, p. 288), especialmente si tenemos en cuenta que “en 1215, el concilio de Letrán IV dictaminó que las antiguas reliquias en modo alguno se muestren fuera de su cápsula”, por lo cual el proceso de “ocultamiento y ostentación de la reliquia da un giro que enlaza con la utilización de relicarios tipo custodia y ventanas de vidrio a partir del siglo XIII” (Mocholí Martínez, 2013, p. 383). En este sentido, Thunø (2018) ha analizado la puesta en escena o exhibición de las reliquias señalando que estas “necesitaban de los relicarios para transmitir su complejo contenido teológico” (2018, p. 152). Su rol es tal que muchos autores afirman

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

que “el relicario es mucho más que un simple contenedor, es parte de la reliquia, de la misma manera que ésta forma parte de la imagen surgida de la alianza entre los dos. Medio e imagen se imbrican en el relicario” (Mocholí Martínez, 2013, p. 384; Bynum y Gerson, 1997). Así, se da una simbiosis entre el cuerpo sacro (reliquia) y el arte sacro (relicario). Efectivamente, los relicarios “no son siempre fáciles de distinguir de los restos sagrados que ellos contienen debido a la capacidad de los últimos de infectar las cosas con las cuales están en estrecha proximidad” (Walsham, 2010, pp. 11-12). Podemos decir que se trata, como señalan Alcalá y González García (2018-2020), de una “envoltura” de lo sagrado, pero que, por el fenómeno del “carisma simpatético”, se vuelve también algo sacro.

En lo que respecta a la urna (ver Imagen 1) que contiene los restos de Brochero, es decir, el relicario, un antiguo presbítero de Villa Cura Brochero decía:

Los restos del Cura Brochero están custodiados en una urna de algarrobo. Madera típica de esta zona. Es el árbol que más expresa las características del Cura gaucho. Árbol sufrido, retorcido por la sequía y los vientos, de corteza áspera y de buena madera en el corazón, que da sombra al rancho y cobija al caminante. (Heredía, 1995, p. 6).

De este modo, retomando lo anteriormente señalado respecto a que el relicario no es un simple contenedor, vemos aquí que se establecen asociaciones precisas entre determinados aspectos personales del santo con características del material en la que se depositaron sus restos. Asimismo, es posible plantear aquí una relación indisoluble entre el santo y el territorio en el cual ejerció su apostolado, ya que se establecen relaciones concretas con un árbol local, “enraizando” a Brochero en esta región geográfica.

En este apartado hemos dado cuenta de la devoción a un santo católico cordobés a partir de las relaciones que los fieles tejen con la potencia carismática que suponen mana de sus reliquias. Asimismo, además de las experiencias individuales que los seguidores puedan tener, hemos enfatizado la dimensión

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

colectiva de la misma, destacando los lazos comunales e identitarios que las reliquias articulan, nucleándose alrededor de sí un colectivo. Finalmente, hemos visto que la “envoltura de lo sagrado”, en tanto formas de exposición, o las “formas sensoriales” como diría Meyer (2009), en relación a la estética del relicario en este caso, no son algo subsidiario sino parte esencial en la construcción de la eficacia carismática de las reliquias. En el apartado siguiente vamos a considerar otra expresión del cristianismo: el evangélico indígena del norte argentino. Estas claves de análisis buscan reflexionar sobre el campo de sus danzas: la potencia en la que abreven y genera las redes sociales que sostienen y crean, así como en especial el factor decisivo, en modo alguno exclusivamente ornamental, que juega la vestimenta en las mismas.

2. Danzas, poder espiritual y formas estéticas en las iglesias indígenas chaqueñas

Entre los pueblos *qom* (o tobas) del Chaco argentino, las danzas ocupan un lugar central en la vida sociorreligiosa de las iglesias indígenas, tanto en las ceremonias o cultos regulares, como en los eventos vinculados al ciclo vital y social, tales como cumpleaños, casamientos de fieles y aniversarios de iglesias.

