

ENCARTES



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesanropologicos@ciesas.edu.mx



Ceriani Cernadas, César

Performance social y transformación histórica en las celebraciones de aniversarios de iglesias indígenas chaqueñas (Argentina)

Encartes, vol. 9, núm. 17, marzo-agosto 2026, pp. 13-35

Enlace: <https://encartes.mx/ceriani-pubelos-indigenas-gran-chaco-celebraciones>

César Ceriani Cernadas, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3537-4777>

DOI: <https://doi.org/10.29340/en.v9n17.420>

Disponible en <https://encartes.mx>



DOSIER

PERFORMANCE SOCIAL Y TRANSFORMACIÓN HISTÓRICA EN LAS CELEBRACIONES DE ANIVERSARIOS DE IGLESIAS INDÍGENAS CHAQUEÑAS (ARGENTINA)

SOCIAL PERFORMANCE AND HISTORICAL TRANSFORMATION IN THE ANNIVERSARY CELEBRATIONS AT INDIGENOUS CHURCHES IN ARGENTINA'S GRAN CHACO REGION

César Ceriani Cernadas*

Resumen: El artículo presenta una problematización antropológica sobre los festejos de aniversarios de iglesias indígenas en el Chaco argentino. Se analizan las formas en que convergen procesos de cambio cultural y *performances* sociales de reputación y pertenencia étnico-religiosa. La indagación observa estas celebraciones como instituciones culturales nativas transformadas en su derrotero histórico y dinamizadoras de formas de sociabilidad, efervescencia colectiva, competencia y gestión del poder espiritual y/o político. El estudio subraya la vitalidad contemporánea de los aniversarios en clave de *performances* políticas y estéticas para reflexionar sobre sus dimensiones disruptivas e instituyentes.

Palabras claves: pueblos indígenas, Gran Chaco, cambio cultural, celebraciones religiosas.

SOCIAL PERFORMANCE AND HISTORICAL TRANSFORMATION IN THE ANNIVERSARY CELEBRATIONS AT INDIGENOUS CHURCHES IN ARGENTINA'S GRAN CHACO REGION

Abstract: This article develops an anthropological inquiry into the anniversary celebrations of Indigenous churches in Argentina's Gran Chaco region. It examines how cultural transformation intersects with social performances that stage both reputation and ethnic-religious identity. The analysis approaches these celebrations as native cultural institutions historically reshaped over time

* Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 17 • marzo-agosto 2026, pp. 13-35

Recepción: 18 de septiembre de 2024 • Aceptación: 17 de febrero de 2025

<https://encartes.mx>



and as dynamic arenas for sociability, heightened shared affect, competition, and the negotiation of spiritual and political authority. Framed as both political and aesthetic performances, these anniversaries are shown to be vital in the present, underscoring their disruptive and world-making dimensions.

Keywords: indigenous, Gran Chaco, cultural change, religious celebrations.

INTRODUCCIÓN

A la luz de la evidencia antropológica, la experiencia de las misiones protestantes entre los pueblos indígenas del Chaco argentino, particularmente en grupos qom (o tobas), wichí, pilagá, mocoví y nivaclé, contribuyó a la emergencia de un inédito proceso de cambio sociorreligioso desde las primeras décadas del siglo xx (Cordeu y Siffredi, 1971; Miller, 1979). Si hay un contexto en el campo religioso nacional en el que el cristianismo evangélico no constituye una minoría, sino su opuesto, es en el mundo social de los grupos aborígenes chaqueños. El hecho fue también disruptivo en la narrativa dominante de la nación católica (Di Stefano y Zanatta, 2000), pues la historia social del cristianismo indígena chaqueño ha sido un fenómeno que alberga una crítica metacultural sobre la identificación del catolicismo como religión de los criollos (o blancos) y del Estado (Wright, 2008).

La vida espiritual y comunitaria de las localidades indígenas, en contextos rurales o periurbanos, se centra en la pertenencia al “evangelio”, categoría práctica que cifra una adscripción múltiple de anclajes ontológicos, morales, estéticos y políticos (Wright, 2002; Ceriani Cernadas y Citro, 2005). El devenir religioso de cada comunidad rural, barrio o asentamiento, se despliega a través de un calendario de eventos regulares y especiales de las congregaciones. Los últimos llevan el nombre genérico de “festejos o celebraciones especiales” e involucran eventos rituales y conmemorativos, como bautismos, casamientos, cumpleaños, movimientos de alabanza, campañas evangelistas y “aniversarios” de iglesias. En el clásico sentido maussiano, los aniversarios constituyen una suerte de “hecho social total”: eventos ritualizados que aglutinan dimensiones sociales, espirituales, morales, económicas, políticas y estéticas.

En este artículo sitúo un análisis sobre las celebraciones de aniversarios de iglesias entre parcialidades qom y wichí del territorio chaqueño. La propuesta despliega dos propósitos conceptuales: uno orientado a repen-

sar el proceso de transformación histórica de las celebraciones indígenas y el rol sociológico condensador de los actuales aniversarios de iglesias; el otro ensaya –en términos de Marshall Sahlins (1988: 15)– una “sociología situacional del significado” de los aniversarios, problematizando etnográficamente su dimensión performática, política y estética.

El arraigo empírico del escrito se sustenta en investigaciones históricas y etnográficas sobre el proceso de cambio social y religioso de los pueblos chaqueños y el lugar cultural, espiritual y político del “evangelio”.¹ La primera parte del artículo revisita en clave histórica-cultural la implicación de los cristianismos indígenas chaqueños, demarcando sus características sobresalientes y proponiendo cuatro instancias del proceso de transformación de estos festejos colectivos. La segunda posiciona el foco etnográfico en las relaciones sociales y las *performances* culturales que cada festividad religiosa despliega entre dirigentes, miembros locales, músicos, dancistas e invitados. A partir de dos viñetas etnográficas de sendos aniversarios en las colonias La Primavera y Misión La Loma (Embarcación) se problematizan en clave comparativa las relaciones discursivas y prácticas entre actores y audiencias, locales e invitados, analizando la eficacia relativa y posicional de las acciones rituales.

LOS ANIVERSARIOS DEL “EVANGELIO” COMO PRÁCTICAS HISTÓRICAS

A partir de la segunda década del siglo xx, el territorio chaqueño devino en un laboratorio sociorreligioso para diversas misiones protestantes y evangélicas, llegadas desde Inglaterra, Estados Unidos, Noruega y Suecia. Estas “configuraciones misioneras” (Ceriani Cernadas y López, 2017: 20) implicaron nuevas formaciones sociales determinadas por relaciones de interdependencia entre misioneros e indígenas, que estaban atravesadas por esquemas culturales, estrategias pragmáticas y asimetrías de poder. Más allá de las diferencias en sus teologías o prácticas, los emprendimientos anglicanos, evangélicos, menonitas y pentecostales encaminaron polí-

¹ Entre 2000 y 2007 hice investigación etnográfica sobre iglesias indígenas y experiencias misioneras protestantes en comunidades qom del este de Formosa. Entre 2009 y 2022 emprendí una investigación sobre la misión escandinava en Embarcación (Salta) y localidades cercanas, interesado en comprender su proceso histórico de misionalización y su actual presente como iglesia indígena.

ticas sociales y culturales concretas sobre dichas poblaciones. El *ethos* civilizatorio, la reforma moral-corporal y la atención sanitaria fueron marcas distintivas. Igualmente, aunque con diversos énfasis, lo fue la ingeniería social en la difusión de la agricultura, la traducción de lenguas indígenas, la alfabetización bilingüe (castellano e idioma nativo) y la modificación de las vestimentas y viviendas.

