



**UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA**  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

---

**Prácticas y creencias de los peregrinos a los  
santuarios de la Virgen Desatanudos y de  
San Expedito**

**Autor:  
Juan Manuel Ribeiro**

**2015**



**UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA**  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

---

**Prácticas y creencias de los peregrinos a los santuarios de la Virgen Desatanudos y de San Expedito**

*Tesis para optar al título de "MAGISTER en SOCIOLOGÍA"*

**Autor:**  
**Juan Manuel Ribeiro**

**Directora de Tesis:**  
**Dra. Ana Lourdes Suárez**

\_\_\_\_\_  
Firma de conformidad del Directora

**Aprobada en nombre de la Pontificia Universidad Católica Argentina, por el siguiente jurado examinador:**

<b>Nombre y apellido</b>	<b>Firma</b>
1) _____	_____
2) _____	_____
3) _____	_____

Calificación: ..... (.....)

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, ..... de ..... de 201...

## **Resumen**

En esta tesis se buscó aproximarnos a las prácticas y creencias de los peregrinos en el ámbito institucional de los santuarios durante los días mensuales propios de la Virgen Desatanudos y de San Expedito. Para ello, en primer lugar enmarcamos teóricamente nuestra investigación dentro de la sociología de la religión a través de un marco conceptual que nos sirvió para analizar la información recogida durante la labor de campo. Luego, describimos desde el relato y las perspectivas de los sacerdotes fundadores la transformación de las parroquias de San José del Talar y de Nuestra Señora de Balvanera en santuarios. Después nos acercamos a conocer el perfil socioreligioso de los peregrinos. Ahondamos en las prácticas y creencias, buscando, a través de entrevistas y observaciones participantes, indagar los sentidos que les otorgan los peregrinos con quienes hemos interactuado, y su correspondencia con el propuesto por la institución católica. Para abordar nuestro objeto de investigación recurrimos como estrategia metodológica general al “estudio de caso”. La aproximación al nuestro tópico de estudio se realizó por medio de una encuesta estructurada, a través de entrevistas en profundidad y por vía etnográfica. Esta investigación hace visible la heterogeneidad de prácticas y creencias que subyace en el colectivo que asiste a los templos que albergan las figuras de estas nuevas devociones que incorporó el santoral católico.

## **Abstract**

This thesis explores the pilgrims' engagement with practices and beliefs within the institutional framework of the shrines during the Virgin Mary Untier of Knots and Saint Expedite monthly celebrations. For that purpose, we theoretically framed our research in the sociology of religion through a conceptual structure, which was useful to analyze the information gathered in the course of the fieldwork. Furthermore, we described, from the message and perspective of the founding priests, the transformation experienced by two parishes into shrines: San José del Talar and de Nuestra Señora de Balvanera. We came to the churches in order to know the pilgrim socio-religious profiles. We inquired into the beliefs and practices through interviews and participant observation. With this interaction, we could explore the meaning given by the pilgrims to these devotions. Then we compared this meaning with that proposed by the Catholic Institution. To address our subject of research, we chose the "case study" as our methodological general strategy. Consequently, we approached our study theme with a structured survey by using detailed interviews and ethnographic methods. This research shows the underlying practice and belief heterogeneity in the community group who attend the churches that house the model figures of these new devotions included in the Catholic Calendar.

## Índice

Introducción.....	8
Preguntas de investigación y objetivos.....	13
Estructura de la Tesis.....	15
Capítulo 1: Aspectos metodológicos.....	17
Capítulo 2: Marco referencial .....	27
Capítulo 3: La historia de las parroquias y santuarios .....	60
Capítulo 4: Perfil de los peregrinos a ambos santuarios .....	77
Capítulo 5: Peregrinos promeseros .....	127
Capítulo 6: Los santuarios desde una perspectiva etnográfica .....	166
Conclusiones finales.....	179
Bibliografía.....	191

## Referencia de cuadros y gráficos

Cuadro 1: Características sociodemográficos de la población encuestada.....	80
Cuadro 2: Máximo nivel de instrucción de la población encuestada, de la población total del AMBA y de la CABA.....	81
Cuadro 3: Autopercepción religiosa de la población encuestada.....	84
Cuadro 4: Cree mucho en diversas figuras y doctrinas por sexo, nivel de instrucción y santuario.....	90
Cuadro 5: Cree mucho en diversas figuras y doctrinas por edad.....	91
Cuadro 6: Cree y estuvo en presencia de un milagro por sexo, nivel de instrucción y s santuario.....	93
Cuadro 7: Cree y estuvo en presencia de un milagro por grupos de edad.....	93

Cuadro 8: ¿Podría mencionar el milagro?.....	93
Cuadro 9: Frecuencia de asistencia a misa durante el último año, dejando de lado casamientos, funerales, bautismos por sexo, nivel de instrucción y santuario .....	95
Cuadro 10: Frecuencia de asistencia a misa durante el último año, dejando de lado casamientos, funerales, bautismos por grupos de edad.....	96
Cuadro 11: Durante el último año participó en alguna peregrinación, visita a santuario o procesión por sexo, nivel de instrucción y santuario.....	97
Cuadro 12: Durante el último año participó en alguna peregrinación, visita a santuario o procesión por grupos de edad.....	97
Cuadro 13: ¿A qué santuarios asistió en el último año? .....	98
Cuadro 14: ¿De qué otro santo usted es devoto? .....	98
Cuadro 15: Hizo alguna promesa a algún Cristo, Santo o Virgen por sexo, nivel de instrucción y santuario.....	99
Cuadro 16: Hizo alguna promesa a algún Cristo, Santo o Virgen por grupos de edad..	99
Cuadro 17: ¿A qué santos les hicieron promesas?. (Santuario de San Expedito).....	110
Cuadro 18: ¿A qué santos les hicieron promesas?. (Santuario de la V. Desatanudos).	100
Cuadro 19: En el último año interactuó o consultó con diferentes figuras y prácticas por sexo, nivel de instrucción y santuario.....	102
Cuadro 20: En el último año interactuó o consultó con diferentes figuras y prácticas por grupos de edad .....	103
Cuadro 21: Tiene un altar en su casa por sexo, nivel de instrucción y santuario.....	105
Cuadro 22: Tiene un altar en su casa por grupos de edad .....	105
Cuadro 23: ¿Dedicados a que santos tiene altares en su casa?. (Santuario de San Expedito).....	106
Cuadro 24: ¿Dedicados a que santos tiene altares en su casa?. (Santuario Virgen Desatanudos).....	106
Cuadro 25: Frecuencia durante el último año, de confesión con un sacerdote por sexo, nivel de instrucción y santuario.....	111

Cuadro 26: Frecuencia durante el último año, de confesión con un sacerdote por grupos de edad.....	111
Cuadro 27: ¿Cuál es su religión? .....	113
Cuadro 28: Dentro de la religión a la iglesia a la que asiste con mayor frecuencia....	113
Cuadro 29: Asistió a celebraciones, rituales o charlas de otra religión en el último año por sexo, nivel de instrucción y santuario .....	114
Cuadro 30: Asistió a celebraciones, rituales o charlas de otra religión en el último año por grupos de edad.....	114
Cuadro 31: Acuerdo total con afirmaciones de opinión por sexo, nivel de instrucción y santuario .....	118
Cuadro 32: Acuerdo total con afirmaciones de opinión por grupos de edad.....	119
Cuadro 33: Que cambio le pediría al Papa Francisco para la Iglesia.....	120
Cuadro 34: Cuales son las tres cosas que más le preocupan .....	121
Gráfico 1: Motivo principal por el cual asistió al santuario.....	107
Gráfico 2: Motivo principal de asistencia al Santuario de la Virgen Desatanudos...	108
Gráfico 3: Motivo principal de asistencia al Santuario de San Expedito.....	109

## Introducción

Antes de introducir el tema de estudio de la presente tesis, quiero relatar brevemente algunos datos de quien la escribe, más tratándose de una tesis de sociología que estudia un hecho social y cultural religioso que me era relativamente familiar y hacia el cual tenía algunas ideas preconcebidas y prejuicios que intenté sortear en el análisis. Vale hacer este prolegómeno ya que las ciencias sociales lejos están de una objetividad taxativa ni aséptica, aun en este escrito de carácter académico no ensayístico. La ilusión positivista de que la realidad estaba ahí y no era una construcción social fue el primer obstáculo que tuve que sortear. Quizás sea obvio para un cientista social pero no para un teólogo y licenciado en gestión educativa formado en la UCA, que es sacerdote desde hace 8 años e hijo de una familia católica conservadora, con varios familiares formados en las ciencias duras, y muy críticos de las ciencias sociales. Por lo cual, asumí desde el primer momento que no podía posicionarme frente al tema con una postura ingenua sino con la conciencia de que mi biografía personal podía influir en todo momento en la forma de abordar el tópico de investigación, sesgando, por un lado, mi mirada, pero también permitiéndome visualizar elementos que quizás otro investigador con otra historia personal no contemplaría. También tengo plena conciencia de que no estoy dando una respuesta cerrada a los interrogantes que me planteo en la presente investigación y que mis conclusiones serán unas posibles respuestas a determinadas preguntas, no dando respuestas definitivas ni mucho menos pudiendo decir que así es la realidad, puesto que la realidad no existe como tal; sino que nuestras aproximaciones son lectura de los hechos e interpretaciones de los mismos. Por lo tanto, intenté vencer los prejuicios en los análisis que llevé adelante con la conciencia de que no existe una pura y aséptica realidad al estilo positivista que puede ser conocida y transcripta. Otro límite que podría tener la investigación y del cual soy plenamente consciente, es que se trata de mi primera investigación sociológica, y no el fruto de una carrera de investigación, quizás las conclusiones a las que arribe adolezcan de la mirada de un avezado investigador de límites propios de un novel incursionista en el campo de la sociología de la religión.