Desde los estudios fundacionales sobre el movimiento evangélico *qom*, que emergió durante la década de 1940 en los por entonces Territorios Nacionales de Chaco y Formosa, el intenso rol de las danzas en las ceremonias religiosas llamó la atención de misioneros y etnógrafos. Precisamente, fueron los misioneros menonitas, antropólogos y lingüistas, Jacob Loewen, Albert Buckwalter y James Kratz quienes describieron en 1965 –no sin asombro y sospecha– el papel fundamental que las danzas tenían en los cultos indígenas de la zona de Miraflores (Chaco), incluyendo también las disputas hermenéuticas de los propios creyentes indígenas acerca de su autenticidad cristiana o su paganismo encubierto. Miller (1979,p. 130), que transitó dichas vocaciones/profesiones e inauguró el campo de estudios sobre “pentecostalismo

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

toba” (Wright, 2002, 1994), advirtió la importancia de su función socialmente integradora, como también la creatividad cultural indígena y la conexión significativa con el núcleo de la experiencia numinosa toba. Los trabajos posteriores de Citro (2002, 2006, 2009) fueron cruciales para el conocimiento antropológico de cómo la corporalidad toba/qom se expresa y define en las performances rituales, curativas, ceremoniales y festivas. En dicha “etnografía dialéctica” modelada por Citro (2009), las danzas y músicas fueron analizadas en detalle desde una fenomenología cultural atenta a los hechos sociales, las agencias individuales y colectivas, y las relaciones locales e interétnicas de poder.

Amparados en estas sustantivas investigaciones, en este apartado focalizaremos un análisis conceptual distinto, orientado a dilucidar, de acuerdo a los ejes comparativos enunciados, las imbricaciones entre el carisma numinoso, el social (o comunitario) y las formas estéticas que imprimen la relevancia religiosa y cultural de las danzas ceremoniales de las iglesias evangélicas indígenas.

“La danza es una acumulación de la gracia”, escribió la artista y etnógrafa *avant garde* Maya Deren (1976, p. 193), en la que el individuo “participa en el genio acumulado del colectivo, y por esa participación se vuelve él mismo parte de ese genio, algo más que él mismo” (p. 196). La participación en las danzas evangélicas tobas, la co-presencia del danzar junto a otros como forma de adoración y manifestación del poder, es el núcleo de la exaltación individual y colectiva en la búsqueda de una experiencia corporal y espiritual transformativa.

En términos de su potencia numinosa, si bien las “danzas de alabanza” presentan variadas coreografías y vestimentas, se estructuran sobre la base de una noción de persona, una ideología religiosa y un patrón organizacional común. Respecto al primer tópico, Wright (1992) explicó con precisión cómo la noción de persona *qom* se sostiene en una concepción del poder (*haloik o napishic*) como una cantidad variable e inestable, que mide la fortaleza vital a partir de su plenitud o su carencia, hechos que dictaminan el estado de salud o enfermedad de los

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

individuos. En esta perspectiva, la capacidad de adquirir o perder poder (que es uno solo y no se divide en sagrado/profano, como tampoco en religioso/político) se revela como un constructo relacional en el que los vínculos interpersonales y el establecimiento de pactos con las entidades no humanas, provenientes del cosmos chamánico o evangélico, son centrales. Pero también, y esto nos conduce al segundo tema, las danzas se revelan como efecto y acto de poder que habilita la recepción del gozo (*n'tonaGak*), entendido como un estado de bienestar y deleite integral, y, en ciertas ocasiones, la emergencia de la visión profética (*loxoc*) que pronostica mensajes divinos a los participantes del culto. Como tercer asunto, la forma en que se organizan las danzas abreva en una teoría generacional del poder como atributo de la edad, siendo así que la presencia y acción de ancianos, o adultos mayores, sea fundamental en las mismas. De este modo, los ancianos bailan y también dirigen las danzas, asumiendo el rol de “jefe/a” o director/a de alabanzas.

Pero este rol tradicional de los ancianos en la gestión del poder y gozo espiritual, y aquí las ya mencionadas indagaciones de Citro (2009, pp. 213-241) son esenciales, se ha reconfigurado a partir de la progresiva incorporación en los últimos 25 años de jóvenes de ambos sexos, redefiniendo así su lugar al interior de las iglesias y comunidades. En efecto, la presencia de los jóvenes en la organización de diversos grupos de *danzas de alabanza* allanó el camino de su institucionalización al interior de las comisiones de las iglesias indígenas, al tiempo que instaló (o más bien reavivó) debates en algunos dirigentes y miembros mayores acerca de sus cualidades auténticamente cristianas, o bien, vinculadas al universo chamánico (Citro, 2009, pp. 243-288).