Hacia comienzos de la década de 1950, la expansión del movimiento del “evangelio” se advirtió en la profusa emergencia de iglesias independientes, conducidas y disputadas por dirigentes qom de Chaco y Formosa (Reyburn, 1954). En un campo siempre expansivo de nuevas denominaciones situamos tres medulares: la Iglesia Evangélica Unida, primera congregación autónoma qom organizada en 1961 y expandida progresivamente hacia los pueblos pilagá, mocoví y wichí; la Iglesia Internacional de Evangelio Cuadrangular, instalada a fines de los años sesenta y con un constante crecimiento y legitimidad social en Formosa y Chaco; y la Iglesia Misión Evangélica Asamblea de Dios, fundada por misioneros escandinavos en el noroeste salteño hacia 1947 (Cordeu, 1984; Wright, 1990; Ceriani Cernadas y Lavazza, 2017).

Las iglesias indígenas conforman una arena sociorreligiosa dinámica, sujeta a constantes fisiones y movilidad de creyentes entre ellas, como también lealtades y negociaciones interdenominacionales. Más allá de las diversas congregaciones, el “evangelio” se expresa en una concepción cultural compartida sobre el poder, la salud, los dones y gracias otorgados por el Espíritu Santo. El contacto directo entre el creyente y el Espíritu Santo conforma la piedra angular de los cultos religiosos que se expresa en dos motivaciones cruciales: la obtención corporal del éxtasis y dones especiales (*ntonagak* en idioma qom; *laweku* en wichí) y la sanación de cualquier dolencia. Este último aspecto es vertebral, ya que la dimensión terapéutica es la bisagra cosmológica que conecta las nociones de persona, el chamanismo (contratos con seres poderosos, sueños, daños y curaciones) y el *habitus* evangélico (corporalidad, discurso moral, vestimentas y éxtasis ceremonial) (Ceriani Cernadas, 2019).

En su clásico estudio *The Pawnee Ghost Dance Hand Game*, Alexander Lesser (1933) propuso una interpretación histórico-cultural para dar cuenta de los cambios suscitados entre los pawnee al incorporar los tradicionales juegos de mano a los cultos visionarios del revivalista movimiento

panindígena de la “Danza de los Espíritus”.² El foco analítico de Lesser es la transformación cultural de este pueblo durante las primeras décadas del siglo XX —luego de las complejas relocalizaciones forzadas por el gobierno federal—, ya que analizó el peso simbólico y social que adquirió la sacralización de estos juegos en la variante local del movimiento. El proceso histórico de los juegos de manos fue abordado, en términos del autor, como la “carrera en el tiempo” de una institución cultural (Lesser, 1933: 334). El análisis pone de relieve las maneras en que un núcleo fundamental de acción perdura en la actualidad, mientras que el contexto en que se expresa, como los sentidos y formas asociados al mismo, se implicó en grandes cambios.

Aquí nos interesa retomar heurísticamente esta noción de “carrera en el tiempo” para pensar la transformación histórica de los encuentros celebratorios de parcialidades qom y wichí del Chaco argentino. Estos encuentros se vieron modificados en la acción cultural, con base en la propuesta de Marshall Sahlins (1988), en una línea de pensamiento más actualizada pero no ajena a la de Lesser, a partir de “revalorizaciones funcionales” de las categorías simbólicas y las prácticas ritualizadas.

Entonces surgen las siguientes preguntas: 1. ¿En qué medida los encuentros celebratorios de las antiguas bandas de familias lingüísticas guaycurú (qom, pilagá y moqoit) y matabaco-mataguayo (wichí-weyanek, chorote, nivaclé), caracterizados por sus intensas danzas y vinculados a la cosecha de algarroba, el cortejo sexual y el triunfo bélico, se recrearon en los festejos de iglesias? 2. ¿Qué impacto tuvieron en la recreación las experiencias interétnicas de trabajo estacional en los ingenios azucareros de la región occidental (1860-1960), donde las danzas de los pueblos chaqueños cautivaron el exotismo de viajeros y funcionarios? 3. ¿De qué manera los procesos de misionalización incidieron en las celebraciones conmemorativas, a partir del clivaje histórico que implicó el “evangelio”, la clasifica-

² Un heterogéneo y complejo fenómeno cultural de los indígenas norteamericanos, los juegos de manos fueron en sus orígenes juegos de adivinanzas y apuestas, competencias de “suerte” (valor cultural clave), en las que grupos enfrentados (de dos o cuatro individuos) adivinaban en cuál mano escondían los contrarios una ficha. Su incorporación a las ceremonias de la *Ghost Dance*, punto central del estudio de Lesser, implicó modificaciones simbólicas, materiales y cosmológicas, en las que los ganadores revalidaban sus fuerzas y dones espirituales en las competencias.

ción y regulación de prácticas religiosas y la confección de calendarios de actividades? 4. ¿En qué medida influyeron en el proceso de nacionalización y estatización de las poblaciones indígenas desde 1940, con los actos escolares y las efemérides provinciales y nacionales, así como las políticas de reconocimiento de las últimas décadas sostenidas en el discurso de los derechos de preexistencia territorial y cultural?

La primera cuestión fue advertida por Silvia Citro (2006) en sus estudios etnográficos sobre las danzas entre los qom takshek del este formoseño, que analizan las correspondencias simbólicas y procesos de cambio entre las danzas de poder (*nmi*) y de iniciación femenina (*niematak*) al interior de la experiencia evangélica. Ciertamente, la importancia de las danzas en las sociedades y culturas chaqueñas fue observada tempranamente por los misioneros jesuitas y franciscanos en los siglos XVIII y XIX, como también por etnógrafos ilustres como Rafael Karsten y Alfred Métraux durante las primeras décadas del xx. Sobre esta genealogía, Elizabeth Bergallo (2004) profundiza en la noción de persona qom y sus vínculos con las danzas del “evangelio”. Asimismo, Lavinia Contini (2015), en su indagación sobre el “culto-fiesta” en las iglesias “Unidas” entre los wichí de Nueva Pompeya, señala una reconfiguración de estas celebraciones tradicionales de la cosecha del fruto de algarrobo (*yatchep*) a partir de las danzas (*katinah*) y bailes de cortejo (*ahutsaj*), remarcando el lugar clave que presentan en la dinámica sociológica y ritual de estas parcialidades. Sugerimos aquí que es importante profundizar en otros factores cruciales que incidieron en la transformación histórica de estas celebraciones, dando cuenta de una densa “carrera en el tiempo”, en el que la continuidad social y la innovación cultural pivotaron el devenir de estos pueblos en un proceso de incorporación-exclusión al mercado capitalista y el Estado-nación.

En efecto, la segunda pregunta da cuenta de los cambios en la movilidad de los grupos indígenas a partir de los procesos de misionalización, la progresiva colonización del territorio, la imperativa sedentarización y la centenaria experiencia de trabajo estacional en los enclaves azucareros del norte de Salta y Jujuy (Córdoba, Bossert y Richard, 2015). Por su parte, los ingenios azucareros movilizaron masivamente a numerosas parentelas indígenas a través de redes de conchabo y traslado, desde 1850 hasta 1960, cuando la mecanización de la zafra implicó una merma radical de su mano de obra. La vida social conformó allí un espacio *sui generis* de relaciones interétnicas, en las que los bailes nocturnos en círculos de varones y

mujeres de brazos entrelazados (conocido como *nmi* o *nomi* para los qom y “baile de sapo” para los criollos) constituyeron *performances* catárticas de cortejo sexual e intercambios simbólicos, materiales y sociales entre parcialidades qom, wichí, nivaclé y chorote. Las posibilidades de las danzas colectivas como mecanismos de creación de nuevos vínculos sociales en grupos tradicionalmente hostiles entre sí, como también un reforzamiento de los instaurados, tuvieron sucesivas reinenciones a partir de las recepciones locales. Cuando los “paisanos” retornaban a sus asentamientos, insertos asimismo en un proceso de cambio sociorreligioso por la acción misionera, estas novedosas experiencias de interacción e intercambios de prácticas adquirieron otros sentidos y valoraciones (Ceriani Cernadas, 2015).