Si hubo un hito que me ayudo a revisar y posicionarme ante este hecho de la religiosidad popular fueron las clases en la maestría del Dr. Frigerio quien nos presentó lo que él llamaba *“el lado B de la religión”* que produjo en mí lo que en las ciencias de la educación llamamos una disonancia cognitiva, que me llevó a comenzar a incursionar en algunos de sus escritos y a abreviar de su pensamiento para poder abocarme a la tarea de escribir esta tesis e ir venciendo los posicionamientos interiores que no siempre me dejaban visibilizar esa

enriquecedora cara de la moneda que me era invisible. En las conclusiones finales, no dejaré de describir las emociones, sentimientos y reflexiones que me motivo esta labor.

Debo agradecer a la Dra. Ana Lourdes Suárez la paciencia y la docencia para superar las dificultades y poder llegar a la meta.

Sin más, proemios, introduzcámonos a nuestro tema de investigación.

En la última década del siglo XX y a principios de la primera década del siglo XXI surgieron en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires dos santuarios que sorprendieron por su aparición y pronto crecimiento. Uno de ellos el Santuario de Nuestra Señora que Desatanudos en la parroquia de San José del Talar en el barrio de Agronomía y el otro el Santuario de San Expedito en el barrio de Balvanera, en la parroquia homónima. Ambas emergieron en el escenario religioso católico como nuevas devociones populares ante las otras ya más tradicionales con sus respectivos santuarios porteños como San Cayetano, San Pantaleón, Virgen de Lourdes, etc. Por ser santuarios relativamente nuevos todavía no existen estudios sociológicos sobre ellos que nos ayuden a vislumbrar cuales son las prácticas y cómo son las creencias de los peregrinos ni el funcionamiento de ambos santuarios. Por ser dos casos no estudiados por la ciencia sociológica merecen la atención para nuestra investigación enmarcada en el ámbito de la sociología de la religión. Hasta finales del siglo XX en la Ciudad de Buenos Aires las figuras e imágenes de la Virgen Desatanudos y de San Expedito eran poco conocidas. En el año 1996 con la entronización de la imagen en la parroquia San José del Talar y la impresión masiva de estampas con su respectiva oración y dirección del lugar convirtieron a esa pequeña parroquia en un santuario y sitio de peregrinación. Los medios de comunicación social también jugaron un papel relevante en la difusión del santuario y su imagen.

En lo que hace a la otra devoción que hemos estudiado tuvo su fuerte aparición a fines de la década de los '90 con la aparición en varias parroquias de estampas con la imagen de San Expedito que tenían una leyenda al dorso que decía: *“rézale y manda hacer 10000 estampas más”* teniendo al pie la dirección de la imprenta en la que se podían encargar. En su momento la imprenta hacía envíos a domicilio a todo el país, promoviendo su cadena de oración y el cumplimiento de la misma enviando a hacer más impresiones. Este hecho es importante resaltarlo ya que subraya la importancia de los Agentes Religiosos No Eclesiales y las industrias culturales del creer en la propagación de su culto. En especial porque fueron los

agentes laicos no eclesiales los que al comienzo diseminaron la devoción sin motivación institucional y por fuera de ella.

En ambos casos la institución religiosa representada en la conducción pastoral de sendos santuarios después de intuir el potencial movilizador de devotos asumió la difusión y propagación de las nuevas devociones organizando sus parroquias en torno a la Virgen Desatanudos y a San Expedito. De esta forma, la institución facilitó que sus templos se organizaran de tal manera que prestaran servicio a estos nuevos cultos populares.

En el Santuario de la Virgen Desatanudos se llevó adelante una estrategia hábilmente pensada por sacerdotes fundadores quienes supieron canalizar un sentir popular sobre esta particular devoción a la Virgen María y le dieron un marco institucional en un templo católico, así como la labor de difusión mediática sobre el lugar de veneración llevaron a la creación de un santuario mariano.

En cuanto al Santuario de San Expedito esta expansión hecha primero por los agentes religiosos no eclesiales conformado por los devotos y por las imprentas que como parte de las industrias culturales religiosas imprimían estampas. Esto motivó en el año 2004 la creación de un primer santuario por parte del padre Sardela, párroco de la parroquia de San Fermín ubicada en el barrio de Villa Ortúzar de la Ciudad de Autónoma de Buenos Aires, a entronizar una imagen en su templo parroquial y a comenzar a imprimir estampas en donde se colocaba la leyenda *“Imagen Venerada en la Parroquia San Fermín . . .”*. A su vez fue por ese mismo año que otro sacerdote de la parroquia Nuestra Señora de Balvanera en el barrio porteño de Once, percibiendo el potencial movilizador de devotos del Santo, rescató del depósito de su templo una imagen de la figura del santo que había estado guardada desde una de las reformas litúrgicas posconciliares que incentivaba a los sacerdotes a sacar las imágenes de santos del templo para subrayar la centralidad del altar como el lugar del sacrificio de Cristo. La imagen de San Expedito al ser entronizada en el templo parroquial y gracias a la estrategia del sacerdote fundador de poner una imagen fuera del templo, spots en las columnas exteriores de la iglesia, pasacalles y la impresión de estampas con la leyenda *“Santuario de San Expedito, imagen venerada en . . .”*, logró desplazar como santuario al todavía incipiente de la parroquia de San Fermín. La ubicación geográfica del santuario del barrio de once fue un factor importante en su posicionamiento. Por lo cual, quedó de manifiesto la estrategia de los sacerdotes, párrocos y vicarios parroquiales, en la instauración de un lugar de culto de una devoción en franca

expansión. El éxito logrado, además de la campaña de difusión se debe en gran parte al lugar en donde se encuentra. Está ubicado en el barrio de Once, en un enclave colmado de distintos medios de transporte, trenes, subtes (pasan dos líneas) y una gran cantidad de líneas de colectivo. Es una devoción típicamente urbana, en medio de la cultura secular, en un espacio de alta circulación por ser una zona comercial y de paso obligado para ir al centro. Por otro lado, la difusión mediática de la figura del santo a través de la popular telenovela brasileña llamada el “*Clon*” sirvió para instalar su imagen en los medios de comunicación. Por otro lado, la cada vez mayor cobertura todos los días 19 de cada mes y el 19 de abril especialmente por parte de los canales y diarios más populares, como Crónica TV, catapultó a la parroquia céntrica como el lugar de su veneración. La influencia mediática fue un motivo crucial en el crecimiento de la devoción y del posicionamiento del Santuario ubicado en el barrio de Once.

En cuanto a los agentes religiosos no eclesiales, claves para entender la diseminación de estas devociones, su accionar se puede percibir por ejemplo en muchos pasacalles que están en los barrios más populares en los que se agradece a la Virgen Desatanudos y a San Expedito el cumplimiento del pedido. En algunos barrios populares en donde se erigieron “*ermitas*”, se ven placas de agradecimiento y de promesa de fidelidad al Santo y la Virgen. Las devociones han suscitado en muchos de sus devotos una gran fidelización que los convirtió en promeseros. En cuanto a la frecuencia de visita están aquellos que son de asistir todos los días 8 o 19 de cada mes, y aquellos que asisten cada tanto. La mayor afluencia de devotos y promeseros se da el 19 de abril y el 8 de diciembre, días propios del Santo y de la Virgen e ineludible deber de estar en el santuario. El aspecto encantado en los promeseros se percibe en esta relación casi contractual con la Virgen y el santo y las promesas de hacer estampas o folletos una vez cumplida la promesa o antes de que se cumpla la misma.

Otro aspecto no menor a tener en cuenta es la institucionalidad de ambos santuarios que a diferencia, por ejemplo, del Santuario del Gauchito Gil en la provincia de Corrientes pertenecen a la Iglesia Católica y las imágenes veneradas se encuentran dentro de los templos parroquiales. Esta característica llevó a nuestro interés científico a indagar cómo coexisten las prácticas religiosas populares de sus devotos y promesantes y las que propone el santuario (Iglesia Oficial). En cuanto a la conservación de la imagen y la estética de su altar en el interior de los templos en los cual no se permiten colocar velas, placas ni tocarlo se sondeó si se trató de una negociación entre productores de significados o una tensión irresuelta. Esto resulta sumamente contrastante, con santuarios populares como el del Gauchito Gil en Corrientes que

fue y es permanentemente moldeado por el culto popular. En el caso de los devotos y promeseros de sendos santuarios, hay todo un culto que es autónomo a la autoridad eclesial en sus prácticas y manifestaciones. Lo que mostró una vez más que la religiosidad popular de los devotos y promeseros presenta en algunos aspectos una cosmovisión religiosa diferente de la propuesta por la institución oficial. Por ejemplo, los artículos que venden las santerías callejeras tienen una gran pluralidad de objetos que no son los admitidos por la institución oficial pero que sin embargo la gente compra y compra. Lo que deja en claro una de las características *“de la religión popular que no puede ser codificada, fijada institucionalmente. El uso popular de la religión florece marginalmente. Siempre es periférica a las instituciones”* (Rostas y Droogers, 1995: 84). Por lo cual, aún en un santuario oficial de la Iglesia Católica donde ésta detenta su administración y el monopolio de su discurso, *“no se puede obligar a la gente a detener su capacidad humana de buscar y construir sus propios significados”* (Rostas y Droogers, 1995:84) movidos por la imperiosa necesidad de resolver problemas de índole práctico *“cuando busca significados a menudo mezcla con la religión una búsqueda de soluciones a sus problemas de sobrevivencia”* (Rostas y Droogers, 1995: 84).