Cuando observamos a los ancianos danzando en los cultos de la Iglesia Evangélica Unida, o de la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular o de la Iglesia del Dios Pentecostal (para nombrar las más representativas), nos maravillamos ante la cadencia de sus balanceos, los pasos cortos y semisaltados, las manos temblando y –especialmente– el susurrante jadeo de sus voces. Estas danzas son espontáneamente activadas por los feligreses al iniciar los cultos y

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

van creciendo en participantes a medida que el éxtasis y la música acompañan. Como secuencia procesual de acciones, las danzas tienen un principio, un *in crescendo* del gozo y un final, y tanto la apertura como el cierre de las mismas están pautados por la acción de los grupos musicales o *coritos*. Lo importante en estas danzas, parafraseando el aforismo de Deren, es que conforman una ‘acumulación de poder’ cuyos participantes se imbuyen del mismo, generándolo al mismo tiempo.

Imagen 2: *Danzas de alabanza* en un culto de casamiento en la Iglesia Evangélica Unida de Clorinda, Formosa, junio de 2006.



Los jóvenes y adultos jóvenes (entre los 16 y 30 años aproximadamente), por su parte, se organizan en conjuntos dancísticos que varían en sus coreografías, composiciones y función religiosa. Dentro de esta variabilidad, cuya descripción detallada escapa a los objetivos de este artículo, se destaca un tipo particular de danza circular compuesta por jóvenes de ambos sexos que fue

creciendo durante los años noventa del siglo pasado en distintas comunidades urbanas y rurales del territorio chaqueño. Denominada *la rueda* por sus participantes, la misma conlleva atuendos propios, que luego describiremos, y se caracteriza por un acelerado paso que se inicia con una marcha cansina y finaliza con los participantes corriendo en círculos al ritmo de la también adrenalínica música. La velocidad y duración de *la rueda* es, simultáneamente, un signo positivo del poder del Espíritu Santo y una manifestación del *haloik* individual y colectivo de los participantes.

Las danzas producidas por los y las jóvenes tobas tomaron un rumbo similar al trajinado por los grupos de música evangélica, tanto en la apropiación selectiva de distintos géneros como en la difusión y creciente espectacularización de los cultos (Citro2009, pp. 253-263). Sobre este tema nos detendremos al final de este apartado, ahora nos interesa remarcar el modo en que las transformaciones de las danzas en sus formas significativas se encaminaron hacia la *constitución de lazos comunitarios* establecidos o potenciales.

En este punto debemos considerar un hecho cardinal aún no señalado: las danzas colectivas presentan una larga historia en las sociedades indígenas chaqueñas. Ellas no surgieron a partir del movimiento del Evangelio ni tampoco se mantuvieron sin cambios a partir del mismo. Por el contrario, las danzas se reconfiguraron en sus sentidos y prácticas al incorporarse a la vida social y religiosa de las iglesias indígenas. En efecto, los bailes de cortejo sexual y de celebración de alianzas intertribales, realizadas particularmente en los períodos en que florecía el fruto del algarrobo y se preparaba su bebida fermentada para la fiesta, fueron señalados por los primeros etnógrafos chaqueños (Karsten, 1932; Métraux, [1937]1980).

Del mismo modo, la impronta dionisiaca que las danzas de parejas entrelazadas (denominada *nomí* por los tobas y *baile de sapo* por los criollos chaqueños) tuvieron durante los largos años que los indígenas del Gran Chaco argentino, boliviano y paraguayo migraron a trabajar en los ingenios azucareros del piedemonte andino, en las provincias de Salta y Jujuy (1870-1960), fueron

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

registradas por antropólogos, viajeros y curiosos de la época (Gordillo, 2010). Estos bailes nocturnos, realizados al final de las extenuantes jornadas de zafra, ocupan uno de los hechos culturales más representativos de aquella experiencia social. Espacios de diversión, de búsqueda de pareja y de comunicación interétnica entre chorotes, toba, wichí, mocoví, pilagá y nivaclé, las danzas de los ingenios implicaron composiciones circulares en las que hombres con los brazos entrelazados giraban en distintos ritmos y las mujeres se unían o bien seleccionaban a sus candidatos. Unidas a estas, otras danzas fueron identificadas como propias de los ritos de pubertad femeninos entre los tobas, en los que las mujeres formaban un círculo portando una vara larga con uñas de ñandú (*mañik*) que iba marcando el ritmo a medida que caminaban golpeando los pies en el suelo (Loewen, Buckwalter y Kratz 1965, p. 14). Una característica importante fue señalada para estas danzas, también presente en los bailes festivos del *nomí*: un anciano o anciana se ubicaba en el centro del círculo y su función era dirigir el baile. Estos *capitanes* o *cancheros*, como fueron denominados en castellano, portaban bastones de poder (*nashilté*) y otros diacríticos especiales que confirmaban su autoridad. Las danzas y los bastones de poder tuvieron, asimismo, una destacada presencia en las prácticas rituales de los grupos proféticos y nativistas de Colonia Aborigen Chaco, en 1924, y El Zapallar, en 1933. Liderados por reconocidos chamanes toba y mocoví, estos movimientos sociorreligiosos antecedieron a la apropiación cultural del protestantismo evangélico en los pueblos chaqueños y concluyeron dramáticamente bajo la acción represiva de las fuerzas militares y policiales (Cordeu y Siffredi, 1971).