Precisamente, el tercer interrogante involucra los procesos de misionalización cristiana, en el que los proyectos de reforma social y moral dispusieron disciplinamientos corporales y nuevos esquemas de ordenamiento temporal y espacial, roles de género y fijación de días y horarios para las actividades eclesiásticas. Aquí es preciso destacar dos cuestiones: en primer término, la impugnación evangélica a las diversas danzas indígenas, en el marco de un proyecto de reforma corporal y coerción moral en el que dichas danzas fueron signadas como prácticas paganas, pecaminosas y erradas; en segundo lugar, el modo en que la cultura escrita protestante imprimió sus efectos en estas formas regladas de organización de la vida religiosa, que fueron domesticadas por los pueblos chaqueños cuando las iglesias indígenas adquirieron autonomía propia. Fue durante este proceso de apropiación cultural indígena cuando las danzas se acomodaron progresivamente a los cultos de la “Unida” y otras iglesias.

En las décadas de 1950 y 1960 las danzas fueron una práctica usual entre ancianos y adultos en su búsqueda o manipulación de *haloik* (poder) y obtención del *ntonagak* (gozo), a través de pasos cortos en el lugar o en lentos desplazamientos circulares (Loewen, Buckwalter y Kratz, 1965). En los decenios de 1970 y 1980 los conjuntos musicales irrumpieron la escena evangélica indígena, pero desde fines de los años noventa hasta la actualidad las danzas conforman la práctica espiritual más dinamizadora del campo evangélico indígena (Citro, 2009).

Respecto a los dispositivos escritos que dieron forma a una “comunidad imaginada” indígena evangélica en Chaco y Formosa, la publicación del boletín trimestral *Qadáqtaxanaxanec* (“Nuestro Mensajero”), editado por

los Obreros Fraternalistas Menonitas desde 1959 hasta 2015 fue decisiva. En tanto mecanismo pedagógico y de comunicación entre las congregaciones, el objetivo principal desde sus orígenes fue conformar una tecnología de unidad indígena-evangélica que lograra contrarrestar los procesos de fisión y otorgar una identidad englobadora (Altman, 2023). Distribuido por correo postal y luego por internet, las secciones de cada boletín incluían notas de pastores y líderes indígenas (en los idiomas indígenas y español), noticias de actualidad, consejos prácticos, problemáticas sociopolíticas (tierra, educación, salud) y –en la contratapa– las llamadas “fechas especiales”, las que detallaban todas las actividades celebratorias no regulares de las iglesias, como aniversarios, cumpleaños y campañas de evangelización.

Finalmente, la cuarta interrogación sitúa un proceso social concomitante al desarrollo del movimiento evangélico qom durante la década de 1950: la progresiva presencia de políticas estatales de incorporación y ciudadanía de los pueblos chaqueños desde agencias nacionales y provinciales. La vinculación de dichas políticas con los gobiernos justicialistas o “peronistas” entre 1946-1955 fue directa y la adhesión de las poblaciones nativas, así como el interés de numerosos jefes de implicarse en la política partidaria fueron contundentes. En este proceso social, en el que la emergencia de iglesias indígenas y la aprehensión del peronismo fueron de la mano, los nuevos símbolos de pertenencia política calaron de manera profunda. También se reforzaron las identificaciones nacionales y provinciales a partir de los dispositivos escolares y nuevas prácticas políticas, caracterizadas usualmente como de tipo “clientelar”, comenzaron a difundirse hacia las diversas poblaciones. En estas, los referentes comunitarios, como pastores, caciques o ancianos con poder y sabiduría (por lo general chamanes) extendieron sus redes interpersonales con criollos vinculados al “mundo de la política” (según la referencia habitual). En tanto “amigos-patronos-padrinos” que suelen ayudar con bienes, permisos, servicios y trabajo a cambio de lealtades políticas, ampliando así sus anclajes territoriales entre los paisanos, son los gestores de viabilizar celebraciones en las que suelen entregarse donaciones, regalos y generosos encuentros de comensalidad; son ejemplos representativos el Día del Aborigen, el Día de la Niñez y el Día de la Diversidad Cultural.

Son, también, invitados especiales en las celebraciones de mayor resonancia pública y performática, como los mencionados aniversarios de

iglesias y los casamientos de dirigentes o líderes religiosos y/o políticos. Durante las celebraciones especiales el prestigio de cada iglesia se pone en juego y el carisma de cada congregación se revalida a partir de una trama relacional entre líderes, fieles locales, invitados (predicadores, músicos y dancistas). Acerca de este asunto hablaré en la segunda parte del artículo.

LOS ANIVERSARIOS COMO *PERFORMANCES*: PUESTA EN ESCENA, CARISMAS Y EFICACIAS

En este apartado giramos el foco hacia la comprensión de los aniversarios de las iglesias como dispositivos actualizados de escenificación de las relaciones simbólicas y políticas entre líderes, invitados y audiencias. Analizadas en tanto *performances* sociales, es decir, actuaciones en las que los sujetos y grupos “muestran a los demás el sentido de sus situaciones sociales” (Alexander, 2006: 32), aquí nos interesa focalizar la importancia de los aniversarios en la fábrica del reconocimiento social de los pastores en la arena del liderazgo. Para ello, integramos una descripción etnográfica de la vida social de las iglesias indígenas en el marco de un análisis comparativo sobre dos aniversarios ejecutados en contextos heterogéneos de relacionamiento histórico. El primero ocurre en Colonia Aborigen La Primavera, este de Formosa, una reserva estatal fundada en 1942 y originalmente vinculada a la británica Misión Evangélica Emmanuel. El segundo en Misión La Loma, un barrio indígena periurbano de la localidad de Embarcación (Salta), establecido por misioneros noruegos de la Misión Evangélica Asamblea de Dios (en adelante, MEAD) en 1962.

En las comunidades indígenas qom y wichí que se formaron ya sea como reservas estatales o tierras fiscales adjudicadas, o como en los barrios o parajes periféricos a los pueblos criollos, el edificio religioso y su pastor principal suelen localizarse en terrenos aledaños, conformando así un símbolo unificado de prestigio para el grupo familiar y su red de parientes miembros de dicha congregación. A la muerte de un pastor, por lo general cargos vitalicios solo mermados por la enfermedad, muerte o decisión propia, el hecho más habitual es que un hijo, sobrino o afín, como cuñados, asuman la dirigencia.

En ciertas situaciones, la iglesia se mantiene en el terreno que el pastor fundador otorgó a la denominación, aunque el actual dirigente no resida en el mismo, sino en un radio cercano dentro de la comunidad. Es el caso de la primera congregación de la Cuadrangular en Colonia Aborigen La

Primavera a cargo del pastor Pedro,³ establecida en 1968 en los terrenos aledaños al por entonces cacique Fernando Sanabria en conjunto con el pastor Domingo Mendoza. Por su parte, en otras congregaciones heredadas de procesos de misionalización, es habitual que sus iglesias se erijan en espacios “neutrales”. Es el caso de Misión La Loma de Embarcación (Salta), donde el anexo de la MEAD se ubica en la parte más elevada del terreno y a tres kilómetros de distancia de la iglesia y base misionera central que dirige el pastor Marcio.

Como instituciones sociales, las iglesias conducidas por ambos dirigentes abarcan tres dimensiones clave: 1) una empresa personal y familiar ampliada, orientada a la construcción de relevancia social, política y económica a partir de la posesión de cargos institucionales, la extensión de redes interpersonales, la obtención y gestión de recursos; 2) un espacio/tiempo –el “culto”– de sociabilidad espiritual altamente ritualizada y corporalmente participativa, en el que los dispositivos emotivos y terapéuticos se revelan cruciales; 3) un escenario domesticado de modernidad indígena, en tanto formación religiosa entre-medio, o puente, la reproducción social y cultural (idioma, alianzas matrimoniales, liderazgo y descendencia) y la integración al mundo “criollo” o “blanco”: organización burocrática, tecnologías, estilos culturales, redes de apoyo o financiamiento, agencias estatales, partidos y/o funcionarios políticos, etcétera.