Por lo tanto, resultó interesante indagar como detrás del discurso oficial de recepción cordial de los peregrinos existen prácticas regulatorias por parte de la institución oficial que conducen a pensar que la religiosidad popular *“desde los líderes religiosos sigue siendo vista como con menos prestigio”* (Rostas y Droogers, 1995:84). Esto a veces puede percibirse en las cartillas llamadas “catequesis” en las que mes a mes, se intenta dar nociones básicas de catecismo y se insiste en la devoción eucarística y en la adoración, etc, todas cosas que la mayoría de los visitantes al santuario ignoran por completo mientras van a buscar la figura de su santo. Otro hecho que refleja esto es que la mayoría de los devotos no pasa por los confesionarios, ni por otros espacios o ámbitos que son propios de la religión oficial como la misa y la adoración eucarística. Porque el estilo de práctica religiosa y de uso de la religión popular tiene otros centros que no son los propuestos por la estructura oficial de la Iglesia. Esta manera de transitar por el santuario y el estilo cultural parainstitucional de sus peregrinos fue parte de lo que se investigó.

Tampoco es casual que la *“explosión”* de ambos santuarios se diera en un momento muy especial de coyuntura social y económica de nuestro país. Porque se produjo desde algunos años antes de la crisis de diciembre del año 2001 como en sus años posteriores. Por lo cual, nuestro estudio no dejó de ponderar este hecho como una variable contextual que pudo

contribuir a entenderla como uno de los vectores que influyeron notoriamente sobre su éxito, y por otro lado, explorar como en esta expresión religiosa se dieron reclamos sociales no explicitados pero reales.

Lo que pudimos percibir es que en ambos casos se dio algo así como un encuentro entre las necesidades no contempladas en el devocionario tradicional católico y estas mediaciones religiosas que aparecen en una coyuntura que las colocan como representantes de esas carencias. Por lo tanto, el resquebrajamiento de las formas tradicionales o del santoral “*no estaría tanto en la credibilidad de la religión sino en la legitimidad de algunas creencias frente a otras*” (Frigerio, 2007: 6).

### **Preguntas de investigación y objetivos**

Para llevar adelante esta investigación decidimos acotar el tema de investigación a conocer las prácticas y las creencias de los peregrinos de los santuarios de la Virgen Desatanudos (en adelante VD) y de San Expedito (en adelante SE) del barrio de Balvanera<sup>1</sup>.

Pregunta general:

- ¿Cuáles son las prácticas y las creencias de los peregrinos en los santuarios de la VD y de SE?

Las preguntas específicas que nos guiaron fueron las siguientes:

- ¿Cómo se gestaron históricamente los santuarios de VD y de SE según el relato de sus fundadores?
- ¿Cual es el perfil socioreligioso de los peregrinos de los santuarios de la VD y SE?
- ¿Qué sentidos atribuyen a su práctica religiosa los peregrinos los santuarios de la VD y SE?
- ¿Qué características tiene la práctica religiosa de los que concurren a los santuarios de la VD y SE?
- ¿Cómo influyen los agentes religiosos no eclesiales en la propagación de ambas devociones?

---

<sup>1</sup> Aclaramos que estudiamos a los peregrinos encuestados y entrevistados en el santuario de San Expedito ubicado la parroquia de Balvanera del barrio homónimo, o también conocido como barrio de Once. Ya que existen dos santuarios más en la ciudad de Buenos Aires, uno, el primero, en surgir en la parroquia San Fermín del barrio de Villa Ortuzar que quedo opacado y su peregrinar menguado por el santuario que hemos estudiado, y otro recientemente creado, en la parroquia Dulcísimo Nombre de Jesús en el barrio de Saavedra cuya afluencia de peregrinos es muy poco significativa, ya que se encuentra en una zona de poca accesibilidad de medios de transporte.

- ¿Qué características se perciben en el habitus religioso de los peregrinos de los santuarios de la VD y de SE?

Respondiendo a estas preguntas, nuestros objetivos de investigación los dividimos en dos niveles:

Objetivo general:

Conocer las prácticas y las creencias de los peregrinos en los santuarios de la VD y de SE

Objetivos específicos:

- 1) Conocer la historia de los santuarios de la VD y de SE según el relato de los sacerdotes fundadores.
- 2) Describir el perfil socioreligioso de los peregrinos de los santuarios de la VD y SE.
- 3) Comprender los sentidos que atribuyen a su práctica religiosa los peregrinos de los santuarios de la VD y SE.
- 4) Describir las prácticas religiosas de los concurrentes a los santuarios de la VD y SE.
- 5) Indagar cómo influyen los agentes religiosos no eclesiales en la propagación de ambas devociones.
- 6) Caracterizar el habitus religioso de los peregrinos de los santuarios de la VD y de SE.

## **Estructura de la tesis**

La estructura de la tesis está compuesta por seis capítulos. En el primer capítulo relatamos los aspectos metodológicos que guiaron nuestra labor. En el segundo capítulo se desarrolla el marco referencial que sirvió de guía para la inmersión en el trabajo de campo, el análisis de los datos y las conclusiones finales. El marco referencial está dividido en subcapítulos, en el primero de ellos desarrollo conceptos preliminares como los de religión, religiosidad, ritos religiosos, ritos mágicos, la plegaria y lo sagrado. Luego definimos que entendemos por devotos, promeseros y peregrinos. En los subcapítulos siguientes explicito por un lado que entendemos por relación bilateral entre productores de significado; la religiosidad popular como un “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada; y describimos que es para nosotros religiosidad popular y notas distintivas desde el abordaje de “la otra lógica. Después conceptualizo lo que considero son las tres notas distintivas de la cultura popular. Después desarrollo las identidades religiosas, los conceptos de habitus religioso y capacidad de agencia, la dinámica del don y del contradon. Por último, presentamos el concepto de santuario como marco espacio – temporal de veneración.

En el tercer capítulo nos detendremos brevemente en la historia de las parroquias en las cuales se veneran ambas devociones y en la historia fundacional de ambos santuarios desde la perspectiva de sus sacerdotes fundadores las cuales fueron analizadas a partir de las categorías que fuimos construyendo.

En el cuarto capítulo nos adentramos en el análisis del perfil socioreligioso de los concurrentes a ambos santuarios en base a datos provenientes de una encuesta realizada a 200 personas.

En el capítulo quinto buscamos ahondar en algunos tópicos relevados en la encuesta realizada. Buscamos conocer no solo las prácticas y creencias religiosas de los entrevistados sino los sentidos que a ella le otorgan. Analizamos las entrevistas en profundidad que llevamos a cabo a partir de una guía de preguntas orientativas que abrió el diálogo con los entrevistados conduciéndolos a que nos transmitan sus perspectivas acerca de las temáticas que teníamos como objetivo conocer.

En el capítulo sexto expusimos los resultados de nuestras observaciones participantes. Este apartado etnográfico resultó valioso para complementar a partir de mi percepción la aproximación que realice a través de las encuestas y entrevistas y profundizar en la comprensión de las prácticas y las creencias que realizan las personas que asisten a los santuarios.

Finalmente, ultimamos nuestra investigación con las conclusiones finales.

## Capítulo 1

### Aspectos metodológicos

#### **El camino recorrido**

Este apartado metodológico tiene como finalidad describir los pasos que dimos en la investigación para evidenciar lo propuesto al inicio del trabajo y lo sucedido durante la confrontación empírica.

Nuestra unidad de análisis durante toda la investigación fueron los entrevistados y encuestados en los santuarios de la VD y de SE. Nuestro universo de estudio fueron los que hacían la fila para venerar a la virgen o al santo de quienes seleccionamos a nuestros encuestados y entrevistados. Tomamos como las principales variables de investigación las prácticas religiosas y los sentidos que ellos otorgan a las mismas. También tomamos como unidades de análisis las notas de campo en las que registramos nuestra experiencia en la labor etnográfica.

Entonces el tópico que analizamos son las prácticas y los sentidos de la religiosidad de los encuestados y entrevistados en los Santuarios de la Virgen Desatanudos y de San Expedito siendo éste el recorte empírico en el cual pusimos el foco en nuestra indagación para construir nuestro objeto de estudio.

#### **Enmarcado en la tradición ‘estudio de caso’**

Lo enmarcamos dentro de la tradición ‘estudio de caso’. Esta estrategia metodológica con la cual abordamos nuestro objeto de investigación permitió integrar diferentes métodos y herramientas en el abordaje del constructo de nuestro interés.

La elección de los santuarios, ‘constructo caso’, responde a las siguientes características:

- 1) Los dos santuarios surgieron a fines de la década de los noventa y a comienzos del nuevo milenio
- 2) Fueron creados en un momento de dificultad social y económica de nuestro país
- 3) Después de ellos no surgieron a la fecha nuevos santuarios oficiales católicos en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires
- 4) Fueron los dos últimos en crearse en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires
- 5) Fueron de un rápido surgimiento
- 6) Respondieron a necesidades que no estaban en el santoral tradicional
- 7) Convocan mensualmente a gran cantidad de peregrinos

8) Tienen amplia difusión en los medios de comunicación, principalmente populares

En cuanto enmarcarlo en un estudio de caso como estrategia metodológica nos parece relevante señalar siguiendo a Neiman y Quaranta (2007:218):

*“el caso o los casos de un estudio pueden estar constituidos por un hecho, un grupo, una relación, una institución, una organización, un proceso social, o una situación o escenario específico, construido a partir de un determinado y siempre subjetivo y parcial recorte empírico y conceptual de la realidad social que conforma un tema y/o problema de investigación” (p. 218).*

El acento se ubicó *“en la profundización y el conocimiento global de los casos y no en la generalización de los resultados por encima de estos”* (Neiman y Quaranta, 2006: 219). Es importante destacar, como subraya Neiman y Quaranta, que *“el estudio de un caso no es la elección de un método sino más bien la elección de un objeto a ser estudiado”* (2006: 219). Nosotros hicimos un recorte empírico y conceptual del fenómeno social religioso que se da en sendos santuarios, poniendo el acento fundamentalmente en sus asistentes que llamamos peregrinos. Por esto, en orden a lograr el conocimiento global de los peregrinos de cada santuario al interior de nuestro caso utilizamos distintas técnicas de recolección de datos ya que como *“estrategia de investigación puede –y suele- recurrir a diseños metodológicos que combinan procedimientos cuantitativos y cualitativos, aunque enfatizando la preeminencia de estos últimos”* (Neiman y Quaranta, 2006: 223) de esta forma fue necesaria una triangulación ya que involucró *“mayormente aquellas situaciones de combinaciones de más de un método de investigación a desplegar y de más de un tipo de información a recolectar”* (Neiman y Quaranta, 2006: 223). Entonces, integramos dentro de nuestro ‘estudio de caso’ distintas estrategias metodológicas para la obtención de información de nuestro constructo ‘caso’ que es relevante en sí mismo y poco estudiado. En suma, utilizamos este enfoque porque nuestro objeto de estudio y nuestras preguntas fueron abordados privilegiando estrategias teórico - metodológica de tipo inductiva y la recurrencia a diversas fuentes de datos y técnicas de análisis. Utilizamos técnicas cuantitativas y cualitativas para la recolección de datos. Ambas metodologías aportaron una enorme riqueza a nuestra investigación que nos permitió tener una mirada amplia del hecho social estudiado.