Si bien en los territorios del noreste de Salta y oeste de Formosa, ubicados bajo la órbita de las misiones anglicanas y escandinavas, las danzas fueron blanco de impugnación moral de misioneros y evangelistas indígenas, en la experiencia de los tobas y pilagá del centro y este chaqueño signaron otro destino. Su entrada a las iglesias toba durante las décadas de 1950 y 1960 estuvo guiada por la acción de dos movimientos proféticos independientes, de fuertes contenidos extáticos y chamánicos, liderados por el pilagá Luciano Córdoba y el toba Mateo Quintana

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

en el centro-este de Formosa y Chaco, respectivamente (Ceriani Cernadas y Citro, 2005; Loewen, Buckwalter y Kratz, 1965; Miller, 1979; Vuoto y Wright, 1991). En el segundo de estos, analizado por Bergallo (2004), las danzas tuvieron un desarrollo fundamental en la activación de los cultos, donde los danzantes exhibían un gran esfuerzo hasta que “muchas veces caían al fin en un trance” (2004, p. 70). Fue así como las danzas fueron refiguradas moral y estéticamente en los cultos de las iglesias indígenas chaqueñas, exponiendo su simbolismo del poder a través de los movimientos de alabanza y la mencionada *rueda*, y abriendo también un escenario de ambigüedades interpretativas y valorativas sobre sus contenidos cristianos o chamánicos (sobre estas disputas consultar Citro, 2002, 2009).

Los grupos de danzas son muy activos en la vida de las iglesias indígenas y sus maneras varían de acuerdo a múltiples influencias a partir del contacto y circulación con colectivos dancísticos de otras provincias argentinas (especialmente del centro y norte del país) y de países como Bolivia y Paraguay. Esta dinámica comenzó a consolidarse durante la década de 1990 en comunidades toba urbanas, periurbanas y rurales de la provincia del Chaco, la que fue irradiando progresivamente hacia Formosa, Salta y Santa Fe (marcadamente en el barrio toba, localizado en la periferia de la ciudad de Rosario). Asimismo, su influencia sorteó las fronteras étnicas y tuvo un impacto considerable en comunidades wichí del norte de la provincia del Chaco y Formosa, que adoptaron el cristianismo bajo el ímpetu de las misiones anglicanas instaladas desde 1914, dando así inicio a una creciente –y también tensionante– “pentecostalización” de la experiencia religiosa indígena chaqueña (Contini, 2015; García, 2002).

Legitimado por extendidos vínculos de parentesco y de alianza entre líderes de distintas congregaciones y comunidades indígenas, un aceitado mecanismo de retroalimentación caracterizó este crecimiento: conjuntos de danzas son invitados a participar en algún evento especial de alguna de las denominaciones evangélicas de la región (donde se destacan las celebraciones de

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

aniversarios de iglesias) y luego sus coreografías y vestimentas comienzan a ser recreadas por los jóvenes de las respectivas localidades, y así nuevamente van expandiéndose hacia otras. Esta circulación permanente de grupos de alabanza (que incluyen a dancistas y músicos, juntos o separados) cifra una de las características sociológicas centrales, al conformarse como espacios de generación de nuevos lazos de reciprocidad entre iglesias y comunidades y, asimismo, escenarios de reputación carismática tanto de los conjuntos en movimiento como de los pastores de las iglesias locales, que tienen el deber de solventar la comida y hospedaje de los mismos. En palabras del pastor pilagá Clemencio, mientras conversábamos hace ya quince años en el barrio toba de Clorinda (Formosa) luego de un culto de casamiento en la Iglesia Evangélica Unida: “si usted está congregando solo, es un deudor”.