El pastor dirigente de una congregación aspira a lograr alguna mejora para su iglesia, en especial para los aniversarios, cambiando el techo o el piso, agrandando el salón, sumando sillas o banquetas, instalando baños fuera del inmueble, pintando el frente y comprando equipos de música y audio. Lograr estas mejoras es un signo positivo para los creyentes, pues evidencian que la conducción de la iglesia “hace las cosas bien”, como me comentaba un amigo sobre la iglesia de Pedro y los importantes cambios materiales que había efectuado para el aniversario en cuestión. Esta lógica se incorpora en una concepción cultural en la que las iglesias –sus paredes, techos, equipos de música, piso y bancos– se revelan como materialidades cargadas de poder numinoso y social. El primero en relación directa con las prácticas de sanación y el combate con los “espíritus malignos” que la producen; el segundo dado el símbolo de relevancia y reconocimiento que

³ En pos de resguardar la identidad de los pastores mencionados en este artículo he optado por utilizar seudónimos.

asume para el pastor, su grupo de parientes cercanos y la congregación de fieles.

Las pruebas que certifican la integridad de un pastor principal se miden por su salud física, su capacidad oratoria en los cultos, su talento como mediador en rencillas internas, su integridad moral y sus conocimientos teológicos, que metaforizan a su vez el grado de relación con pastores, misioneros o agencias externas no-indígenas. La enfermedad o dolencia física de un dirigente asume una condición preocupante en la percepción indígena de los pueblos chaqueños, interpretada como una merma del poder o un ataque directo de una fuerza espiritual negativa (Wright, 1990). Esta cuestión, como observaremos en breve, no pasó desapercibida en el aniversario de Misión La Loma.

Sobre este patrón cultural, los aniversarios de iglesias exhiben performativamente dichas características, ya que la hospitalidad de los representantes locales deviene en un ejercicio clave para la (re)producción del liderazgo. De esta manera, el pastor qom o wichí que lidera una congregación comanda un grupo de parientes, afines y aliados que deben demostrar las posibilidades de recibir invitados de otras iglesias y parajes, quienes deben ser alojados y –sobre todo– alimentados durante una o dos noches. La movilidad es costeadada por los viajeros invitados (sean individuales o en grupos de músicos y danzas), dependiendo de la ayuda económica que les puedan brindar sus congregaciones a partir de las ofrendas de los fieles o la ayuda familiar.

Cada aniversario da cuenta de una política de los invitados, un juego pragmático y situacional a cada evento, en el que predicadores indígenas o no-indígenas, locales o extranjeros, músicos y dirigentes políticos suelen hacer su lugar. Invitar a pastores de iglesias vecinas se enriquece con la presencia de pastores criollos, cuya distancia geográfica se devela como signo de prestigio. Así, en esta lógica acumulativa e inclusiva, la participación de dirigentes indígenas de distintas localidades del territorio logra potencia carismática con visitantes de Rosario (provincia de Santa Fe), La Plata o Buenos Aires, o de países colindantes como Paraguay y Bolivia. Estas visitas muestran las redes de aliados de los líderes de cada iglesia, capital político fundamental. En el caso de los grupos de dancistas y músicos, la distancia es también un signo de importancia, aunque lo crucial es la presencia de ambos y la cantidad de grupos visitantes.

Todo festejo se inicia con la ejecución del “movimiento de alabanza”, integrados de manera organizada por los distintos grupos de música y danza, luego continúa con la prédica del pastor, seguida por nuevos coros y danzas, así como la instancia final de bendiciones y pedidos de sanación de la feligresía. Cada conjunto presenta su propio repertorio musical, estético y coreográfico, pero todos comparten un estilo, una forma de hacer y de exhibir característica y mimetizada, observable en las vestimentas: vestidos largos de raso y colores brillantes para las mujeres, faldas y delantales con tiras colgadas de colores simbólicamente representativos para mujeres y varones, los tonos musicales y los movimientos corporales sincronizados. Remarcando lo señalado, los grupos de danza constituyen enclaves de relacionamiento entre jóvenes y adultos, espacios de encuentro y búsqueda de pareja y lugares de expresión de sensibilidades culturales contemporáneas, en las que confluyen estéticas y coreografías locales-regionales y globales (*Danza de la rueda, La gran ronda, Baile del pandero*, etc.). Las vestimentas y parafernalia de las danzas (vinchas, bastones, anteojos, etc.) e, incluso, los que no usan vestidos y solo cruzan su *yica* (bolso tradicional) con la Biblia adentro, expresan sin ambages formas de autorreconocimiento identitario o, en los clásicos términos barthianos, de definición de fronteras étnicas a partir de estéticas identitarias.

Asimismo, estas ceremonias conforman escenarios para la afirmación discursiva de la comunidad religiosa para reinscribir sentidos fundamentales respecto al devenir de la iglesia o misión, en clave de una narrativa generalmente épica y sacrificante. Los pastores y dirigentes principales realizan una prédica sobre los misioneros, evangelistas o pastores fundadores, sobre la construcción de la iglesia y quienes fueron partícipes de su creación. Asimismo, suelen nombrarse los miembros que fallecieron en el último año y las donaciones que se recibieron para edificar la iglesia y solventar los gastos del festejo de aniversario. Por último, se agradece a los grupos de predicadores, dancistas y músicos invitados al encuentro festivo.

Un análisis de dos situaciones concretas y diferentes, indagadas etnográficamente en dos aniversarios de las iglesias dirigidas por el pastor Pedro y el pastor Marcio, nos permitirá dar cuenta de estas dimensiones y focalizarnos en tres cuestiones clave: los regímenes de consenso y disenso que envuelven, las formas en que el carisma de sus líderes crece o merma y las mediaciones estéticas implicadas.

La iglesia de Pedro: el aniversario como reforzamiento del carisma

Pedro nació en La Primavera hace sesenta años. Desde 1996 es el pastor principal de la Cuadrangular del Fondo, la más antigua y reconocida entre las otras tres congregaciones de esta denominación. La colonia comprende un territorio de 5 000 ha, habitadas por familias qom takshek de la zona que en 1937 se juntaron alrededor de la Misión Evangélica Emmanuel dirigida por el inglés John Church hasta 1951. De estatura mediana, nariz encorvada, buen aspecto físico, el pastor habla fluido, pero sin apuro, reforzando las palabras importantes. Vive en una casa de materiales bien mantenida, con un jardín cuidado, sillas de campo al estilo criollo. Su mujer también es pastora de la iglesia y dirige a las “damas cuadrangulares”, espacio de sociabilidad femenina, educación bíblica y organización de grupos de danzas. Pedro encarna con prestancia el tipo de pastor contemporáneo, que trabajó como maestro auxiliar bilingüe, con un excelente dominio del castellano y un interés por los asuntos públicos de la colonia: la gestión por pozos de agua, las reformas del centro de salud o las mejoras en los caminos internos, entre otros.

Nos conocimos hace más de 20 años, durante el aniversario de su iglesia, que incluía la inauguración de un nuevo templo al lado del anterior, que pasó a ser lugar de clases bíblicas con evidentes signos de progreso material: piso de cemento, paredes de ladrillos con ventanas amplias y techo de chapa. Como dirigente religioso respetado al interior de las otras congregaciones y líderes de la comunidad, el aniversario de la iglesia constituyó un evento importante en aquellos días. Fue Miguel, enfermero y amigo muy comprometido en su fe y vinculado a las familias históricas del asentamiento, quien me invitó a acompañarlo al festejo. Me contó que asistiría un pastor importante de Buenos Aires que estaba de campaña por la zona y que habría una gran celebración después con locro (guisado típico) y gaseosas.