### **Nuestras fuentes de datos**

Como nuestra investigación fue un ‘estudio de caso’ estuvimos habilitados a recurrir a varias fuentes de datos y abordajes de análisis. Nuestras fuentes de datos más importantes fueron: las encuestas y las entrevistas en profundidad efectuadas a peregrinos que realizaban la

fila para venerar a la figura del santo o la virgen. También fueron muy relevantes las entrevistas cualitativas realizadas a los sacerdotes fundadores de los santuarios. Por último, el registro de las notas de campo con las observaciones participantes que realizamos, por ejemplo, en los puestos callejeros; y memos que fuimos anotando mientras hacíamos las entrevistas y encuestas.

### **El abordaje de nuestros objetivos específicos**

Los objetivos específicos fueron abordados de la siguiente manera:

El primer objetivo, (describir brevemente la historia de los santuarios de la VD y de SE según el relato de los sacerdotes fundadores), lo abordamos en el capítulo 3 a través de las entrevistas cualitativas a los sacerdotes fundadores.

El segundo objetivo, (describir el perfil socioreligioso de los peregrinos de los santuarios de la VD y de SE) lo abordamos, lo abordamos en el capítulo 4 en el que exponemos los resultados de la encuesta realizada.

El tercer objetivo, (comprender los sentidos que atribuyen a su práctica religiosa los peregrinos de los santuarios de la VD y de SE), principalmente lo abordamos en el capítulo 5 ya que la respuesta a la pregunta por los sentidos subjetivos de las prácticas religiosas requiere de la flexibilidad propia de las entrevistas en profundidad en las cuales por la dinámica de la técnica pudimos repreguntar y ahondar más en los sentidos.

El cuarto objetivo (describir la práctica religiosa de los peregrinos de los santuarios de la VD y de SE) lo cumplimentamos fundamentalmente en la encuesta donde de manera cuantitativa indagamos acerca de las creencias, prácticas, pertenencias y opiniones de los peregrinos. Aunque también, como dijimos en otra parte de este apartado metodológico, todas las etapas de la investigación interactúan entre sí por lo cual también en las entrevistas en profundidad a los peregrinos, a los sacerdotes fundadores y en las notas de campo nos sumergimos en la búsqueda de las prácticas religiosas que se daban en los peregrinos.

El quinto objetivo (indagar cómo influyen los agentes religiosos no eclesiales en la propagación de ambas devociones) lo cumplimos en las entrevistas en profundidad (capítulo 5) cuando relevamos a los peregrinos acerca de cómo habían recibido la fe, como conocieron la devoción y si eran difusores de la misma.

El sexto objetivo (caracterizar el habitus religioso de los peregrinos de los santuarios de la VD y de SE) lo respondimos analizando las entrevistas a los sacerdotes fundadores e indagando acerca de la percepción que tenían sobre la vivencia religiosa los peregrinos, por

ejemplo, cuando estos nos describían las prácticas y los sentidos que les daba la gente que concurría a los santuarios. También a través del análisis de las entrevistas en profundidad (capítulo 5) cuando veíamos el sentido que le daban a sus prácticas religiosas los peregrinos en donde se translucía un habitus poroso y receptivo a elementos no pertenecientes a la doctrina ortodoxa católica. Luego profundizamos la búsqueda para comprender el habitus religioso a través de las notas de campo, fruto de la observación participante en la fase etnográfica de nuestro trabajo. En donde destacamos expresiones y acciones de los peregrinos que indicaban un habitus católico pero poroso a elementos ajenos a los oficiales católicos. Esto también para transparentar la capacidad de agencia de los peregrinos que revela un habitus poroso y abierto a incorporar diversas creencias y prácticas.

### **Los pasos que fuimos dando**

Comenzamos nuestra investigación el 15 de mayo del año 2014 cuando nos acercamos a dialogar con el párroco de la Parroquia Nuestra Señora de Balvanera donde se encuentra el Santuario de San Expedito. Le planteamos los objetivos de nuestra investigación y le solicitamos permiso para llevarla a cabo. A partir de dicha charla comenzó nuestro trabajo de campo ya que recolectamos una de las primeras informaciones que volcamos luego en nuestro diario de notas de campo. El día 22 de mayo nos reunimos con el párroco de la Parroquia San José del Talar donde se encuentra el Santuario de la Virgen Desatanudos a quien le planteamos los objetivos de nuestra investigación y le solicitamos permiso para llevarla a cabo. A ambos párrocos les aclaré que la investigación la haría sin revelar mi condición sacerdotal y que me presentaría como un investigador laico. Este detalle no era menor ya que si hubiera ido con vestimenta sacerdotal quizás podía haber condicionado a las personas con las que interactuara.

Entre tanto en los meses de abril y mayo se llevó a cabo la escritura del primer borrador del marco conceptual (Capítulo 2) buscando clarificar conceptos y familiarizarnos con el tópico a investigar. El marco conceptual construido a partir de una revisión bibliográfica fue necesario para desembarcar en el campo de investigación y para pensar la encuesta y luego la guía de preguntas para las entrevistas en profundidad ya que sin una revisión de literatura previa se restringe la posibilidad de que los conocimientos teóricos ayuden a los investigadores a identificar en los datos la información relevante teóricamente. En esto nos distanciamos, para la etapa cualitativa, de algunos postulados de la Teoría Fundada en Datos en su versión original ya que sería una *“ilusión”* pensar que se puede abordar un tema de investigación sin una lectura

previa que enmarque nuestra mirada en orden a la inmersión en el campo<sup>2</sup>, como refiere Udo Kelle (2005: 3) “*una estrategia de investigación reduccionista que demande una cabeza vacía (en vez de una “mente abierta”) y que no puede mostrarse sólo mediante argumentos epistemológicos, también se ve en la investigación práctica*”.

De esta forma a partir del marco conceptual y de los objetivos de la investigación se confeccionó el cuestionario de las encuestas cuyos datos fueron la base del análisis socioreligioso de los concurrentes desde una perspectiva cuantitativa. Nos basamos en gran parte en el cuestionario realizado por un grupo de investigadores de la UCA en un proyecto para conocer las creencias, prácticas, pertenencias y opiniones religiosas de los habitantes de las villas de emergencia de la Ciudad Autónoma Buenos Aires<sup>3</sup>, dirigido por la Dra. Ana Lourdes Suárez (de quien obtuvimos la autorización explícita para copiar varios de los ítems de dicha encuesta). Realizamos esta encuesta estructurada mediante la selección de una muestra coincidental no probabilística a los peregrinos asistentes a cada santuario. La selección de los mismos fue al azar, el único criterio era encuestar a aquellas personas que esperaban para tocar la imagen de la figura de la virgen o el santo comenzando siempre con las que estaban en último lugar de la fila. No hicimos cuota por sexo ni de edad solo buscamos que hubiera alrededor de una cuarta parte de los encuestados fueran varones ya que la presencia de mujeres es mayoritaria a simple vista en ambos santuarios. La encuesta la aplicamos los meses de junio, julio y agosto del año 2014, unas 100 en cada santuario, en la fecha propia de la Virgen o el Santo, es decir, el día 8 y 19 de cada mes. Comenzando a las siete de la mañana hasta la hora en que cerraba el santuario cerca de media noche. Las encuestas fueron hechas exclusivamente por el tesista no contando con la ayuda de encuestadores. La opción demandó un gran esfuerzo de nuestra parte pero nos aseguró que la totalidad de los formularios estén bien completos y sin errores. En cuanto al procesamiento de las encuestas y el armado de la base de datos fue llevado a cabo mediante el software SPSS (Statistical Package for the Social Sciences). Para la construcción de los cuadros univariados y bivariados utilizamos las herramientas que el programa provee. El software permite la recodificación de variables y la creación de nuevas; herramientas sumamente útiles para nuestro análisis. Recodificamos, en primer lugar, las variables de corte como nivel educativo y edad agrupandolas en tres grupos.

La aplicación de la encuesta y su análisis posterior nos brindó datos que junto a lo que observamos y registramos en las notas campo nos ayudó a pensar nuestro posterior abordaje

---

<sup>2</sup> Gracias a la lectura bibliográfica previa logramos una cierta “*sensibilidad teórica*” que nos permitió “*ver datos relevantes*” y pensar la *información empírica con la ayuda de conceptos teóricos*” (Cfr. Udo Kelle, 2005: 3).