De esta manera, la visita de un grupo de dancistas y cancionistas a una iglesia de otra localidad logra movilizar la potencia numinosa, revitalizando simultáneamente el carisma de sus participantes, de sus iglesias y de sus líderes. Remarcamos así que, en este mundo cultural, el crédito social de una iglesia y de sus líderes se mide por la capacidad de contar con edificios religiosos de materiales industriales, con paredes y pisos de cemento y techos de chapa (a diferencia de las antiguas iglesias de madera, adobe y paja), con tecnologías de amplificación musical y con grupos de cancionistas y dancistas activos en circuitos de visitas regulares por distintas congregaciones.

Las *danzas de alabanza* constituyen una forma de arte religioso que siempre se desarrolla con atuendos y materialidades características. Testimonios recogidos durante el trabajo de campo de uno de nosotros entre los tobas *takshik* del este formoseño (2000-2007) sobre el movimiento de Luciano (conocido como La Corona), sumados a los detallados estudios de Citro (2009) y de Bergallo (2004) sobre Mateo Quintana y sus cultos *gozosos*, perfilan un conjunto de narrativas que sostienen que las formas estéticas de las mismas llegaron a las iglesias toba y pilagá por dichas vías y luego se expandieron hacia las comunidades wichí. Dichas “envolturas de lo sagrado”, en este caso de los

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

poderosos y vitales cuerpos danzantes, implican polleras y largos vestidos, en general de múltiples tiras, dispuestas en la falda y en los brazos. Los atuendos son confeccionados por las propias familias de los danzantes, combinando muchas veces distintas piezas de tela. La mayor cantidad de tiras en cada atuendo es positivamente valorada y los grupos de danzas involucrados disputan cada vez más, en sus vistosos colores y prolija confección, capitales simbólicos y sociales que abarcan vínculos de parentesco, alianzas matrimoniales y liderazgos eclesiales. Junto con las vestimentas, cabe mencionar las pequeñas mochilas que portan los dancistas en sus espaldas o al costado, cargando en ellas la Biblia, más las vinchas o bandanas que completan sus indumentarias características. Los *dirigentes de alabanza*, tanto ancianos como adultos de mediana edad, refuncionalizaron el lugar que los capitanes o capitanas tenían en las danzas *nomí*, portando a veces varas o bastones de mando adornados con tiras multicolores y ubicándose al frente o en el medio de los grupos de dancistas.

El simbolismo cromático de estos vestidos no estuvo ajeno al escrutinio antropológico: los colores predominantes fueron el blanco y el azul, los mismos que representan a la Iglesia Evangélica Unida y que también predominaron en los cultos independientes de Mateo Quintana (Bergallo, 2004, pp. 134-140). Aquí, la usual asociación cristiana sobre la pureza del color blanco, que los neófitos indígenas utilizan en largas batas para efectuar los ritos de bautismo por inmersión en ríos, lagunas, aguadas o piletas, se presenta evidente en las conversaciones. Pero la articulación con el color azul revela tanto la fuerza más poderosa del cosmos toba (aquella que proviene del cielo o *piguem*), como la impronta que las matrices nacionales-estatales de identidad, en este caso representada en los colores de la bandera argentina, ha tenido históricamente en el movimiento del *evangelio toba* (Miller, 1979; Wright, 2008). También se presentan otros colores, como el verde, el amarillo o el naranja. En varios testimonios de los dancistas, los sueños o las visiones proféticas fueron los canales a partir de los cuales estos colores fueron entregados a sus portadores.

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

Otro color característico es el rojo, pero aquí el simbolismo del poder encarna su mayor ambigüedad. Efectivamente, del mismo modo en que los significados atribuidos a las danzas de *la rueda* pendulan, parafraseando a Ricoeur (1994), entre hermeneútics de la confianza y la sospecha sobre su autenticidad cristiana o su peligro chamánico; en tanto espacios donde los *piogonak* (chamanes) realizan sus ataques o curaciones por medio de sus *lowanek* o espíritus asociados, el color rojo adquiere sentidos contrapuestos. Como le contaba a uno de nosotros hace varios años Víctor, un amigo toba *takshik* de Laguna Naineck (este formoseño): “el rojo es el color preferido de los pilagá, siempre quieren algo de ese color, pero los tobas le tienen un poco de miedo porque piensan que los *piogonak* lo usan en las iglesias para dañar a la gente”. Por su parte, Marcia, de la misma localidad, decía que el rojo de sus tiras la protegía, precisamente, de los espíritus malignos y le daba fuerzas para “alabar a Dios y tener gozo”.