En todo aniversario, una vez finalizado el culto, la gran comida es uno de los momentos más importantes y se disponen largos tableros para organizar las mesas. La ingesta colectiva es en estos eventos tan esperada como la sesión de sanación por el Espíritu Santo. No es un agregado o un hecho superfluo, es el acto final de un “hecho social total”, en el que la comensalidad imprime otra dimensión afectiva y valorativa.

En la iglesia quedaban pocos lugares y las bandas musicales habían empezado el “movimiento de alabanza”. Adelante algunas mujeres dan-

zaban en breves círculos concéntricos. El aniversario se inauguró con el canto del himno nacional y del himno denominacional de la “Cuadrangular”. Luego, los grupos de músicos invitados retomaron las alabanzas, a las que también el pastor Pedro sumó su voz, dando la bienvenida a los presentes, recordando a los miembros fundadores de la iglesia, agradeciendo a los grupos de música y, de manera especial, al “pastor Tito de Buenos Aires, que vino acá para compartir esta celebración con nosotros y predicar la palabra”. El ambiente estaba preparado.

Otro dirigente de la iglesia habló en *qom’lactaq* (idioma qom) a los presentes y, en castellano, invitó al pastor Tito a predicar. Este encaró su discurso, en el habitual testimonio pentecostal de autocelebración, narrando la superación de una vida de adicciones al entregarse a Dios y enfatizando que el ministerio que lidera ha logrado “sacar de la calle y la droga” a numerosos jóvenes. A continuación, después de aclarar que no era su intención ofender a nadie, expuso: “Antes de conocer el ‘evangelio’, el aborígen era en el campo igual que el drogadicto de la ciudad, olvidado, golpeado, usado, desnudo, sin rumbo, atado a los vicios y a la pobreza”. Luego siguió con la comparación, señalando cómo la entrega a Cristo era la única solución para salir de ese estado de despojo existencial. La audiencia se mantuvo tranquila y la prédica no fue muy respondida por la gente en términos efusivos, sino más bien cautelosos, poco expresivos, casi indiferentes, pocas palmas, algún suave “aleluya”. Nervioso ante este clima, el pastor de Buenos Aires habló cada vez más fuerte pensando que la gente no estaba interesada en su charla, al punto de increpar abiertamente a la audiencia por “tibios” o “desatentos”.

Finalmente vino la gran comida: las mesas fueron dispuestas afuera y buena parte de los asistentes disfrutaron del loco. El pastor conversó con su par criollo de Buenos Aires y otros dirigentes qom, todo en un clima festivo y distendido. La situación no parecía haber incidido en el espíritu del evento y el carisma de “la iglesia de Pedro”. Sin embargo, interesado en entender cómo había sido recibida la prédica del pastor criollo invitado, al día siguiente le pregunté a Miguel qué había pasado. “Es que este pastor no entendió nada”, me contestó, advirtiendo que la gente había estado tranquila porque así le habían pedido los dirigentes nativos antes de que empezara el culto. “Escuchen la palabra, estén atentos a lo que se predica”, habían dicho en *qom’lactac*. La exhortación no es menor y encierra un tema histórico que tensiona el cristianismo indígena chaqueño desde

sus orígenes: la relación entre la predicación, enseñanzas y conocimiento de la Biblia y las prácticas colectivas de danza, canto y éxtasis emocional. El estilo prepotente y las metáforas etnocéntricas del pastor invitado no hicieron mella en la reputación del pastor Pedro y en la fuerza emotiva y estética del aniversario, con los grupos de músicos invitados y pastores de la comunidad. En la actualidad su congregación continúa siendo la más activa iglesia Cuadrangular en la colonia.

Misión La Loma: el aniversario como ritualización del conflicto

Misión La Loma surgió en 1962 después de la relocalización de la misión evangélica indígena que misioneros noruegos y suecos organizaron en el poblado de Embarcación durante la década de 1930. Constituye un asentamiento multiétnico, formado por familias entrelazadas descendientes de parentelas wichí de la banda sur del Bermejo (Salta) y del sur de Bolivia, qom de Formosa occidental y sur de Bolivia y unas pocas familias guaraníes del norte de Salta.

Hasta 1995 los misioneros noruegos estuvieron a cargo de la obra, cuya sede central y casa misionera reside en el poblado, a tres kilómetros de distancia. Entre 1995 y 2000 se gestó un conflicto entre los liderazgos noruegos y nacionales de la MEAD, que implicó la separación definitiva del tutelaje nórdico después de 80 años.

“Cuando estaban los misioneros noruegos los ‘paisanos’ les decían que sí en todo, ahora conmigo es otra cosa”, me contaba Marcio, criollo de ascendencia wichí (su abuelo materno fue un pionero evangelista indígena de la obra) y pastor principal de la institución desde el año 2000. Sus palabras buscaban expresar las complejidades que atraviesa su liderazgo entre los miembros indígenas de la iglesia, signado por conflictos políticos, reclamos territoriales y mutuas desconfianzas. En los hechos, la congregación Misión La Loma se fue aislando y autonomizando progresivamente en su manera de realizar los cultos: ni los habitantes de allí van los domingos a la iglesia central, ni el pastor principal u otros dirigentes no-indígenas participan regularmente de actividades en la comunidad aborígen, como solían hacerlo en la época de los misioneros noruegos. La situación abrió la posibilidad de una negociación simbólica entre Marcio y los dirigentes indígenas respecto al estilo de las ceremonias religiosas, que fueron adquiriendo danzas y formas ceremoniales por influencia directa de las iglesias

de Formosa y Chaco, hecho que provocó conflictos importantes con los líderes noruegos en aquella época.

Ante este contexto, no resultó extraño que los festejos por el 50 aniversario de Misión La Loma, en octubre de 2012, condensaran todas estas fricciones. Para nuestros fines, me focalizaré en un acontecimiento en tanto “sentido interpretado”, acorde con Sahlins (1988): la *performance* de reparación en el culto de celebración indígena en Misión La Loma.

El culto nocturno del día sábado fue el epicentro del festejo en dicha comunidad. Marcio no podía faltar, aunque lo aquejaba un fuerte dolor en su tobillo derecho que le dificultaba caminar bien. Las alabanzas estuvieron a cargo de varios conjuntos musicales y de danza invitados, provenientes de diferentes iglesias y barrios de Embarcación y otras localidades vecinas. No obstante, uno de ellos adquirió especial relevancia logrando concentrar la atención de toda la audiencia: una banda musical y de predicación del vecino pueblo de Pichanal, conjunto formado por indígenas guaraníes y criollos. El conjunto, un cantor predicador y tres acompañantes –dos con guitarra, uno con bajo eléctrico–, pertenecía a una “iglesia amiga” de una de las históricas élites familiares y políticas de La Loma.

Una vez que las canciones finalizaron, el cantor-predicador invitado anunció de viva voz que estaba en una instancia de revelación profética y que lo que estaba observando ahí “era un conflicto muy fuerte al interior de la iglesia” y que su misión especial era conciliar la crisis que se le estaba revelando. Así fue como llamó al pastor general y a los demás líderes a arrodillarse al frente, abajo del escenario, para poder destrabar juntos “la lucha interna y el malestar” que hay en la iglesia. Inserto en una situación a la cual no podía escapar y cojeando con su pie dolido, Marcio cumplió la *performance* y se arrodilló junto a otros líderes de la iglesia local frente a los pastores asistentes. Estos, bajo imposición de manos, pidieron por la resolución del peligro que había germinado en la congregación, implorando por la reconciliación y la unión de los hermanos. Los músicos siguieron de cerca el rito de reparación, la audiencia también oró con fuerza y levantó los brazos al unísono. Luego de unas canciones de alabanza y palabras de agradecimiento, el culto de aniversario llegó a su fin. Solo quedaba participar de la comida final, que se realizaba al interior de la iglesia, y de la que se ausentó el pastor principal debido a su dolencia y dificultad para caminar.

