

16

Religiosidad popular

Creencias religiosas populares en la sociedad argentina

Aldo Rubén Ameigeiras



25 años
25 libros


BIBLIOTECA
NACIONAL


Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Religiosidad popular

Creencias religiosas populares en la sociedad argentina

Veinticinco años, veinticinco libros

El ciclo político inaugurado en Argentina a fines de 1983 se abrió bajo el auspicio de generosas promesas de justicia, renovación de la vida pública y ampliación de la ciudadanía, y conoció logros y retrocesos, fortalezas y desmayos, sobresaltos, obstáculos y reveses, en los más diversos planos, a lo largo de todos estos años. Que fueron años de fuertes transformaciones de los esquemas productivos y de la estructura social, de importantes cambios en la vida pública y privada, de desarrollo de nuevas formas de la vida colectiva, de actividad cultural y de consumo y también de expansión, hasta niveles nunca antes conocidos en nuestra historia, de la pobreza y la miseria. Hoy, veinticinco años después, nos ha parecido interesante el ejercicio de tratar de revisar estos resultados a través de la publicación de esta colección de veinticinco libros, escritos por académicos dedicados al estudio de diversos planos de la vida social argentina para un público amplio y no necesariamente experto. La misma tiene la pretensión de contribuir al conocimiento general de estos procesos y a la necesaria discusión colectiva sobre estos problemas. De este modo, dos instituciones públicas argentinas, la Biblioteca Nacional y la Universidad Nacional de General Sarmiento, a través de su Instituto del Desarrollo Humano, cumplen, nos parece, con su deber de contribuir con el fortalecimiento de los resortes cognoscitivos y conceptuales, argumentativos y polémicos, de la democracia conquistada hace un cuarto de siglo, y de la que los infortunios y los problemas de cada día nos revelan los déficits y los desafíos.

Aldo Rubén Ameigeiras

Religiosidad popular

Creencias religiosas populares en la sociedad argentina



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Ameigeiras, Aldo

Religiosidad popular : creencias religiosas populares en la sociedad argentina. - 1a ed. - Los Polvorines : Univ. Nacional de General Sarmiento ; Buenos Aires : Biblioteca Nacional, 2008.

112 p. ; 20 x 14 cm. - (Colección "25 años, 25 libros" ; 16)

ISBN 978-987-630-045-2

1. Costumbres. 2. Cultura Popular. I. Título

CDD 390

Colección "25 años, 25 libros"

Dirección de la Colección: Horacio González y Eduardo Rinesi

Coordinación General: Gabriel Vommaro

Comité Editorial: Pablo Bonaldi, Osvaldo Iazzetta, María Pia López, María Cecilia Pereira, Germán Pérez, Aída Quintar, Gustavo Seijo y Daniela Soldano

Diseño Editorial y Tapas: Alejandro Truant

Diagramación: Alejandro Truant

Colaboración: José Ricciardi

Ilustración de Tapa: Juan Bobillo

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2008

Gutiérrez 1150, Los Polvorines. Tel.: (5411) 4469-7507

www.ungs.edu.ar

© Biblioteca Nacional, 2008

Agüero 2502 (C1425EID), Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Tel.: (5411) 4808-6000

www.bn.gov.ar | bibliotecanacional@bn.gov.ar

ISBN: 978-987-630-045-2

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de los editores.

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Introducción

Qué quiere que le diga, no sé qué decirle, sí, cómo no voy a creer... en el fondo es lo único que nos queda y casi a veces ya ni siquiera eso, usted ve las cosas que pasan. Pero no, sí, yo creo, no soy de ir a la iglesia, pero creo, mi mujer es a la que le gusta más. Yo creo, no me pregunte más porque no sé.

Yo creo en Dios y en la Virgen, en los santos también pero no sigo a ninguno en particular, tengo una imagen de San Cayetano con una espiga en la cocina, pero no soy de ir a Liniers, mi marido sí, incluso hubo uno o dos años en que hizo la cola [...] yo creo mucho, ante cualquier cosa le rezo a la Virgen, ves esta medallita la tengo desde que era chiquita...

Diosito siempre me acompaña, yo lo sé [...] yo no voy a ninguna religión, no me gusta, para mí Dios está en todos lados [...] es cuestión de saber verlo. [En su carro de cirujeo, tiene agarradas con chinches dos imágenes, una borroneada y usada de San Cayetano y otra más nueva del Gauchito Gil].

Sabe una cosa... acá [...] toda la gente es creyente. Claro que cada uno cree a su manera... lo que quiero decir es que hay muchas religiones. Mire, están los que pasan todos los sábados, lo que venden una revista, después están los del evangelio y los católicos, ¿qué le parece? Ah, y los de la macumba, me olvidaba... Yo no soy de ninguno, pero la verdad es que a mí no me molestan, si en realidad todos apuntan para el mismo lado..., ¿no le parece?, para el de arriba... [y con el dedo me señala el cielo].

Las expresiones que acabamos de leer no son más que una pequeña muestra de múltiples y diversos relatos vinculados con lo que generalmente denominamos religiosidad popular. Creencias y prácticas religiosas de mujeres y hombres vinculadas a lo trascendente, lo sobrenatural, o simplemente lo considerado como

sagrado. Una religiosidad relacionada con la existencia de seres considerados divinos, con fuerzas a las que se atribuyen poderes sobrenaturales, con personas “santificadas” constituidas, luego de su muerte, en mediadores privilegiados ante la divinidad. Con ritos que establecen una diversidad de prácticas sociales y simbólicas. Pero, sobre todo, creencias y prácticas relacionadas con una singular apreciación de lo que se denomina lo “sagrado”, presente en la vida de los sujetos y que se manifiesta religiosamente de múltiples maneras; en cuanto las mujeres y hombres no sólo rezan, van a templos o capillas, asisten a salones del reino, participan en las ceremonias en los *terreiros* o concurren a santuarios en general, apelan en sus oraciones a Jesús, hacen promesas a la Virgen, realizan peregrinaciones, prenden velas a sus santos preferidos, generan altares y devociones en una diversidad de cultos populares o se desvelan por obtener agua bendita para su múltiples quehaceres domésticos, sino que a su vez asumen y despliegan cotidianamente apreciaciones referidas a múltiples meditaciones simbólicas de carácter religioso presentes en el imaginario social.

Creencias religiosas convergentes en una experiencia de creer, de desplegar una mirada sobre la vida que más que agotarse en las numerosas limitaciones y dificultades cotidianas se transforma en un recurso fundamental a la hora de encontrar sentido, a la vez que permite plantear una apertura a pesar del cierre de alternativas, considerar posible aun lo aparentemente imposible y mantener de alguna manera la esperanza. Estas creencias no sólo gravitan en sus comportamientos y actividades en general, sino que constituyen una parte sustantiva de su vida social, donde aparecen tanto manifestaciones vinculadas con la tradición y a la memoria colectiva como recomposiciones y nuevas modalidades del creer en el marco de nuevas identidades religiosas.

Se trata de un fenómeno que ha dado lugar a distintas denominaciones e interpretaciones, ya sea en su consideración como religión del pueblo, religión popular, religiosidad de los sectores populares, religión ordinaria, o sencillamente como religiosidad popular. Así, la religiosidad popular ha pasado a sufrir los mismos cuestionamientos que han experimentado otras expresiones culturales por el solo

hecho de su exclusiva pertenencia popular, convertida en la causa de su descalificación y desvalorización, lo que determinó que fuera considerada, tanto por los representantes de la cultura hegemónica como por los partidarios de un paradigma modernizante, como una religiosidad básica, mezcla de magia y superstición, producto residual de las calificadas como las “grandes y verdaderas” religiones. Una religiosidad evaluada prejuiciosamente como de segunda, o a lo sumo apreciada como un sentimiento o una vivencia religiosa que, sin embargo, no alcanzaba a tener el *status* de una “religión” como las formalmente reconocidas. Sin embargo, se trata de la modalidad de religión que manifiestan y viven los sectores populares, de una manera profundamente vital y persistente, constituyéndose en un recurso imprescindible en su vida diaria y que hace tanto a la fe que los sostiene en los momentos de angustia como también a la fe que los moviliza. Esta religiosidad, en la actualidad, se encuentra enmarcada profundamente en las matrices culturales de los sectores populares y en los procesos de recomposición de creencias y prácticas que los mismos llevan a cabo cotidianamente, sin estar sujeta a las instituciones religiosas reconocidas y consolidadas.

Configura un tipo de manifestación que requiere, para su adecuada comprensión, el conocimiento de las transformaciones que han caracterizado la sociedad moderna a comienzos del siglo XXI, sin que ello implique ignorar los complejos procesos socio-culturales propios del surgimiento de tradiciones y cosmovisiones a través de distintos momentos históricos y de crisis en nuestro país. Es que en contextos de fuerte crisis social, la crisis de las identidades colectivas posibilita la construcción de nuevas identidades, a la vez que incrementa la relevancia de las identidades religiosas. Un proceso que atraviesa el conjunto de la sociedad en general y los sectores populares en particular, en tanto dichas identidades religiosas emergen como un recurso fundamental que aporta no sólo a la producción de sentido, sino a la apertura a lo sobrenatural, como una instancia valorizada en el contexto social.

De esta manera, distintos testimonios recogidos en dichos sectores nos enfrentan con un panorama amplio y complejo en relación con la significación del creer, como también con la relevancia

de lo considerado como sagrado y con la presencia de los fenómenos de carácter mágico-religioso en la sociedad en general. Un amplio espectro de situaciones que se expresan tanto en fuertes pertenencias institucionales como en formas de religiosidad difusa y modalidades místicas de expresión; en la existencia de iglesias con una consolidada presencia institucional e histórica y en el surgimiento de nuevos movimientos religiosos; en cultos enmarcados institucionalmente y en una multiplicidad de cultos populares. Se trata pues de una diversidad de formas y modalidades religiosas en un mundo paradójicamente inmerso en fuertes incertidumbres y crisis de sentido, en el cual, a pesar de los pronósticos apocalípticos acerca de la “desaparición” o “decadencia” de la religión, ésta no sólo mantiene su vigencia, sino que a su vez aparece caracterizada por una renovada vitalidad. Así, los planteos que concebían a la secularización como un proceso irreversible de racionalización de la sociedad y de desplazamiento progresivo de lo religioso de las instituciones y la vida social han tenido que ser reconsiderados, incorporando nuevas miradas que permitan dar cuenta adecuadamente, no sólo de la complejidad del fenómeno, sino de la singularidad del mismo en los distintos contextos y momentos históricos.

Tal situación nos conduce a considerar detenidamente nuestras apreciaciones en una sociedad como la argentina, con una amplísima mayoría de creyentes, en la cual más de un 91% declara “creer en Dios” (según la “Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina”) y donde desentrañar el significado de dicha creencia nos inserta en un imaginario colectivo en el que está presente una marcada y a la vez variada apreciación acerca de lo sobrenatural o lo sagrado. Así, si focalizamos nuestra mirada en los sectores populares y tenemos en cuenta exclusivamente los últimos veinticinco años en la sociedad argentina, en forma coincidente con la recuperación de la democracia, nos encontramos con una diversidad de manifestaciones que expresan la fecundidad de lo religioso y la complejidad del pluralismo existente. Esta situación nos obliga a replantear nuestras nociones acerca de la secularización, de manera de poder analizar adecuadamente las nuevas transformaciones que se producen en lo religioso y que han implicado el pasaje de un

“campo religioso cerrado” a “un campo religioso abierto”, desapareciendo las fronteras rígidas y facilitando no sólo el “tránsito”, sino la posibilidad de apelación a distintos universos simbólicos en el marco de un fecundo pluralismo religioso. En este libro recorreremos, entonces, veinticinco años en los que encontramos expresiones religiosas profundamente enraizadas culturalmente y nuevas expresiones y modalidades de creencia que emergieron y se hicieron visibles en los sectores populares. Un período donde han surgido devociones enmarcadas en el catolicismo popular, junto a la gravitación del llamado “catolicismo difuso”, así como se han expandido nuevos movimientos y organizaciones religiosas. A su vez, no sólo se han consolidado los cultos y santificaciones populares, y surgido otros nuevos, sino que también se han extendido a diversas zonas del país, lo que ha dado como resultado una diversidad de expresiones y creencias religiosas populares que hacen a una presencia dinámica y vital de lo sagrado en el contexto social. Pero también se han manifestado, en estos veinticinco años, diversas formas de resistencia e intolerancia, especialmente frente a la presencia de los nuevos movimientos religiosos —presencia caracterizada a veces como una “invasión de las sectas”—, muchas veces perseguidos o estigmatizados, cuestionados como creencias o negados en su condición de religiones. Todo lo cual termina de configurar un panorama diverso y complejo que, sin embargo, no puede oscurecer la fuerza y consolidación del pluralismo religioso en nuestra sociedad.

Es a partir de aquí que nos interesa comenzar nuestra reflexión, considerando que la religiosidad popular, más allá de creencias o de sentimientos, de vivencias o de experiencias personales o colectivas, conforma fundamentalmente la religión de los sujetos de los sectores populares de nuestra sociedad. Esta perspectiva abre una serie de interrogantes vinculados tanto con las características de dichas prácticas como con los procesos que atraviesan las mismas, tanto con las creencias acerca de lo sobrenatural en la vida cotidiana de los individuos como con las articulaciones de dichas creencias con otros recursos y estrategias simbólicas vigentes en los sectores populares. En especial nos lleva a preguntarnos por la religiosidad de los sectores populares, por la forma y el modo en que dicha religiosidad

se explicitó y por las modalidades que asumió frente a instancias de agudización de la crisis socioeconómica y cultural. Se trata de comprender la complejidad de la trama de sentidos que la sustenta en estos sectores, de percibir la vinculación entre los procesos sociales y las manifestaciones religiosas, así como de descubrir la vigencia de una pluralidad de creencias religiosas que hacen explícita la existencia de una profunda religiosidad popular. De ensayar una reflexión, finalmente, que nos coloca frente al desafío del creer, tratando de aproximarnos a un conocimiento más adecuado y profundo de la compleja religiosidad de los sectores populares.

El fenómeno religioso y sus transformaciones recientes

En las últimas décadas de siglo XX no sólo se produjeron cambios y transformaciones a nivel social, político, económico y cultural, sino a su vez profundas crisis que, si bien atravesaron en su conjunto a toda la sociedad argentina, repercutieron muy especialmente sobre los sectores populares. Muchas veces resulta difícil apreciar debidamente la profundidad de dichos cambios y la manera en que los mismos atraviesan, condicionan y replantean de distintas formas la trama social, cultural y religiosa en la sociedad. Sin embargo, la dimensión de las transformaciones ha incidido de tal manera en la experiencia religiosa de los creyentes que su abordaje resulta una instancia imprescindible a transitar en nuestro análisis. Como señala Cristian Parker, “lo que ha sido un factor relevante en la predisposición al cambio religioso en la mentalidad de las masas latinoamericanas han sido transformaciones que han abierto modos de pensar, de actuar y de sentir: nuevas relaciones con los bienes y sus usos en un mercado que acentúa brechas y genera diversidad de estilos de vida”. De esta manera, considerando la relevancia de los cambios en cuestión, haremos referencia a dos procesos fundamentales vinculados con dichas transformaciones: el de globalización y el de secularización. En el primer caso prestaremos atención a las implicancias de la globalización tanto en los cambios socioeconómicos como en las transformaciones generadas en la trama sociocultural en general. En el segundo, observaremos las peculiaridades del proceso de secularización en nuestra sociedad y la emergencia de un marcado pluralismo religioso.

Por un lado, entonces, debemos considerar la incidencia del proceso globalizador y las variadas articulaciones entre lo global y lo local. Una globalización donde se han explicitado, a nivel económico y social, políticas neoliberales generadoras de pobreza y de exclusión que han incrementado notablemente la desigualdad con profundas consecuencias en la urdimbre cultural de la sociedad: desde los quiebres generados en el tejido social o el desgarnecimiento de las familias ante un Estado cada vez más ausente, o la

inexistencia de recursos para enfrentar la agudización de la crisis, pasando por la desocupación, la ruptura de las identidades laborales y la desestructuración de marcos colectivos, hasta la fractura de las certezas que constituían el marco referencial de la convivencia. Una situación que ha incidido directamente en la vida de los sectores populares, modificando sus condiciones y posibilidades de movilidad, produciendo fuerte incertidumbre e inseguridad social y muy especialmente agudizando la crisis de las principales instituciones sociales con impredecibles consecuencias tanto a nivel de los procesos de construcción de identidades sociales y colectivas como respecto a los nuevos procesos de recomposición de éstas. La crisis de dichas instituciones se fue profundizando en Argentina desde fines de la década del 90, hasta alcanzar, en el “Que se vayan todos”, una expresión generalizada de cuestionamiento y descrédito que hizo eclosión en los estallidos sociales de 2001. Asimismo, debemos considerar, en el marco de los aspectos socioculturales de la globalización, tanto las transformaciones científicas y tecnológicas –y la consiguiente aceleración de los flujos culturales– como la existencia de fuertes “descentramientos” en un contexto de crisis de los sistemas de significación y de los procesos de construcción de identidades. En primer lugar, en cuanto a su incidencia en procesos de “redefinición de la tradición”, así como de globalización de lo religioso, presentes en el imaginario colectivo, a lo que es necesario sumar los nuevos lenguajes que se despliegan en torno a la relevancia de la imagen y lo audiovisual en general. En segundo término, en cuanto se expandió una apreciación acerca de la falta de horizontes que demandó replanteos importantes en la trama de sentidos de la sociedad, tanto a nivel de los sistemas simbólicos en general como de las religiones en particular.

Por otro lado, nos encontramos con la relevancia del proceso de *secularización* que emerge como un dato clave a la hora de analizar el fenómeno religioso en la modernidad, aun cuando muchas de las perspectivas teóricas que han tratado de explicarlo han sido cuestionadas, tanto a la luz de los procesos sociales recientes como de las críticas al paradigma modernizante de la modernidad. Este proceso requiere entonces ser considerado con otro enfoque, que

se distancia claramente de apreciaciones que consideraban a la secularización como un proceso de desaparición y/o decadencia de lo religioso o como la creciente desacralización del mundo, y que suponían el desplazamiento de lo sagrado y su consecuente desvalorización social convergente en un marcado “desencantamiento”. En efecto, los hechos permitieron observar cómo dicho “desencantamiento” del mundo coexistía con nuevos “reencantamientos”, de la misma manera que el llamado proceso de secularización generaba procesos de resecularización y que, lejos de tender a desaparecer, la religión se mostraba revitalizada y con nuevas peculiaridades. Como señala Floreal Forni, “no existe desaparición de la religión, lo que se presenta es una reinterpretación de la religión, pero se sigue recurriendo a la legitimación de los símbolos sagrados”. Esta situación exigió reformular apreciaciones y planteos de manera de posibilitar una nueva visión desde donde comprender la complejidad de lo religioso en la sociedad moderna en la que la secularización, como señalan D. Hervieu-Léger, es redefinida como “el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para responder a las esperanzas que se requieren para seguir existiendo”. Las religiones y lo religioso adquieren nuevas características y generan nuevas experiencias, pero sobre todo se produce una reconfiguración de lo religioso en el marco de la cual es necesario analizar la singularidad de los cambios, tanto a nivel de las instituciones como respecto a la experiencia de los sujetos.

Estamos así ante una clara desregulación de las creencias y un pluralismo instalado en la sociedad y convertido en uno de los elementos fundamentales del cambio en la época que nos ocupa. En este contexto se multiplica la oferta de bienes de salvación y no sólo se complejiza la puja entre las distintas instituciones religiosas en el ámbito territorial, sino que a su vez se incrementa la presencia de una diversidad de modalidades de creencias no sujetas al control de las instituciones. Un pluralismo religioso (sobre el que nos detendremos en particular más adelante) en el marco del cual emerge un proceso creciente de individuación y autonomización en el que se manifiestan las opciones y recomposiciones que los propios

creyentes de sectores populares llevan a cabo, otorgando sentido a sus necesidades y demandas. Aparecen entonces instancias de consolidación, de reestructuración, como así también de nuevas formas de vinculación con lo religioso en las que se afirman relaciones directas con lo considerado sagrado o trascendente, replanteando de hecho la existencia de “mediadores privilegiados” a la vez que reconociendo una diversidad importante de mediaciones posibles. De esta manera, la desregulación religiosa se ha traducido en el surgimiento tanto de nuevas formas de configuración de lo religioso como de sincretismos que agudizan la tendencia a la dilución de fronteras rígidas e inamovibles y facilitan la “porosidad de universos simbólicos”, lo que ha permitido una mayor coexistencia y amplitud de mirada sobre lo religioso en la vida diaria. Como señala Danièle Hervieu-Léger:

En el universo fluido, móvil, del creer moderno, liberado de empresas de institución total del creer, todos los símbolos son pues intercambiables, combinables, traspasables los unos con los otros. Todos los sincretismos son posibles, todos los reemplazos son imaginables.

Esta frase nos conduce a reflexionar sobre las características del sincretismo latinoamericano considerando la existencia de ciertos “mestizajes religiosos” que no se traducen en una mera superposición de símbolos religiosos ni en una dilución de creencias. Por el contrario, se trata de mestizajes que suponen la capacidad de síntesis vital, de convergencias y replanteos, que, lejos de excluir, integran y resignifican, respondiendo a las necesidades de los individuos en el marco de su autonomía y capacidad de elección. Esta situación está inmersa en un movimiento de subjetivización y de crisis de las pertenencias institucionales que caracterizan el actual proceso de *desinstitucionalización* y sus importantes consecuencias a nivel socio-religioso. Un proceso que emerge como una de las características de mayor gravitación, junto con la individuación, en el fenómeno religioso actual, y que alude a una progresiva “pérdida de influencia” de las instituciones religiosas, lo cual no

impide –todo lo contrario– la proliferación de creencias religiosas de distinto tipo. Se da a su vez una situación de pérdida de la capacidad de incidir de las instituciones religiosas, ya no sólo en la vida social, sino en la vida individual de los creyentes, acompañada por la crisis de los mecanismos de control institucional. En el marco del aumento de la autonomía de los sujetos para componer y replantear sus modalidades de creencia, estas situaciones afectan en forma directa a las religiones tradicionales, en cuanto implican un “distanciamiento” del creyente de la institución, al mismo tiempo que inciden, también, en un profundo replanteo de las relaciones de pertenencia institucional en general.

Como señala E. Pace, se trata de un fenómeno que se constituye frente a una “dificultad, por parte de las instituciones que ostentan cierto capital de autoridad y de tradición en la historia, para regular dentro de límites seguros y estables sus sistemas de creencias”, y en el marco de la “subjetivización” de dichos sistemas. Si bien podemos decir que de alguna manera siempre ha estado presente en la religiosidad popular una cierta autonomía de los individuos para “componer” su cuadro de creencias, en cuanto es precisamente esa forma de “vivir” a su manera lo religioso lo que ha distinguido a la misma, dicha modalidad aparece hoy consolidada y fuertemente legitimada. En los sectores populares esta situación se enmarca dentro de la ruptura del monopolio católico y de una consolidación del pluralismo religioso, proceso que involucra un cambio fundamental en relación con lo que los individuos creen –tanto en relación directa con la tradición religiosa que asumen o por la que optan como en relación con sus apreciaciones, intereses y necesidades– y que confiere una relevancia especial a lo emocional en la experiencia religiosa, con profundas articulaciones con la cultura popular. Esta situación se traduce así en fenómenos como el de la “religiosidad a la carta” o el “cuentapropismo”, donde las mujeres y los hombres definen sus creencias según sus propios intereses y opciones, o también como el “nomadismo religioso” o como el fenómeno de la “doble pertenencia”, en el que se generan nuevos anclajes y formas de participación en más de una institución religiosa, sin que dicha circunstancia implique un desdoblamiento de pertenencias o una tensión en las creencias.