<sup>3</sup> Encuesta sobre la presencia religiosa en asentamientos precarios.

cualitativo. La aproximación cuantitativa previa nos ayudó para llevar a cabo las entrevistas en profundidad y la guía que utilizamos para la realización de las mismas ya que el desafío real de las entrevistas en profundidad enmarcadas en la tradición fundada en datos no consiste en ir hacia los entrevistados con la ilusión de la tabula rasa por parte del investigador sino en aproximarse a ellos con una mente abierta y receptiva para construir el saber a partir de la información que nos van aportando.

Durante los días que hicimos las encuestas también redactamos notas de campo de lo que observábamos y escuchábamos de los encuestados.

En las notas de campo que realizamos durante los meses en que aplicamos la encuesta volcamos información que podía resultarnos relevante y que los encuestados nos decían mientras realizamos la labor cuantitativa. En cada inmersión en el campo tomábamos notas de aquellas conductas que observábamos y de las interacciones que teníamos con los diferentes actores. También mantuvimos un diálogo muy interesante con la vendedora de la santería oficial del Santuario de la Virgen Desatanudos. Dicha interacción no fue buscada intencionalmente por nosotros sino que se dio de manera casual en un momento en que me encontraba descansando y que a su vez había mermado la cantidad de clientes de la santería. Nos brindó información cualitativamente relevante de lo que escuchaba de las personas que se acercaban a la santería a partir de una afirmación de nuestra parte al decirle: *“Aquí seguramente debes escuchar de todo”*, y así se originó el diálogo que plasmamos en las notas de campo. En la misma línea del trabajo etnográfico recorrimos en julio y agosto las santerías callejeras en las cuales registramos aquellos productos que veíamos que se encontraban a la venta, y a su vez, consultando por objetos religiosos no oficiales para registrar si había oferta de ellos. La labor etnográfica con la observación participante para obtener información requirió obrar como participan los actores, por ejemplo, en el acercamiento a las santerías callejeras como lo haría cualquier asistente a los santuarios e interactuar con los vendedores buscando en dicha interacción captar los sentidos y prácticas religiosas parainstitucionales que se dan en el entorno de los santuarios.

En cuanto a las entrevistas en profundidad los días 20 y 27 de julio nos reunimos con los párrocos fundadores de los santuarios de la Virgen Desatanudos y de San Expedito, respectivamente. El Capítulo 3 se basa en el análisis efectuado con las entrevistas. Analizamos el comienzo de los santuarios por la voz de sus ministros oficiales. A partir de leer y comparar ambas entrevistas, extrajimos las primeras categorías de análisis. Resulta importante destacar que no fuimos con una guía de preguntas pautadas sino con la simple consigna que nos contarán

como fueron los inicios de los santuarios y que decisiones tomaron como conductores de los mismos.

De este modo se fue dando lo que describe Hernández Sampieri (2006: 23): *“el proceso cualitativo es espiralado, es decir, las etapas del trabajo de investigación interactúan entre sí”*. Por lo cual, cada etapa dialogaba con las otras y se iba profundizando en su análisis a medida que avanzaba la investigación. Es decir, lo recabado a través de las observaciones participantes, en las notas de campo, en las entrevistas a los sacerdotes fundadores y las entrevistas que realizamos en cada jornada eran elementos que se ponían en diálogo constantemente entre sí.

Luego comenzamos las entrevistas en profundidad a los peregrinos de ambos santuarios buscando interpretar los sentidos, prácticas y discursos que los sujetos realizan en su vida religiosa desde la perspectiva de ellos como actores que asisten mes a mes ambos templos. En palabras de Guber (2004) *“más que estudiar a la gente buscó aprender de la gente”* tratando de conocer las prácticas religiosas desde la significación que tienen para los actores. Esto supone asumir el concepto de reflexividad tan central en la tradición etnográfica que *“implica el reconocimiento de la capacidad del sujeto conocido de hacer significativa la acción social y a la vez reflexionar sobre ella”* (Vasilachis, 2006: 30). En este punto tuvimos en cuenta una crítica que le hacemos a la epistemología de la *“Grounded Theory”* y nos parece importante, siguiendo a Navarro (2013) subrayar:

*“(en su semántica) el sentido de sus prácticas (. . .) no siempre el agente sabe lo que hace ni dice todo lo que sabe de lo que hace, por lo cual la verdad del sentido de sus prácticas no se encuentra sólo en su discurso, sino también en lo que observamos de sus prácticas, en esa síntesis de puntos de vista (el del agente y del investigador) que da cuenta de las razones prácticas de su obrar aun cuando no sabe lo que hace”* (p. 39).

Teniendo en cuenta esta advertencia, con la técnica de las entrevistas en profundidad para la recolección de datos buscamos como señala, Ruiz Olabuénaga (1999):

*“obtener que un individuo transmita oralmente al entrevistador su definición personal de la situación (. . .) esto comprende un esfuerzo de inmersión (más exactamente de reinmersión) por parte del entrevistado frente a, o en colaboración con el entrevistador que asiste activamente a este ejercicio de reposición cuasi-teatral”*.(p. 166)

Esta técnica no es solo de obtención de información sino de elaboración de datos gracias al encuentro de las flexibilidades de los sujetos estudiados y el sujeto cognoscente. En otras palabras, la construcción social de la realidad religiosa que hace cada peregrino entrevistado teniendo una intencionalidad fenomenológica trató comprender a los actores desde la propia interpretación y estructura narrativa que hacen de sus palabras. A través de las distintas entrevistas que fueron grabadas (con el consentimiento de los informantes), luego desgrabadas

y transcriptas, y posteriormente fueron codificadas y se construyeron categorías.

Comenzamos las entrevistas y el análisis, la redacción de memos, la formulación de categorías provisionales desde el primer momento, de manera que este ejercicio nos ayudó a estar atento a las variables que iban surgiendo entre las entrevistas. Fuimos descubriendo constantes pero también variaciones entre las entrevistas que íbamos realizando a partir de la elección azarosa de los entrevistados.

Entonces comenzamos a construir “*categorías homogéneas*” en las que a su vez, íbamos desglosando al interior de cada una las heterogeneidades internas, es decir, maximizando también las diferencias. Esto lo mostramos construyendo variables al interior de cada categoría de modo que se pudiera ver la variedad interna que cada una contenía en sí misma.

De esta forma, profundizamos la guía de entrevistas y encontramos nuevas categorías después de cada jornada de entrevistas a través de la comparación constante entre cada entrevista y las que realizamos en las primeras dos jornadas y posteriormente en sendos santuarios. Así se llegó a determinar algunas constantes que se repetían siempre y que englobamos bajo el nombre de categorías. A esto llamamos método de la comparación constante en el cual, en palabras de Soneira<sup>4</sup> (2006):

*“el investigador recoge, codifica y analiza datos en forma simultánea, para generar teoría, es decir, estas tareas no se realizan en forma sucesiva sino simultánea, y no están dirigidas a verificar teorías, sino solo a demostrar que son plausibles”* (p.156)

Codificar supuso un trabajo atento y artesanal de nuestra parte, ya que no lo hicimos con la apoyatura de ningún software<sup>5</sup>. Codificar consistió “*en comparar la información obtenida, tratando de dar una denominación común a un conjunto de datos que comparten una misma idea*” (Soneira, 2006: 156). Para esto fuimos agrupando la “*información descontextualizándola, es decir, extrayéndola del texto original*” (Soneira, 2006: 157) y encerrando los datos en categorías.

Lo que hicimos fue construir categorías, a cada una a su vez, le creamos subcategorías y al interior de cada una de ellas dimensiones de manera de identificar las interrelaciones dentro de cada categorización.

Esta labor fue necesaria para mostrar la complejidad que tenía cada categoría. Al final de cada una y a modo de una breve conclusión colocamos la tendencia que parece subyacer a las mismas.

---

<sup>4</sup> Soneira parafrasea a Glaser y Strauss.

<sup>5</sup> El software Atlas.ti es muy utilizado para procesar datos de entrevistas en profundidad desde la Teoría Fundada en Datos. Somos conscientes de la limitación que supuso no utilizarlo.

Las entrevistas las concluimos cuando creímos haber alcanzado la saturación teórica lo que “*significa que agregar nuevos casos no representará hallar información adicional*” (Soneira, 2006: 157). Cabe subrayar que la saturación teórica es una decisión subjetiva del investigador quien según su parecer cree que la información recogida le resulta suficiente para construir su objeto de estudio, y que datos adicionales, no aportarían mayor novedad a la teoría y solo se incrementaría el volumen de la información. Por eso, respecto a la cantidad de entrevistas asumimos el criterio de Creswell (1998: 56) citado por Soneira (2006: 157) que “*considera que entre 20 y 30 entrevistas son suficientes para saturar categorías, aunque no fundamenta esta aseveración*”. Nosotros hicimos 42 entrevistas a los peregrinos asistentes a ambos santuarios deteniéndonos cuando consideramos que teniendo en cuenta el acotado objetivo de nuestra investigación no nos aportaban información para construir nuevos datos.

Luego del análisis por categorías y dimensiones, buscamos construir perfiles de los promeseros, y volvimos a comparar las entrevistas entre sí en función de los siguientes ejes, a saber, socialización primaria religiosa, presencia de devociones en el ámbito familiar y la construcción de su habitus religioso (que incluye creencias y prácticas religiosas del peregrino). Posteriormente, hicimos memos con estas claves de lectura y construimos cuatro perfiles de promeseros según su modo de vivir su ser católico. Finalmente, construimos con la misma estrategia los perfiles según los santuarios.

Las categorías creadas en las entrevistas en profundidad fueron utilizadas para analizar y categorizar toda la información cualitativa recogida, a saber, las entrevistas realizadas a los sacerdotes fundadores de los santuarios (Capítulo 3) y las notas de campo (Capítulo 7).