Al otro día conversamos con Marcio, quien no escondió su enojo y aclaró que había sido engañado, que lo habían usado para hacer “toda esa

farsa de la profecía”. Sin duda, como todos los ahí presentes, el líder había sentido la manera en que el ritual tematizaba y exponía en clave espiritual las complejidades de su liderazgo y las rispideces y disputas de legitimidad que lo signaban.

Ahora bien, ¿qué nos sugieren ambas escenas en relación con la importancia de los aniversarios de iglesias en el marco de una *performance* simbólica del poder y una pragmática de la acción cultural? ¿Qué expresan ambas situaciones respecto a las tensas articulaciones entre tradiciones culturales y órdenes sociocomunitarios en la experiencia histórica de estas poblaciones indígenas? La pauta que conecta la primera cuestión es la presencia de importantes invitados y la recepción, o coparticipación, diferencial que tuvieron de acuerdo con el reconocimiento social del pastor principal en cada contexto concreto. El segundo interrogante se posiciona en una escala analítica más amplia que funcionará como puerta de entrada a las conclusiones del trabajo.

El caso del pastor Pedro nos introduce en una situación de incomunicación cultural que expone los modos en que el consenso simbólico y social de las festividades se generan desde los sentidos y valoraciones que la congregación imprime. En efecto, y siguiendo a Anne Taylor (2022: 69), “en cada actuación social las audiencias son árbitros fundamentales de su éxito o fracaso”. La posibilidad de fusión (o desunión) producto de las *performances* se cifra en una relación dialógica que envuelve a la audiencia (miembros en nuestros casos) y a los actores principales (pastor local y dirigentes invitados, músicos y dancistas). El rol de la audiencia es central, ya que los participantes son los encargados de establecer interpretaciones y valoraciones sobre los acontecimientos, en los que los aplausos, invocaciones verbales (“aleluya”, “gloria a Dios”, “amén”) y disposiciones corporales (brazos en alto, movimientos pendulares, parado o sentado) imprimen, en su ímpetu o apatía, sentidos y afectos de reconocimiento social. Precisamente, en este tópico vertebral, la audiencia dictaminó en su pasividad lo inapropiado del accionar y la retórica agresiva del pastor invitado, hecho que lejos de contaminar el carisma de Pedro, lo confirmó.

Por su parte, el aniversario de Misión La Loma nos sitúa en un contexto y clima social muy distinto. En este sentido, tanto para el ejemplo previo como para este, es importante tomar en consideración la segunda dimensión analítica: la historicidad y los pliegues disruptivos de la situación social. Este asunto implica que las *performances* religiosas analizadas carga-

ban con sentidos, afectos y legitimaciones del liderazgo ya establecidos. Así como la figura y dirigencia de Pedro eran socialmente valorada por buena parte de la gente de Colonia Aborígen La Primavera (incluso por otros líderes y miembros de distintas iglesias), el caso de Marcio se situaba en las antípodas.

En este sentido, si en el aniversario de la iglesia Cuadrangular el carisma congregacional no tuvo mella pese a la interpelación del pastor criollo invitado, lo acontecido en Misión La Loma expuso ritualmente la tensa relación entre diversos integrantes y el líder religioso. La *performance* social sobre “la profecía de la división en la iglesia” fue interpretada por el pastor local como un intento fraguado por un antiguo rival de La Loma, quien había sido expulsado de la congregación varios años atrás, para hacer –literalmente– que se arrodillara ante todos. La audiencia siguió el guion trazado por el conjunto musical y la predicación del invitado para orar por la pronta reparación del conflicto, visibilizando en clave ritual la compleja cadena de resentimientos mutuos entre el pastor principal, los dirigentes religiosos y políticos indígenas de La Loma y la congregación del lugar. Si bien en este episodio el control de la situación social estuvo en manos de los invitados principales (el grupo de músicos y predicadores), la audiencia de líderes y feligreses locales adquirió también un rol central en su puesta en escena.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo del trabajo situamos una discusión sobre las celebraciones de aniversarios en las iglesias indígenas chaqueñas desde dos ejes analíticos: como instituciones culturales *en* el tiempo y como *performances* religiosas de reputación personal y carisma colectivo. La temporalidad nos remite a una práctica histórica previa al movimiento del “evangelio”, transformada por los procesos divergentes de mediación intercultural y relaciones de poder en los enclaves industriales y agrícolas, las misiones cristianas y el Estado-nación en sus escalas locales y regionales. Sobre estas celebraciones ritualizadas de competencias de jefes, danzas y festejos intergrupales, sostenemos que los aniversarios contemporáneos de las iglesias constituyen el núcleo que condensa, selecciona y actualiza sus principales “unidades o conjuntos de relaciones” (Lesser, 1933: 334) sociales, simbólicas, estéticas y políticas. Junto a la comprensión de su conformación histórica, en esta indagación observamos etnográficamente a los aniversarios como “*performances* sociales”. El entramado de oratoria, música, danza y efervescencia co-

lectiva, las relaciones entre actores locales, invitados y audiencias, así como entre prácticas religiosas aceptadas u objetadas, dan cuenta de una creación social e histórica de múltiples dimensiones. Para los fines de esta investigación y buscando conectar las problematizaciones etnográficas inquiridas, destacamos dos dimensiones claves de esta institución cultural: una disruptiva, otra instituyente.

La primera nos sitúa, por un lado, en los procesos vinculados a la configuración de la diversidad étnica y religiosa al interior del Estado-nación argentino y las subsecuentes formaciones nacionales y provinciales de alteridad social (Briones, 2005). En la experiencia histórica de los pueblos indígenas chaqueños los intentos misioneros del catolicismo fracasaron y la narrativa hegemónica de su lugar como religión de la patria sucumbió ante la opción por el “evangelio”. En este contexto, la nueva identificación religiosa adquirió para estos grupos una dimensión cultural, política y estética de “diferenciación”, respecto al catolicismo, sus formas rituales y su estatus de religión cívica; e “integración” a formas, estilos de comportamiento, participación en la política partidista y deseos de ser percibidos como “modernos” o, en los discursos de varios ancianos, “civilizados”.

El efecto disruptivo respecto a los ideales de la Constitución nacional en depositar en la religión católica una suerte de derecho natural para la “conversión” y “civilización” de los indígenas, se dirimió en una opción religiosa entendida por los propios protagonistas como una purificación de sus pautas culturales. En esta ambivalencia estructural del “evangelio” se cifra una dinámica de reproducción social, creatividad simbólica y conciencia cultural, ensanchada en las últimas dos décadas en el marco de diversos emprendimientos interculturales y nuevas formas de agenciaamiento indígena.

Tanto la experiencia de la Cuadrangular a cargo del pastor Pedro, como lo acontecido en Misión La Loma, se ubican en escenarios muy dispares en sus trayectorias locales y provinciales; pero comparten un posicionamiento identitario en el que el autorreconocimiento como indígenas, evangélicos y argentinos es medular. Dicho posicionamiento encarna también una segunda disrupción cultural, en tanto domesticación por parte de grupos qom y wichí de un corte impuesto por la *doxa* misionera evangélica: la prohibición de continuar con las danzas de los antiguos. Como advertimos, las danzas conforman actualmente un espacio institucionalizado y expansivo con numerosos grupos y comisiones. Estos articulan rangos

generacionales y exponen en sus prácticas competencias intergrupales, reconfiguraciones chamánicas, nuevas vestimentas rituales –cuyas formas o colores, como en la *Ghost Dance* entre los pawnee, suelen llegar en sueños– e incorporación de recientes tecnologías visuales, ritmos y coreografías (Tola y Robledo, 2022).