La religiosidad popular

Llegamos a un punto central de nuestra reflexión: nos enfrentamos con el desafío de comprender la singularidad de las experiencias de religiosidad popular, así como de las prácticas sociales y simbólicas implícitas en las mismas. No es nuestro interés entonces desplegar en esta presentación un análisis de las distintas perspectivas teóricas sobre la religiosidad popular, sino apenas aludir en términos generales a la variedad de enfoques existentes, para pasar a considerar algunas de sus principales características y manifestaciones. Diversas apreciaciones nos obligan a tener en cuenta tanto la ambigüedad y polisemia de la propia expresión “religiosidad popular” como la necesidad de analizar críticamente conceptos y categorías teóricas, considerando tanto los cambios actuales como la singularidad del fenómeno en Latinoamérica, y examinando diversos abordajes: desde los que definen la religiosidad popular como una forma de vinculación con lo sagrado, pasando por los que la consideran como un recurso simbólico o una estrategia de supervivencia, hasta los que la conciben como una textura diferencial presente en la vida cotidiana de los sujetos en los sectores populares. Se requiere entonces revisar con detenimiento las nociones acerca de lo sagrado y lo religioso, las creencias y las prácticas, los significados y las experiencias desde una perspectiva que considere adecuadamente la gravitación de la trama sociocultural en la vida de los sectores populares. Una mirada atenta a las peculiaridades de una cultura popular donde predomina “un tipo particular de mentalidad”, una forma de pensamiento en la cual lo emocional, lo sensible y lo intuitivo ocupan un lugar central.

De allí entonces que, sin pretensiones de definir la religiosidad popular ni entrar en las pujas teóricas respecto a la noción más adecuada, proponemos considerar a la misma como la manera en que los sectores populares expresan sus apreciaciones y vivencias acerca de lo sobrenatural y el modo en que se vinculan con lo que consideran “sagrado”. Se trata de manifestaciones que surgen en el marco de procesos histórico-culturales, estrechamente

relacionados con una manera de vivir, sentir y expresar la religiosidad, profundamente enraizada en las culturas populares. Un tipo de fenómeno que emerge vinculado con la trama sociocultural y la vida cotidiana de los sectores populares de la sociedad, manifestándose tanto en forma individual como colectiva y explicitando tanto prácticas sociales y simbólicas como la existencia de un imaginario donde lo sagrado no aparece dissociado de lo social. Un fenómeno protagonizado por mujeres y hombres en general, pero en cuyas múltiples expresiones la mujer se destaca como una participante fundamental (lo que por cierto requiere ser estudiado en profundidad, dada su relevancia e implicancias). Estamos así ante una modalidad de relación con lo trascendente que a su vez conforma un proceso histórico-cultural de generación de sentidos, y que, al mismo tiempo que constituye un recurso simbólico relevante, también se ha visto afectado por marcados procesos de recomposición de identidades: por un lado, se articula con las cambiantes identidades sociales; por otro, forja nuevas identidades religiosas. Es que, más allá de apelaciones simplistas que relacionan la religión popular con la superstición, la ignorancia y la pobreza, es necesario observar cómo la misma —especialmente ante situaciones difíciles y límites— emerge como una posibilidad concreta de autoafirmación y resguardo, un recurso de carácter mítico-simbólico unido a un bagaje experiencial y vinculado con el universo cultural en el que los sujetos de los sectores populares despliegan su existencia. Así, resulta necesario comprender que la religión popular no surge de la nada, no es un producto espontáneo o residual, sino que, por el contrario, se inserta dentro de matrices culturales y estructuras de significados compartidos, desplegados históricamente a la vez que construidos cotidianamente, donde gravitan distintas tramas socioculturales y tradiciones religiosas, desde las de los pueblos originarios, las hispano-lusitanas, las africanas y las surgidas con el mestizaje y los distintos cruces e hibridaciones que resultan de los procesos migratorios. Así pues, estamos ante una religiosidad caracterizada por su reconocimiento de diversas manifestaciones de lo sagrado, por su apertura a lo sobrenatural y sus creencias cristianas, y que se explicita en múltiples expresiones religiosas

populares y muy especialmente en las manifestaciones del catolicismo popular, del pentecostalismo y de cultos populares vigente en los sectores populares.

Se trata de una religión que se despliega desde la memoria pero se recrea en un imaginario en el que se producen marcados procesos de resignificación, donde se mezclan viejas y nuevas apreciaciones y donde los nuevos universos simbólicos inciden en la vida de los individuos como creyentes, tanto a nivel de lo supuestamente esperable y conocido como ante la irrupción de lo inesperable y desconocido. Esta perspectiva no implica una mirada tendiente a idealizar la religiosidad popular o a considerar la religión del pueblo como un tipo de expresión exenta de contradicciones y ambigüedades, sino que, por el contrario, teniendo en cuenta las mismas, así como la gravitación de los contextos históricos y sociales, intenta destacar y valorar adecuadamente el fenómeno religioso. Es que, por encima de sus limitaciones, se trata de una religiosidad que brinda un sentido especial a la vida de mujeres y hombres, involucrando un camino posible y una alternativa siempre presente. Se trata de una forma de vivencia integral de la fe, en la que lo vital y afectivo se unen con lo sensible y concreto, y lo sagrado y lo profano se articulan permanentemente como dos niveles coexistentes en la realidad social. Una perspectiva que implica tanto una apreciación acerca de una “textura diferencial” presente en lo cotidiano como la creencia en las implicancias de lo “sobrenatural” en la vida de los sujetos.

Así, a través de toda Latinoamérica, mujeres y hombres llevan a cabo una multiplicidad de prácticas que implican algún tipo de vinculación con lo que consideran como trascendente, sobrenatural o simplemente sagrado, en vinculación con necesidades y problemas que los afectan diariamente. Ya sea por la intervención directa de los creyentes, la acción de diversos mediadores o la presencia de agentes especializados (sacerdotes, *pais*, pastores, religiosos, ancianos, chamanes, machis, etc.), se verifican diversas modalidades de vinculación con lo sagrado presentes en la vida diaria. En estas formas de religiosidad adquiere relevancia la sacralización del tiempo así como la del espacio, y la consideración de lo “sagrado” implica la identificación de distintas “prácticas”, “momentos” y

“tiempos”, pero también el reconocimiento de “espacios” y “lugares” considerados como especiales. Lo sagrado puede ser percibido también, como señala E. Martin, como “la textura diferencial del mundo habitado que se activa en momentos diferenciales y específicos”, lo que permite explicitar los gestos comprendidos en la noción de religiosidad popular en términos de “prácticas de sacralización”. Una sacralización que en nuestra sociedad se traduce a su vez en la existencia de momentos dedicados a ritos y distintos tipos de ofrendas, y donde la fiesta popular constituye un momento de encuentro y celebración, dando lugar a devociones y peregrinaciones hacia espacios singularizados como santuarios, ermitas, templetos u otros lugares reconocidos por los creyentes. Pero sobre todo se trata de una apertura a lo sobrenatural que se concreta en el “aquí y ahora” de una experiencia humana profundamente religiosa que encuentra en la creencia en un Dios trascendente el sustento fundamental de dicha religiosidad. Una religiosidad donde lo mítico-simbólico se explicita en una diversidad de símbolos y de prácticas que hacen de lo simbólico el lenguaje fundamental de la experiencia religiosa en el marco de una cosmovisión profundamente vital.

Acercarse al conocimiento del fenómeno religioso en los sectores populares implica entonces necesariamente despojarse de argumentaciones etnocéntricas que no son capaces de admitir la existencia de otras lógicas presentes en las culturas populares y que evalúan como superstición e ignorancia lo que no son capaces de comprender y analizar críticamente. De allí la importancia de analizar la religiosidad popular en estrecha vinculación con las culturas populares, y de explorar las tramas de sentido presentes en sus matrices culturales, porque sólo desde allí es posible comprender en toda su profundidad la complejidad del fenómeno. Al respecto, nos parece importante tener en cuenta tanto los aspectos que hacen al reconocimiento y valoración de dicha cultura popular como los que expresan su descalificación y desvalorización. En el primer caso, en cuanto se ponen en juego distintas representaciones simbólicas y prácticas sociales que caracterizan a las culturas populares. Se trata de una diversidad de manifestaciones que explicitan la existencia de una matriz cultural que singulariza la cultura y desde donde se

genera un tipo especial de apreciación de lo sagrado, constituido en eje vertebrador de la experiencia religiosa. Éste es, a nuestro entender, un aspecto de enorme relevancia a considerar en cuanto tiene relación con una cosmovisión y con prácticas a partir de las cuales los sujetos construyen su apreciación de la realidad, así como con las formas y modalidades a través de las cuales se expresan y manifiestan socialmente. En segundo lugar, en relación con los aspectos que apuntan a la desvalorización de la cultura popular, es necesario tener en cuenta la existencia de apreciaciones fuertemente descalificatorias y denigrantes de la misma, que no sólo niegan a los sectores populares la capacidad de generar una cultura propia, sino que, en caso de aceptar su existencia, la consideran una construcción residual de la denominada “alta cultura”, o la califican, despectivamente, como una “cultura de la pobreza”. Ésta es una aclaración que consideramos imprescindible realizar, en cuanto se produce sobre la cultura la misma operación estigmática que se genera sobre los pobres en general y que transfiere la carencia y/o privación de bienes materiales propias de los “pobres” a otros aspectos de la vida social, abarcando tanto los aspectos considerados como simbólicos (de allí su apreciación como una cultura pobre) hasta los considerados como espirituales. De allí también sus implicancias en la consideración de la religiosidad popular como una religiosidad de segunda, una religión de los pobres.

Así, desde la singularidad de las matrices culturales presentes en la cultura de los sectores populares podemos avanzar en la consideración de lo “sagrado”, de manera de observar cómo esa apreciación establece una diferencia fundamental con otro tipo de planteos y miradas. Es que es justamente dicha apreciación especial de lo considerado como sagrado en el marco de las culturas populares lo que permite dar respuestas a alguno de los interrogantes que nos planteamos al comienzo. En las ciencias sociales la apreciación de lo sagrado ha pasado fundamentalmente por explicitar, en la perspectiva señalada originalmente por Émile Durkheim, la existencia de dos ámbitos distinguibles: el de lo sagrado y el de lo profano. Dos “géneros opuestos” que aluden a la división del mundo en dos dominios diferenciables y separados que han constituido una refe-

rencia fundamental para acercarnos al conocimiento de lo sagrado. Un tipo de apreciación profundizada a su vez por M. Eliade, para quien el “abismo” que separa ambas instancias hace a la existencia de “dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales” que resultan asumidas generalmente como la categorización más adecuada para la comprensión del fenómeno religioso en general. Sin embargo, más allá de dicha aceptación, esta apreciación ha comenzado a ser paulatinamente replanteada, especialmente en los trabajos de diversos autores latinoamericanos, teniendo especialmente en cuenta la singularidad de la cultura popular a la que nos referimos anteriormente. Es que es en el análisis de la misma desde donde surgen cuestionamientos que demandan replanteos importantes sobre la temática para producir enfoques que, lejos de discriminar lo natural de lo supuestamente sobrenatural, lo sagrado de lo profano, o de considerar la existencia de distancias abismales entre ambos, explicita vínculos y articulaciones que nos permitan considerar la complejidad de lo social en sus múltiples manifestaciones. Esta perspectiva distingue, pero no separa, lo sagrado de lo profano, ya que la diferencia está dada por la singularidad de las culturas en cuestión, estrechamente unidas a procesos históricos, a conformaciones sociales y muy especialmente a matrices culturales presentes en los sectores populares que admiten la existencia de una diversidad de instancias de interrelación. Esta situación es presentada por Pablo Semán al señalar la singularidad de la “experiencia cosmológica” en los sectores populares, la cual, dice Semán, “está más acá de las distinciones entre lo trascendente y lo inmanente, entre lo natural y lo sobrenatural, y supone que lo sagrado es un nivel más de la realidad”.

Consideraciones acerca del pluralismo y otras manifestaciones religiosas en la vida cotidiana de los sectores populares

Si la apreciación acerca de lo sagrado es uno de los temas clave para comprender la religión en los sectores populares, el pluralismo constituye un fenómeno imprescindible a considerar

en la búsqueda de la comprensión de las transformaciones actuales de la religión en nuestra sociedad, tal como hemos señalado en las páginas anteriores y nos abocaremos ahora a profundizar. Debemos tener en cuenta que el pluralismo se presenta como un proceso de reconocimiento de la diversidad religiosa, en cuanto a la existencia de una variedad de instituciones, grupos y movimientos religiosos enmarcados en la ruptura del monopolio católico en los sectores populares. Se trata de una situación en la que la Iglesia ha dejado de ser el “legitimador” de las creencias. Si bien las explicaciones acerca del pluralismo se insertan en el marco general de la diferenciación de las instituciones en la modernidad y de la pluralización del contexto social, podemos ampliar dicha apreciación con otras aproximaciones conceptuales que contemplan no sólo el aspecto institucional, sino también la perspectiva de los sujetos creyentes. Debemos tener en cuenta también que no sólo nos encontramos en nuestro país con momentos históricos en los que se transitó de instancias de fuerte intolerancia religiosa a otras de “tolerancia relativa” respecto a religiones no católicas, como explica rigurosamente S. Bianchi, sino también, y muy especialmente, con la prohibición y persecución de una diversidad de creencias religiosas, tanto indígenas como mestizas, así como de un conjunto de devociones populares y otros cultos, que fueron generalmente considerados como productos mágico-religiosos y por lo tanto descalificados al considerárselos como superstición e ignorancia. Posteriormente, y ya en el marco de estos veinticinco años, han emergido acontecimientos a través de los cuales pueden observarse las dificultades en la aceptación de dicha diversidad. Es que si la recuperación de la democracia en el país hizo posible la libertad y la visibilidad de nuevas creencias religiosas, también debió enfrentar las reacciones, resistencias e intolerancias que dichas nuevas presencias religiosas generaban en algunos sectores. Como ha señalado minuciosamente Alejandro Frigerio, especialmente en el período 1985-1992 se expandieron en la sociedad, como consecuencia de apreciaciones vertidas por medios de comunicación y grupos anti-cultos, afirmaciones y planteos claramente dirigidos a descalificar las nuevas organizaciones

religiosas. Éstas comenzaban paulatinamente a ser consideradas como “sectas”, aludiendo a una cierta “invasión” de las mismas y enmarcando dicha apreciación en una perspectiva claramente estigmática. Una mirada que enfatizaba el nuevo “boom” como si el mismo –supuestamente de la mano de tradiciones religiosas extranjeras– hubiera ido a minar las perspectivas religiosas tradicionales vigentes en la sociedad hasta ese momento. Este proceso se profundizó más tarde con las acusaciones sobre “financiamientos externos” y “lavado de cerebros”, acrecentando las actitudes de intolerancia y discriminación. Esta situación, sin embargo, no impidió el crecimiento de la diversidad religiosa y la consolidación, de hecho, del pluralismo religioso en la sociedad. De allí que el proceso actual de secularización y sus instancias desinstitucionalizantes y de individuación abren un amplio espectro de expresión a una multiplicidad de manifestaciones religiosas populares. Al mismo tiempo, resulta fundamental llevar a cabo una aproximación al pluralismo religioso en los sectores populares de nuestra sociedad, que contemple fundamentalmente la perspectiva de los creyentes, profundamente inserta en la singularidad de las culturas populares, dado que, como hemos desarrollado, es desde las mismas que se despliega su apreciación de lo religioso. Dicha perspectiva implica considerar la existencia de una religiosidad imbuida de un carácter mítico-simbólico que hace clara referencia al predominio de un ámbito de significación de importantes consecuencias en los comportamientos y actividades de los sujetos. Más que aparecer como autónoma de la matriz cultural, esta religiosidad se conforma como un soporte fundamental para la elaboración de respuestas ante los múltiples interrogantes de la existencia. Más que responder a “normas” preestablecidas o a controles y/o pertenencias institucionales, se corresponde con una actitud profundamente vital y existencial donde se recomponen legados y apreciaciones a partir de una singular perspectiva de lo sagrado. Estamos así frente a distintas formas y modalidades que los sectores populares tienen de asumir y manifestar lo religioso, una de cuyas consecuencias más relevantes se vincula precisamente con su apreciación respecto al pluralismo religioso. Es que, en el marco

de dicha cultura, la apreciación de lo sagrado, lejos de ser monopolizada por un tipo de expresión en particular, admite diversas manifestaciones, consolidando de hecho la vigencia del pluralismo religioso en los sectores populares. Como señala Pablo Semán, “la experiencia popular abraza la diversidad y es abrazada por ella, organiza una visión en la que todas las religiones, por relacionarse con un nivel de la realidad, lo sagrado, son sagradas”.

Este enfoque contribuye al estudio del fenómeno de la diversidad religiosa en los sectores populares con una mirada novedosa, que tiene un enorme interés en cuanto dicha diversidad constituye uno de los fenómenos más relevantes en el campo religioso en los últimos años. Observado desde la singularidad de la religiosidad popular, se trata, más que de discriminar distintas miradas, de considerar a todas ellas en su capacidad de vinculación con lo sagrado. Se trata, en fin, de un enfoque del pluralismo que supone, más allá de las consideraciones vinculadas con los procesos de diferenciación creciente surgidos en la modernidad, la emergencia de un tipo de apreciación que facilita una apertura hacia la diversidad.

Por otro lado, nos encontramos con otros aspectos que caracterizan la religión popular en sus diversas manifestaciones en el contexto de la cotidianidad, vinculados tanto con su carácter simbólico como con su carácter vivencial, experiencial y emocional. Es necesario tener en cuenta que los símbolos constituyen, como lo reafirma José Croatto, “el lenguaje originario y fundante” de la experiencia religiosa, al que apelan los individuos en su vida individual y social, y que estos símbolos, a su vez, están inmersos en una tradición o una trama cultural en la que cobran sentido e incluso son resignificados. El fecundo carácter polisémico de los símbolos se hace así presente tanto en la diversidad de prácticas sociales y ritos como en una multiplicidad de objetos a los que se les otorga una fuerte carga significativa: desde objetos comunes de uso ordinario sacralizados hasta imágenes, cruces y medallas, entre otros. Debemos tener en cuenta que si la religión es, como se ha dicho, la experiencia de lo sagrado, esa experiencia se produce siempre en el marco más general de un determinado contexto histórico y cultural. Se trata de un tipo de experiencia claramente

relacional, emocional y ritual, en la que se explicita una vivencia religiosa que requiere imprescindiblemente, para su manifestación, palabras, gestos y modalidades de expresión propias de la cultura en la que están insertas. En ese marco, lo emocional, si bien siempre ha sido un elemento central de la religiosidad popular, ha incrementado su relevancia en las expresiones religiosas en general, especialmente desde los años 80, en vinculación con expresiones de carácter místico, como “carismático”, usado especialmente —este último— en relación con católicos y con pentecostales. Finalmente, es importante considerar las apreciaciones religiosas vinculadas tanto con acontecimientos comunes como con circunstancias que ameritan un tipo de intervención extraordinaria. En el primer caso, en cuanto las múltiples apelaciones a la Virgen, a los diversos santos o a los seres considerados con poderes especiales, se generan estrechamente vinculadas a las necesidades diarias, pequeñas o grandes, materiales y espirituales que acompañan el desarrollo de la vida cotidiana: desde los pedidos por los problemas vinculados con la salud y la enfermedad en el marco de situaciones atravesadas por el dolor y la desesperación, hasta situaciones básicas de lo cotidiano relacionadas con los lazos afectivos o la falta de trabajo. En estas situaciones emergen a su vez los recursos que habilitan la presencia del “milagro” en la vida de las personas. Un camino abierto, una apelación última no sujeta a los límites que cierran toda esperanza de cambio, a la vez que un proyectarse en una dimensión que hace del milagro la oportunidad de transformar lo imposible en posible y una instancia ya no conformada desde la mirada de la institución católica sino constituida desde los pliegues de la vida social en los que lo sagrado puede concretarse en cualquier momento, habilitando una confianza superadora de ciertos límites. Dicha posibilidad está en relación directa con la eficacia simbólica que posee lo sagrado, a la que recurren mujeres y hombres para hacer frente a sus necesidades y para resolver aquellos desafíos de la existencia que superan aparentemente los límites de lo humano pero que constituyen justamente aquel campo donde interviene lo sagrado. Una mirada que habilita a la apelación permanente, tanto en relación con lo considerado superfluo o trivial como en

relación a lo considerado profundo y urgente. Una posibilidad que no sólo tiende a considerar la interpelación humana de lo divino, sino a su vez la presencia de lo considerado divino en la precariedad de lo humano, ocupando un lugar clave en la cultura popular, en cuanto es en el seno de la misma donde se constituye en una reserva clave de sentido. Al respecto, debemos insistir en desplegar una mirada amplia, que sin desconocer los cuestionamientos sobre esta religiosidad desde perspectivas que alertan sobre el supuesto carácter “evasivo”, “alienante” o de “resignación” que pueden presentar algunas manifestaciones de la religiosidad popular, sostenga, sin embargo, la necesidad de comprender, en todas sus implicancias, la relevancia de “dotar de sentido” la vida de mujeres y hombres angustiados por sobrevivir en un mundo que los excluye y discrimina. Como señala Cristian Parker, las creencias religiosas no sólo cumplen funciones de “compensación” o de “resistencia simbólica”, sino que proveen “un plus de sentido a una vida que está constantemente amenazada”.

La religiosidad difusa

Diosito siempre me acompaña, yo lo sé... yo no voy a ninguna religión, no me gusta, para mí Dios está en todos lados... es cuestión de saber verlo.

Por último, nos interesa hacer alusión a una tendencia que se afirma crecientemente en las creencias y manifestaciones religiosas de muchos creyentes. Una tendencia que se expresa en principio en el “creer sin pertenecer” o en los “creyentes sin religión”, pero que también transita por una diversidad de universos simbólicos mágico-religiosos donde priman los procesos de mezcla y sincretización, a lo que se les suman creencias arraigadas en la cultura popular. En lo que hace a las primeras expresiones, nos encontramos ante un fenómeno que se ha incrementado en los últimos años, vinculado directamente con los llamados procesos de desinstitucionalización y de individuación, a los que ya hemos hecho referencia, que permi-

ten desplegar una apertura a lo sagrado que se traduce en el cultivo de la “creencia”, pero sin que la misma requiera, ni asuma, ninguna pertenencia institucional, ni tampoco una sujeción a un universo simbólico religioso en particular. La gente cree, y desde esa creencia desarrolla una mirada sobre la realidad dispuesta a considerar con amplitud la diversidad de expresiones existentes, consolidando de una u otra forma la relevancia del pluralismo religioso. Por otro lado, nos encontramos con una tendencia con fuerte presencia de expresiones sincréticas y neo-mágicas. Una diversidad de creencias que abarcan desde la consideración de “la energía” y “los espíritus”, pasando por “los horóscopos”, el “tarot” y distintas manifestaciones mágicas y neo-mágicas. Expresiones en las cuales convergen manifestaciones simbólicas provenientes tanto de las culturas populares y de las culturas indígenas como de otras expresiones culturales, así como de las nuevas corrientes provenientes de planteos orientalistas y de los llamados planteos de la nueva era. La religiosidad difusa, a la vez que muestra la complejización del universo de las creencias religiosas, implica un nuevo desafío de comprensión en el marco de la complejidad del pluralismo religioso actual.

Así, tras haber desplegado algunos aspectos vinculados con la comprensión de la religiosidad popular, pasaremos a analizar algunas de sus principales manifestaciones en estos veinticinco años.

Principales manifestaciones de la religiosidad popular

No pretendemos en esta presentación hacer alusión a todas las manifestaciones de religiosidad popular sino solamente mencionar a las más relevantes en nuestra sociedad, sin intención tampoco de agotar la caracterización de las mismas. Nos interesa especialmente que los lectores puedan acceder a una primera aproximación que les permita comprender el valor de la religiosidad popular en sus múltiples y diversas manifestaciones. De esta manera reflexionaremos en torno al catolicismo popular, el pentecostalismo, las religiones de los pueblos originarios, los cultos populares y la religiosidad afrobrasileña.

El catolicismo popular

Sí... soy católico, bueno, en realidad, yo creo, aunque no voy nunca a la iglesia, salvo a Luján todos los años, eso sí, ahí no falto nunca...