En un ejemplar aparte (anillado) adjuntamos los textos de las entrevistas en profundidad y de las notas de campo para que nuestros lectores puedan acceder a los textos sin procesar. Solo los separamos por párrafos para favorecer su citación. En el tomo anexo se encuentra también el cuestionario utilizado y la guía de preguntas orientativas que fue utilizada en las entrevistas en profundidad.

Al elaborar las conclusiones se intentó no perder la mirada holística que consideró dichas conclusiones insertas en la totalidad sin quedar atrapadas en el estudio de una parcialidad. Por esto, consideramos el contexto social en el que surgieron ambos santuarios y los reclamos sociales explicitados y no explicitados que inferimos en los peregrinos que asisten a ellos.

Al final, elaboramos una serie de conclusiones que intentan reflejar las características de las prácticas y los sentidos de la religiosidad popular en los peregrinos de ambos santuarios.

Por lo tanto, en la conclusión se buscó articular el nivel teórico y el nivel empírico del trabajo, mostrando la necesidad de un marco conceptual que sirva de encuadre interpretativo e iluminador para esbozar las características que poseen las prácticas y las creencias de los peregrinos de los santuarios de la Virgen Desatanudos y de San Expedito señalando los matices, semejanzas, diferencias y singularidades que presentan en cada uno de los santuarios y que permitieron hacer una tipología general en el estudio de caso llevado a cabo.

## Capítulo 2

### Marco Referencial

En este capítulo desarrollamos nuestra discusión en torno al marco conceptual que construimos y buscamos exponer al lector lo que entendemos por los conceptos que utilizamos para el abordaje de la información recolectada y su posterior análisis. Entendemos que el marco de referencia nos permitió al final de la tesis articular el nivel teórico y el empírico como el encuadre hermenéutico para aproximarnos a la comprensión del fenómeno estudiado y dar una posible respuesta a nuestros interrogantes.

En primer lugar, abordaremos algunos conceptos que llamamos preliminares, a saber: el de religión, significancia de las religiones, ritos religiosos, ritos mágicos, plegaria y lo sagrado. En segundo lugar, nos aproximamos a la discusión en torno a lo que denominamos “relación bilateral entre productores de significado”, expresión por la que entendemos las acciones que llevan a cabo quienes tienen la capacidad de influir unos sobre otros. En nuestro marco conceptual consideramos que damos un paso más en el análisis de dichas acciones, planteando que no solo el clero tiene capacidad de agencia para producir significados sino que todos aquellos que se mueven dentro del ámbito de la religiosidad popular producen significados y señalan a otros el sentido de sus acciones. En tercer lugar, optamos por una definición de religiosidad popular fuera operacionalizable para nuestro estudio. También definimos que entendemos por sincretismo criticando el concepto de Pierre Sanchis a partir del aporte de Frigerio. En cuarto lugar, enmarcamos la religiosidad popular desde la propuesta de la antropóloga mexicana De la Torre como un “entre - medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. En quinto lugar, describimos tres notas distintivas de la otra lógica de la religiosidad popular mencionada por algunos autores que desarrollan dicha propuesta teórica para caracterizar la experiencia religiosa de los que se mueven en dicho ámbito. En sexto lugar, nos introducimos en la discusión sobre las identidades religiosas, cuestión que nos resulta relevante a la hora de analizar lo recabado en el trabajo de campo desde la perspectiva teórica que mencionamos. En séptimo lugar, abordamos la cuestión del habitus religioso y la capacidad de agencia de los peregrinos concurrentes a los santuarios. Tema intrínsecamente unido a la relación bilateral entre productores de significados y al de identidades religiosas. En séptimo lugar, conceptualizamos que entendemos por devotos, promeseros y peregrinos. Luego mencionamos lo que llamamos la dinámica del don y del

contradon que vemos presente en la religiosidad popular. Finalmente, describimos lo que desde nuestro enfoque es un santuario.

### **Conceptos preliminares**

Definimos algunos conceptos que llamamos preliminares y nos ayudaron a comprender nuestro fenómeno dentro del marco de la sociología de la religión. Además buscamos clarificarle al lector que entendemos por cada término ya que puede haber distintas definiciones respecto a los mismos. Los conceptos que desarrollaremos brevemente son el de religión, religiosidad, ritos religiosos, ritos mágicos y lo sagrado.

En primer lugar, nos referimos al término religión, cuya raíz etimológica proviene del latín (religare o re-legere) que literalmente significa “*estar ligado*”. Siguiendo a G. Lenski (1987: 317) nos acercamos a una primera conceptualización de la religión como un “*sistema compartido de creencias y prácticas asociadas, que se articulan en torno a la naturaleza de las fuerzas que configuran el destino de los seres humanos*”. Desde una perspectiva antropológica y social, toda religión supone tradiciones, estructuras organizadas, corpus de creencias y una dimensión cultural. Todo esto no quiere decir que necesariamente una religión tenga una forma organizada e institucionalizada. Hay muchos cultos religiosos que no presentan esta forma. Engloba también a aquellas prácticas que Durkheim (1968) llamaba:

*“diversas formas de totemismo, como culto semejante a los antepasados de los clanes, que constituye una forma elemental de vida religiosa que refleja no sólo la forma genética cómo aparece lo sagrado, sino que revela, en un nivel de profundidad mayor, la forma cómo se constituyen las representaciones colectivas en general”* (p.15).

Para Durkheim la religión más elemental es el totemismo, religión de la que luego se derivarán el politeísmo y el monoteísmo.

Las religiones han intentado dar respuesta a las grandes preguntas del hombre, a saber, la creación del universo, el sentido de la vida, el porqué del mal, el fin de todo lo creado, etc. En esta línea Ana Lourdes Suárez (2014) subraya:

*“la religión comprende mucho más que la creencia en Dios o en la trascendencia. La religión es un espacio al que muchas personas recurren para entender el mundo y su lugar en él. En la religión, entre otros aspectos, encuentran respuestas que la ciencia no puede dar, encuentran respuesta a las injusticias, hallan bases morales sobre las que juzgar los actos propios y de los demás. La dimensión religiosa es fundamental en la formulación de creencias espirituales y morales, que a su vez se traducen en relaciones sociales que afectan la vida de las personas”* (p. 3).

Esto supone entonces que toda religión lleva a una persona a dar reverencia de alguna forma al Ser Superior al que dice creer. Esa reverencia se traduce en rituales que llamamos culto.

En el presente estudio hablaremos de religiosidad desde el enfoque propuesto por Renée de la Torre (2013) que parte del modo en que la entendía Emile Durkheim:

*“quien definió lo religioso como las prácticas y vivencias relacionadas con un principio de dualidad simbólica, a la vez socialmente construida e individualmente experimentada, que distingue, separa y diferencia las cosas sagradas de la profanas. Para Durkheim la religiosidad es el reconocimiento, la experimentación e incluso la eficacia simbólica que en conjunto expresan fuerzas con poder extraordinario que, subraya, se construyen en acciones colectivas, son “producto de la vida del grupo”. (p. 6)*

De esta forma, el concepto de religiosidad así comprendido permite distinguir los aspectos objetivos de la gramática religiosa junto a los subjetivos que se dan en los individuos. Así lo afirma Renée de la Torre (2012b)

*“los espacios intermedios entre diferentes zonas de influencia entre lo individual y lo institucional, entre lo nuevo y lo tradicional, en contraste con el término de espiritualidad, que alude exclusivamente a la individualización de la experiencia religiosa, religiosidad nos permite rastrear sus soportes o reanclajes simbólicos colectivos, sin desatender los efectos de su subjetivación” (p.6)*

Los ritos religiosos son momentos en los cuales, rompiendo con la rutina, la persona se sabe y se siente cerca de la Deidad. Las personas necesitan de los ritos religiosos, ya que como decía Freud (2010: 14) estos proporcionan orden que *“permite al ser humano el mejor aprovechamiento del espacio y del tiempo, a la vez que protege sus propias energías psíquicas”*. A la vez los rituales religiosos necesitan de una constante resignificación para que puedan resultar vitalmente significativos para los miembros de una determinada religión. Siguiendo a Carozzi (1991: 21) entendemos por rito a la *“acción que se repite de acuerdo con reglas invariables y cuya ejecución no se observa que produzca efectos útiles. Es por definición una acción simbólica”*. Vale aclarar que el obrar simbólico expresa de manera visible y tangible lo que el creyente posee como ideas, deseos, anhelos, etc, como ya ejemplificaremos.

En este punto cabe una salvedad en lo que se refiere a los ritos llamados mágicos, según sostiene Hubert (1971):

*“llamamos así a todo rito que no forma parte de un culto organizado, rito privado, secreto, misterioso y que tiene límite el rito prohibido. (. . .) Se comprueba que no definimos la magia por la forma de sus ritos, sino por las condiciones en las cuales éstos se reproducen y marcan el lugar que ocupan en el conjunto de los hábitos sociales” (p.16).*

Así se establece una diferencia entre el rito religioso cuya expresión típica es el sacrificio, y el rito mágico que tiende hacia el beneficio o al maleficio, pero en todo caso hacia un rito marginal. Por lo cual, la magia y sus ritos se sitúan en el margen externo de la religión, y es por ello que se reprueba (Cfr. Dianteill y Lowy, 2005: 92). Para Dianteill y Lowy (2005: 93-94) las mujeres que son excluidas de los cultos oficiales por los hombres que los monopolizan y son confinadas al ámbito de la magia. Para convertirse en magos se necesita formar parte de una tradición, ya que la enseñanza de los ritos mágicos se transmite como un don de generación en generación. A su vez, la característica de estos ritos mágicos es que siempre están normativizados de manera muy prescriptiva y detallada. Esos poderes son, en el decir de Dianteill y Lowy (2005:94) *“definidos por la opinión pública, es ella la verdadera fuente de poder del mago. En otros términos, éste sólo tiene las capacidades que se le quiera adjudicar”*. Con respecto a la eficacia *“para aquellos que creen en la magia, el fracaso de un rito no invalida de ningún modo la adhesión. Siempre se encuentra una excusa para el fracaso”* (Dianteill y Lowy, 2005:95). Ahora bien, ¿cuál es entonces la diferencia entre la magia y la religión? según Hubert (1971: 81-82) *“la religión está organizada, administrada por un sacerdote, en tanto que la magia está fragmentada, dispersa, es inasible, pues es practicada por individuos aislados”*. De hecho, para Hubert (1971: 97) *“es la magia la que deriva de la religión y no a la inversa”* a su vez, *“la magia es también como la religión un fenómeno social”*. En cuanto a la relación entre la magia y nuestra cultura, siguiendo a Frigerio (2011: 6) creemos que *“las cosmovisiones mágico-religiosas forman parte de la cultura argentina y expresan una demanda de servicios mágico-religiosos no satisfecha por la Iglesia Católica”*. Por esto consideramos relevante incorporar esta discusión en nuestro marco conceptual porque nos resulta útil para nuestro análisis.