Sobre las “estéticas carismáticas”: discusiones finales

Así, la fácil distinción entre los adornos de la autoridad y su sustancia se hace menos necesaria, incluso menos real; lo que cuenta es la manera en que, en cierto modo como la masa y la energía, esos elementos se transforman entre sí.

CLIFFORD GEERTZ (1994, p. 149)

En este artículo buscamos problematizar comparativamente el fenómeno del simbolismo del poder sacro en las reliquias del Santo Cura Brochero y las danzas evangélicas tobas a partir de las categorías conceptuales de carisma y estética. La idea central que aquí presentamos sostiene que toda relación carismática es una relación estética, en la que la convención y la creación, la norma y el deseo, la forma y el sentido, la potencia y su efectuación se interpenetran. Estas *estéticas carismáticas*, como las ofrecidas por las reliquias-

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

relicarios y las danzas-vestimentas (también podemos pensar en imágenes, sonidos y arquitecturas), implican un *plus de reconocimiento significativo, valorativo y afectivo* hacia personas, objetos, prácticas colectivas, lugares y/o instituciones.

Asimismo, sostenemos que las estéticas carismáticas se expresan como síntesis dialéctica entre la “encarnadura” y la “envoltura” de lo sagrado, la “masa” y la “energía”, según la metáfora geertziana, la cual actúa a través de los cuerpos y sus revestimientos recíprocamente poderosos. En efecto, en el poder sagrado hallamos un lazo de continuidad, una cadena de transformaciones, como diría Levi-Strauss, entre sustancia y adorno que, como afirma Geertz, “se transforman entre sí” (1994, p. 149). Como señalara este último autor, “los jefes se transforman en rajas por la estética de su autoridad” (1994, p.150). Por ello, el relicario y las vestimentas no son meros adornos o envoltorios de una sustancia encarnada en las reliquias y en los bastones, sino un aspecto clave de la eficacia simbólica del carisma. Así, las reliquias/relicarios y las danzas/vestimentas constituyen simultáneamente, para los actores involucrados, medios y fines que habilitan el acceso a un estado definido como “paz”, “gozo”, “fortaleza” o “energía”.

Y si bien *a priori* pareciera que estamos tratando con pares de opuestos, en tanto se trata de cuerpos muertos por un lado y de cuerpos vivos por otro; de cuerpos quietos y de cuerpos danzantes, de cuerpos individuales (excepcionales) y de cuerpos colectivos (ordinarios, comunes), subrayamos que su poder simbólico reside en los procesos sociales que los inervan y que los hace manifestarse bajo una lógica cultural particular, esto es, una *estética carismática* específica.

Respecto a las reliquias del Santo Cura Brochero, podemos afirmar que la ambigüedad del *embodiment* –según la categoría desarrollada por Csordas (1994)– constituye el fundamento existencial del atractivo que generan: su perpetua indefinición ontológica respecto a si *representan* o *son* la divinidad. Así como no podemos determinar si “somos” o “tenemos” un cuerpo, tampoco

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

podemos determinar definitivamente si las reliquias son o representan a la persona venerada como santa. Por lo tanto, podemos decir, siguiendo a Csordas (1994), que el atractivo de las reliquias yace en la ambigüedad de nuestro carácter encarnado, del *embodiment* como campo existencial y material de la cultura. Las reliquias se sitúan en ese espacio liminar entre la persona y la cosa, entre la corporalidad y los objetos. En esa indefinición se sitúan y de allí su enigmático atractivo.

En el caso de las interpretaciones nativas sobre las danzas del *Evangelio*, sus atuendos y colores varían en sus ponderaciones, en las que también influyen los clivajes culturales entre ancianos, adultos y jóvenes, pero no en el simbolismo del poder que conllevan. Sean estas consideradas benéficas o peligrosas, sea que habiliten la incorporación del Espíritu Santo o de entidades chamánicas, sea que las tiras rojas defiendan o sean emblemas de seres espirituales malignos, son prácticas que generan y movilizan fuerzas numinosas, potentes y, como tal, también peligrosas.

Al destacar el poder numinoso atribuido a las reliquias y las danzas, nos parece interesante también acentuar el fuerte componente emocional y el carácter socialmente interdependiente del carisma (Elias, [1965] 2016; Worsley, [1968] 1980): al ver las reliquias y tocar el relicario, y al danzar con tiras y biblias colgadas, los protagonistas activan vínculos intersubjetivos, regímenes morales y lazos colectivos, dando lugar a localizadas y dinámicas “formaciones estéticas” (en el sentido de Meyer referido al inicio).