Por otro lado, remarcamos la dimensión social instituyente de las conmemoraciones de iglesias, en tanto *performances* culturales que refrendan simbólicamente una institución definida en sus contornos étnicos, sociológicos y sus estéticas de la pertenencia. De esta manera, los aniversarios buscan (re)instaurar la consagración de una continuidad positiva entre la congregación, sus historias fundadoras y sus líderes actuales a partir de lograr su eficacia relacional o “arco de fusión”, en los términos de Taylor (2022), entre actores y audiencias. Según observamos desde las situaciones etnográficas, las celebraciones de las iglesias indígenas son también los lugares donde se dirimen performativamente posiciones de poder entre dirigentes, grupos familiares y el carisma grupal de cada congregación. Estas competencias de liderazgo también se expresaban de manera ritual en las antiguas celebraciones, al igual que las rivalidades entre distintos grupos. Aquí problematizamos en forma breve dos posiciones bien diferenciadas: en la iglesia Cuadrangular del pastor Pedro destacamos el reconocimiento de la congregación, su relación con linajes importantes en las estructuras de liderazgo de la colonia y la ponderación positiva por parte de otros líderes religiosos de la zona. Estas condiciones imprimieron las bases sociológicas en las que las *performances* de la audiencia fueron disruptivas de las expectativas del pastor *doqshé* (blanco o criollo) invitado, pero inequívocamente afirmativas para el pastor, los dirigentes qom locales e invitados, los músicos y la congregación. Simétrica e inversamente, el acontecimiento en Misión La Loma condujo al pastor Marcio a una situación en la que la construcción ritual afirmativa del grupo invitado, acompañada por la audiencia, expresaba simbólicamente la disrupción que su propio liderazgo encarnaba entre las congregaciones indígenas.

Analizadas como *performances* sociales y prácticas históricas, este estudio sobre las celebraciones de aniversarios de iglesias indígenas en el Chaco argentino habilita futuras indagaciones sobre las formas ritualizadas en que se expresan procesos de cambio cultural y dinámicas de pertenencia étnica y religiosa.



BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jeffrey (2006). “Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy”, en Jeffrey Alexander, Bernhard Giesen y Jason Mast (eds.). *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 29-90.
- Altman, Agustina (2023). “‘Los hermanos sean unidos...’. Procesos de fisión y fusión al interior del *Evangelio Moqoit*”, *Etnografías Contemporáneas*, vol. 9, núm. 16, pp. 36-62.
- Bergallo, Elizabeth (2004). *Danza en el viento. Ntonaxac. Memoria y resistencia gom (toba)*. Resistencia: Subsecretaría de Cultura de la Provincia del Chaco.
- Briones, Claudia (2005). “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en Claudia Briones (comp.). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 9-36.
- Ceriani Cernadas, César (2015). “Campanas del ‘evangelio’. La dinámica religiosa indígena en los ingenios azucareros del noroeste argentino”, en Lorena Córdoba, Federico Bossert y Nicolás Richard (eds.). *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto, pp. 45-64.
- (2019). “Espíritus, biblias y remedios: sentidos prácticos de la sanación en el Chaco indígena argentino”, en Joaquín Algrantí, Mariela Mosqueira y Damián Setton (eds.). *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos, pp. 99-112.
- y Silvia Citro (2005). “El movimiento del ‘evangelio’ entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica”, en Bernardo Guerrero Jiménez (comp.). *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique: Ediciones Campvs, pp. 111-170.
- y Hugo Lavazza (2017). “‘Por la salvación de los indios’: una travesía visual por la misión evangélica de Embarcación, Salta (1925-1975)”, *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, vol. 7, núm. 2, pp. 1-34. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1964>
- y Alejandro López (2017). “Introducción: una antropología comparativa sobre las misionalizaciones chaqueñas”, en César Ceriani

- Cernadas (ed.). *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo xx*. Buenos Aires: Rumbo Sur/Ethnographica, pp. 19-37.
- Citro, Silvia (2006). “El análisis de las *performances*: las transformaciones de los cantos-danzas de los tobas orientales”, en Guillermo Wilde y Pablo Schamber (eds.). *Simbolismo, ritual y performance*. Buenos Aires: Editorial SB, pp. 83-119.
- (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Contini, Lavinia (2015). “El ‘culto-fiesta’ entre los wichí del Chaco argentino”, *Mundo de Antes*, núm. 9, pp. 227-251.
- Cordeu, Edgardo (1984). “Notas sobre la dinámica socio-religiosa Toba Pilagá”, *Suplemento Antropológico*, vol. 19, núm. 1, pp. 187-235.
- y Alejandra Siffredi (1971). *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- Córdoba, Lorena, Federico Bossert y Nicolás Richard (eds.) (2015). *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
- Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta (2000). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo xx*. Buenos Aires: Grijalbo/Mondadori.
- Fox, Richard (2002). “The Study of Historical Transformation in American Anthropology”, en André Gingrich y Richard Fox. *Anthropology, by Comparison*. Londres/Nueva York: Routledge, pp. 167-184.
- Lesser, Alexander (1933). *The Pawnee Ghost Dance Hand Game. A Study of Cultural Change*. Nueva York: Columbia University Press.
- Loewen, Jakob, Albert Buckwalter y James Kratz (1965). “Shamanism, Power and Illness in Toba Church Life”, *Practical Anthropology*, vol. 12, pp. 250-280.
- Miller, Elmer (1979). *Armonía y disonancia en una sociedad. Los tobas argentinos*. México: Siglo XXI.
- Reyburn, William (1954). *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretative Report*. Elkhart: Mennonite Board of Missions & Charities.
- Sahlins, Marshall (1988). *Islas de historia*. Barcelona: Gedisa.
- Segato, Rita (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Taylor, Anne (2022). “Audience Agency in Social Performance”, *Cultural Sociology*, vol. 16, núm. 1, pp. 68-85.

- Tola, Florencia y Emilio Robledo (2022). “*Danzas de alabanza* (Praise Dances): Pentecostal Ritual or Shamanic Resurgence?”, en Elise Capredon, César Ceriani Cernadas y Minna Opas (eds.). *Indigenous Churches. Anthropology of Christianity in Lowland South America*. Londres: Palgrave Macmillan, pp. 131-154.
- Wright, Pablo (1990). “Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba”, *Cristianismo y Sociedad*, vol. 28, núm. 105, pp. 15-37.
- (2002). “L’ ‘Evangelio’: pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin”, *Social Compass*, vol. 49, pp. 43-66.
- (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.

César Ceriani Cernadas es licenciado y doctor en Antropología Sociocultural por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Profesor adjunto en la carrera de Ciencias Antropológicas de la UBA y docente estable en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, sede Argentina). Su campo de investigación se sitúa en el estudio antropológico de la religión, interesado en las producciones de diversidad religiosa en la Argentina y, marcadamente, en las dinámicas históricas y contemporáneas de los cristianismos indígenas en la región chaqueña.