Dentro de los ritos religiosos, ocupa un lugar importante la plegaria, según Dianteill y Lowy (2005:98) *“esta es a la vez un rito y una creencia”*. Una plegaria para Mauss (2009: 377) *“es un fragmento de una religión, es un producto del esfuerzo acumulado de los hombres y de las generaciones”*. Por eso, Mauss (2009: 414) define *“la plegaria como un rito religioso, oral, que actúa directamente sobre las cosas sagradas”*. Según afirma Dianteill y Lowy (2005:95)

*“Para Mauss la plegaria es un rito, pues se trata de un acto repetitivo cuya eficacia es extraempírica”, entonces, “¿qué distingue al juramento, el contrato, la expresión de deseo, la bendición, la maldición, el voto o la dedicatoria oral de la plegaria? los primeros son procedimientos de sacralización, que transforman un objeto profano en objeto sagrado. La plegaria, por su parte, apunta a seres que ya están constituidos como sagrados; ella no los crea”*. (p.95)

En cuanto a lo sagrado asumimos la conceptualización más de cuño etnográfico de Frigerio (2003):

*“puede ser definido como una textura diferencial del mundo que se activa en momentos diferenciales y específicos y/ o en espacios determinados y que, lejos de existir de forma abstracta o con un contenido universal, es reconocido por los nativos en cada situación concreta: en las discontinuidades temporales, en las marcas diferenciales del calendario, frente a algunos interlocutores (la prensa, otros agentes del culto, los entrevistadores, sean estos antropólogos o periodistas), tanto en gestos ordinarios, como en performances rituales” (p.4).*

En este marco podemos *“entender los gestos comprendidos bajo el concepto de religiosidad popular en términos de prácticas de sacralización”* (Eloísa Martín, 2007:76) que la gente hace con cada gesto, palabra y acto. Los objetos que están en los santuarios o son adquiridos en ellos pasan a ser para quien accede a ellos objetos sagrados *“que significan la posesión del poder que simbolizan, el poder de controlar las fuerzas de la naturaleza o el destino”* (Navarro, 2013:81).

### **La relación bilateral entre los productores de significado**

Desde una visión clásica del poder este puede ser entendido como la capacidad de influir de unos sobre otros. En nuestro caso de estudio podemos percibir una relación de poder que no es unilateral sino bilateral. Esta bilateralidad se produce en el campo religioso, esta última expresión según Ana Teresa Martínez (2011):

*“se ha convertido, en los textos de los especialistas, en una especie de “comodín lingüístico” que facilita la mención de este fenómeno, sin por eso convertirse en un instrumento de análisis (. . .) es “comodín” nos provee así una metáfora que no demanda demasiados controles conceptuales ni una tematizarían específica” (p.1).*

La religión como forma simbólica, en la línea intelectual de Bourdieu, hace que en el campo religioso haya un interés religioso que *“lleva a los laicos esperar de los agentes religiosos el cumplimiento de ciertas acciones”* (Boyer, 1996: 81) y a su vez de los agentes religiosos esperar de los laicos ciertas respuestas. De alguna manera, quienes se encuentran en el campo religioso, utilizando palabras de Blumer (1998: 13):

*“comparten los significados comunes y preestablecidos de lo que se espera de cada participante en una acción determinada y, consecuentemente, cada uno de ellos es capaz de orientar su conducta de acuerdo con dichos significados”, de manera que, “ninguna red o institución funciona automáticamente por medio de alguna dinámica interna o de exigencias del sistema, sino porque las personas ubicadas en los distintos niveles hacen algo concreto, y lo que hacen es producto de su modo de definir la situación en la que se sienten compelidos a actuar” (p. 13-14).*

Vale aclarar que dentro de los agentes religiosos están incluidos tanto los oficiales como los extraoficiales que deben hacer acciones rituales para que a los laicos les vayan las cosas bien. Esto es en el fondo lo que se busca a través de cada acción ritual. La crítica que se le podría hacer a la posición de Bourdieu es su lectura la hace en sentido único en lo que refiere a

la producción de significados entendiendo que solo el clero posee un capital religioso especializado, pero como señala Dillon (2001):

*“los laicos tienen su propio punto de vista y logran expresarlo reiteradamente, impidiendo un movimiento en sentido único, es decir, un top – down, desde lo alto hacia lo bajo. También está claro que los laicos no sólo no carecen por completo de capital religioso, sino que están dotados de conocimiento religioso (habitus)”* (p. 425).

De esta forma, según este autor, se daría una pertenencia sin lejanía pero autónoma en la cual *“si bien muchos laicos no tienen confianza en la iglesia, tampoco se alejan de ella, y recuperan su autonomía interpretativa prescindiendo de los ministros del culto”* (Dillon, 2001: 425) siendo los laicos por tanto, también productores de significados.

Por lo dicho hasta aquí y siguiendo a Rostas y Droogers (1995: 86) tenemos que aclarar qué:

*“sería equivocado presentar el uso popular de la religión popular exclusivamente como un asunto de relaciones de poder. Lo que nosotros vemos es que las personas en sí mismas son significadoras y productoras de significados”* (p. 86).

Esta reflexión se encuentra en consonancia con el interaccionismo simbólico que supone, por un lado, *“que la fuente de esos significados es un producto social, que emana de y a través de las actividades de los individuos al interactuar”*, y por otro lado, *“el agente utiliza ese significado a través de un proceso de interpretación propia, que supone autointeracción y manipulación de significados”* (Blumer, 1992: 2-3). La teoría sociológica del interaccionismo simbólico que mencionamos aquí pone, en palabras de Frigerio (2011:6) la *“atención en los procesos y le da capacidad de agencia a los sujetos”*.

Esta capacidad que tienen los individuos como agentes los llevan a lo que Rostas y Droogers (1995) describen por su capacidad creativa:

*“dentro del mismo conjunto de relaciones de poder, la gente puede llegar a opciones religiosas opuestas (...) y a pesar de las polémicas oficiales, algunos creyentes combinarán incluso opciones aparentemente contrarias (. . .) en una coexistencia que no excluye la doble participación”(p.86).*

Es decir, la característica religiosa que hace el uso popular<sup>6</sup> de la religión popular en una relación en la cual el poder y la creación de significados se funde y gira en torno a las necesidades de la gente, en palabras de Rostas y Droogers (1995:86) *“cuando la gente emplea la religión popular lo hace porque con ellos da sentido a sus experiencias”*. En suma, el interaccionismo simbólico nos ayuda a comprender la relación bilateral entre los productores de significados, porque consideran que el significado *“es un producto social, una creación que emana de y a través de las actividades definatorias de los individuos a medida que estos*

---

<sup>6</sup> Si bien la expresión *“uso popular de la religión popular”* no termina de ser bien explicada por los autores la utilizamos como un comodín lingüístico o metáfora al igual que la noción de campo. Para nosotros alude a quien se mueve dentro del espacio de la religiosidad popular.

*interactúan*” (Blumer, 1992). Por lo cual, son los agentes quienes en su interacción le dan significado a los objetos. De esta forma, como subraya Díaz Salazar (1986: 117), *“las creencias y las prácticas religiosas sobreviven porque continuamente se reajustan a lo largo del tiempo al tipo de grupo y necesidades que las acogen”*. Así como subraya Renée de la Torre (2012: 515), *“un mismo símbolo o ritual, puede cambiar de sentido practicado si se inscribe en diferentes estanterías”*, por ejemplo, el agua bendita puede ser utilizada por la Iglesia como recuerdo del bautismo y por la gente como un elemento para espantar maleficios. Por eso, el interaccionismo simbólico rescata la capacidad de agencia de los individuos que son capaces *“no sólo de responder a los demás en un nivel no simbólico, sino de hacer indicaciones a los otros e interpretar las que éstos formulan”* (Blumer, 1992:9). En esta fusión de significados y de dobles participaciones o dobles creencias o prácticas están también las institucionalizadas popularmente en el ámbito intrafamiliar. Es donde se da combinado el aspecto mágico de un uso intrafamiliar popular de la religión popular y una cierta cosmovisión religiosa diferente de la propuesta por la institución oficial, por ejemplo, en la transmisión de madre a hija de la fórmula para curar el *“mal de ojo”* que solo se pasa de generación en generación una vez al año y solo entre mujeres.

En la apropiación y resignificación popular de la religión popular debemos tener en cuenta como esto implica algunas veces *“esquivar al poder jerárquico en una búsqueda tanto de nuevas fuentes de poder como de un deseo de autorrealización o de una posición que les dé poder”* (Rostas y Droogers, 1995:87). Nuevamente esto nos posiciona frente a la capacidad de agencia de los individuos que coloca a cada persona, así lo afirma Blumer (1992):

*“ante un mundo que debe interpretar para poder actuar y no ante un entorno frente al que responder en virtud de su propia organización. Tiene que afrontar las situaciones en las que se ve obligado a actuar, averiguando el significado de los actos ajenos y planeando su propia línea de acción en lugar de limitarse a realizarla en respuesta a los factores que influyen en su vida u operan a través de su persona”* (p. 11-12).