El catolicismo popular constituye una de las formas más importantes de religiosidad popular, claramente predominante en nuestro país. En el alto porcentaje de la población que se autodefine como católica en Argentina (un 76,5% según la Encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en la Argentina) es mucho menor el de quienes participan y concurren asiduamente a la iglesia, mientras una mayoría de creyentes sólo lo hace en algunas oportunidades o con muy poca frecuencia. Nos encontramos así con creyentes que se consideran católicos y que podemos señalar como representativos del denominado catolicismo popular. Éste se caracteriza precisamente por una escasa práctica sacramental, con un tipo de vínculo con los llamados “ritos estacionales” o de “pasaje” del catolicismo (asociados con etapas de la vida, como el bautismo o el culto a los difuntos), no sujeto a controles institucionales o regulaciones de las estructuras clericales y con instancias de crecimiento y reproducción más allá de las mismas. Se trata de una modalidad religiosa directa-

mente vinculada, en sus orígenes, con el proceso de evangelización, convergiendo en la misma tanto la tradición del catolicismo popular hispano-lusitano como las formas de la religiosidad de los pueblos originarios y la religiosidad africana. Este tipo de catolicismo está fuertemente atravesado por diversos cruces culturales manifiestos en los procesos de mestización e hibridación cultural, como en el predominio de manifestaciones de carácter sincrético, que dan origen a las distintas formas de catolicismo popular desplegadas en la actualidad. Nos encontramos así con distintas modalidades del catolicismo popular de origen rural, pasando por el catolicismo popular urbano, hasta los numerosos cruces y manifestaciones de los mismos, en los que es posible encontrar desde las modalidades propias del catolicismo popular tradicional hasta las nuevas del catolicismo popular difuso. Una cantidad de instancias expresivas y devocionales que sobre la base de un fuerte proceso de hibridación cultural han dado como resultado la emergencia de nuevas manifestaciones cúllicas y expresiones colectivas.

Se trata de una forma de religiosidad que, lejos de planteos intelectualizados o abstractos, enfatiza la relevancia de la emotividad y la denominada “piedad del corazón”. Se expresa tanto a nivel de una diversidad de prácticas sociales y simbólicas en el contexto de la vida cotidiana, como a través de creencias y devociones especiales, requiriendo de mediaciones particularizadas, accesibles y directas. De allí que algunos la denominen “catolicismo popular” o “piedad popular”. Un complejo sistema de creencias, de ritos, de vivencias y de experiencias religiosas, al cual, junto a los factores que caracterizan la religiosidad popular en general –como la preeminencia de lo sagrado, los elementos mítico-mágico-simbólicos y la vitalidad–, es necesario sumarle la relevancia de la creencia en Jesús, el culto a la Virgen, las devociones a los santos, el culto a los difuntos, la importancia de la fiesta religiosa popular y las peregrinaciones, entre otras devociones.

Jesús emerge claramente como un referente insustituible en el catolicismo popular. Una situación estrechamente vinculada con el tipo de catolicismo hispano-lusitano presente en la conquista, donde se difunde especialmente la figura de un Cristo crucificado,

sufriente, en el marco de la Pasión, y que se constituyó en el símbolo fundamental de la evangelización cristiana. Una devoción al Cristo en su cruz que se expandirá por todo el continente latinoamericano, donde, como lo señala Adan Quiroga —y es interesante recordarlo—, el símbolo de la cruz no resultaba nuevo, sino que ya estaba presente, con su propia significación, en el universo simbólico de algunos pueblos originarios en América, antes de la llegada de los conquistadores.

El culto a la Virgen María, por otro, lado ocupa un lugar fundamental, en cuanto la misma se constituye en la principal “mediadora”, a la vez que representa el “rostro materno de Dios” para los creyentes. Una manifestación de lo señalado lo constituyen la diversidad de advocaciones a la misma en América, concretadas en grandes santuarios como el de Caacupé en Paraguay, el de Copacabana en Bolivia, el de Aparecida en Brasil, el de Guadalupe en México y los de Itatí y Luján en Argentina, entre los más relevantes. Se trata ésta de una devoción cuyos antecedentes es necesario buscar, como los de Jesús, en el catolicismo popular hispano-lusitano, en este caso del siglo XI, cuando los santuarios dedicados a la Virgen y su imagen —considerada como “madre y protectora”— se expandieron con enorme rapidez, para luego trasladarse a América con la conquista y la evangelización española. Esta devoción encontró inserción en una tierra donde era destacado el culto a distintas divinidades femeninas.

En lo que respecta al *culto a los santos*, comparte los mismos orígenes que el culto a la Virgen en el catolicismo popular europeo, a la vez que en América se consolidó fuertemente, tanto por la relevancia que adquirieron los “santos patronos” como también por el desarrollo de su devoción en relación a los milagros y poderes atribuidos a los mismos. Al respecto, es interesante observar cómo, en el ámbito popular, serán más conocidos los poderes que se les atribuyen a los santos que las minuciosidades de su biografía o el desarrollo de su espiritualidad. Es que dichas personas “santificadas” se constituyen de alguna manera en mediadores especializados. Lejos de asumir todas las potencialidades divinas, se especializan en algunos aspectos que de hecho los distinguen a unos de otros,

como ocurre con San Cayetano con el trabajo, San Pantaleón con la enfermedad y San Roque con los perros, entre muchos otros. Se establece así una relación peculiar entre el santo y el devoto, que de alguna manera contribuye a canalizar y movilizar tanto expectativas como sentimientos, una relación que –más allá del acotamiento institucional y el esfuerzo de la Iglesia por “normativizar” el culto– genera una diversidad de manifestaciones y prácticas forjadas por los mismos creyentes de dichos sectores populares que replantean y muchas veces resignifican la relación con el santo.

Otro aspecto interesante lo constituye la relevancia de “las imágenes religiosas”. Al respecto, Luis Maldonado señala cómo las devociones y la importancia de las imágenes –instancia de fuerte repercusión en el catolicismo popular– emergen vinculadas a un proceso histórico que se ha manifestado a través de distintos pasos. Así, en un primer momento el culto a los santos se relacionó con la veneración de reliquias de los primeros mártires cristianos, que fueron guardadas en iglesias o lugares especialmente construidos y permitieron la devoción de los creyentes. En un segundo momento, no sólo se veneraron las reliquias de los mártires, sino también las de los ermitaños y los monjes que, por el testimonio de sus vidas, fueron admirados por el pueblo cristiano, y cuyas ermitas se convirtieron paulatinamente en lugares de peregrinación. Posteriormente, nos encontramos ante un proceso en el marco del cual se sustituyó la reliquia por la imagen (bidimensional) o el ícono, hasta que finalmente se llegó a talla (tridimensional). Las tallas pasaron luego a América y se convirtieron en las distintas representaciones veneradas en santuarios y ámbitos de devoción, a la vez que adquirieron en su construcción la dinámica y creatividad presente en la cultura popular y explicitada en las modalidades del catolicismo popular. Así, hasta el siglo XI eran las propias comunidades cristianas con su obispo quienes comenzaban a venerar primero las reliquias de los mártires y luego la memoria de aquellos cristianos que habían muerto y que consideraban que habían llevado una vida ejemplar y brindado un testimonio de santidad. A partir de dicho siglo, Roma tomó en sus manos los procesos de “santificación”, estableciendo un mecanismo de riguroso control sobre las mismas, lo cual no ha impedido

que, especialmente en lo que implica el catolicismo popular, los creyentes continuaran venerando y rindiendo algún tipo de culto a quienes consideraban santos aun antes de su “canonización oficial”, e incluso con independencia de la misma. Un hecho demostrativo de lo anterior ocurrió con Ceferino Namuncurá en Argentina. No sólo no se había declarado su canonización por la Iglesia, sino que las autoridades eclesiásticas habían prohibido su culto hasta tanto se resolviera la misma, lo cual no impidió que ya en los sectores creyentes fuera venerado como santo.

Si al culto a las vírgenes y santos se le asigna un lugar relevante, no es menor el que ocupa el “culto a los difuntos”, que tiene una profunda vigencia en el catolicismo popular, relacionada no sólo con el intento de “integrar” la muerte a la vida, o de sacralizarla como un tránsito, sino también con la presencia de un cierto sentido trágico que lleva a considerar muy especialmente la existencia del dolor y de la muerte. Una muestra de lo señalado la encontramos en la vigencia, especialmente en el catolicismo popular de origen rural, de los responsos, de los llamados novenarios, los trisagios, el alumbrar las almas y muy especialmente los distintos tipos de velorios. Así F. Coluccio hace alusión a los llamados “velorios del angelito” (realizados ante la muerte de un niño en el norte y noroeste del país), el “velorio de las banderas” (Salta), los “velorios de las vísperas” (en la víspera del aniversario de un santo), el “velorio de última noche” (velorio de un madero y la ropa del muerto ocho días después) y el “velorio del Señor” (realizado los viernes santos).

La fiesta religiosa popular aparece como un acontecimiento central del catolicismo popular, que se concretiza en una instancia espacio-temporal y en una especial vivencia de lo sagrado. Como acontecimiento fundacional, de alguna manera se hacen presentes en la misma diversas instancias profundamente unidas a la cultura popular. La polisemia de la fiesta pone al descubierto la multiplicidad de sentidos que la atraviesan, en contextos surcados por tensiones y conflictos no ajenos al acontecimiento festivo. Sin embargo, su relevancia hace de ella una de las manifestaciones colectivas con mayores implicancias socioculturales. Debemos tener en cuenta que la fiesta es un rito social a través del cual las mujeres y los

hombres marcan la importancia de los acontecimientos, y a través de ella se manifiestan tanto vivencias como experiencias colectivas profundas, constituyendo un lugar especial donde se dan cita “lo simbólico, lo mítico y lo ritual”, pero a la vez lo lúdico, lo farsesco, lo dramático, lo económico y lo político. Este acontecimiento no sólo genera una ruptura de lo cotidiano, sino que conmemora un hecho fundacional que se explicita en el establecimiento de una excepcionalidad y discontinuidad con el acontecer diario de los creyentes, y que sustenta la peculiaridad de la celebración festiva, en la cual lo sagrado y lo profano coexisten de una manera especial, pero donde lo sagrado alcanza una instancia clave de explicitación y vivencia. Así, la fiesta religiosa, para los creyentes de sectores populares, implica una especial reactualización de la memoria grupal y de la experiencia de lo sagrado, no escindida de los procesos de construcción y recomposición identitaria. Al respecto, es importante tener en cuenta que las fiestas del catolicismo popular constituyen una de las instancias en las que se da la participación de muchos creyentes de otras religiones populares, que no sólo la asumen sin problema, sino que son activos protagonistas de esas fiestas. De allí que constituya también un momento de afirmación, de replanteo de identidades, muy especialmente en su vinculación con la situación de los migrantes, tanto internos como externos. En nuestro país, que es lo que nos ocupa aquí, son numerosas las fiestas religiosas populares consolidadas en las comunidades, tanto rurales como urbanas, en el marco de un largo proceso histórico, así como es destacable la existencia de nuevas celebraciones surgidas como resultado de procesos socioeconómicos y culturales generados en las transformaciones de la sociedad actual. En el ámbito rural se trata de procesos fuertemente vinculados con la evangelización y que de una manera u otra perduran en la actualidad. En el ámbito urbano se relacionan especialmente con los procesos migratorios y la presencia de migrantes tanto internos como externos.

Las peregrinaciones, por otro lado, aparecen directamente relacionadas con las anteriores celebraciones festivas ya que se conforman como instancias de traslado hacia dichos ámbitos, constituidos en “lugares” sagrados (o que han adquirido una dimensión

especial para los creyentes), asumidos generalmente como santuarios, y que de alguna forma ejercen un importante poder de atracción y convocatoria. La peregrinación en cuanto tal posee una dimensión espacio-temporal que define la peculiaridad del fenómeno, caracterizado por personas que se trasladan por diferentes medios a un lugar donde se encuentra una imagen o algún elemento en el cual se manifiesta o se ha manifestado claramente lo sagrado. No se trata solamente de concurrir a la fiesta, sino de *peregrinar* hacia ella. No se circunscribe exclusivamente al tiempo del “estar”, como una instancia clave de la permanencia y vivencia del acontecimiento festivo, sino básicamente de “transitar”, de “marchar”, de “estar en movimiento”. Peregrinar resulta, así, una acción significativa en sí misma, que no sólo cobra relevancia como consecuencia de la meta a alcanzar, sino que la tiene en el mismo emprendimiento de viajar, de ponerse en “movimiento hacia”, de iniciar un *tránsito* que demandará recursos personales, atención, objetivos y perseverancia para el logro de los mismos. Al respecto es interesante la reflexión de Danièle Hervieu-Léger cuando destaca la figura del peregrino como expresión de “religión en movimiento”, una apreciación desde la cual avanzar en la comprensión tanto de la “fluidez de los recorridos espirituales individuales” como de las formas de “sociabilidad religiosa”. Por otro lado, el descubrimiento y el seguimiento de la trayectoria de identificación religiosa del peregrino nos enfrenta con dos elementos centrales. En primer lugar, la existencia de una trama significativa en la cual la apertura a lo trascendente y la posibilidad de diálogo, relación o intercambio es posible; en segundo lugar, el convencimiento de que el sacrificio y el esfuerzo por realizarlo tienen sentido. El peregrino sabe y valora la acción de peregrinar. ¿Qué habrá pedido? ¿Qué favor recibió? ¿Qué milagro reclama? Múltiples preguntas que acompañan la cotidianidad de quienes ven pasar los peregrinos, de quienes observan “desde fuera” un despliegue no demasiado comprensible desde una perspectiva meramente utilitarista. Y allí es donde surge la relevancia de la “promesa”. Ésta constituye, sin lugar a dudas, la motivación más relevante y común en los peregrinos. Pero, más aun, conforma el elemento clave que resuelve finalmente la decisión de viajar. La promesa aparece en este

contexto como una instancia definitiva que determina el viaje. La promesa es siempre “promesa a alguien”, a un “otro” trascendente y poderoso, pero sobre todo, accesible y apelable. Las promesas involucran la necesidad del intercambio, pero sobre todo, el establecimiento de una esperanza frente a situaciones cercanas a la angustia, el escepticismo y la desesperación. En algunos casos, las promesas aparecen en el marco de una “tradicción” religiosa en la cual la apelación permanente a lo trascendente emerge como un recurso fundamental en la supervivencia diaria. En otros, se trata de un recurso desesperado frente a la inexistencia de respuestas o el vaciamiento de horizontes significativos.

Finalmente nos encontramos con una serie de creencias y de prácticas que ponen al creyente en contacto con lo sagrado a través de distintas formas de mediación en el contexto de lo cotidiano. Estas perspectivas atraviesan desde las instancias microsociales de la convivencia hasta los acontecimientos que marcan distintos momentos en la escena social. Así, nos interesa hacer alusión a las llamadas prácticas sacramentales, que suponen el acceso a distintos gestos y ritos que aproximan el vínculo con lo sagrado y las divinidades en general, como también a otras devociones. Nos encontramos también con la importancia y difusión de la devoción al Espíritu Santo (incrementada en el marco de las prácticas carismáticas y los curas sanadores), la relevancia del bautismo (con todas sus implicancias en sectores populares en relación a la importancia de los padrinzos), pasando por la apelación a los ángeles, la posesión de agua bendita para distintos usos (persignarse, preparar alimentos), hasta una serie de prácticas como las bendiciones de las casas y otros objetos de uso diario, la construcción de pesebres o la bendición del olivo el Domingo de Ramos (con la consiguiente colocación del mismo en ciertos lugares de la casa como el colchón, una imagen, etc.): un amplio espectro de situaciones y momentos en que la apelación a Dios, a Jesús o a distintos mediadores alcanza una relevancia singular. Un lugar especial lo ocupa el uso de la cruz con la figura de Cristo, llevada personalmente o colocada en una diversidad de lugares, como también las imágenes de la Virgen y de los santos reproducidas en grabados, calendarios, medallas,

rosarios y estampas en general, presentes en billeteras y cuadernos, así como en medios de transporte, especialmente en los colectivos urbanos, donde es común encontrar una iconografía múltiple representativa de lo señalado como de una fecunda diversidad religiosa. Así, en la parte interna del parabrisas del conductor, o en torno al tablero del mismo, podemos encontrar crucifijos, imágenes del Sagrado Corazón de Jesús, de la Virgen de Luján o de la Virgen Desatanudos, junto al Gauchito Gil, la Difunta Correa o fotografías de ídolos populares como Maradona y Carlos Gardel, junto a una infaltable cinta roja. Debemos tener en cuenta aquí lo señalado oportunamente en cuanto a la existencia de un tipo de apreciación acerca de lo sagrado vinculada estrechamente con la vida cotidiana, y que permite dotar de significación a una serie de objetos, actividades y acontecimientos.

Es interesante señalar que el catolicismo popular, en cuanto expresión religiosa de los sectores populares, no era valorizado adecuadamente en la propia institución eclesiástica, que si bien consideraba la raíz cristiana implícita en este tipo de manifestaciones como una primera instancia de religiosidad e incluso como lo que algunos denominan una “semilla del verbo”, terminaba considerándola una religiosidad “de segunda” o al menos una expresión religiosa que demandaba su purificación y evangelización. Ponía así en tela de juicio lo que se consideraba como una deficiente formación doctrinaria católica, que evaluaba necesario remediar en cuanto aparecían en la misma muchas perspectivas caracterizadas como paganas o rayanas en la magia y la superstición. A esto se le sumaba la dificultad que implicaba para la institución la incapacidad de control institucional de dichas expresiones. Sin embargo, especialmente a partir del Concilio Vaticano II y luego en las conferencias episcopales de Medellín y de Puebla, se produjo un profundo cambio en la apreciación de dicho catolicismo, que pasó a ser considerado como una “religiosidad del pueblo” o, tal como expresa el Documento de los Obispos Latinoamericanos en Puebla, como un “acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia”. Paulatinamente, el catolicismo popular comenzó a ser revalorizado, tanto institucionalmente como por ciertas corrientes

teológicas en especial, lo que tuvo una acabada muestra en nuestra sociedad, ya que fue precisamente en Argentina donde emergió una línea teológica y pastoral particularizada que hizo de dicha religiosidad y catolicismo popular un elemento central de la práctica evangelizadora. La significación en el país de la llamada COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral), cuya influencia se manifestó en la elaboración del Documento de San Miguel, otorgó un impulso muy fuerte a dicho catolicismo y pastoral popular hasta su disolución en 1973. A partir de entonces se continúa, en términos generales, una estrategia institucional de valorización del catolicismo popular, si bien también encontramos en determinados sectores apreciaciones que enfatizan especialmente la identificación de dicho catolicismo con la denominada “identidad popular y católica”, según lo señala Fortunato Mallimaci.

Especialmente en los últimos años, la Iglesia católica ha profundizado el acompañamiento y desarrollo de las manifestaciones del catolicismo popular, implementando nuevas modalidades de inserción e intentando enmarcar institucionalmente las expresiones en ese sentido de los sectores populares. Vemos así cómo se hace explícita la tensión propia de este tipo de religiosidad, donde por un lado están presentes los planteos institucionales y por el otro se manifiesta la manera en que los sectores populares viven y expresan dicho catolicismo, acorde a sus propias apreciaciones, necesidades y planteos.

Desde el punto de vista institucional también podemos observar variaciones en las estrategias pastorales desde la llegada de la democracia. En este período, la institución recibió críticas y cuestionamientos profundos debido a su posicionamiento durante la dictadura militar, a partir de los cuales comenzó a llevar a cabo distintos planteos pastorales, desde propuestas vinculadas con la introducción de nuevas devociones o con la profundización de prácticas pastorales populares, hasta un mayor compromiso tanto con el despliegue de planes y programas de ayuda social del gobierno como con la convocatoria hecha por éste a participar de la llamada Mesa del Diálogo Argentino ante el agravamiento de la crisis socioeconómica.

Principales manifestaciones en nuestra historia reciente

De esta manera, una de las preguntas centrales en nuestra reflexión apunta a tratar de revelar lo ocurrido con el catolicismo popular en estos últimos años, en los cuales, como ya vimos, hemos transitado por fuertes transformaciones socioculturales y circunstancias de enorme gravedad institucional y socioeconómica. Ya hemos señalado que las expresiones religiosas no sólo son afectadas por las transformaciones producidas, sino que a su vez generan cambios. Lo primero a señalar es que esta situación no se tradujo en una disminución de las creencias y las prácticas populares, sino básicamente en instancias de consolidación y recomposición en el marco de un catolicismo más autonomizado y difuso, así como de una importante visibilidad de expresiones vinculadas especialmente con el catolicismo popular de los sectores migrantes. En lo que respecta a estos últimos, se trata de una situación que se produjo en un contexto caracterizado por las crisis de las economías regionales y por las fluctuaciones económicas y sociales en países vecinos. Así, no sólo se fortalecieron viejas devociones festivas y prácticas populares, sino que aparecieron otras nuevas, en algunos casos traídas por los propios creyentes (el caso de la devoción a Santiago de Bomborí en migrantes bolivianos), en otros planteadas por la institución (el caso de la Virgen “desatanudos”). De esta manera, podemos señalar que en el período existieron, por un lado, una serie de manifestaciones vinculadas a devociones, fiestas y peregrinaciones populares, en algunos casos ya existentes con anterioridad, en otros surgidas en el marco de los nuevos contextos sociales, y, por el otro, una serie de prácticas sociales y simbólicas ligadas a la vida cotidiana de los creyentes. Ya hemos hecho alusión a las características fundamentales de dichas manifestaciones. Ahora pasaremos a identificar las más relevantes en estos años.

Las fiestas y devociones populares

Debemos tener en cuenta la importancia de una diversidad de fiestas religiosas populares y devociones que se generan diariamente

en distintos lugares del país, algunas que se han mantenido —e incluso incrementado su difusión— a lo largo de los años y otras que han reducido su relevancia. Así, a manera de una primera aproximación nos detendremos en ciertos acontecimientos, vinculados tanto con las devociones a la Virgen María y los santos como con algunas fiestas religiosas populares especialmente ligadas con sectores migrantes. Al respecto, es importante tener en cuenta que, así como se apela a la Virgen o a cada santo de acuerdo con la devoción y las necesidades de los creyentes, también se acrecienta la figura de los mismos en virtud de ciertas instancias por las que transita la sociedad. Una apreciación que nos conduce a considerar la estrecha relación de estas prácticas religiosas con los contextos y muy especialmente con los momentos de agudización de las crisis sociales, situaciones donde se constata el agravamiento de problemas vinculados tanto con la problemática socioeconómica como con la incertidumbre y la búsqueda de respuestas a las angustias y las necesidades de los sujetos sociales. Así, la década del ochenta presenció el incremento de la devoción a San Cayetano y el surgimiento de la devoción a la Virgen del Rosario de San Nicolás, mientras que la década del noventa vio crecer, entre otras devociones, la de la Virgen “desatanudos” y la de San Expedito, como las más importantes.

La Virgen María

Yo creo mucho, ante cualquier cosa le rezo a la Virgen, ves: esta medallita la tengo desde que era chiquita...

Mi mamá era muy creyente, yo más o menos, me pasaron demasiadas cosas, Pero tengo una estampita de la “desatanudos” que me pasó una amiga y que siempre llevo conmigo, no sé, es como una compañía... Abro la billetera y está ahí... y no sé pero cada cosa que me pasa siempre me acuerdo y a mí me tranquiliza...