CONTENIDO

Vol. 9, núm. 17, marzo-agosto 2026

<https://encartes.mx>

ISSN: 2594-2999



EDITORIAL

Renée de la Torre 1

DOSIER

TRADICIONES DISRUPTIVAS DEL ORDEN CULTURAL

Carlos Arturo Hernández Dávila 7

PERFORMANCE SOCIAL Y TRANSFORMACIÓN HISTÓRICA EN LAS CELEBRACIONES DE ANIVERSARIOS DE IGLESIAS INDÍGENAS CHAQUEÑAS (ARGENTINA)

César Ceriani Cernadas 13

LA TEMATIZACIÓN DE LO RELIGIOSO EN LAS ESCUELAS DE SAMBA DE RÍO DE JANEIRO (2016-2022):

PERFORMANCES FESTIVAS Y PROCESOS SOCIALES

Renata de Castro Menezes 37

ETNOFONÍAS: PATRIMONIO BIOCULTURAL DE MÉXICO

José Joel Lara González 65

¿ECOS DE LA CRISTIADA? NECROPOLÍTICA Y

“MARTIRIO SACERDOTAL” EN EL SIGLO XXI MEXICANO

Yves Bernardo Roger Solís Nicot 95

LAS NGÄD’I-DOKWE: DISRUPCIONES RITUALES, CUERPOS ALTERADOS Y ALTERIDADES CORPORALES EN EL MUNDO OTOMÍ

Carlos Arturo Hernández Dávila 123

REALIDADES SOCIOCULTURALES

CAFÉ CAPELTIC. LA CONSTRUCCIÓN DE UN PUENTE INTERCULTURAL EN EL SISTEMA UNIVERSITARIO JESUITA DE MÉXICO

Ximena de la Mora González
Rebecca Danielle Strickland 151



LOS SENTIDOS DE LA FERIA Y LA FERIA DE LOS SENTIDOS EN SEVILLA, ESPAÑA Gabriela Vargas Cetina Steffan Igor Ayora Diaz	177
--	-----

ENCARTES MULTIMEDIA

EL CULTO CUIR SINVERGÜENZA: RECREACIONES RITUALES A PARTIR DE LA <i>PERFORMANCE</i> Hilda María Cristina Mazariegos Herrera	211
DONDE DOS ALMAS SE SANAN, UN ENSAYO FOTOGRÁFICO SOBRE LA ANIMITA COMO ARTEFACTO DE SANACIÓN EN LA COTIDIANIDAD CHILENA Lili Almási-Szabó David Arturo Espinoza Zamudio Pedro Pablo Medina Andrade	237

ENTREVISTAS

“LAS FAMILIAS SON COMO ROBLES DE RAÍCES PROFUNDAS...”. DIÁLOGO EPISTOLAR CON DANIEL BERTAUX CON BASE EN EL LIBRO <i>GENEALOGÍAS COMPARADAS.</i> <i>ANÁLISIS CULTURAL DEL HABITUS EDUCATIVO EN</i> <i>FAMILIAS DE OAXACA</i> Por Karla Yolanda Covarrubias Cuéllar y Daniel Bertaux	261
ENTREVISTA A JOSÉ LUIS BARRIOS. PENSAR DESDE LA FISURA: ESTÉTICA, CURADURÍA Y CINE EN EL TRABAJO DE JOSÉ LUIS BARRIOS Por Alina Peña Iguarán y Anaeli Ibarra Cáceres	281

**DISCREPANCIAS****EL ESPEJO ALGORÍTMICO: MIRADAS DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES EN TORNO A LA INTERACCIÓN ENTRE HUMANOS Y LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL (IA)**

Debaten: Gabriela Sued, Gabriel Pérez Salazar, Marco Dehnert, ChatGPT-5

Moderan: Arthur Temporal, Alina Peña Iguarán, Ignacio Salvador Durán Ricardez

289

RESEÑAS CRÍTICAS**REFLEXIONES DESDE LA FRONTERA: HUMANIZANDO LA DEPORTACIÓN A TRAVÉS DE NARRATIVAS DIGITALES EN TIJUANA**

Loraine Morales Pino

309

LOS VIDEOJUEGOS COMO CABALLO DE TROYA EN LA ENSEÑANZA DE HISTORIA

Manuel Almazán

319

DEL CINE AL SINDICATO: *UNA ACTRIZ, UNA ESTRELLA Y UNA COMPAÑERA SOLIDARIA: DOLORES DEL RÍO*

Daria Sofía Rodríguez Olvera

329



Ángela Renée de la Torre Castellanos

Directora de *Encartes*

Emilia Díaz Corona Centeno

Edición

Verónica Segovia González

Diseño y formación

Isabel Orendáin

Amparo Ramírez Rivera

Corrección

Karla Figueroa Velasco

Difusión

Arthur Temporal Ventura

Formación en Wordpress



Equipo de coordinación editorial

Ángela Renée de la Torre Castellanos Directora de *Encartes* ■ Gabriela Zamorano Villarreal CIESAS-CDMX ■ Maximino Matus Ruiz El COLEF ■ Frances Paola Garnica Quiñones El COLSAN ■ Arturo Gutiérrez del Ángel El COLSAN ■ Alina Peña Iguarán ITESO ■ Ignacio Salvador Durán Ricardez CIESAS-Occidente

Comité editorial

Francisco Javier Fernández de Castro Santos Director general interino del CIESAS ■ Víctor Alejandro Espinoza Valle Presidente de El COLEF ■ Juan Sebastián Larrosa Fuentes Director del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO ■ David Eduardo Vázquez Salguero Presidente de El COLSAN ■ Jorge Eduardo Aceves Lozano CIESAS-Occidente ■ María Guadalupe Alicia Escamilla Hurtado Subdirección de Difusión y Publicaciones del CIESAS ■ Érika Moreno Páez Coordinadora del Departamento de Publicaciones de El COLEF ■ Manuel Verduzco Espinoza Director de la Oficina de Publicaciones del ITESO ■ Estrella Ortega Enríquez Jefa de la Unidad de Publicaciones de El COLSAN ■ José Manuel Valenzuela Arce El COLEF ■ Luz María Mohar Betancourt CIESAS-Ciudad de México ■ Ricardo Pérez Montfort CIESAS-Ciudad de México ■ Séverine Durin Popy CIESAS-Noreste ■ Carlos Yuri Flores Arenales Universidad Autónoma del Estado de Morelos ■ Sarah Corona Berkin DECS/Universidad de Guadalajara ■ Norma Iglesias Prieto San Diego State University ■ Camilo Contreras Delgado El COLEF

Cuerpo académico asesor

Alejandro Frigerio

Universidad Católica

Argentina-Buenos Aires

Alejandro Grimson

UNSAM-Buenos Aires

Alexandrine Boudreault-Fournier

University of Victoria-Victoria

Carlo A. Cubero

Tallinn University-Tallinn

Carlos Fausto

UFRJ-Río de Janeiro

Carmen Guarini

UBA-Buenos Aires

Caroline Perré

Centro de Estudios Mexicanos y

Centroamericanos-Ciudad de

México

Clarice Ehlers Peixoto

UERJ-Río de Janeiro

Claudio Lomnitz

Columbia-Nueva York

Cornelia Eckert

UFRGS-Porto Alegre

Cristina Puga

UNAM-Ciudad de México

Elisenda Ardèvol

Universidad Abierta de

Cataluña-Barcelona

Gastón Carreño

Universidad de

Chile-Santiago

Gisela Canepá

Pontificia Universidad

Católica del Perú-Lima

Hugo José Suárez

UNAM-Ciudad de México

Julia Tuñón

INAH-Ciudad de México

Maria de Lourdes Beldi

de Alcántara

USP-Sao Paulo

Mary Louise Pratt

NYU-Nueva York

Pablo Federico Semán

CONICET/UNSAM-Buenos Aires

Renato Rosaldo

NYU-Nueva York

Rose Satiko Gitirana Hikiji

USP-Sao Paulo

Rossana Reguillo Cruz

ITESO-Guadalajara

Sarah Pink

RMIT-Melbourne

Encartes, año 9, núm. 17, marzo-agosto 2026, es una revista académica de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, Ciudad de México, Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morín, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434; y El Colegio de San Luis, A. C., Parque de Macul, núm. 155, Fracc. Colinas del Parque, San Luis Potosí, México, Tel. (444) 811 01 01. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica <https://encartes.mx>. ISSN: 2594-2999. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la revista. Se autoriza la reproducción parcial de los materiales publicados siempre y cuando se haga con fines estrictamente no comerciales y se cite la fuente. Salvo excepciones explicitadas, todo el contenido de la publicación está bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.