Según nos enseñó Weber ([1922] 2002) en su ensayo fundacional, toda relación carismática debe ponerse a prueba constantemente para lograr su decisivo reconocimiento por los adeptos. Pero, asimismo –y aquí los análisis de Geertz (1994, 2000) son la clave–, el carisma flota o se debilita a medida que la conexión con los centros gravitacionales del poder numinoso se activa o disminuye. Si el “carisma flotante” se moviliza y desplaza, irradiando simpatéticamente su poder entre objetos, personas y espacios, el “carisma menguante” tensiona los vínculos relacionales y su potencia sagrada es regulada

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

o bien impugnada; sea –siguiendo nuestros casos de estudio– porque las jerarquías eclesásticas imponen reglas estrictas sobre la reliquia/relicario, o porque las acusaciones de paganismo primitivo, según ciertos pastores indígenas, limitan el ejercicio de las *danzas de alabanza*.

En este sentido, consideramos que la noción de *estéticas carismáticas*, que destaca la relación dialéctica entre la encarnatura y la envoltura de lo sagrado, puede constituir un prolífico punto de partida para visitar desde una nueva mirada temas clásicos de la investigación antropológica, tales como el de la mediación simbólica del poder religioso y/o político.

Referencias bibliográficas

- Ameigeiras, A. (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Balandier, G. (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.
- Bergallo, E. (2004). *Danza en el viento ntonaxac. Memoria y resistencia qom*. Resistencia: Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Chaco.
- Brown, P. (1982). Relics and social status in the age of Gregory of Tours. En P. Brown (ed.), *Society and the Holy in Late Antiquity* (pp. 222-250). Berkeley: University of California Press.
- Burridge, K. (1970). *Nuevo cielo, nueva tierra. Un estudio de actividades milenarias*. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo.
- Bynum, C. y Gerson, P. (1997). Body-part reliquaries and body parts in the middle ages. *Gesta*, 36(1), 3-7.
- Ceriani Cernadas, C. y Citro, S. (2005). El movimiento del *Evangelio* entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En B. Guerrero (comp.), *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina* (pp. 111-170). Iquique: Ediciones Campvs.

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

- Ceriani Cernadas, C. y Puglisi, R. (2021). Las formas materiales de la vida religiosa. Cuerpos, objetos y patrimonios en dos movimientos cristianos de Argentina. En L. Bahamondes (ed.), *Prospección religiosa en el Cono Sur. Mercantilización, materialidades y creencias* (pp. 87-112). Santiago de Chile: CRANN Editores.
- Citro, S. (2002). Los cuerpos del poder: un análisis de las celebraciones religiosas toba. *Religião e Sociedade*, 22(1), 123-142.
- Citro, S. (2006). El análisis de las performances: las transformaciones de los cantos-danzas de los toba orientales. En G. Wilde y P. Schamber (eds.), *Simbolismo, ritual y performance* (pp. 83-119). Buenos Aires: SB Ediciones.
- Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos /Culturalia.
- Cohen, A. (1974a). *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Cohen, A. (1974b). *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Contini, L. (2015). El “culto-fiesta” entre los wichí del Chaco argentino. *Mundo de Antes*,(9), 227-251.
- Cordeu, E. y Siffredi, A. (1971). *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- Csordas, T. (1994). *Embodiment and Experience. The Existencial Ground of Culture and Self*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Deren, M. (1976). Drums and dance. *Salmagundi*, (33/34), 193-209.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Douglas, M. (1988). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.

Ceriani, C. y Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335.

- Durkheim, E. ([1912] 1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Elias, N. ([1965] 2016). Introducción: Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados. En N. Elias y J. Scotson, *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios* (pp. 27-71). México: FCE.
- Geary, P. (1986). Sacred commodities: the circulation of medieval relics. En A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things* (pp. 169-193). Nueva York: Cambridge University Press.
- García, M. (2002). El evangelismo wichí de uno y otro lado del límite étnico. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 4(4), 105-123.
- Geertz, C. (1994). Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder. En *Conocimiento local* (pp. 147-171). Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (2000). *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Barcelona: Paidós.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Gordillo, G. (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires; Prometeo.
- Heredia, C. (1995). Testimonio sobre la I Jornada Nacional de Sacerdotes Villa Cura Brochero, 2-4 agosto 1994. *Revista Pastores*, 1(3), 4-7.
- Herzfeld, M. (1997). Anthropology: a practice of theory. *International Social Science Journal*, 49 (3), 319-332.
- Leder, D. (1990). *The Absent Body*. Chicago: Chicago University Press.
- Karsten, R. (1932). *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. Ethnological Studies*. Helsingfors: Akademische Buchhandlung.
- Kertzer, D. (1988). *Ritual, Politics, and Power*. New Haven: Yale University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1987). El hechicero y su magia. a eficacia simbólica (caps.). En: *Antropología estructural I* (pp. 195-227). Barcelona: Editorial Paidós.