Distintas devociones como advocaciones a la Virgen e incluso las llamadas “apariciones” (como la de la Virgen en San Nicolás o

la de Salta) han estado presentes en el período que nos interesa. Sin embargo, sólo nos detendremos en dos de los casos más claramente representativos de lo planteado y que poseen una gran relevancia en los creyentes: la “Aparición de la Virgen en San Nicolás” y el surgimiento de la devoción a la Virgen “desatanudos”. El primero de ellos es uno de los más interesantes de analizar en el período en cuestión, pues su crecimiento se vincula con un momento problemático y angustiante para la población del lugar. Debemos remontarnos al mes de septiembre de 1983, cuando una mujer residente en San Nicolás, Gladis Quiroga de Motta, de clase media, de unos 46 años en ese momento, casada, madre de dos hijas, comienza a tener, según sus expresiones, apariciones de la Virgen, en las que ésta le revela diversos mensajes. Paulatinamente, en dichas apariciones la Virgen insiste entre otros aspectos de carácter espiritual, en la necesidad de contar con un “lugar” cerca del Paraná para que puedan reunirse a su alrededor sus “hijos”. A partir del año 1985 comienza a difundirse la devoción, y, mientras se abren en la Iglesia católica distintas instancias de análisis donde se estudia la misma (un proceso en general lento y dependiente de normas y planteos institucionales), la gente empieza a concurrir al “campito” —un amplio espacio verde señalado en las apariciones para construir un santuario— y a venerar en dicho lugar a la Virgen en la imagen de la Virgen del Rosario, que comienza a ser reconocida como la Virgen del Rosario de San Nicolás. Una devoción que va creciendo en la zona, como señalamos inicialmente, en el contexto de una marcada preocupación, en la década del 90, ante la privatización de la planta siderúrgica Somisa y los consiguientes despidos de una gran parte de su personal. Así, la otrora conocida como “ciudad del acero” por la enorme importancia socioeconómica que tenía el funcionamiento de la industria siderúrgica, pasó a transitar momentos sumamente difíciles que afectaron a una cantidad muy importante de actividades, repercutiendo notablemente en el tejido social del lugar y la vida de sus habitantes. La devoción a la Virgen fue creciendo notablemente en importancia e instalándose popularmente, y los días 25 de cada mes, especialmente en septiembre, se realiza una peregrinación a San Nicolás hacia el lugar donde se

construyó el santuario de la Virgen. En dicha fecha, multitud de personas procedentes de distintos lugares de la provincia de Buenos Aires, de Entre Ríos y Santa Fe, y desde otros lugares del país, llegan a San Nicolás y no sólo visitan el santuario sino que también se ubican en diferentes lugares de la ciudad. Una situación que ha llevado a desplegar también actividades vinculadas al denominado “turismo religioso”, desde casas de comidas, pasando por santerías, hasta kioscos, comercios y una diversidad de servicios, y que, bien señala Analía Rodil, ha implicado, de alguna manera, la posibilidad de reactivación turística frente al desmantelamiento industrial. Así, San Nicolás ha pasado de ser la “ciudad del acero” a ser denominada como la “ciudad de la fe” o la “ciudad de María”, y la devoción a “María del Rosario de San Nicolás tiene una enorme difusión nacional. La imagen, la estampita o el rosario representativo de la Virgen también ya nutren los altares domésticos y lugares cotidianos de los sectores populares.

En lo que respecta a la Virgen que “desata los nudos”, su devoción data de los últimos años (se ha ido incrementando paulatinamente) y su relevancia emerge en la sociedad argentina con un simbolismo vinculado claramente con la necesidad de mujeres y hombres de superar dificultades. La imagen de la Virgen que “desata los nudos” adquirió así densidad significativa, especialmente en el marco de una trama sociocultural con un importante deterioro de lazos sociales y un incremento de la exclusión social agudizados a fines de la década del 90, que profundizaron los problemas de una parte mayoritaria de la población, reafirmando la crisis de sentido frente a la incertidumbre existente. Es interesante observar cómo los creyentes, más que apelar al conocimiento de los orígenes y motivaciones de la devoción, se vinculan directamente con el poder que se le atribuye a la Virgen. Nuevamente, se trata de apreciaciones asociadas con los conflictos, las preocupaciones, los “nudos” que aprietan, angustian y ahogan a los creyentes en general. Como expresaba uno de los devotos: “¿Quién no tiene un nudo en su vida que no puede desatar? ¿Quién no se encuentra en distintas oportunidades ante callejones y laberintos a los que no les encuentra la salida?”.

Los santos

Yo creo en Dios, y también en la Virgen, pero para mí el santo es muy especial..., yo todo le pido a él, para mí es muy importante la fiesta, porque yo soy el que lo cuida y soy también responsable de que también lo cuiden los pasantes... cuando uno confía en el santo, el santo cumple.

En lo que respecta a los santos, nos referiremos exclusivamente a dos devociones en particular, claramente relevantes en el período en cuestión: la de San Cayetano y la de San Expedito. La primera constituye una devoción fuertemente consolidada del catolicismo popular urbano, pero que se ha incrementado notablemente en todos estos años, en un contexto en el que la desocupación se convirtió, especialmente hacia fines de los años 90, en un flagelo de los sectores populares. En la devoción aparecen entremezcladas la instancia oficial de la Iglesia católica y la devoción popular. De un lado, la misa, la veneración del santo y el impulso de una pastoral que ha enfatizado su vertiente social y popular en torno tal “Santo del pan y del trabajo”; del otro lado, los pedidos, las promesas, los agradecimientos, las miles de personas haciendo cola para “tocar” al santo y “tomar gracia” del mismo. Es que, como señalan C. Wainsztock y F. Derqui, en San Cayetano hay “promesa, agradecimiento y ruegos”, pero también está claramente el drama de la desocupación, los devotos haciendo cola para “rogarle” por su situación en el contexto de años caracterizados por el cierre de fuentes de trabajo. Esta devoción se expresa no sólo en las carpas de quienes varios meses antes de su fecha se instalan en las veredas adyacentes para ser los primeros en entrar al templo, sino también, y fundamentalmente, en la de miles de creyentes de distintos lugares del país, y en la multiplicidad de imágenes, estampitas, almanaques y otros objetos, acompañados por la conocida “espiga”, que se encuentran en lugares de trabajo, medios de transporte, casas de familia y diversos ámbitos de la sociedad. Es interesante observar la peculiaridad de la devoción en nuestro país, que ha llevado a que —más allá de las características o “virtudes” propias de este santo

según el planteo original de la institución—, los creyentes lo hayan convertido, fundamentalmente, en el “santo del trabajo”. Esta apreciación es compartida por algunos dirigentes gremiales y representantes de los trabajadores, que incluso han hecho del santuario de San Cayetano —especialmente en momentos de enfrentamientos con las autoridades políticas— un lugar simbólicamente relevante para explicitar también sus reclamos por un trabajo digno.

Por otro lado, nos encontramos con la figura de San Expedito. Es interesante observar también aquí el simbolismo implícito en la devoción, vinculado en este caso con las “urgencias”, con las necesidades que buscan inmediata solución, aquello que no puede esperar. Un santo que en sus orígenes aparece relacionado con las legiones romanas y que se convirtió posteriormente al cristianismo, hasta ser martirizado por ello, y que luego, por motivos que no pueden establecerse con claridad, pasó a ser sujeto de una devoción masiva. Algunos aluden a la relevancia de su conversión que debía hacerse “hoy y no mañana”; otros a una confusión con un envío de la imagen que aludía a un despacho inmediato. Un santo motivo de devoción y de pedidos en relación con la necesidad de los creyentes de buscar ayuda, de hacer frente a situaciones que no admiten dilaciones, vinculadas en general con la salud, el trabajo y la falta de recursos, como así también con la búsqueda de respuestas a una multiplicidad de aspectos urgentes. Devociones que se han incrementado en los últimos tiempos, estrechamente relacionadas con la vida cotidiana de los creyentes y con las necesidades materiales y espirituales que los acucian. Respecto a estas devociones, es interesante observar cómo, más allá de la decisión o iniciativa pastoral de ponerlas en marcha, se produce la aceptación de las mismas y su popularidad entre los creyentes. Éste es un aspecto significativo, en cuanto son muy amplios y abarcativos el santoral católico y las diversas devociones existentes, pero muy pocas las que han tenido una aceptación y expansión popular. A veces parecería que circunstancias distintas e incluso no planificadas contribuyen al proceso de difusión; sin embargo, de su instalación a su aceptación masiva hay un camino a recorrer, en el que interviene una diversidad de elementos vinculados tanto con el

contexto socioeconómico y la trama sociocultural de los sectores populares como con las estrategias pastorales de la institución.

Las fiestas

Quando llega la fiesta parece que uno tiene que cumplir ese día... porque es algo que uno lleva muy adentro.

Ese día no falta nadie, es como una cita de honor... mire, yo viví en muchas provincias, en Tucumán, Córdoba, Chaco, pero a Mailín nunca le fallé.

Ya hemos planteado la profunda significación de las fiestas religiosas populares. Nos interesa ahora pasar a considerar algunas de las más relevantes o consolidadas en sus manifestaciones en estos veinticinco años. Nos encontramos así con una diversidad de fiestas del catolicismo popular (del llamado catolicismo popular rural, del catolicismo popular rural en el medio urbano y del catolicismo popular urbano), desde la Fiesta de la Candelaria en Salta, o la del Señor de Rauca en San Luis, pasando por las del Señor de los Milagros en Salta, el Niño Alcalde en La Rioja, la Fiesta de la Virgen del Valle en Catamarca y la de la Virgen de Itatí en Corrientes, hasta diversidad de pequeñas y grandes manifestaciones festivas populares religiosas en distintos ámbitos rurales del país. Solamente en la provincia de Santiago del Estero nos encontramos con más de 45 fiestas y celebraciones populares religiosas vinculadas con la Virgen, Cristo y los santos en general, enmarcadas en fiestas patronales pero a su vez con una diversidad de elementos sincréticos en el marco de la cultura popular. En el amplio espectro festivo del catolicismo popular se da permanentemente, por un lado, el esfuerzo de la institución católica por regularlo, orientarlo y controlarlo, y por otro lado la persistente acción de los creyentes, devotos, peregrinos y asistentes a la fiesta en general, que despliegan a través de la misma una multiplicidad de sentidos y prácticas sociales y simbólicas que hacen de ésta un acontecimiento fundamentalmente popular. De allí también las tensiones

y las pujas entre lo que es considerado sagrado o religioso y lo que se considera profano; las apreciaciones que distinguen y separan ambos aspectos colisionan con las apreciaciones populares, en las que esos elementos se distinguen pero no se separan. Fiestas populares donde encontramos también el interés de numerosos sectores vinculado a las implicancias socioeconómicas de muchos acontecimientos festivos, como el “turismo religioso”, que se ha incrementado en los últimos tiempos. En muchos casos, especialmente en lo que compete a celebraciones festivas surgidas o consolidadas en estos veinticinco años, las mismas se encuentran estrechamente relacionadas con la realidad de los sectores migrantes, tanto del interior como del exterior del país. Fiestas surgidas, en muchos casos, en los finales de la década del 70, pero que han incrementado notablemente su relevancia en las décadas del 80 y del 90.

Es necesario, al respecto, tener en cuenta el carácter relevante de las identidades religiosas en relación con la situación de los migrantes, en cuanto las mismas no emergen como instancias únicas, especiales, en relación con otros aspectos de la vida diaria. Por el contrario, la identidad religiosa constituye un elemento fuertemente vertebrador de la existencia de estos grupos, pero está estrechamente unida a otras manifestaciones de su identidad social y colectiva. Más que una apreciación planteada en términos de “posesión” o “pertenencia”, la identidad aparece como “constitutiva”, “dinámica” y abierta, y muy especialmente como un recurso permanente frente a las dificultades y problemas de la vida cotidiana, una identidad que se construye y reconstruye acorde a los cambios y transformaciones que el sujeto va experimentando en su vida cotidiana. Al respecto es interesante observar cómo en muchos casos de migrantes santiagueños, la consolidación de su identidad se produce como una contrapartida del distanciamiento, pero a su vez como una forma de posicionamiento y afirmación. Algo semejante a lo que ocurre con los migrantes bolivianos en Buenos Aires, quienes, diferenciados en sus orígenes en cuanto a procedencias e incluso fuentes culturales, construyen en su nuevo medio urbano una instancia identitaria que contribuye a su unificación y reconocimiento social. En ambos casos, aun teniendo

en cuenta sus discrepancias y diferencias, la apelación a la identidad religiosa en el contexto de la fiesta constituye un recurso de enormes implicancias, tanto internamente como externamente en relación a los “otros”, los no migrantes. En Santiago del Estero, la Fiesta del Señor de los Milagros de Mailín constituye una celebración de gran relevancia en la cultura popular, y muy especialmente en el imaginario social de los santiagueños. Una fiesta originaria del siglo XVIII, y que se vincula con la veneración a un Cristo mestizo pintado en un crucifijo de madera y encontrado en el tronco de un algarrobo en el monte en Mailín, a unos 180 kilómetros de la ciudad de Santiago, que comenzó siendo una veneración de paisanos del lugar y se fue convirtiendo en cita obligada de promesas y peticiones en toda la zona y la provincia, incrementando notablemente, con las fuertes migraciones a los centros urbanos, su relevancia entre los santiagueños. Algo semejante, aunque reducido en extensión y con características que lo singularizan notablemente respecto de la fiesta en Santiago, se produce en los festejos al Cristo de Mailín en la Villa de Mayo en Buenos Aires. Allí, en el barrio Guadalupe, se realiza la celebración todos los años, desde 1975, como consecuencia de las migraciones del ámbito rural al urbano, adquiriendo en los últimos veinticinco años una importancia cada vez mayor, hasta convertirse en una de las fiestas populares religiosas (especialmente vinculada a Cristo) más relevantes del Gran Buenos Aires. La fiesta contó desde sus comienzos con un elemento determinante: el arraigo de la creencia en los migrantes radicados en el conurbano y la necesidad latente de contar con un ámbito propicio para la devoción en el mismo. Viajar a Santiago dejó de constituir la única alternativa posible desde el momento en que el acontecimiento festivo adquirió forma concreta en el conurbano. Aquí es necesario tener en cuenta que, en realidad, el eje vertebrador de la devoción al “santito” no pasa en el catolicismo popular por la visita periódica al templo, sino, fundamentalmente, por la participación en la fiesta y por una adhesión que se explicita de múltiples formas en la vida diaria. Así, una fiesta del catolicismo popular de origen rural se traslada al medio urbano, donde, si bien se realiza con características semejantes a la de Santiago, adquiere

peculiaridades que la distinguen y que afirman también un tipo especial de catolicismo popular urbano. Es en la celebración de la fiesta donde convergen y se concretan una serie de elementos que contribuyen a transformar el espacio público en espacio festivo y éste en un ámbito privilegiado de rearticulación de identidades. Una situación en la que se consolidan vínculos y relaciones y se produce una reafirmación de la presencia de los santiagueños y de sus costumbres en el ámbito barrial. La fiesta implica una celebración religiosa popular, más allá de los esfuerzos institucionales para enmarcarla pastoralmente, pero se constituye a su vez en una instancia claramente intercultural desde la perspectiva de los actores. En la misma se genera un tipo de relación con los otros, mediada por la celebración festiva, que se traduce en instancias de reconocimiento en el ámbito territorial y social. Estas instancias de consolidación y reconocimiento también están presentes en las celebraciones festivas religiosas de migrantes paraguayos (como la Virgen de Caacupé) o bolivianos (como la Virgen de Urkupiña, de Copacabana o de Guadalupe de Sucre, entre otras.) En el caso de estas últimas, en su mayoría se trata de celebraciones religiosas que se llevan a cabo en Bolivia pero que se han transformado en su explicitación urbana en Argentina. Es importante tener en cuenta esta situación, tanto por la relevancia que tienen las fiestas religiosas en ese país como por la peculiaridad que adquieren en el nuestro. Así, la fiesta de la Virgen de Urkupiña, que se realiza en la ciudad de Córdoba, tiene su origen en Cochabamba, Bolivia, en el siglo XVII, y si bien la devoción se ha ido transformando a través del tiempo, también ha incrementado su relevancia en las distintas zonas y regiones de Bolivia, como así también en su paso –a través de los migrantes bolivianos– a nuestro país, donde se realiza con ciertas características que la distinguen. Como señala Mónica Giorgis, la Fiesta de la Virgen de Urkupiña que se realiza en el barrio Villa Libertador del Gran Córdoba a partir de 1982 retoma elementos de la fiesta en su país de origen, pero incorpora prácticas sociales y simbólicas que la singularizan, especialmente por el tipo de intercambios y reciprocidades que se generan, y que llevan a que se denomine a la Virgen de Urkupiña la “Virgen prestamista”:

es que el espacio festivo se convierte en un espacio de intercambios, de despliegue de diversas formas de reciprocidad y donde se llevan a cabo prácticas relacionadas con la problemática del trabajo, así como con relaciones de ayuda mutua. Un espacio festivo que conforma también un ámbito de “debate y reflexión” en torno a la bolivianidad en dicho espacio territorial y al posicionamiento identitario en el nuevo contexto. Esta situación también puede encontrarse en la realización de la Fiesta de la Virgen de Copacabana, llevada a cabo por migrantes bolivianos en el barrio Charrúa en Buenos Aires desde 1976, pero que consolidó y aumentó su importancia en los últimos veinte años. Allí es posible observar una diversidad de manifestaciones en las que lo ritual, lo lúdico, lo musical, lo comercial se entrecruzan en el espacio festivo. Alejandro Grimson analiza en profundidad las características de esta fiesta, considerando cómo la misma “no es la conservación de un pasado ancestral sino la puesta en relación de esa historia con el presente de la migración”. Esta perspectiva de análisis nos permite ver nuevamente cómo se entrecruzan universos simbólicos y especialmente cómo se lleva a cabo una cierta construcción de “bolivianidad” que “supera e integra procedencias regionales e incluso étnicas marcadamente diferenciadas”, situación que también hemos podido observar personalmente en una celebración surgida a mediados de la década del 90, dedicada a la Virgen de Guadalupe de Sucre, en una localidad del Gran Buenos Aires. Allí se produce un complejo proceso social y cultural vinculado a la celebración festiva religiosa boliviana con formas y modalidades de expresión asociadas al catolicismo popular, que, sin embargo, emergen insertas en relaciones de reposicionamiento identitario y social en el ámbito territorial.

Los peregrinos y las peregrinaciones

Yo laburé en muchos bares, estuve en la cosecha de uva y ahora en la construcción, pero está difícil... yo dejé de estudiar en segundo año y bueno ahora hice una promesa... y aquí estoy... sabe qué pasa, la gente cree... son promesantes...

Como ya hemos visto, las peregrinaciones conforman una instancia profundamente arraigada en la experiencia religiosa en general y en el catolicismo popular en particular. Si bien en el catolicismo popular hay una diversidad de peregrinaciones en distintos lugares y momentos en el país, sólo haremos mención a la peregrinación a pie a Luján, que constituye la más relevante considerando su magnitud. Se realiza desde 1871 en acción de gracias por la finalización de la epidemia de fiebre amarilla en Buenos Aires (que había ocasionado más de 17.000 muertos), y desde esa fecha su importancia se ha ido acrecentando. Es éste uno de los aspectos clave a destacar: el perfil de un peregrino que “elige” y “persiste” en la búsqueda de esta forma de expresión de su religiosidad, para quien la “peregrinación” constituye la expresión de su compromiso con “lo sagrado” y cuya participación en ella es, en muchos casos, su única actividad de carácter colectivo vinculada a lo religioso. Este fenómeno puede verse claramente en la peregrinación a Luján, pero también está presente en muchas de las que se llevan adelante en distintos lugares vinculadas con devociones populares y santuarios, como la que atraviesa cerros y quebradas para acceder a la fiesta del Señor de los Milagros de Salta, la de quienes peregrinan hasta la Virgen del Valle, la de los que parten desde Santiago del Estero hacia la villa de Mailín para venerar al Cristo, la de los que peregrinan al santuario de la Virgen de Itatí y por supuesto la de quienes lo hacen al santuario del Gauchito Gil o de la Difunta Correa. Más allá de una pertenencia institucional en particular, predomina en ellas la “pertenencia” a una “muchedumbre en movimiento”, situación que se ve claramente en la peregrinación a Luján. No casualmente los medios y los informativos en general aluden en sus comentarios a “la peregrinación”, identificando un fenómeno colectivo que se desplaza en la búsqueda de una meta común: llegar a destino. Más allá de las “normas”, las consignas pastorales y los esfuerzos institucionales, sumamente importantes dada la magnitud del acontecimiento, predomina, en el caso de la peregrinación a Luján, un catolicismo popular que encuentra en ésta una instancia clave del ejercicio de su religiosidad. En cuanto tal, el espacio de la peregrinación se explicita como un ámbito peculiarizado, en el que son los

mismos peregrinos quienes transforman “las calles”, “las veredas” y “la ruta” en el “lugar” donde se concreta la peregrinación. Se trata de arribar a la meta, de llegar al Santuario, de arrodillarse a los pies de la imagen de la Virgen, pero también se trata de “estar”.

Hay una dinámica implícita en ese “estar caminando junto a los otros”, un espacio que implica la construcción de una identidad –la de ser peregrino– en un tiempo especial: el de la peregrinación. Tiempo y espacio convergen así constituyendo la singularidad de la experiencia religiosa. Si anteriormente hemos ponderado la relevancia de lo “temporal”, así como la importancia de la “meta” y del “camino” en la peregrinación, ahora nos detenemos en la ponderación de lo espacial. De allí la relevancia y la singularidad de este “espacio”, constituido en el “lugar” que traduce fielmente esta necesidad actual de “estar en movimiento”. Así, las peregrinaciones constituyen una expresión claramente asumida por los sectores populares, que encuentran en ellas tanto un ámbito de vinculación con lo sagrado como una instancia singular de ejercicio de su religiosidad. Una práctica relevante para tener en cuenta –especialmente por su gravitación en estos veinticinco años– es la puesta en marcha, desde 1975, de la peregrinación juvenil a pie al Santuario. Nos interesa hacer mención a la misma por cuanto, si bien se ha originado y se organiza desde la institución, constituye la de mayor magnitud entre las peregrinaciones de este tipo en Argentina. De ella participan miles de personas, la mayoría jóvenes. Se generan así distintas prácticas devocionales que coexisten con múltiples manifestaciones a lo largo de los casi 70 kilómetros de marcha, a la vez que surgen nuevas ritualidades, en las cuales las expresiones de religiosidad y las prácticas devocionales aparecen acompañadas por manifestaciones musicales y de carácter lúdico unidas a diversas motivaciones personales.

Finalmente, debemos tener en cuenta, junto a las peregrinaciones a santuarios, dos instancias que implican un tipo de movimiento con vinculaciones religiosas. Por un lado, nos referimos a la existencia de marchas fuertemente imbuidas de una simbología religiosa vinculadas expresamente con reclamos por desapariciones, por asesinatos o por acciones de protesta. Se trata de marchas como

la “del Silencio” en Catamarca, ante el asesinato de la joven María Soledad Morales en septiembre de 1990, o las múltiples marchas por las víctimas del “gatillo fácil”, en las que padres, parientes, amigos y vecinos en general se movilizan con velas, fotos y otros símbolos, como un testimonio de las víctimas a la vez que con un reclamo permanente de justicia.

Del catolicismo popular al catolicismo difuso

Hemos desarrollado hasta ahora las características y manifestaciones generales del catolicismo popular. Nos detendremos a continuación en ciertas actitudes y modalidades de creencias presentes entre los creyentes (a algunas ya hemos hecho alusión) que se han incrementado en los últimos tiempos. Nos referimos al acrecentamiento de una marcada autonomía en los mismos que lleva a que se agudicen tanto los procesos de distanciamiento de las formas de pertenencia institucional como el aumento de apreciaciones y decisiones respecto a sus creencias y prácticas religiosas, independientemente de los planteos eclesiales. Una situación que se produce especialmente sobre temas en que la institución posee una fuerte posición doctrinaria, profundizándose así una marcada diferencia. De allí que se consolide y expanda un “catolicismo difuso”, que no sólo aparece como la expresión del distanciamiento de los creyentes ya mencionamos, sino fundamentalmente como la manifestación de un “catolicismo a su manera”, en que los mismos creyentes apelan a distintas apreciaciones y perspectivas, en lo referente tanto a elementos de otros universos simbólicos religiosos como a aspectos inmersos en el sentido común y la cultura popular vinculados a su vida personal y cotidiana. Una situación que podemos observar claramente en estudios como los realizados por Juan Esquivel y otros en el partido de Quilmes en el año 1977, y muy especialmente en la encuesta nacional sobre “Creencias y actitudes religiosas en la Argentina”, y dirigida por Fortunato Mallimaci en 2008. Un trabajo –éste último– en el cual, en relación con este tipo de creyente, es visible el alejamiento respecto a

lo sostenido por la institución sobre algunos temas (especialmente la educación sexual, el uso de anticonceptivos, la opinión sobre el aborto, etc.) y donde aparece claramente una diversidad de apreciaciones vinculadas con creencias, representaciones y sentidos vigentes en la sociedad actual. Creyentes que profundizan elementos presentes en el catolicismo popular, tanto de carácter sincrético como de interrelación con otros universos simbólicos religiosos y con otras modalidades de creencia, a la vez que profundizan su distanciamiento de prácticas sacramentales y pertenencias institucionales. Un tipo de catolicismo en crecimiento, inmerso en un marcado proceso de desinstitucionalización y de aumento de la autonomía de los creyentes para plantear sus opciones religiosas.

El pentecostalismo

El que hace el cambio es Dios, no nosotros... Si el Espíritu Santo no lo hace, usted mismo no lo va a lograr.

Mi vida era muy distinta... el Señor me cambió.

Las afirmaciones de los entrevistados se repiten una y otra vez: “el Señor me cambió”, “mi vida es otra desde que vengo al templo y oro”, “yo iba por el mal camino y Él me salvó”. Afirmaciones acompañadas por un fuerte convencimiento de que algo ha pasado en sus vidas. Esta impronta de transformación constituye uno de los aspectos que caracterizan al pentecostalismo –también llamado evangelismo pentecostal– a través del testimonio de los creyentes así como de la apasionada prédica de los pastores. La insistencia en la relevancia de la conversión se sostiene a su vez en la primacía de la presencia del Espíritu Santo, y emerge permanentemente a través de los testimonios personales, en las prédicas comunitarias de los pastores, en plazas o estaciones de ferrocarril donde los creyentes se hacen presentes para proclamar el mensaje de Jesús, que “sana y salva”. El pentecostalismo constituye así una de las manifestaciones religiosas

populares más dinámicas y de mayor crecimiento en los últimos años en Latinoamérica en general y en nuestro país en particular. Para la mayoría de la gente, la presencia de personas orando o predicando en las plazas y las estaciones, así como la multiplicidad de templos que se despliegan en el centro de la ciudad y en la mayoría de los barrios periféricos, ha dejado de constituir una sorpresa. Por el contrario, se han convertido en una presencia habitual. Templos ocupando el lugar de los viejos cines, ámbitos de oración donde la algarabía de la música y el ritmo de las canciones, así como la activa participación de los creyentes o la emotiva oratoria de los pastores, no se concilia con las imágenes de las ceremonias en las iglesias tradicionales. Por otro lado, si en los primeros momentos de expansión territorial muchos consideraban que las expresiones religiosas que se manifestaban eran todas similares, posteriormente comenzaron a percibir que había distintas denominaciones y formas organizativas. Si al principio, en las barriadas populares, existía curiosidad, paulatinamente la misma fue dando lugar a instancias de adhesión, sin que la misma demandara necesariamente el abandono de otras formas de pertenencia. Una adhesión fundada, entre otros elementos, en el carácter popular de las manifestaciones, en el lenguaje y modalidades de relacionarse de los pastores y en la fuerte presencia de éstos en el territorio, lo que hará que el pentecostalismo progresivamente consolide su presencia en la trama social y cultural, especialmente en los barrios populares y ciudades, pero también en los medios rurales alejados de los grandes centros urbanos.

También aquí ha habido un momento de fortísima expansión, coincidente, en general, con el período de retorno de la democracia, cuando muchas expresiones populares lograron recuperar su capacidad de manifestarse y la visibilidad que les estaba vedada anteriormente. ¿Qué características posee esta religión que se ha arraigado y expandido de una forma notable en los sectores populares? ¿Cuáles son los aspectos que le otorgan una singularidad especial en Latinoamérica, abarcando poblaciones de los sectores populares de los ámbitos urbanos y rurales e incluso –y en forma relevante– de los pueblos originarios? ¿Qué encuentran los creyentes en el pentecostalismo que genera este tipo de adhesión? ¿Cómo explicar su

dinámica expansiva? El pentecostalismo surge como consecuencia de un movimiento de “reavivamiento” religioso, en los comienzos del siglo XX, vinculado con el metodismo norteamericano. Se relaciona con la importancia que tiene la creencia en la presencia del Espíritu Santo y el énfasis en el “bautismo por Espíritu”. El movimiento se desplegó posteriormente en Latinoamérica, donde alcanzó desarrollos locales sumamente importantes hasta llegar a ser, a finales del siglo XX una expresión clave de la religiosidad de los sectores populares, distinguiéndose del protestantismo histórico y transitando por múltiples canales expresivos, tanto personales y carismáticos como fuertemente emotivos y massmediáticos. En lo que corresponde a su expansión en nuestro país, es posible identificar en sus comienzos la presencia de las Asambleas Cristianas y de la Unión de las Asambleas de Dios, a las que se unirán más tarde las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios y la Iglesia Evangélica pentecostal. En general provenían de Estados Unidos y del norte de Europa, salvo las últimas nombradas, que llegaron a través de la inmigración chilena. Otro de los antecedentes importantes está dado por la gravitación de las “campañas evangelísticas”, especialmente las llevadas a cabo en nuestro país, que influyeron notablemente en la organización del campo religioso.

Constituye un tipo de experiencia y de discurso religioso con gran capacidad de resignificación de la cultura popular y de sentido a las necesidades y demandas de bienes de salvación de los sectores populares. Como señalan Hilario Wynarczyk y Pablo Semán en su trabajo sobre los pentecostales:

La declaración “Jesús sana, salva, santifica y vuelve” no diferenciaría al pentecostalismo de otros grupos cristianos si no fuera porque se encarna en una serie de prácticas percepciones y códigos destinados a dar permanentemente cuenta de la actualidad de esa intervención. Por ellos el culto es de carácter festivo y fuertemente expresivo... Una de las bases de su crecimiento reside en su capacidad de conectarse con experiencias propias de la religiosidad popular, aun cuando las absorbe y codifica de manera diferente.

Se trata de una religiosidad que enfatiza, como hemos señalado, la relevancia del Espíritu Santo y su acción directa sobre la vida de los creyentes, emergiendo dos aspectos clave: uno vinculado con la importancia de lo “emocional”, en el marco de la experiencia personal como instancia “personal e intransferible” que marca la trayectoria religiosa, y el otro ligado a la trascendencia que adquiere la llamada “conversión”, un momento en el cual, como resultado de la intervención de la divinidad, se produce un cambio fundamental en la persona creyente que constituye el centro de dicha experiencia religiosa a partir del “bautismo del Espíritu Santo” y un conjunto de manifestaciones que acompañan dicho momento, como el “don de lenguas”, “la sanidad” y otros. Se trata de un “cambio” que generalmente se traduce en una transformación con importantes consecuencias sociales, especialmente a nivel de las relaciones familiares. Son frecuentes las menciones de los creyentes a cambios notables producidos en sus comportamientos y hábitos diarios, ya sea por el abandono del “alcohol” o por el alejamiento de la “droga” y de otras adicciones o conductas cuestionadas en la sociedad. Dicha “conversión” implica así no sólo un “encuentro personal” con la divinidad, sino a su vez una confianza total en la presencia e intervención de dicha divinidad en su vida personal, a la que transforma, y a partir de la cual establece un compromiso religioso.

Otro concepto cuya importancia se ha acrecentado en algunos sectores es el de “guerra espiritual”, que enfatiza el combate central entre “Dios y Satanás”, el cual no sólo tiene que ver con una situación espiritual sino que atraviesa distintos aspectos de la vida de la persona, expuesta permanentemente a la lucha entre el bien y el mal. De allí la relevancia de la “sanación”, en la cual el creyente debe liberarse de las influencias satánicas para recuperar su salud espiritual liberándole de los demonios, una noción importante de considerar en particular, que si bien surgió en la década del 80 se expandió rápidamente. Al respecto, Wynczyk señala cómo “la guerra espiritual tiene en la creencia en el mal y la posesión un sustrato de presupuestos empíricos común con las lógicas de la religiosidad de los sectores populares”, cosa que es necesario tener en cuenta y que encontrará una perspectiva clave de explicitación a través de prácticas de

“exorcismo” y de “liberación”, cuyas consecuencias han de conducir a “la santidad, la sanación y la prosperidad”. No es menor tampoco la relevancia del “pastor”, quien no sólo se encuentra inmerso en el mismo contexto social, sino que también, generalmente, testimonia con su vida las transformaciones producidas que lo han llevado a dicho posicionamiento espiritual, a la vez que despliega una cercanía con los fieles que expresa no sólo capacidad de conducción sino también de contención y relación social.

Pentecostalismo y cultura popular

Sin embargo, más allá de los distintos aspectos que pueden distinguir a esta religión, uno en particular se constituye en un factor fundamental a considerar a la hora de tratar de comprender su éxito para insertarse en los sectores populares, o de encontrar explicaciones a su dinámica expansiva, especialmente en Latinoamérica. Nos referimos a su inserción en la cultura de los sectores populares. Así, más allá de planteos teológicos o doctrinarios, de estrategias pastorales o prácticas proselitistas, es necesario tener en cuenta la estrecha relación existente entre manifestaciones de la cultura popular y el pentecostalismo, para desde allí tratar de comprender las identificaciones y adhesiones producidas, que se traducen tanto en fuertes instancias de conversión, recomposición y replanteo del linaje de creencias como en procesos de nomadismo religioso y de doble pertenencia. Ya hemos hecho alusión a la relación entre la cultura y la religión popular, a las maneras a través de las cuales, apelando al lenguaje y las modalidades propias de cada cultura, se explicita una trama de sentido en la que lo llamado sagrado, sobrenatural o trascendente ocupa un lugar especial. Esta trama de sentido encuentra en las creencias y prácticas pentecostales un canal propicio de expresión, que debe evaluarse debidamente al considerar los fenómenos de la religiosidad popular. Nos interesa aquí señalar especialmente cómo dicha “afinidad” se acompaña, a su vez, de una dinámica participativa y de movilización en la que el carisma personal y la relevancia de lo emotivo transitan junto con la confianza en la proximidad

de lo divino y de su intervención en las distintas situaciones de la vida cotidiana. Un tipo de apelación ante aquellas situaciones en el fracaso, la enfermedad o las crisis agudizan la necesidad de pensar que los “milagros”, lejos de configurar un hecho “extraordinario”, se constituyen en una instancia que puede llegar a concretarse a partir de la confianza en la divinidad y el poder del “Espíritu Santo”, cuya relevancia es fundamental en la fe de los creyentes.

La cultura popular, tal como lo hemos señalado al comienzo de nuestro trabajo, no disocia lo sagrado de lo profano, una circunstancia que posibilita el despliegue de apreciaciones sobre lo religioso profundamente insertas en la vida cotidiana de los creyentes. Es que no sólo lo sagrado se constituye en un nivel más de la realidad, sino que aparece íntimamente vinculado con las necesidades y problemas que hacen a las preocupaciones y búsquedas permanentes de las personas, especialmente en los sectores populares. No se trata de que lo religioso pase a ser una estrategia más frente a los desafíos de la supervivencia, sino de que, de hecho, conforma un recurso simbólico con el cual estos sectores cuentan a partir de su cosmovisión y posicionamiento existencial. Existe algo o alguien que está más allá de sus vidas pero que a su vez es accesible a sus demandas, un tipo de apreciación que facilita la creencia en que tanto los procesos de sanación como los milagros, tanto las promesas como las ofrendas, tanto las oraciones como los ritos, encontrarán, “del otro lado”, en otra realidad constitutiva de la actual, pero imperceptible, un ámbito posible de respuesta. En torno a esta situación, el pentecostalismo despliega sus creencias y prácticas, no distanciadas de dicho universo simbólico, sino fuertemente consustanciadas con el mismo, al menos en algunos aspectos fundamentales.

La expansión del pentecostalismo

La presencia del pentecostalismo ha alcanzado distintos ámbitos y sectores sociales. Desde los espacios urbanos hasta los rurales, desde las grandes ciudades hasta las pequeñas barriadas ubicadas en la periferia de los centros urbanos, desde su presencia en pueblos originarios hasta la relevancia de la adhesión que logran

en las cárceles, que ha llevado a conformar pabellones exclusivos de creyentes. Así, es necesario considerar adecuadamente su presencia e incidencia en los sectores populares, en relación tanto con los pastores que desarrollan su tarea en grandes templos urbanos como con los que lo hacen en pequeñas barriadas, con una gran proximidad con las necesidades de la gente y en contacto directo y personal con las mismas. Pero también está la presencia de los llamados pastores neopentecostales, que llevan a cabo distintas “campañas” que se constituyen en instancias de encuentro y de conversión masivos. Dentro de las manifestaciones de tipo pentecostal debemos mencionar la presencia de los “neopentecostalismos de cura divina” o neopentecostalismos de “salvación, sanidad y guerra espiritual”, como los denomina claramente Wynarczyk. A su vez, Jorge Soneira alude a figuras destacadas, como Carlos Annacondia y el llamado “mensaje de Salvación”, Omar Cabrera y la “Visión de futuro”, el pastor Héctor Jiménez y el Ministerio de Ondas de Paz y Amor. Mientras el movimiento de Cabrera comienza a expandirse fuertemente a mediados de la década del 70, los otros dos lo harán a comienzos de la década del 80, en el marco de la dictadura, y continuarán presentes a partir de la llegada de la democracia. Como señala Soneira en su análisis de dichos pastores, Cabrera fue uno de los pioneros en este tipo de manifestación y desplegó especialmente su accionar entre 1971 y 1982. Si bien en sus comienzos desarrolló su trabajo en Santa Fe, su influencia posteriormente también llegó a Buenos Aires. Carlos Annacondia comenzó su tarea pastoral en 1982, y a partir de entonces su presencia y relevancia en distintos puntos del Gran Buenos Aires fue en aumento. En el caso de Héctor Jiménez, su trabajo pastoral, iniciado en 1982, comienza a tener una relevancia mayor a partir de 1984, especialmente en la Capital Federal, ganando rápida notoriedad y expandiéndose también en el Gran Buenos Aires. Todos estos pastores ponen en marcha una metodología especial que acompaña su predicación normal y que consiste en la realización de las “campañas evangelísticas”: “encuentros colectivos” de creyentes en torno a la predicación especial del pastor evangelista y el despliegue junto a él de una serie de acontecimientos que acompañan la predicación central:

testimonios, conversiones, bautismos y oraciones se realizan como instancias de profundización bíblica y de “sanidad”. Las campañas implican, según Soneira, una tarea de fuerte proselitismo religioso de distintas iglesias que encuentran en las mismas un momento fundamental de convergencia y fortalecimiento. Sin embargo, la expansión pentecostal no sólo involucró a los sectores populares en los centros urbanos, sino que se expandió en ámbitos rurales, y es necesario destacar también su fuerte presencia en comunidades y pueblos originarios, como analizaremos más adelante.

Por otro lado, es importante tener en cuenta tanto las campañas internacionales de “pastores reconocidos” como la presencia de organizaciones transnacionales que se han expandido y consolidado en el país. En el primer caso, nos encontramos con las llevadas a cabo por pastores prestigiados nacional o internacionalmente, aun cuando su presencia no sea nueva en el país, en tanto ya en los años 50 se contó con la intervención del evangelista T. Kicks, que influyó fuertemente en el pentecostalismo local, y diez años más tarde con la de Billy Graham. Todas estas visitas y predicaciones no sólo repercutieron significativamente en las comunidades organizadas hasta el momento, sino que revitalizaron e impulsaron su expansión. Sin embargo, será también a mediados de la década del 80 cuando comience a hacerse más habitual la presencia de los mencionados predicadores de carácter masivo. Así nos encontramos con Luis Palau y J. Swaggart en 1986 y con Graham en 1992. Estos acontecimientos fueron de gran repercusión por su carácter masivo, pero no tuvieron una consideración acorde en los medios de comunicación. Al respecto, resulta interesante considerar la presencia de Palau nuevamente en 2008, que generó un acto multitudinario durante dos días en el Obelisco. Es importante observar sus implicancias entre los creyentes evangélicos, que respondieron claramente a la convocatoria. Pero por otro lado se trata también de una ocasión para apreciar la perspectiva que muchos sectores sociales no evangélicos y los medios de comunicación en general brindaron sobre el acto. Así, mientras en varios sectores el acto llamó la atención por la respuesta del público y su persistente masividad durante los dos días, en otros acrecentó los interrogantes sobre las características de dicho mensaje

religioso. Ante la situación los medios mantuvieron una posición pendular. Por un lado, recogían las críticas al gobierno municipal por haber habilitado el espacio vehicular del Obelisco un día laborable, o al propio Palau por su cercanía con Bush y otros dirigentes dictatoriales en Latinoamérica y por su adhesión a la guerra con Irak. Por otro lado, hubo comentarios periodísticos que aludían al *boom* pentecostal, a las características especiales del público asistente o de los músicos y bailarines que actuaron y constituyeron un motivo indudable de atracción. Una descripción que muchas veces se refería a la existencia de una religiosidad de carácter popular y masivo, que era considerada acorde con el público en cuestión. A la vez hubo cuestionamientos fundados a dichos comentarios, señalando la necesidad de analizar el fenómeno con una mirada más amplia que contemplara las características del pentecostalismo y su relevancia en el contexto latinoamericano y argentino, así como de superar apreciaciones prejuiciosas respecto al mismo.

Por otro lado, nos encontramos con la diversidad pentecostal que caracteriza la peculiaridad de su inserción en los diferentes países, como así también con la presencia transnacional de algunas de las organizaciones. Asimismo, es visible la relevancia de numerosas iglesias brasileñas –como “Dios es amor”– y la presencia de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), que se ha consolidado en Argentina y otros países latinoamericanos muy especialmente en los últimos años. Esta última (la IURD) despliega un marcado y singular neopentecostalismo que no es aceptado como tal, en general, por las iglesias pentecostales existentes en el país, y respecto al cual enfatizan sus diferencias.

Los cultos populares

Las creencias religiosas y las santificaciones populares

Comenzar a reflexionar en torno a los cultos populares requiere en primer lugar aclarar algunos aspectos vinculados con la significación del término. Podemos aludir a éstos como formas de

comunicación de los hombres con lo sagrado, como así también considerarlos como el conjunto de prácticas religiosas llevadas a cabo por un grupo, independientemente de las formas institucionales religiosas existentes. No entraremos aquí a dilucidar la puja conceptual entre las diferentes acepciones que tratan de definir con claridad lo que es una iglesia, una secta, una denominación o un culto entre las distintas interpretaciones respecto a los mismos. Sólo nos interesa explicitar que cuando hablamos de cultos populares nos referimos a todas las formas y modalidades de vinculación y posicionamiento ante lo considerado como sagrado existentes en los sectores populares, que no poseen ningún tipo de ligazón con (ni pertenencia a) las instituciones religiosas. Se trata de la manera en que los sectores populares otorgan un carácter sagrado tanto a personas como a acontecimientos y objetos, elaborando, en relación con los mismos, una diversidad de gestos, ritos y relaciones sociales que configuran una diversidad de formas de religiosidad popular. Modalidades de vinculación que los propios actores sociales, constituidos en sujetos creyentes, componen y recomponen en el marco de la cultura popular y del desarrollo de la vida cotidiana. Muchas veces se ha hecho mención a los cultos populares desvalorizándolos, sin considerar debidamente su significado para los creyentes, ni tampoco sus articulaciones en la trama social y cultural de los sectores populares. Este aspecto no es menor; por el contrario, se encuentra vinculado a uno de los obstáculos que deben enfrentar quienes participan de estas creencias, en cuanto se las inscribe en un fuerte marco de descalificación, considerándolas como expresiones mágico-religiosas o directamente supersticiones. Este tipo de apreciación tiende a cuestionar e invalidar formas y expresiones religiosas propias de los sectores populares. Sin embargo, los cultos populares constituyen un tipo de expresión claramente significativo de dicha religiosidad; a través de los mismos se expresa tanto una dinámica participativa como un imaginario colectivo vinculado con lo considerado sagrado, presente en la vida cotidiana y que implica el desarrollo de prácticas sociales y simbólicas, de gestos modelados y de ritos generados en el marco de las matrices culturales y de los contextos sociales en los cuales se encuentran insertos.

Por otro lado, las modalidades expresivas que se explicitan a través de los cultos populares viabilizan un canal de expresión y de vivencia acerca de lo considerado como sagrado que no sólo no encuentra otra instancia de manifestación adecuada a sus intereses, sino que posibilita la instauración de una dinámica expresiva propia de la cultura popular. Desde esta perspectiva, los llamados cultos populares abarcan un amplio espectro de manifestaciones tan profundamente vinculadas con la complejidad de la urdimbre simbólica de los sectores populares como con los procesos de consolidación y recomposición de identidades. Es interesante también tener en cuenta cómo el surgimiento de los cultos se produce generalmente inserto en situaciones, acontecimientos y vivencias que han atravesado la vida cotidiana de los creyentes: desde los inscriptos en sus preocupaciones y problemas hasta los marcados por el desencadenamiento de situaciones límite, desde aquellas relacionadas con sus angustias y expectativas hasta la búsqueda permanente de interlocutores ante lo considerado como sobrenatural o trascendente. Éstos están enmarcados en la necesidad de contar con recursos para enfrentar los laberintos de la salud y la enfermedad, así como los desafíos de la vida, ante la amenaza siempre presente de la muerte. Creencias que instalan alguna respuesta simbólica frente a instancias angustiantes de la existencia humana, como el miedo a lo desconocido o la irrupción de lo imprevisible, pero también frente a sentimientos producidos por conflictos relacionales, como la envidia o los celos, el amor o el odio, y que implican un posicionamiento que en sí mismo marca una situación de distanciamiento con las creencias oficiales ó hegemónicas. Se trata así de un tipo de construcción generado desde lo popular, desde el rechazo y la marginación, apelando a los cruces culturales y al sincretismo religioso. De alguna manera, los cultos populares hacen manifiesta la apelación a lo cultural como un campo propicio de expresión y comunicación. Consideraremos dos aspectos: cómo se han desplegado históricamente en nuestra sociedad estas manifestaciones; y los distintos planteos existentes respecto a su significación.

En lo que respecta al primero, es necesario destacar la presencia de múltiples manifestaciones de vinculación, posicionamiento o

relación con lo denominado como sagrado, sobrenatural o trascendente en nuestra sociedad en los distintos momentos históricos. Con demasiada frecuencia esto se pasa por alto, ponderándose exclusivamente algunas manifestaciones que se han destacado más o han persistido, tanto en el ámbito rural como urbano. Sin embargo, si adoptamos una mirada más amplia, podemos encontrar una diversidad de expresiones y simbolismos religiosos presentes en la cultura popular en todo el país, incluso –desde antes de la colonización española– en la fecundidad de las culturas indígenas. Nos referimos a una diversidad de religiones y de creencias vinculadas con divinidades y seres sobrenaturales que han generado cultos, devociones, ritos y una variedad de prácticas sociales y simbólicas constitutivas de las religiones populares en nuestra sociedad. Muchas de estas muy diversas expresiones fueron rescatadas en trabajos folklóricos o antropológicos, si bien en la consideración oficializada de las mismas muchas veces terminaban siendo apreciadas como mitologías o tradiciones arcaicas, más que como expresiones correspondientes a religiones indígenas o expresiones singulares de la religiosidad popular en general. Al respecto, resulta interesante la constatación realizada por Adolfo Colombres acerca de la existencia de 261 “seres” o “entidades sobrenaturales” que, de variadas formas, han poblado el universo simbólico de dicha cultura popular (desde deidades femeninas y masculinas hasta la “luz mala”, desde seres dañinos hasta seres protectores). Colombres sustenta la existencia de dichas manifestaciones en las tradiciones de los pueblos indígenas, a las que se suman luego las expresiones de las “culturas rurales mestizas”, enfatizando, a su vez, no sólo cómo dichas tradiciones y creencias sufrieron la persecución y la prohibición, sino hasta qué punto fueron, las que persistieron, claramente descalificadas y esteotipadas como supersticiones y prácticas mágicas.