- Lewis, L. (1995). Genre and embodiment: from Brazilian capoeira to the ethnology of human movement. *Cultural Anthropology*, 10(2), 221-243.
- Lienhardt, G. (1989). *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinka*. Madrid: Akal.
- Loewen, J., Buckwalter, A. y Kratz, J. (1965). Shamanism, illness, and power in Toba Church life. *Practical Anthropology*, 12, 250-80.
- Martín, E. (2007). Aportes al concepto de “religiosidad popular”: una revisión de la bibliografía argentina. En M. J. Carozzi y C. Ceriani (cords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (pp. 61-86). Buenos Aires: Biblos.
- Meyer, B. (2009). Introduction: From imagined Communities to aesthetic formations: Religious mediations, sensational forms, and styles of binding. En B. Meyer (ed.), *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses* (pp. 1-28). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Métraux, A. ([1937] 1980). *Studies of Toba-Pilagá Ethnography (Gran Chaco)*. New Haven: Human Relations Area Files.
- Miller, E. (1979). *Armonía y disonancia en una sociedad. Los Tobas argentinos*. México: Siglo XXI.
- Mitchell, J. (1997). A moment with Christ: The importance of feelings in the analysis of belief. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3(1), 79-94.
- Mocholí Martínez, M. E. (2013). El cuerpo en la imagen, la imagen del cuerpo. Reliquias y relicarios. En A. Martínez Pereira, I. Osuna y V. Infantes (eds.), *Palabras, símbolos, emblemas. Las estructuras gráficas de la representación* (pp. 375-385). Madrid: Turpin Editores.
- Puglisi, R. (2019). *¿Furta sacra?* La disputa por los restos corporales del cura Brochero. *X Jornadas Ciencias Sociales y Religión*. CEIL-CONICET. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (Argentina), 20-22 de noviembre.

- Puglisi, R. (2021). La devoción al Santo Cura Brochero y la veneración de sus reliquias en la Argentina contemporánea. *Etnografías Contemporáneas*, 7(13), 224-247.
- Ricoeur, P. (1994). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Schmitt, J-C. (2007). *O corpo das imagens. Ensaio sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru/SP: Edusc.
- Semán, P. (2004). *La religiosidad popular: creencias y vida cotidiana*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Shils, E. (1965). Charisma, order, and status. *American Sociological Review*, 30(2), 199-213.
- Stoller, P. (1989). *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Strong, J. (2004). *Relics of the Buddha*. New Jersey: Princeton University Press.
- Thunø, E. (2018). Reliquaries and the cult of relics in Late Antiquity. En R. Jensen y M. Ellison (eds.), *The Routledge Handbook of Early Christian Art* (pp.150-168). Nueva York: Routledge.
- Turner, V. (1973). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell: Cornell University Press.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y anti-estructura*. Madrid: Taurus.
- Vuoto, P. y Wright, P. (1991). Crónicas del dios Luciano. Un culto sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco argentino. *Religiones Latinoamericanas (México)*, 2, 149-180.
- Walsham, A. (2010). Introduction: Relics and remains. *Past and Present*, 206(5), 9-36.
- Weber, M. ([1922]2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: FCE.
- Weiner, A. (1992). *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.

- Worsley, P. ([1968] 1980). *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos cargo en Melanesia*. Madrid: Siglo XXI.
- Wright, P. (1992). Dream, shamanism, and power among the Toba of Formosa province. En J. Langdon y G. Baer (eds.), *Portals of Power Shamanism in South America* (pp. 49-172). Albuquerque: University of New México Press.
- Wright, P. (1994). Perspectivas teóricas en la antropología de los movimientos sociorreligiosos en el Chaco argentino. En A. Barabás (comp.), *Religiosidad y resistencia hacia el fin del milenio* (pp. 17-43). Quito: Abya-Yala.
- Wright, P. (2002). L' "Evangélio": pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin. *Social Compass*, 1(49), 43-66.
- Wright, P. (2008). *Ser-en-el- sueño. Crónicas de historia y vida Toba*. Buenos Aires: Biblos-Colección Culturalia.