Así, los cultos y devociones comienzan de diversas formas, pero alcanzan una instancia donde se consolidan, tanto en comportamientos y prácticas concretas (realización de ritos, celebraciones, ofrendas, etc.) como incorporándose de alguna forma en la memoria colectiva, trasmitiéndose de generación en generación o surgiendo espontáneamente ante nuevos acontecimientos. Implican un reco-

nocimiento de ciertas figuras, tanto en relación con lo que han sido en vida como con el sufrimiento que debieron afrontar en su muerte, lo que los distingue y eleva a una dimensión especial, explicitada en términos de sacralización. Un ejemplo claro lo constituyen las figuras de Evita y de Carlos Gardel. En la primera se trata del reconocimiento de un drama, en el que desde su condición de “madre de los pobres”, “abanderada de los humildes” o “protectora de los trabajadores”, Eva Perón es sometida, después de su muerte en plena juventud y en pleno liderazgo político, a partir del derrocamiento del gobierno peronista por la llamada Revolución Libertadora, a instancias terribles de manipulación, e incluso al traslado y ocultamiento de su cadáver. Estas circunstancias no lograron desalojarla ni del corazón de los trabajadores ni de los pequeños altarcitos domésticos (acompañados por flores y velas alusivas) en los que se la santifica de hecho. Desde otra perspectiva, encontramos en el “zorzal criollo” un proceso semejante. Como señala Marita Carozzi, su muerte en plena juventud exitosa y su alta consideración en la cultura popular (se habla de “ser Gardel” o de que “canta día canta mejor”) lo sacralizan en una figura milagrosa para unos o mágica para otros, lo que indudablemente lo acerca a “los difuntos milagrosos” del santoral popular: los milagros o favores que se le atribuyen no hacen más que ratificar dicho proceso de sacralización. De ahí también la relevancia de la transmisión oral, donde desempeña un papel clave tanto el relato fundante de la veneración y las distintas atribuciones de intervenciones y poderes que se le atribuyen a quien es objeto de la misma como la intercomunicación que se genera entre devotos y creyentes en general. Pero sobre todo es sumamente interesante la reflexión que realiza Carozzi en torno a la relación existente con los cuerpos de los fallecidos en estas situaciones, planteando la presencia de una “sensibilidad religiosa” en dicha sacralidad otorgada al cuerpo del difunto, y diferenciándose de una posición que pondera el supuesto carácter necrofilico de dicha actitud. Desde la perspectiva de la autora, se genera así en la consideración popular una cierta transformación de los cuerpos que han sido devastados por el atropello, la violencia o la enfermedad. Es interesante al respecto la reflexión llevada a cabo por M. Lojo sobre el pasaje de “cuerpos

siniestros”, que han sido agredidos y devastados, a “cuerpos brillantes”, “cuerpos resplandecientes” que son objeto de cultos populares que los hacen depositarios de pedidos de favores y de gracias, como de la concretización de los milagros en la vida de los sujetos. Es en torno a dichas situaciones que se conforman los ruegos y promesas, y en consecuencia, como contrapartida, el necesario cumplimiento de las mismas. Una situación que se ha de traducir en ofrendas de todo tipo: desde cintas, banderas y prendas de vestir, pasando por botellas con agua o recipientes con velas, hasta una enorme cantidad de objetos vinculados con los favores o las gracias otorgadas. Nos encontramos así ante creencias religiosas populares profundamente relacionadas con construcciones míticas y leyendas que implican un andamiaje simbólico estrechamente vinculado con la trama social y que, en tanto construcción popular, supone la elaboración de un recurso simbólico de múltiples implicancias socioculturales.

Debemos tener en cuenta un vasto espectro de creencias vinculadas con seres considerados como “sobrenaturales” y especialmente originadas en ámbitos rurales, que abarcan al diablo (en sus distintas versiones como mandinga, tapia, zupay, etc.), los llamados pactos con el diablo o la salamanca, la existencia de las ánimas, el almamula, la telesita, el duende y la luz mala. Se trata de creencias que se constituyen en expresiones míticas significativas en la vida cotidiana de los sujetos, muchas de las cuales, si bien han surgido estrechamente vinculadas a leyendas y relatos de origen rural, persisten transformadas en el medio urbano. Debemos considerar también que en los cultos populares se hacen presentes, en su forma más inmediata, a través de los instrumentos y las mediaciones con los que cuentan las personas, tanto representaciones sociales y creencias como expectativas y necesidades que encuentran en la expresión cultural un campo propicio de manifestación. Son interesantes los trabajos que, analizando dichas creencias, avanzan en comprender cómo tras las mismas pueden observarse instancias en las cuales se da la transformación de los valores sociales en acontecimientos míticos, de manera que los mismos producen efectos de significación con fuertes consecuencias sobre la misma comunidad. Tal es el caso del trabajo de Cousillas, Losada y Martín donde se analiza

de qué manera creencias como las de “los espantos”, los estudiantes del diablo”, la “salamanca” o el “almamula” implican un recurso de la comunidad frente a situaciones sociales que demandan respuestas, ya sea por el tipo de amenaza que representan o por el tipo de valores, actitudes y comportamientos que resaltan. Se trata de una “narrativa oral” que no sólo es “vivida”, “recreada” y transmitida culturalmente, sino que provoca asimismo “efectos de significación”. Por otro lado, tampoco podemos olvidar la existencia de una serie de creencias, profundamente consolidadas y extendidas tanto en los ámbitos rurales como en los urbanos, generalmente asociadas con situaciones de malestar u enfermedad, ante las cuales la posibilidad de la curación se vincula con la fe en la capacidad de ciertas mujeres y hombres “de curar”. Personas reconocidas como “curanderos”, pero también mujeres y hombres de los sectores populares a quienes se les atribuye el poder de curar “dolencias” como el “empacho” o la “culebrilla”, pasando por el “mal de ojo” o “el susto”, hasta otras relacionadas con distintas afecciones del organismo y que han recibido de otros que ejercían dicho poder como un “don” especial. Un don que sólo puede ser transmitido y recibido en determinados momentos especiales como el Viernes Santo o la Nochebuena. Así, considerando que la enfermedad o la dolencia tienen orígenes que no son solamente corporales y que resulta necesario muchas veces restituir una armonía dañada por la enfermedad, despliegan gestos y oraciones conducentes a una resolución del mal. Se trata de un fenómeno frecuente en los barrios de sectores populares. Como nos decía una mujer que llevaba al nene a curarse del mal de ojo: “Mirá, mal no le va a hacer. Yo lo que sé es que lo llevo al nene y al rato se le pasó la molestia... Es cuestión de creer”.

Para muchas personas, hablar de cultos populares implica fundamentalmente hacer alusión a las llamadas “santificaciones populares”, a los “santos populares”, a las “canonizaciones populares” o al “santoral sospechoso”, entendiendo que las mismas se refieren a “personas” que de una forma u otra han sido “santificadas” por el pueblo. Un tipo de apreciación que implica, según las expresiones oportunamente planteadas por Sara Newbery y Susana Chertrudy, asumir como parámetro la evaluación que la Iglesia católica hace

respecto a los que considera “santos” y a los que reconoce como tales luego de un proceso llamado “de canonización”. Se presenta aquí una de las primeras instancias a clarificar, vinculada con las características e implicancias de dichas denominaciones, que requieren ser analizadas, en cuanto colocan a las canonizaciones populares en un lugar diferenciado en relación con lo que se califica como canonizaciones oficiales. La sacralización generada por los sectores populares queda de este modo marginada, puesta en duda, o ubicada en una instancia descalificante por su carácter “popularizado”. De allí que, aun cuando aquí continuemos usando la denominación, dado el carácter generalizado de la misma, su uso no implica una valorización en el sentido antes mencionado. Las llamadas “santificaciones populares” se producen entonces en relación a aquellas personas que han muerto en forma accidental o natural, o que han sido asesinadas o víctimas de violencia, y que han pasado a ser reconocidas y veneradas por los sectores populares después de dicho acontecimiento. ¿A qué se debe? ¿Cómo se lleva a cabo ese proceso de sacralización? Se trata de mujeres y hombres, niños y ancianos que merecido un reconocimiento especial por parte del pueblo. Una extensa lista de nombres que es posible recoger en la mayoría de las provincias y que, más allá del tipo de devoción que generan, están manifestando apreciaciones sobre la vida y la muerte, sobre la justicia y la injusticia, sobre los atropellos y las consecuencias de la pobreza, planteando indirectamente un discurso simbólico distinto al oficialmente instituido. Al respecto, es importante tener en cuenta, al analizar las devociones y cultos populares, las características de la construcción simbólica, así como los significados de dichas construcciones realizadas y su sacralización por parte de los sujetos. Resulta así fundamental considerar el complejo carácter polisémico de lo simbólico, que emerge con fuerza cuando se analiza la configuración de lo sagrado y la explicitación de su sentido en los mitos. No nos interesa entrar a reflexionar en particular sobre los aspectos teóricos que hacen a la caracterización de lo simbólico y lo mítico, sino solamente plantear cómo dichas expresiones intervienen en la forma en que los sujetos –como bien lo señala Rubén Dri– otorgan sentido y relatan sus experiencias, fundamentan sus cosmovisiones e

instauran significados en la realidad. Una instancia en la cual están en juego distintas interpretaciones de lo simbólico y distintas formas creativas colectivas, que se explicitan en complejos procesos de construcción identitaria en los sectores populares. Una de las perspectivas más difundidas señala que dicha situación de devoción y reconocimiento popular es el resultado de considerar que ciertas personas que han atravesado situaciones de intenso sufrimiento como resultado de una muerte violenta, ya sea por un accidente o por un asesinato, han adquirido una experiencia de dolor que las ha purificado, otorgándoles un estatus simbólico privilegiado y convirtiéndolas en mediadores ante la divinidad. Esta apreciación se ratifica cuando se trata de personas en plena juventud o con todo un futuro por delante han muerto en circunstancias consideradas injustas. Sin embargo, este punto de vista también es motivo de cuestionamientos en los últimos tiempos, por considerarse que se encuentra estrechamente vinculado con un tipo de apreciación exclusivamente católica de lo sagrado y lo religioso en los sectores populares. Al respecto, Marita Carozzi analiza minuciosamente esta perspectiva y plantea la necesidad de tener en cuenta otros enfoques existentes. Recupera así la mirada de autores que sostienen que lo que hacen los sectores populares al “sacralizar” o “generar una devoción” tiene que ver con la afirmación de su resistencia ante las situaciones de dominación. Asumiendo lo planteado por Michel de Certeau, se trataría de una cierta “revancha simbólica” en que los sectores populares generan un “espacio alternativo”. Asimismo, a la apreciación de que los creyentes destacan la purificación generada por el sufrimiento se le contrapone la que sostiene que en realidad lo que se toma en cuenta es que quienes han sufrido están en mejores condiciones de entender a los otros que sufren. Para Carozzi es muy importante considerar estos enfoques alternativos, en cuanto los mismos permiten comprender la manera en que los sectores populares “sacralizan” tanto a seres vivos como a los muertos. De esta manera, más allá de las distintas apreciaciones, nos interesa enfatizar esta capacidad de mujeres y hombres de los sectores populares de “sacralizar”, de establecer una peculiar forma de apreciación y/o vinculación ante aquello que pasa a constituir “lo sagrado” y respecto a lo cual se posicionan.

Podemos observar así cómo se despliega, tras las santificaciones populares, una trama sumamente compleja, que explicita tanto la multiplicidad de sentidos como la capacidad de los sujetos de generarlos, no sólo como resultado de la religiosidad de la gente, sino como una manifestación clara de aquella que la gente construye y despliega. Un tipo de religiosidad donde el reconocimiento y la devoción se concretiza, muchas veces en ámbitos físicos, en espacios sacralizados que de una u otra forma se constituyen en santuarios, en lugares de ofrendas y peregrinación, como ya hemos señalado. También aquí esos espacios han de conformar ámbitos especiales, marcados históricamente, que pasan a integrar un espacio de la memoria formado por fotografías, recuerdos y objetos, plenos de significación, asociados a la vida de las personas o al acontecimiento producido, junto a símbolos religiosos, políticos o culturales, constituyendo y concretando la densidad simbólica del santuario popular. Santuarios como el del “Vallecito” de la Difunta Correa en San Juan, o el del Gauchito Gil en Corrientes, son un ejemplo de lo planteado. Lugares resignificados donde, junto a las imágenes veneradas del “santo” y los cientos de objetos que los acompañan, encontramos generalmente imágenes de la Virgen, rosarios y advocaciones que reiteran su pedido de intercesión ante Dios, como así también cientos de exvotos agradeciendo pedidos o gracias concedidas. Una situación que permite ver en los cultos populares la coexistencia de objetos, símbolos y creencias de distintas tradiciones religiosas en general, y del catolicismo popular en particular. A esto podemos sumarle la presencia de cientos de pequeños santuarios populares desplegados por toda la geografía del país, desde rutas hasta cementerios, en forma generalmente anónima, junto a botellas de agua, latas con velas, flores y pequeños objetos de recuerdo, acompañando en muchas oportunidades los cultos a las “animitas”. Asimismo nos encontramos con otros espacios que han sido de alguna manera “sacralizados” en el marco de un acontecimiento o situación profundamente significativa, como ha ocurrido con el llamado “santuario” del Cromañón luego de la tragedia en la que perdieron la vida 194 personas, la mayoría jóvenes muchachos y chicas, y que ha llevado a que las inmediaciones del salón en el que ocurrió el incendio sea

un ámbito de encuentro, de memoria y de peregrinación, donde nuevamente se acrecienta la relevancia de lo simbólico y su profunda significación social y religiosa. Allí están los objetos queridos, los recuerdos de los amigos y familiares, las fotos colocadas en el lugar, junto al testimonio y reclamo permanente de madres y padres.

De los cultos de santificación a los cultos de sanación

Si hay algo que caracteriza a los cultos y santificaciones populares es su dinámica creativa y su diversidad, que se traduce en la existencia de una variedad de “cultos”. Los mismos pueden ser abordados a partir de agruparlos según sus características fundamentales generadoras de comportamientos rituales y movilizaciones colectivas. Nos encontramos con cultos directamente vinculados con la búsqueda de la salud frente a la enfermedad, o con los relacionados con el despliegue de distintas actitudes y comportamientos frente a la incertidumbre de la muerte, con aquellos a los que se recurre ante situaciones de miedo o en la búsqueda de protección, como así también con los relacionados con la solicitud de favores o la obtención de soluciones frente a problemas. Un espectro de manifestaciones que explicitan la enorme vitalidad y fecundidad de este tipo de religiosidad popular.

Existen clasificaciones que buscan caracterizar la diversidad de cultos, abarcando distintas situaciones y acontecimientos, sectores y grupos sociales, que hemos denominado en otros trabajos cultos de mediación, de sanidad o de santificación, desde los relacionados con gauchos, pasando por los llamados bandoleros sociales, hasta los cultos vinculados con la muerte. Daniel Santamaría ordena esta diversidad en cultos sacrificiales, anómicos, tantológicos u octónicos, expresados en manifestaciones simbólicas y rituales, creencias varias, acontecimientos y situaciones presentes en los sectores populares en todo el país. Algunos de ellos ya forman parte de una tradición religiosa profundamente inserta en la trama cultural, otros han sido desplazados o han decrecido en cuanto a la consideración de la gente. Quizás el aspecto más interesante a

considerar se vincula con la permanente tarea de recreación, de sacralización, de generación de nuevas devociones cuya fuerza convocante irrumpe acompañando los acontecimientos del momento. Sobre todo, nos encontramos ante nuevas devociones que se han expandido y consolidado en los últimos años.

Es importante destacar el carácter dinámico, flexible y fuertemente sensible a la realidad social que hace que la apelación a lo sagrado en los sectores populares aparezca estrechamente unida a las necesidades y demandas que permanentemente los acucian. Es en este marco que es necesario analizar el surgimiento de las devociones. Si bien no podemos ocuparnos de cada una de ellas, presentaremos una apreciación general de las mismas y sólo nos detendremos en algunas que consideramos más relevantes. En primer lugar, la devoción a la “Difunta Correa”, uno de los cultos populares de mayor expansión en el país desde su inicio, y cuya devoción sigue fuertemente vigente. Luego, tres cultos que han surgido o han acrecentado su relevancia recientemente: el de “San La Muerte”, el de “Gilda” y el “Gauchito Gil”. Hemos dejado especialmente a “la Cruz Gil” en último lugar para dedicarle una atención especial, debido a que constituye el culto popular que más se ha extendido en todo el país en los últimos tiempos y en cuyo análisis encontraremos elementos iluminadores para comprender la temática.

Podemos así mencionar una larga lista de cultos vinculados, en general, con invocaciones con distintos fines o con fines particularizados en problemas de salud, pasando por los cultos relacionados con gauchos perseguidos valorados por los pobres, hasta aquellos santificados luego de haber sufrido muertes violentas o injustas. Devociones surgidas en un momento en particular, alcanzando distinto grado de consolidación y difusión, pero muchas de las cuales continúan hoy vigentes. Existen distintas investigaciones y estudios sobre el tema, que desde el folklore, la antropología y la historia han producido importantes aportes, entre los cuales podemos mencionar los trabajos de Canal Feijoo, Casamiquela, Coluccio, Di Lullo, Blache, Colombres, Santillán Güemes y otros. Nos interesa especialmente detenernos en algunos de ellos de manera de tener una mirada general sobre el tema que nos ocupa. El trabajo de F. Coluccio sobre

los cultos y la canonizaciones populares de Argentina presenta un relevamiento de expresiones que explicitan unas 62 devociones populares distintas en un amplio espectro que comprende desde las que el autor llama “devociones populares”, pasando por lo que denomina llamativamente “santoral sospechoso” y los “gauchos milagrosos”, hasta los “iluminados y líderes espirituales”. Un cuadro donde “San Lo Imposible” o “San Juan Porfiao” figuran junto a “San Cono” o “Santa Librada”, entre muchas otras devociones, constituyéndose en objeto de una veneración en la que está en juego la obtención de un deseo en particular: lograr una protección, escapar de algo o de alguien o recuperar algún bien. Hay también devociones vinculadas con la salud; si bien en general este tipo de solicitud afecta a una gran mayoría de los santificados, es innegable que ocupan un lugar destacado Pancho Sierra, la Madre María, Prosperina de América, la Hermana Irma o Epifanía Britos, entre otros. Por otro lado, nos encontramos con una vastísima lista de devociones vinculadas con aquellos que han muerto de una manera imprevista, en plena juventud, de forma violenta o considerada injusta. En este aspecto encontramos una cantidad de veneraciones vinculadas con las “animitas” y que pueblan las rutas y caminos del país. Pequeños altares con velas prendidas en la noche y alguna que otra ofrenda floral, erigidos en memoria de quien falleció en ese lugar. Encontramos asimismo numerosos altares improvisados en los cementerios, junto a la tumba de quienes sufrieron una muerte violenta, e incluso de altares o monumentos populares erigidos en calles o lugares donde se produjo una muerte sentida por el pueblo como injusta. Resulta importante tener en cuenta dos cosas. Una relacionada con una forma de reconocimiento y devoción que sigue vigente en la actualidad, y que se asocia con atropellos, muertes injustas, violaciones y asesinatos frente a los cuales los creyentes, en sectores populares, comienzan a generar un tipo especial de reconocimiento y tributo a las víctimas, a la vez que a producir generalmente reclamos de justicia o reivindicaciones al respecto. Otra explicitada en términos de la necesidad de visualizar cómo gran parte de los blancos de esa violencia han sido mujeres y niños, que fueron víctimas de violaciones y asesinatos, en muchos casos por familiares directos. Mujeres asesinadas como

la finada Ramonita, la degolladita, el Almita Sivila, Juana Layme, Juana Figueroa, la finadita Juanita y muchas otras, o niños como Pablito Sangueso o las almitas González. Todos ellos comenzaron a recibir en forma posterior a su asesinato una veneración, a la vez que se les atribuía la obtención de favores y milagros. Un caso que ha tenido enorme trascendencia lo constituyó el terrible asesinato de María Soledad Morales en Catamarca, en la década del 90, donde se generó una gran movilización popular para exigir el esclarecimiento de lo sucedido. Una situación que dio lugar a que justo en el lugar en que se encontró su cadáver se fuera consolidando una sentida devoción popular, a la vez que las marchas de silencio desplegadas para evitar la impunidad y reclamar justicia no sólo conmoveron a la sociedad sino que tuvieron una profunda repercusión social y política en la provincia. Otro grupo de “santificados” muy particular son los llamados “gauchos milagrosos”. Una serie de gauchos acusados de robos o víctimas de atropellos y falsedades que terminaron siendo perseguidos –fuera porque se consideraba que repartían entre los pobres lo que robaban a los ricos o por sus poderes milagrosos– pronto comenzaron a ser objeto de numerosas devociones. Un fenómeno (analizado en profundidad por Hugo Chumbita) en el que se destacan los casos de Bairoletto, en La Pampa; el gaucho Lega –cuyo nombre era Olegario Álvarez– y el gaucho Aparicio Altamirano, en Corrientes; el gaucho Bazán Frías, en Tucumán; el gaucho Cubillos en Mendoza; el gaucho Antonio María en Concepción; el gaucho José Dolores Córdoba, en San Juan; y por supuesto el gaucho Antonio Gil, en Corrientes, de quien nos ocuparemos más adelante.

En relación con este tipo de fenómeno, que se manifiesta en distintos momentos, nos interesa destacar una situación especial que se ha generado en los últimos tiempos en nuestra sociedad alrededor de hechos de violencia producidos en relación con jóvenes, ya sea con las víctimas del llamado “gatillo fácil”, con jóvenes delincuentes muertos por la policía o con jóvenes delincuentes en general. En el primer caso, estos hechos han motivado movilizaciones populares de familiares y de vecinos en general, como así también de personas indignadas ante la situación de injusticia, generando apelaciones fuertemente marcadas por una simbología religiosa, con

la conformación de altares y el despliegue de formas de reconocimiento a las víctimas. En relación al segundo aspecto mencionado, encontramos un caso claramente demostrativo de lo planteado en el llamado “Frente Vital”, en el Gran Buenos Aires. Éste, según sus devotos, era un joven delincuente que no sólo no robaba a los pobres sino que repartía con ellos sus ganancias. Luego de su muerte en manos de la policía (se cuenta que fue fusilado por un cabo a pesar de que al entregarse estaba desarmado) y de la movilización de vecinos a su favor, comenzó una fuerte veneración en su barrio, que creció de la mano de su fama de “milagroso” y que se extendió a jóvenes delincuentes de otros lugares. Al respecto, es interesante considerar lo señalado por Daniel Míguez en cuanto a que muchas de las ofrendas y solicitudes que se le hacen se vinculan con las necesidades de quienes delinquen de asegurar el éxito en sus tareas. En lo que respecta al tercer caso, el mencionado autor enfatiza cómo en la década del 90 se produjo el surgimiento de nuevas formas de religiosidad e identidad religiosa asociadas con jóvenes en conflicto con la ley, que, en un marcado contexto de crisis, implicaron “formas más radicalizadas de ruptura con la moral socialmente establecida”. De esta manera señala cómo numerosos jóvenes delincuentes que utilizan ciertos “tatuajes” referidos a “San La Muerte” o a “Santuca”, también conocido como el “Santo del Chorro” o el “Santo del Porro” despliegan un tipo de religiosidad cuyos códigos morales se contraponen a los que sostiene la religión cristiana en general. No se trata entonces sólo del surgimiento de una devoción (Santuca) relacionada con los intereses y los que se consideran “valores” desde la delincuencia, sino a su vez con el proceso de transformación del sentido de las devociones, como ocurre con San La Muerte, que pasa a tener una expansión notable en los ámbitos carcelarios y ser reconocido como el “santo tumbero”. Un santo que pasa de dar protección ante la muerte a ser la protección de quienes lo veneran y portan frente a “las balas policiales”. Como podemos ver, estamos ante la presencia de diversas prácticas a través de las cuales los sectores populares establecen un tipo especial de vinculación y de despliegue de lo sagrado acorde a situaciones y momentos diferentes.

De la Difunta Correa al Gauchito Gil

Uno de los cultos que más se han extendido y permanecido en el país es el de la Difunta Correa. Si bien es originario de la provincia de San Juan y de las provincias cuyanas en general, como Mendoza y San Luis, paulatinamente fue llegando al resto del país. Es una de las devociones populares al menos hasta la aparición del Gauchito Gil, predominantes presente especialmente a lo largo de rutas y caminos. Resulta difícil establecer fehacientemente el origen de estas devociones, ya que en general son numerosísimas las historias, leyendas y relatos que registran dicho acontecimiento. En su trabajo sobre la Difunta Correa, Sara Newbery alude a más de cuatrocientos relatos relevados. Sin embargo, suele coincidirse en que se refiere a una mujer, Deolinda Correa, que allá por 1840, al quedar sola pues su marido había sido llevado por las montoneras, decidió seguirlo a pie y emprendió un viaje con su pequeño hijito a través de desiertos y valles. Días después fue encontrada muerta de sed y por el terrible esfuerzo realizado, pero a su lado se encontró con vida al bebé, que había logrado sobrevivir alimentándose de los pechos de su madre muerta. Comenzó así una narración que se transmitió oralmente y que llevó a que el lugar donde se creía que estaba su tumba comenzara a ser objeto de veneración. Se conformó una devoción de enorme popularidad, especialmente para todos aquellos que transitan por rutas y caminos, quienes suelen dejar una botella de agua para apagar la sed de la Difunta y contar con sus bendiciones. En la devoción de la Difunta aparecen nuevamente elementos de las veneraciones populares, como la situación trágica que provocó su muerte, pero también la acción sacrificada de quien a pesar de todo fue capaz de mantener con vida a su hijo con el fruto de sus pechos. La imagen de la Difunta pasó así a convertirse en un referente clave, fuertemente vigente en los sectores populares, y su imagen –y las ermitas que la contienen– comenzó a poblar muy especialmente la cotidianidad de quienes se ven obligados a atravesar grandes distancias.

Otra de las figuras claves cuya gravitación en los últimos tiempos ha aumentado notablemente es San La Muerte, que en el marco

de las migraciones a los grandes centros urbanos encontró un ámbito propicio de crecimiento y que tiene elementos comunes con otras devociones, como San Son o San Pilato, pero que aparentemente ha alcanzado una mayor difusión y consolidación. Se lo conoce también como el culto al Señor de la Muerte o a San Esqueleto. Algunos afirman que su culto tiene antecedentes cristianos y que luego se sincretizó en la actual figura. El “Señor de la Buena Muerte” sería, en esta perspectiva, un referente importante a tener en cuenta. Para otros, el culto tiene sus antecedentes directos en la religión guaraní y en cuanto tal se vincula con los “payé”, que poseen un poder reconocido de curación de distintos males. Como señala Sebastián Carassai, el poder atribuido a San La Muerte se vincula con la obtención de un resguardo ante cualquier peligro o daño que puede cernirse sobre una persona. Por otro lado, es importante tener en cuenta las distintas formas en que se representa la imagen de San La Muerte –sentado, parado, con una guadaña, con una capa o desnudo–, y no lo es menos prestar atención al significado del material con el cual esa imagen suele realizarse, ya que si bien a veces se la confecciona en madera o con el plomo de una bala de un delincuente muerto, en general se prefiere utilizar hueso humano. Alrededor de este tema se han generado numerosas discusiones. Es interesante lo planteado por E. Krautstoff en su profunda investigación sobre San La Muerte, cuando hace referencia a los “hechizos y contrahechizos, payés y contrapayés, formas de la propia cultura guaraníca que compensaban en cierta medida la fuerza ideológica de la sistemática evangelización”. Hay aquí una mención que contribuye a ubicar el culto a San La Muerte en una zona ambigua y compleja donde se generan tanto procesos sincréticos como de reafirmación identitaria, pero sobre todo donde se constata la presencia de creyentes que acuden al mismo en busca de respuestas a sus necesidades. Es también notable cómo este culto no sólo se ha consolidado en el litoral sino que a su vez se ha expandido en las grandes ciudades, como Buenos Aires, donde es posible encontrar templos dedicados a él, como señala en sus trabajos Alejandro Frigerio, a la vez que ha tomado mucha relevancia –como hemos visto– en formas religiosas vinculadas a la delincuencia y el ámbito carcelario definido como “tumbero”.

Si la imagen de San La Muerte es parte de tradiciones que se han mantenido e incluso expandido en el tiempo, la devoción a Gilda constituye una de las nuevas devociones populares surgidas claramente en el período que nos ocupa. Nos interesa detenernos en ella dado que en el culto a la misma emergen una serie de aspectos interesantes de tener en cuenta que se reproducen de alguna manera en otras devociones semejantes, también surgidas en la época, como la del cantante Rodrigo. Ambos murieron en accidentes automovilísticos, en plena juventud y en una etapa de fuerte éxito profesional. En relación con ambos, no sólo sus fans sino muchos otros comenzaron a desplegar un culto que tiene un punto clave en el lugar en que se produjo su fallecimiento. Gilda, cuyo nombre era Miriam Bianchi, había sido maestra jardinera hasta que descubrió imprevistamente su vocación de cantante y así ingresó al mundo del espectáculo a los 28 años, y en muy poco tiempo la alcanzó un éxito importante en la bailanta tropical y el mundo artístico. También tempranamente comenzó a recibir una consideración especial hacia su persona, atribuyéndosele ciertos poderes especiales, incluso antes de su trágico fin. Era común en distintos recitales que se le acercaran madres con chiquitos pidiéndole que los curara o intercediera por ellos. ¿Quién era Gilda, que llevaba a que algunas personas vieran en ella un ser especial? ¿Por qué algunos acercaban a sus hijos para que los curara? Se trata de una figura relevante en un momento —la década del 90— en el que el llamado fenómeno bailantero alcanzó su máximo esplendor, y que aumentó notablemente su popularidad tras el accidente en que perdió la vida junto a su hija y a su madre. Pero sigue presente la pregunta: ¿por qué la devoción? Pablo Di Leo, quien ha estudiado el fenómeno, señala cómo está presente, en los creyentes entrevistados en el marco de su investigación, “el éxito no alcanzado”, el “carácter de no realización” provocado por la trágica muerte de Gilda en un momento de gran reconocimiento, tanto artístico como social. Pero luego aparece un cambio esperanzador pues se revierte dicha situación con lo que comienza a suceder posteriormente al accidente, cuando no sólo se multiplican las ventas de las grabaciones de la artista sino que a la vez se acrecientan los milagros “que se atribuyen a su intercesión”. Para E. Martín, en

tanto, “hay un reconocimiento de que Gilda participa de una textura diferencial del mundo habitado”: justamente ese tipo de textura que puede ser considerada como lo sagrado, lo que está en la base de la devoción. Por otro lado, es interesante observar cómo junto a las ofrendas que forman parte del culto y las promesas nos encontramos con los milagros que se le atribuyen a Gilda.

La misma década del 90, que fue testigo tanto del surgimiento y consagración artística como del posterior comienzo del culto a Gilda y a Rodrigo, lo fue también de la expansión notable que tuvo el culto a Antonio Gil, o la Cruz Gil, o el Gauchito Gil, como se lo nombra generalmente. Nos encontramos aquí ante un fenómeno sumamente interesante de analizar, no sólo porque representa uno de los cultos que han alcanzado un desarrollo generalizado en el país, sino porque ha pasado a tener una presencia predominante, instalándose en muchos lugares como la devoción principal. Una presencia que se ha consolidado en calles, rutas y caminos, lo mismo que en casas y lugares de concentración pública. Por doquier se ven las banderas, paños y cintas rojas que en una cantidad llamativa advierten sobre la presencia de una ermita con la imagen o de un pequeño altarcito homenajando su presencia. Identificado en términos generales con un conjunto de gauchos que también han merecido devociones en su Corrientes natal, su veneración se fue extendiendo desde el litoral al resto del país. Una figura del gaucho con su pañuelo y su vincha roja, con sus boleadoras y detrás de la misma una gran cruz también roja que en diferentes tamaños y diseños se hace presente en santerías y kioscos y que en miles de estampitas acompaña los portadocumentos de los creyentes o sus carteras de viaje. Como ocurre con muchas de las demás devociones a las que hicimos referencia aquí, son numerosos los relatos sobre la vida y muerte del Gauchito. Sin embargo, podemos señalar algunas coincidencias básicas. El símbolo rojo, hacia 1850, estaba relacionado con las fuertes divisiones entre unitarios y federales (los primeros identificados con el azul, los segundos con el rojo), divisiones que no sólo conducían a enfrentamientos sino a también a persecuciones y acciones de deserción en aquellos que se negaban a luchar entre “hermanos”. Tal parece que fue el caso del Gauchito

Gil, y tal fue el motivo que lo impulsó en primera instancia a unirse a otros gauchos desertores, según algunos, y según otros también robar a los ricos para dar a los pobres. El 8 de enero de cada año una multitud se congrega frente al lugar donde se encuentra la famosa cruz donde, según los devotos, fue enterrado Antonio Gil, luego de que, imprevista e injustamente, fuera colgado cabeza abajo de un árbol y degollado por quienes lo conducían detenido ante las autoridades. En ese día nuevamente se repite el ritual de las ofrendas y las promesas, la toma de gracias y los testimonios, los exvotos y las flores... junto a una serie de objetos donde, entre distintas figuras y representaciones de la Cruz Gil, pueden verse otros símbolos religiosos, como señalan D. Bocconi y M. Etcheverry en su trabajo sobre “Chamigo Gil”, haciendo mención a la presencia de la imagen de la Virgen de Itatí.

Nuevamente es pertinente hacernos aquí la pregunta: ¿por qué el Gauchito Gil? Y por otro lado: ¿qué hizo que esa devoción superara la frontera de lo provincial o de la región y adquiriera una dimensión nacional? Una pregunta interesante dado que no existe detrás de esa devoción una institución religiosa que la resguarde o intereses pastorales que la promuevan. De la misma manera tenemos que tener en cuenta la complejidad de un proceso en el cual las distintas generaciones aportan lo suyo para la construcción de un “Gauchito Gil” que responde a sus necesidades, que es un héroe para algunos y un santo para otros. ¿Constituye la expresión del cristiano gaucho y solidario, perseguido y ajusticiado por robar para los pobres? ¿Es el resultado del desplazamiento de las tradiciones religiosas más antiguas, o por el contrario crece sobre la base de las mismas, especialmente sobre un catolicismo popular profundamente arraigado? Para algunos es necesario analizar el éxito o la repercusión del “Gauchito Gil” en relación con la situación social existente especialmente en los últimos años del siglo XX, en los que la devoción comenzó a expandirse fuertemente por todo el país, conformando indudablemente uno de los cultos populares más extendido en la actualidad. Resulta interesante, al analizar el caso, tener en cuenta la posición que ha alcanzado respecto de la devoción de la “Difunta”. Si bien en

circunstancias distintas, ambos se quedaron en el camino, ninguno de los dos pudo concretar su aspiración, y no como resultado de su voluntad, sino como resultado de acciones injustas. En el caso del “gauchito”, existe una interpretación generalizada sobre la fuerza de la identificación popular con su figura, basada prácticamente en lo injusto de su muerte en tanto los que debían cooperar con la justicia terminan ajusticiándolo. Podríamos destacar en primera instancia el fuerte carácter “mítico-simbólico” que posee la figura del “Gauchito”. Encarna a quien ha padecido la injusticia por no querer luchar contra sus hermanos, por ser solidario con los pobres, a quien es capaz, a pesar de la violencia sufrida, de hacer un bien devolviendo la salud a la hija de aquel que finalmente lo mata. La palabra “gauchito” posee una fuerte positividad en el imaginario popular: la denominación recupera la imagen del hombre investido del color rojo identificado con la tendencia “federal” y cargado de significación, por lo cual es necesario devolver los favores y promesas con “velas o cintas rojas” en los altares y ermitas diseminados a lo largo del país. Por otro lado, está el trasfondo de la cruz cristiana. Una simbología que no es menor, en cuanto el “Gauchito” también es conocido como “la Cruz Gil”. Es interesante observar, al mismo tiempo, cómo esta devoción se encuentra profundamente inserta en el catolicismo popular, constituyendo en muchos casos una de las de mayor adhesión entre los creyentes en los últimos tiempos. Es una devoción que se despliega con todos los elementos que poseen las fiestas religiosas populares a las que hemos aludido oportunamente. En segundo lugar, se trata de una figura cuyo reconocimiento es producto, exclusivamente, de la decisión del pueblo. No se trata de una imagen cuya veneración haya sido establecida institucionalmente por organizaciones o personas vinculadas al poder, sino todo lo contrario. Hay una instancia de resistencia, de oposición, que expresa elegir una figura, un hombre perteneciente al pueblo y, como él, sufriente e injustamente postergado, quien resulta reconocido y elegido como alguien que posee un poder capaz de transmitir dones y lograr acciones extraordinarias y se convierte en el objeto de uno de los cultos populares más relevantes de los últimos tiempos.

La religiosidad de los pueblos originarios

Al tener en cuenta la religiosidad de los sectores populares, es necesario destacar tanto las distintas expresiones religiosas existentes en los pueblos originarios en la actualidad como la manera en que dichas tradiciones religiosas están de una forma u otra conformando e incidiendo en el universo simbólico religioso popular en general. Se trata de religiones que han logrado sobrevivir a pesar de los procesos de persecución y eliminación de los que fueron objeto, y en relación con las cuales nos interesa hacer alusión, fundamentalmente, a la importancia de su aporte y a los procesos de sincretización que se han llevado a cabo. Un tipo de apreciación que nos habrá de conducir a analizar, aunque sea brevemente, tres cuestiones fundamentales. La primera, algunas de las características de su religiosidad en el marco de sus tradiciones étnicas. En segundo lugar, las creencias y modalidades expresivas vinculadas con los procesos de resemantización y sincretización en el marco del llamado catolicismo popular. Y finalmente, lo relacionado con los procesos de resemantización y de resimbolización en el marco del llamado evangelismo pentecostal.

Al hacer referencia a la primera de estas tres cuestiones, es importante tener en cuenta que, como señala Jorge Seibold, “una de las expresiones más singulares y propias de la América Indígena fue la experiencia religiosa. Esta experiencia de lo sagrado estaba impregnada de tal totalidad que era imposible desprenderla y separarla de las restantes órbitas de la vida en las cuales el hombre indígena se comprendía”. Una apreciación que explicita no sólo la profundidad de sus planteos, sino a su vez la presencia de religiones estrechamente vinculadas a las necesidades de la vida de los individuos en cada uno de los contextos donde las mismas se manifestaban. De esta forma, más allá de las explicitaciones que singularizan a cada una de las expresiones, es importante dejar claro cómo, en el marco de las religiones indígenas, todos los acontecimientos de la vida diaria, desde los que atañen a la naturaleza hasta los que pasan por las relaciones sociales, están impregnados por la presencia de lo divino y conducen al desarrollo de una simbología y una

mitología fecundas en ritos y gestos considerados sagrados. Así, tanto en los tupí guaraníes en el litoral como en los pueblos de influencia incaica en el norte o en los mapuches en el sur, encontramos la relevancia del vínculo con lo sagrado. Un tipo de religiosidad que supone una apreciación especial de lo sobrenatural. Como señala Luisa Golluscio en referencia al pueblo mapuche: “La religiosidad entendida en su sentido universal, de relación del hombre con lo trascendente, lo sobrenatural, lo extraordinario, impregna la vida individual y social mapuche”. Así nos encontramos con una diversidad de expresiones religiosas identificadas por una serie de características: una especial apreciación acerca de lo sagrado, la consideración de los mitos cosmológicos originales, la creencia en las divinidades femeninas, el vínculo con la “Madre Tierra” y con divinidades menores, la presencia de mediadores calificados con lo sagrado y una diversidad de ritos.

Es igualmente significativa la importancia de los procesos de sincretismo, como puede observarse en diversas celebraciones festivas y ritos en el noroeste de nuestro país, en los cuales la simbología religiosa indígena emerge con enorme fuerza, condensándose con prácticas católicas y generando una imagería fecunda en símbolos vinculados con su cultura originaria, así como una diversidad de prácticas culturales, ritos y acontecimientos colectivos en los que se explicita fuertemente dicha interpenetración de universos simbólicos religiosos. La realización de la fiestas religiosas populares –peregrinaciones, misachicos, festejos propios del carnaval, etc.– acompaña el calendario festivo de la región, en el cual los símbolos católicos conviven, se alternan, se mezclan con los símbolos religiosos de los pueblos originarios y donde persisten distintas formas de religiosidad indígena y diferentes tipos de catolicismo popular. Por otro lado son importantes las apreciaciones que enfatizan, más que la fusión o el sincretismo de tradiciones religiosas, la coexistencia de las mismas. Ambos autores, en su estudio sobre los Andes del sur, avanzan en considerar la profunda vinculación entre la religiosidad indígena y el ecosistema cultural de los pastores, a la vez que sostienen cómo, en el sur de los Andes centrales “una religión popular de raíz indígena ha incorporado, alrededor de un núcleo cosmovisional

estructurante, numerosas ideas, figuras y gestos rituales provenientes del cristianismo. La fuerza de esta tradición religiosa parece bien confirmada no sólo por el hecho de haberse sostenido durante siglos de fuerte represión a toda cosmovisión indígena, sino por la forma en que se reaviva cuando las condiciones son propicias, aun en zonas donde el culto católico oficial está bien establecido, como es el caso de los poblados de la Quebrada de Humahuaca”. En lo que respecta a los procesos de resemantización y de resimbolización, se dan en el contacto entre culturas, no drásticamente sino, como dice Rita Segato, a través de ciertos “puentes semánticos”. Así, Segato plantea cómo en la resemantización los símbolos emanados o pertenecientes a un ámbito en particular son utilizados también por otros, manteniéndolos, a la vez que cambiando sus contenidos de acuerdo a nuevos intereses. La resimbolización, en cambio, supone el proceso contrario, en cuanto los símbolos de un grupo son transformados a partir de nuevos símbolos pertenecientes originalmente a otros grupos. En todas estas instancias la peculiaridad reside en la coexistencia de diferentes conjuntos de creencias en el ámbito territorial, lo que da lugar al despliegue de distintos tipos de relaciones.

Es así sumamente interesante el fenómeno generado en relación con el protestantismo y su concretización como evangelismo popular a nivel del pentecostalismo. Al respecto, es importante tener en cuenta su avance y consolidación en todo el país, muy especialmente en el noroeste (la Puna, la Quebrada de Humahuaca), así como en la zona del noreste (el Impenetrable en el Chaco, etc.). Como señala Segato, muchas veces las opciones por el catolicismo popular y el evangelismo pentecostal en la Quebrada se “constituyen en el idioma de la confrontación entre sectores que monopolizan los emblemas del arraigo local y sectores de origen migratorio reciente”. Estos últimos son los que se congregan generalmente alrededor de los rituales del culto y se apartan de los eventos rituales tradicionales. Aquí es donde emergen entonces los mecanismos de resemantización y de resimbolización, y aparece la temática de la desentnificación, que supone el abandono de ciertos rasgos identitarios del grupo pero que a veces es resultado de una estrategia seguida por éste. Al respecto, la misma autora enfatiza que en algunos casos “desentnificar

significa hacerse más fuerte para desnacionalizarse”, que es un forma de rebelarse frente a los intentos de homogeneización y modernización. También César Ceriani Cernadas y Silvia Citro analizan la presencia del “evangelio” entre los aborígenes Toba (qom) en Chaco y Formosa, explicitando la “creación cultural” que se constituye como resultado de una “particular confluencia dialéctica entre el bagaje socio-religioso nativo, una matriz ética teológica experiencial propia del evangelismo pentecostal y la presencia ininterrumpida de los misioneros menonitas en la zona”. Así, con diferentes características y modalidades, la vitalidad de las creencias religiosas indígenas está presente en la religiosidad de los sectores populares.

La religiosidad afrobrasileña

Se trata de un tipo de religiosidad vinculada a las tradiciones africanas, que si bien tiene antecedentes en nuestro país desde la época de la colonia, en realidad comienza a crecer fuertemente a partir de la década del 60 y se expande notablemente con la llegada y difusión de religiones de origen afrobrasileño, alcanzando con la recuperación de la democracia, a mediados de la década del 80, un momento fundamental en su expansión en nuestra sociedad. Es importante tener en cuenta la capacidad de persistencia de esta tradición religiosa, que habla acerca de la gravitación de la presencia cultural negroafricana en Argentina, como señala Dina Picotti, a pesar de distintas formas de persecución y de censura que obligaba a los esclavos a convertirse al catolicismo, como así también a muchos de sus descendientes a ocultar su pertenencia o a encubrirla. Esta circunstancia fue acompañada luego por un manto de fuerte invisibilidad y negación de la incidencia y presencia de la cultura africana en Argentina. Resulta sumamente interesante, así, considerar debidamente la relevancia de estos antecedentes, no sólo en cuanto al surgimiento de expresiones directas de religiosidad afroamericana, sino a su vez en relación con la gravitación de la religiosidad africana en la religiosidad popular en general. En este sentido, Pedro Ari Oro afirma que “la expansión religiosa afrobrasileña en el Cono Sur,

desde la década del 60, constituye un claro ejemplo de circulación de bienes culturales que antecede en muchos años a la constitución del Mercosur”. Los umbandas poseen una enorme vitalidad que se ha traducido en el emprendimiento de dicha dinámica expansiva, especialmente en toda la zona de Río Grande do Sul (la zona *gaúcha* del Brasil) y desde allí hacia Uruguay y Argentina. En el caso de Uruguay, se produce la expansión del umbanda sin responder a ninguna planificación “ni plan misional”, sino como consecuencia de la “dinámica cultura propia del mundo de la frontera”.

Más allá de los antecedentes de esta religión, con la llegada de la democracia en Argentina se posibilitó la apertura de templos y el libre ejercicio de las actividades, en cuanto durante la dictadura los umbandistas eran generalmente perseguidos por la policía, que los acusaba de ejercicio ilegal de la medicina, y los templos eran cerrados. Posteriormente a su expansión con la reapertura democrática, las expresiones religiosas afrobrasileñas se estabilizaron. La expansión a la que hicimos referencia se produjo especialmente vinculada a la difusión de la Umbanda y el Batuque desde Brasil y Uruguay, y, por otro lado, a la posibilidad de otorgar visibilidad, ya en el período democrático, a una serie de manifestaciones que hasta ese momento se llevaban a cabo de manera privada. Para Ari Oro, la atracción de los individuos por este tipo de religión se vincula tanto con su gran apertura (más que reivindicar una postura exclusivista, sus miembros pueden compartir otras creencias) como con el hecho de que constituye una religión con respuestas ante las aflicciones y las dificultades, y que brinda un lugar importante para las emociones y el posicionamiento del individuo. En el caso de nuestro país, el crecimiento se sustentó en las afinidades y convergencias con prácticas del espiritismo y del catolicismo popular. Las religiones afrobrasileñas son mediúmnicas, por lo que sus practicantes, una vez adecuadamente iniciados, entran en contacto con distintos seres espirituales que constituyen distintas “entidades espirituales”, como los *orixs*, los *caboclos* y los *pretos velhos*, entre otros. En el caso de los primeros, se trata de las divinidades vinculadas originalmente a la religión africana, mientras que los *caboclos* son los espíritus de los indígenas nativos de América y los *pretos velhos* los espíritus de los

negros esclavos. Resulta muy interesante al respecto el análisis de Frigerio y su insistencia en señalar que el Umbanda y el Batuque o Nación constituyen las formas de religiosidad afro predominantes en Buenos Aires y que en general convergen en todos sus fieles que se constituyen en practicantes de “la religión”. En el caso del Batuque o Nación es conocido en general como africanismo, presentando así una caracterización distinta a la que se produce en Brasil, que no es más que el resultado de un proceso en el que los practicantes argentinos buscan afirmar su pertenencia a una religión con “raíces milenarias” en su pasado africano más que en las expresiones religiosas provenientes del país limítrofe.

El umbanda es considerado así como un paso hacia “el africanismo”, aun cuando se trate de una religión sincrética nacida en Brasil, donde han influido elementos de origen africano, amerindio, católico y espiritista de origen kardeciano. Al respecto, Marita Carozzi y Alejandro Frigerio explicitan la importancia de elementos católicos que en particular han servido de “puente entre el catolicismo popular y las religiones afrobrasileñas”. En el umbanda se llevan a cabo una variedad de pasos y ritos que conducen a los fieles, a través de distintos momentos, a una profundización y compromiso con la religión. Estos van desde “consultas” que puede realizar cualquier persona interesada hasta “ayudas espirituales”, ofrendas al santo, comidas rituales, sesiones de caridad y trabajos espirituales. La posibilidad de recurrir fácilmente a consultas de distinto tipo vinculadas con problemas y necesidades de la gente ha incidido en que muchas personas se acercaran a estos cultos sin por ello comenzar un proceso de iniciación. Los creyentes pueden ir transitando desde su posicionamiento como “gente”, hasta llegar a ser “hijo de religión” o “hijo de santo”. La presencia de *pais* y de *maes* de origen brasileño y uruguayo conformó un vínculo fundamental para el crecimiento de los fieles y la consolidación de los templos en nuestro país.

Resulta interesante tener en cuenta a su vez el desarrollo de esta religión en los últimos 25 años, pues en el transcurso de los mismos pueden observarse tanto los cambios y transformaciones producidos como las dificultades que debieron enfrentar ante situaciones de intolerancia e incluso de fuerte estigmatización, a las que

de alguna manera hemos hecho referencia anteriormente en términos generales y sobre las que aquí nos detendremos brevemente. Nos encontramos, por un lado, con las estigmatizaciones de las que han sido objeto quienes practican esta religión, y, por el otro, con las estrategias que comenzaron a poner en práctica para hacer frente a este tipo de rechazo. Respecto a la primera, Frigerio ha señalado cómo dicha estigmatización se relaciona con una imagen instalada en algunos sectores de la sociedad –y en particular de los medios de comunicación– acorde con la cual se considera al Umbanda y a otras expresiones similares de nuestro país como “sectas” y no se las reconoce como “religiones”. Esta perspectiva, enmarcada en una visión que descalifica a quienes la practican, remarca el carácter de superstición y magia, a la vez que acusa a los “*país y maes de santo*” de brujos que llevan a cabo prácticas mágicas y sacrificar animales en sus ceremonias. Una tarea de estigmatización que atraviesa de plano las prácticas, y no sólo limita sus posibilidades de expansión, sino que acarrea dificultades concretas e instancias persecutorias. De allí que, a partir de la década del 90, los umbandas comenzaron a desarrollar una estrategia tendiente a lograr una mayor legitimación de sus actividades. De todas maneras, más allá de la convocatoria de fieles y de miembros iniciados y que permanecen en las mismas, es destacable la incidencia de las religiones afroamericanas en la religiosidad popular, así como la relevancia, en la misma, de los procesos de sincretismo religioso.

Reflexiones finales

Comenzamos reproduciendo algunos párrafos correspondientes a relatos de creyentes vinculados con su apreciación acerca del creer en nuestra sociedad. De allí en más llevamos a cabo un breve recorrido tendiente a comprender el sentido de la religiosidad popular, a la vez que a conocer los aspectos que la han caracterizado en estos últimos veinticinco años. Esta reflexión nos ha colocado frente a una madeja, que, en la medida en que comienza a desenrollarse, nos deja ver las peculiaridades del fenómeno religioso en los sectores populares. No se trata de sumar información, sino fundamentalmente de poner en marcha un ejercicio de comprensión del significado que el “creer” tiene para las personas en su vida cotidiana, una tarea que nos conduce a su vez al descubrimiento de un pluralismo religioso constituido en uno de los aspectos que peculiarizan la presencia de lo sagrado en la sociedad actual, pero también a percibir la relación entre los procesos sociales y las manifestaciones religiosas. Resulta interesante observar cómo, a finales del siglo XX y comienzos del XXI, asistimos, en el marco de profundas transformaciones socioeconómicas y culturales, a un proceso de reafirmación de la presencia del fenómeno religioso en la vida social. Una situación que no significó sólo el reposicionamiento de las religiones tradicionales, sino a su vez el surgimiento de nuevas organizaciones y movimientos religiosos, y que no se manifestó exclusivamente en la relevancia de los viejos temas vinculados con lo sagrado, ni en la aparición de otros nuevos, sino fundamentalmente en complejas e intrincadas articulaciones y tramas de sentido sobre el hombre, el cosmos y la trascendencia. En ese marco, la religiosidad popular aparece estrechamente vinculada con las matrices culturales de los sectores populares y con los procesos de recomposición de las creencias en el espeso manto del tejido social en que mujeres y hombres desarrollan su vida cotidiana.

Las creencias religiosas populares constituyen así un conjunto de “convicciones individuales y colectivas” que otorgan sentido a las experiencias de los creyentes, pero que, además, constituyen un

recurso clave en el despliegue de sus relaciones sociales en la singularidad de los distintos contextos sociales en los cuales se generan y expanden. La ruptura del monopolio católico en los sectores populares y la consolidación del pluralismo religioso emergen claramente insertos en procesos de consolidación y recomposición de identidades, así como de desinstitucionalización y autonomización de lo religioso, procesos estos últimos que no sólo producen un distanciamiento de las pertenencias institucionales sino que a su vez generan una reorganización de los mecanismos a través de los cuales surgen y se consolidan las nuevas modalidades del creer. Aquellos que creen, dentro de los sectores populares, lo hacen, como señalamos, desde una cultura que admite la presencia de lo sagrado y desde un imaginario en el que lo sobrenatural tiene cabida a partir de distintos legados religiosos y de nuevas modalidades del creer. Estamos entonces ante un contexto que posibilita tanto instancias de blanqueamiento como de visibilidad de una multiplicidad de mitos y creencias, de representaciones y de símbolos religiosos. Un contexto donde existen múltiples caminos del creer y una diversidad de perspectivas y apreciaciones sobre lo sagrado, y que demanda un esfuerzo de profundización del conocimiento, pero también, y especialmente, un desafío de comprensión de la complejidad de las creencias religiosas en los sectores populares. A esta tarea esperamos haber contribuido en las páginas precedentes.

Bibliografía

- Álvarez Santaló, Carlos; Buxó i Rey, Mara Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (1989) *Religiosidad popular*, T. I, Barcelona, Anthropos.
- Ameigeiras, Aldo (1989) “El fenómeno de la religiosidad popular desde la perspectiva de la Ciencia Social”, *Revista CIAS*, N° 386.
- (2002) “Religiosidad popular. Transformaciones socioculturales y perspectivas de análisis a comienzos del siglo XXI”, *Revista CIAS*, N° 519.
- (2006) “Migración, religión y diversidad cultural en el contexto urbano”, en Ameigeiras, Aldo y Elisa Jure (comps.) *Diversidad cultural e interculturalidad*, Buenos Aires, UNGS-Prometeo.
- (2002) “Fiesta popular e identidad religiosa en el Gran Buenos Aires”, en Filc, Judith (org.) *Territorios, itinerarios, fronteras*, Buenos Aires, UNGS y Al margen.
- (2002) “Fundadores y pasantes. Catolicismo popular y migración en el Gran Buenos Aires”, en *II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión: La religión en tiempo de crisis*, Buenos Aires, Nobuko.
- Ari Oro, Pedro (1999) *Axe Mercosul*, Patrópolis, Vozes.
- Arnold, Pierre (1987) “Pellerinages et processions, pouvoir symbolique des classes subalternes”, *Sciences sociales des religions*, N° 64.
- Bocconi, Diego y Etcheverry, María (2003) “Chamigo Gil”, en Dri, Rubén (coord.) *Símbolos y fetiches religiosos*, Buenos Aires, Biblos.
- Bolgliani, Pierre (1981) “Pellerinages et religion populaire”, *Note d'anthropologie et d'histoire*, Les Presses de l'Université Laval.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1991) *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza.
- Bourdieu, Pierre (1971) “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue Française de sociologie*, vol. XII, N° 3, pp. 295-334.
- Buntig, A. (1969) *El catolicismo popular en la Argentina*, Buenos Aires, Bonum.
- (1970) *Magia, religión o cristianismo*, Buenos Aires, Bonum.
- Campiche, R. (1988) “Sectas y nuevos movimientos religiosos. Divergencias y convergencias”, en *Cristianismo y Sociedad* N° 93, México.

- Carassai, Sebastián (2003) “San La Muerte. El santo *non sancto*: pertenecer tiene sus privilegios”, en Dri, Rubén (coord.) *Símbolos y fetiches religiosos*, Buenos Aires, Biblos.
- Carballo, C. (comp.) (2007) “Más allá de las creencias. Hacia una distribución espacial de la distribución y diversidad de cultos en la Argentina”, en Carballo, C. (comp.) *Diversidad cultural, creencias y espacio*, Luján, PROEG, UNLu.
- Carozzi, Marita (2002) “Creencias: Lo que no es cuerpo para las ciencias sociales de la religión”, *Religião & Sociedade*, vol. 22.
- (1986) “De los santos porteños”, *Sociedad y religión*, N° 3.
- (2006) “Antiguos difuntos y difuntos nuevos. Las canonizaciones populares en la década del 90 en Semán, Pablo y Míguez, Daniel, *Entre santos, cumbias y piquetes*, Buenos Aires, Biblos.
- (2003) “Carlos Gardel: El patrimonio que sonrío”, *Horizontes antropológicos* N° 20, Porto Alegre.
- Ceriani Cernadas, César y Citro, Silvia (2007) “Repensando el movimiento del evangelio entre los Tobas del Chaco argentino”, en *Ciudad Arqueológica. Ciudad virtual de antropología y arqueología* (www.naya.org.ar).
- Cipriani, R. (1987) “La religion populaire: en guise de présentation”, *Archives de Sciences Sociales des religions*, vol. 64, N° 1, pp. 5-6.
- Colombres, Adolfo (1992) *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Coluccio, F. (2007) *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*, Buenos Aires, Biblioteca de Cultura Popular.
- (1984) *Diccionario de creencias y supersticiones argentinas y americanas* (en colaboración con M. Coluccio), Buenos Aires, Corregidor.
- Cousillas, Losada y Martín (1984) *Ensayos de antropología argentina*, Buenos Aires, Belgrano.
- Croatto, José (1994) *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, Buenos Aires, Docencia.
- Chumbita, Hugo (1966) “Bairoletto. El último bandido romántico”, *Todo es Historia*, N° 10.
- (2001) “Bandolerismo social”, en Di Tella, Torcuato *et al.*, *Diccionario de ciencias sociales y políticas*, Buenos Aires, Emecé.

- Da Costa, Néstor (comp.) (2006) *Laicidad en América Latina y Europa*, Buenos Aires, CLAEH.
- Da Silva Catela, L. (2007) “Las marcas materiales del recuerdo”, *El Monitor*, N° 6, Ministerio de Educación, Buenos Aires.
- De Certeau, Michel (2006) *La debilidad del creer*, Buenos Aires, Katz.
- De Paris, M. (1988) *Corrientes y el santoral profano*, Buenos Aires, Plus Ultra.
- Di Leo, Pablo (2003) “El culto a Gilda: religiosidad, arte e instituciones populares”, en Dri, Rubén (coord.) *Símbolos y fetiches religiosos*, Buenos Aires, Biblos.
- Dri, Rubén (2003) (comp.) *Símbolos y fetiches religiosos*, Buenos Aires, Biblos.
- (2007) *Símbolos y fetiches religiosos*, T. 2, Buenos Aires, Biblos.
- Durkheim, E. (1968) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Shapire.
- Eliade, M. (1994) *Lo sagrado y lo profano*, Buenos Aires, Labor.
- Esquivel, J., García, F., Hadida, E. y Houdin, V. (2001) *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires*, Bernal, UNQ.
- Esterman, J. (2007) *Filosofía andina*, La Paz, ISEAT.
- Fernández, R. (1984) “Religiões populares: Uma visãõ parcial da literatura reciente. O què se debe ler”, *Ciências Sociais no Brasil*, N° 18.
- Forni, Floreal (1986) “Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular”, *Sociedad y religión*, N° 3.
- (1992) “Emergencia de nuevas corrientes religiosas o ‘Iglesias alternativas’ sobre fines de siglo”, *Sociedad y religión*, N° 9.
- (2008) “Prefacio” a Floreal Forni, Fortunato Mallimaci y Luis Cárdenas, *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*, T. 2, Buenos Aires, Biblos.
- (2003) ‘La lucha por las almas’: Católicos y evangélicos en el conurbano bonaerense. Dos estudios de caso en el partido de Moreno”, en *La religión en tiempo de crisis. Actas de la II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión*, CEIL PIETTE-CONICET.
- Frigerio, Alejandro (1993) “Los estudios sociológicos sobre religión en la Argentina: Desarrollo y tendencias actuales”, en Frigerio,

- Alejandro (org.) *Ciencias Sociales y religión en el Cono Sur*, Buenos Aires, CEAL.
- (1992) “Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicación. La imagen de la umbanda en la Argentina”, *Sociedad y religión*, N° 8.
- (1993) “La invasión de las sectas. El debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en la Argentina”, *Sociedad y religión*, N° 10-11.
- (1994) “Estudios recientes sobre el pentecostalismo en el Cono Sur: Problemas y perspectivas”, en Frigerio, Alejandro (comp.) *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL.
- (2001) “Del umbanda al africanismo: identificación étnica y nacional en las religiones afrobrasileñas en Argentina”, en Fonseca, C. (org.) *Fronteiras da cultura*, Río Grande do Sul, Da Universidade.
- Galarza, T. (1999) *Los poderes del Gauchito Gil. Nuestro primer santo telúrico*, Buenos Aires, Libro Latino.
- Garreta, Mariano (1986) “En torno al sincretismo. La religiosidad popular saltojujeña”, *Sociedad y religión*, N° 3.
- Giménez Beliveau, Verónica y Juan Esquivel (1996) “Las creencias en los barrios o un rastreo de las identidades religiosas en los sectores populares urbanos del Gran Buenos Aires”, *Sociedad y religión*, N° 14-15.
- Giménez Beliveau, Verónica (2007) “Espacios transnacionales y pluralización religiosa. Apuestas conceptuales y desafíos metodológicos desde América Latina”, en Da Costa, N., Delacroix, V. y Dianteill, E. (orgs.), *Interpretar la modernidad religiosa*, Montevideo, ClaeH.
- Giménez, Gilberto (1978) *Cultura popular y religión en el Anahuac*, México, CEE.
- Giorgis, Mónica (2004) *La virgen prestamista*, Buenos Aires, Antropofagia.
- Golluscio, Luisa (1991) “Lengua, cultura identidad. El discurso ritual mapuche, universo de autonomía cultural”, *Sociedad y religión*, N° 7.
- Grimson, Alejandro (1999) *Relatos de la igualdad y la diferencia*, Buenos Aires, Eudeba.

- Hervieu-Léger, Danièle (1986) *Vers un nouveau christianisme?*, París, CERF.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005) *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder.
- (2004) *El peregrino y el convertido*, México, Ediciones del Helénico.
- Isambert, François (1982) *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, París, Minuit.
- Kautstoff, Elena (2002) *San La Muerte*, Posadas, UNM.
- Lacroix y Boglioni (edit.) (1972) *Les religions populaires*, L'Université Laval.
- Levine, D. (1992) *Popular voices in Latin America Catholicism*, Nueva York, Princeton University Press.
- Lojo, M. (2007) *Cuerpos resplandecientes. Santos populares argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Lozano, C. (1995) “Transformaciones de las identidades religiosas en los Andes de Jujuy”, *Sociedad y religión*, N° 13.
- Maldonado, Luis (1985) *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, Sal Terrae.
- Mallimaci, Fortunato (1986) “Estudios sobre el catolicismo argentino”, *Sociedad y religión*, N° 3.
- (1993) “Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos”, en Frigerio, A. (comp.) *Nuevos movimientos religiosos*, Buenos Aires, CEAL.
- (1996) “Diversidad católica en la sociedad globalizada y excluyente”, *Sociedad y religión*, N° 15.
- Martin, D. (1978) *A general Theory of secularization*, Oxford, Basil Blackwell.
- Martin, E. (2007) “Aportes al concepto de religiosidad popular”, en Carozzi, Marita y Cernadas, Jorge (coords.) *Ciencias sociales y religión en América Latina*, Buenos Aires, Biblos.
- (2004) “No me arrepiento de este amor. Fans y devotos de Gilda, una cantante argentina”, *Ciencias sociales y religión*, N° 6.
- (2006) “La doble de Gilda, o cómo cantando cumbias se hace una santa popular”, en Semán, Pablo y Míguez, Daniel, *Entre santos, cumbias y piquetes*, Buenos Aires, Biblos.

- Marzal, Manuel (coord.) (1990) *Rostros indios de Dios*, Quito, Abya-Yala.
- Marzal, Manuel (2002) *Tierra encantada*, Madrid, Trotta.
- Míguez, Daniel y González, Ángela (2003) “Las creencias de los pibes chorros: Dimensiones contestatarias de una religión minimalista”, en Ameigeiras, Boulgourdjian, Mallimaci y Sonería (orgs.) *La religión en tiempos de crisis* (II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión), Buenos Aires, CEIL-CONICET-Nobuko.
- Massolo, M. (1994) “El estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa. Perspectivas recientes”, en Frigerio, Alejandro y Carozzi, Marita, *El estudio científico de la religión a fin del siglo XX*, Buenos Aires, CEAL.
- Mejido, M. (2002) “The ilusion of neutrality. Reflexions on the term. Popular Religion”, *Social Compass*, N° 49.
- Newbery, Sara y Chertudy, Susana (1978) *La Difunta Correa*, Buenos Aires, Huemul.
- Ribeiro de Oliveira, P. (1972), “Religiosité populaire en Amérique Latine”, *Social Compass*, vol. XIX, N° 4.
- Rodil, Analía (2007), “La construcción de nuevos lugares. El fenómeno religioso y la reconfiguración urbana en San Nicolás de los Arroyos”, en Carballo, Cristina (comp.) *Diversidad cultural, creencias y espacio*, Luján, UNLu.
- Sanchis, Pierre (1998), “O futuro da Igreja popular no Brasil”, ponencia presentada en las *VIII Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina*, San Pablo.
- Santamaría, Daniel (1991) “La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina”, en Chiapp *et al.*, *La religiosidad popular en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL.
- Santillán Güemes, Ricardo (2004) *Imaginario del diablo*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Segato, Rita (2005) “Cambio religioso y desetnificación. La expansión evangélica en los Andes centrales de Argentina”, en Giménez Guerrero y otros, *De indio a hermano*, Iquique (Chile), Universidad Arturo Prat.
- Seibold, Jorge (1993) *La sagrada escritura en la evangelización de America Latina*, Buenos Aires, San Pablo.

- (2006) *La mística popular*, México, La buena prensa.
- Semán, Pablo (2000) “El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares”, en Svampa, Maristella (comp.), *Desde abajo*, Buenos Aires, Biblos.
- (2000) “Cosmológica, holista, relacional. Una corriente de la religiosidad popular”, en *Ciencias Sociales y Religión*, N° 3.
- (2004) *La religiosidad popular*, Buenos Aires, Capital Intelectual (Colección “Claves para todos”).
- Semán, Pablo y Míguez, Daniel (2006) *Entre santos cumbias y piquetes*, Buenos Aires, Biblos.
- Soneira, Jorge (org.) (1999) *Sociología de la religión*, Buenos Aires, Docencia.
- (2005) *Sociología de los nuevos movimientos religiosos en Argentina*, Buenos Aires, USAL.
- (2005) *La renovación carismática católica en la República Argentina*, Buenos Aires, EDUCA.
- Steil, Carlos (1996) *O Sertao das Romerías*, Petrópolis, Vozes.
- Pace, E. (1987) “New paradigms of popular religion”, *Archives des Sciences Sociales des religions*, N° 64A.
- (1997) “Religião e globalização”, en Ari, Pedro y Steil, Carlos, *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes.
- Parker, Cristian (1993) *Otra lógica en América Latina*, Buenos Aires, FCE.
- (1996) *Las Iglesias y su acción social en Chile*, UNICEF-UAHC.
- (1995) “La sociología de la religión y la modernidad”, *Sociedad y religión*, N° 13.
- (2004) “¿América Latina ya no es católica? (Cambios culturales, transformación del campo religioso y debilitamiento de la Iglesia)”, ponencia presentada en el *XXV Congreso Internacional LASA*, Las Vegas.
- Picotti, Dina (2001) *El negro en la Argentina*, Buenos Aires, América Latina.
- Pollak-Eltz, E. (1994) *Religiones afroamericanas hoy*, Bogotá, Planeta.
- Poulat, E. (1987) “Aujourd’hui il y a vingt siècles”, *Archives de Sciences sociales des religions*, vol. 64, N° 1, pp. 53-63.
- Quiroga, Adan (1977) *La cruz en América*, Buenos Aires, Castañeda.

- Vidales, R. y Kudó, T. (1975) *Práctica religiosa y proyecto histórico*, Lima, CEP.
- Wainsztock, Carla y Derqui, F. (2003) “La religión como una forma de racionalidad: El caso de San Cayetano”, en Dri, Rubén (coord.) *Simbolos y fetiches religiosos*, Buenos Aires, Biblos.
- Wright, Pablo (2002) “L’Evangelio, pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin”, *Social compass*, N° 49.
- Wynarczyk Hilario (1995) “La guerra espiritual en el campo evangélico”, *Sociedad y religión*, N° 13, pp. 111-127.
- Wynarczyk Hilario y Semán, Pablo (1994), “Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina”, en Frigerio, Alejandro (comp.) *El pentecostalismo en la Argentina*, CEAL.

Fuentes

- Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina, Dir. F. Mallimaci, Ceil Piette/Conicet, UBA/UNSE/UNR/UNC, 2008.

Índice

Introducción	7
El fenómeno religioso y sus transformaciones recientes	13
Principales manifestaciones de la religiosidad popular	31
Reflexiones finales	91
Bibliografía	93

Otros títulos de
Colección “25 años, 25 libros”

- 1. Cine y políticas en Argentina**
Continuidades y discontinuidades en 25 años de democracia
Gustavo Aprea
- 2. Controversias y debates en el pensamiento económico argentino**
Ricardo Aronskind
- 3. Rompecabezas**
Transformaciones en la estructura social argentina (1983-2008)
Carla del Cueto y Mariana Luzzi
- 4. La cambiante memoria de la dictadura**
Discursos públicos, movimientos sociales
y legitimidad democrática
Daniel Lvovich y Jaquelina Bisquert
- 5. ¿La lucha es una sola?**
La movilización social entre la democratización
y el neoliberalismo
Sebastián Pereyra
- 6. La nueva derecha argentina**
La democracia sin política
Sergio Morresi
- 7. La Patagonia**
(de la guerra de Malvinas al final de la familia ypefiana)
Ernesto Bohoslavsky

- 8. Mejor que decir es mostrar**
Medios y política en la democracia argentina
Gabriel Vommaro

- 9. Los usos de la fuerza pública**
Debates sobre militares y policías en las ciencias sociales de la democracia
Sabina Frederic

- 10. El peronismo fuera de las fuentes**
Horacio González

- 11. La Iglesia católica argentina**
En democracia después de dictadura
José Pablo Martín

- 12. Masividad, heterogeneidad y fragmentación**
El sistema universitario argentino (1983-2007)
Pablo Buchbinder y Mónica Marquina

- 13. Trabajo argentino**
Cambios y continuidades en 25 años de democracia
Marcelo Delfini y Martín Spinoso

- 14. Argentina digital**
Roxana Cabello

- 15. Democracia y ciudad**
Procesos y políticas urbanas en las ciudades argentinas (1983-2008)
Raúl Fernández Wagner

A un cuarto de siglo del inicio del período histórico abierto en 1983, esta colección se propone examinar los cambios producidos desde entonces en la sociedad argentina.

Tal vez sea posible identificar dos causas de la diversidad que presenta el panorama actual de las creencias y los ritos en los que se expresa la religiosidad, difusa y plural, de los sectores populares argentinos: la variedad de fuentes que la nutren y la fuerza de la crisis social que, en las últimas décadas del siglo pasado, conmovió las identidades y pertenencias institucionales de vastos grupos de personas. Este libro estudia las distintas manifestaciones de esa religiosidad popular (católica, pentecostal o devocional) en el contexto más amplio de un análisis sobre los efectos del doble proceso de globalización de la cultura y de redefinición de la idea misma de lo sagrado, y con ella de la naturaleza y de las formas de lo religioso.

Especialista en problemas de sociología de la religión, el doctor Aldo Rubén Ameigeiras es investigador-docente del Instituto del Desarrollo Humano de la UNGS, del CONICET y del CEIL.



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