Por otro lado, debemos mencionar como las instituciones se adaptan y folklorizan su mensaje de modo de responder a las nuevas demandas de los sujetos, o incluso ofrecen nuevos productos simbólicos que tocan las fibras más profundas y las nuevas necesidades espirituales como es el caso de las devociones por nosotros estudiadas que irrumpieron en el santoral tradicional. Por lo cual, lo que sucede es más bien un proceso bilateral, *“complejo, dinámico e interactivo entre individuos e instituciones que mutan y se “aggiornan” en la búsqueda constante de resignificar la existencia”* (Suárez y López Fianza, 2013: 111).

Es entonces, como hemos dicho, el interaccionismo simbólico una propuesta teórica que nos ayuda a comprender la relación bilateral entre los productores de significados, siendo un proceso de ida y vuelta entre individuos e instituciones.

### **El concepto de religiosidad popular**

El concepto de religiosidad popular reviste una gran complejidad a la hora de buscar definirlo. En la revisión bibliográfica nos encontramos que no existe una definición única y ampliamente aceptada en el ámbito de los científicos sociales y de estudiosos de sociología de la religión del concepto de religiosidad popular, más aun es una conceptualización conflictiva. Es por eso que no partiremos de una definición abstracta y difícil de operacionalizar como no pocas veces se suelen ver en escritos acerca de la materia, por el contrario, describiremos algunas tipologías que rodean a este fenómeno religioso para conceptualizarlo desde sus características tomando distancia de definiciones que pretendan agotar o dar un lectura explicativa de la complejidad y de sus múltiples aristas. Por otro lado, en este punto debemos tomar nota de la advertencia de Eloísa Martín (2003)

*“la elaboración de definiciones operacionales de religiosidad popular adaptadas a cada contexto de investigación, no sólo no resuelven los problemas colocados por el concepto, sino que los profundizan, abonando una especie de sentido común académico que acaba por dificultar el análisis, sea oscureciendo la variabilidad de prácticas presentes en cada contexto empírico, sea volviendo cada caso tan específico que acaba volviendo superflua la utilización del mismo” (p. 6).*

En continuación con este planteo Pablo Semán (2001) señala:

*“la cultura popular se conforma en una situación de intercambio y relación con la cultura de la sociedad a la cual pertenece; es efecto de la reinterpretación de términos compartidos con esa cultura...entonces: las diferencias son relativas y no la hacen ni menos importante ni menos sólida por eso: resulta muy importante captarlas, diferenciarlas pero con precaución. Se trata de desfamiliarizarlas, esto es: volver extraños los términos que se comparten con los sectores populares pero que se interpretan de otra manera” (p. 23).*

Es por esto que resulta complejo asumir una definición de religiosidad popular que no adolezca de los déficits mencionados. Por eso, tendría que ser una definición que según Eloísa Martín (2003):

*“no tenga sus límites clasificatorios férreamente marcados, de modo que nos permitan ver, no ya las transversalidades (idea que aunque dinamiza, continua definiendo campos separados) sino captar en los “procesos inmanentes a las prácticas múltiples” (Goldman, 1999:35), a partir de los significados creados en la interacción (Herzfeld, 1985) y de las experiencias sentidas (Desjarlais, 1992), las singularidades que adquiere la experiencia definida como “religiosa” y las definiciones de “sagrado” en los diversos agrupamientos sociales de la Argentina contemporánea” (p. 6).*

Por este motivo, asumimos de manera amplia la definición de religiosidad popular que propone E. Martín (2003) a partir de una amplia revisión bibliográfica que hace como investigadora de tal concepto, reconceptualizándola de manera descriptiva y haciéndolo operacionalizable, a saber:

*“ciertas recurrencias que conformarían un patrón móvil, pero reconocible: fiestas, sistema de reciprocidad que incluye a la promesa y al sacrificio, peregrinaciones a lugares sagrados, una idea de justicia que no siempre se acoge a la de justicia universal abstracta, una cosmología adonde los milagros son entendidos como cotidianos y diferentes jerarquías de seres “sobrenaturales” o “sagrados” que colaboran mancomunadamente con los humanos para mantener el equilibrio cósmico” (p. 2).*

Esta definición amplia, no resuelve la ambigüedad y la polisemia del concepto pero a los fines de nuestro estudio nos sirve como mediación empírica. Por otra parte, entenderemos la religiosidad popular como dinámica, siguiendo el pensamiento de Eloísa Martín (2007: 74) *“no exactamente por fuera ni contra la Iglesia, sino aconteciendo en un espacio intersticial, de negociación y conflicto, sí, pero donde los intercambios acontecen”*. Por eso, en nuestro estudio preferimos una definición amplia y descriptiva, ya que como sugiere Eloísa Martín (2003: 2) para definir religiosidad popular *“es necesario analizar las prácticas –designadas como religiosas y populares a partir de lugares empíricos específicos”* como en nuestro caso en estos dos novedosos y nuevos santuarios. Otro autor, Alejandro Frigerio (2011: 7) la llama religiosidad extrainstitucional, esto es *“visiones populares de lo religioso que son diferentes de lo propuesto por la institución y que están en interacción permanente, en diálogo más o menos confrontativo”*.

Siguiendo a Semán (2001) podemos ver en nuestros casos de estudio no un corte o escisión absoluta con lo que propone la Iglesia Católica en la veneración de sus santos, vista como la Institución dominante que pretende imponer su visión, sino una reelaboración y reutilización por parte de los *“devotos”* y promeseros de lo que le imponen, en palabras de Mallimaci (2007:4), los dogmas clericales. Por lo cual, en lo que refiere a las clases populares estas elaboran lo que reciben de *“arriba”* creando su propias formas culturales y religiosas. Con este comentario de Pablo Semán vemos un aspecto no menos importante de la religiosidad popular y del recurrencia popular que se hace de la misma por parte de quienes son devotos o promeseros de tal o cual santo, en nuestro caso, la Virgen Desatanudos y San Expedito. Por otra parte, este fenómeno debe observarse no como algo estático sino como afirman Rostas y Droogers (1995: 81) *“están muy lejos de ser entidades estables, son reformuladas por sus usuarios, en un proceso de invención o reinterpretación permanente”*. Es un proceso de invención y reinterpretación permanente que los lleva a tomar elementos de distintas tradiciones

religiosas, inclusive ajena a las de raigambre católica, y conduce a que se denomine a muchos creyentes de hoy día como cuentapropistas religiosos que construyen una religión a su manera. Este cuentapropismo religioso supone un modo de vivir la religión a la manera de cada individuo y que el catolicismo sea no un bloque monolítico y homogéneo sino un catolicismo difuso, en palabras de Ameigeiras (2008):

*“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”(p. 54).*

En la religiosidad popular *“en muchos casos hay una sobreposición entre ambas (religión oficial y religión popular), como consecuencia de influencias mutuas”*. Se da también lo que los autores llaman *“una negociación entre líderes y seguidores”* por lo cual en la interrelación entre ambos se percibe una imagen dinámica y no estática (Rostas y Droogers, 1995: 84).

Con respecto a las especialidades de las figuras que son objeto de devoción en la religiosidad popular creemos que dicha especificidad abreva sin lugar a dudas en una tradición importada de Europa. En palabras de Forni (1986: 17) *“una contribución germánica basada en la devoción a una imagen especial, Patrono o Santo especializado, uno por cada actividad, problema o elección personal. Este estilo de catolicismo que Weber en los comienzos del siglo XX localizaba en el sur del viejo continente, es probablemente el más ampliamente difundido entre las clases populares en Latinoamérica”*.

Una característica de la religión popular que queremos destacar es que *“no puede ser codificada, fijada o institucionalizada. El uso popular de la religión florece marginalmente. Siempre (como en este caso) es periférica a las instituciones”* (Rostas y Droogers, 1995:84). Esto como afirma Marcelo González (2009) es propio del *“pluralismo religioso y de diversidad de identidades creyentes son la situación “normal” de las dinámicas religiosas”*.

Con respecto a la cuestión del sincretismo que no abordaremos por ser un estudio preferentemente desde la perspectiva de los actores, ya que creemos que se trata más una preocupación de la institución por preservar la *“pureza doctrinal”* que una inquietud o pregunta qué pueda hacerse quien se mueve en el espacio que llamamos de la religión popular, como afirman Rostas y Droogers (1995):

*“que está preocupado fundamentalmente por la eficacia de su versión de la religión (. . .) Los usuarios de la religión popular no tienen escrúpulos acerca de mezclar e incorporar elementos*

*a fin de satisfacer sus necesidades, independientemente de que ellas sean espirituales o populares (p. 87).*

Estos usuarios de la religiosidad popular, como señala Renée de la Torre (2012: 517) *“prefieren recorrer el mercado de ofertas mágicas y neo esotéricas para resolver problemas cotidianos (principalmente: salud, dinero y amor)”*. Más aún, los que hacen el uso popular de la religiosidad popular ni se plantean ni consideran si son populares o sincréticos estas calificaciones y conceptualizaciones son más bien de quien pretende o cree detentar el monopolio religioso, o también, porque no decirlo de elites intelectuales que encasillan en términos ajenos a los nativos quienes nunca se definirían como *“practicantes de una religión popular”* y mucho menos sincrética. Esto se enmarca en la advertencia que pusimos al comienzo de Eloísa Martín. Por esto mismo, es importante fijar la mirada en cómo la gente hace propia la devoción religiosa al santo, la resignifican de manera permanente y la hacen suya por medio de un proceso de interpretación y reinterpretación mezclando y uniendo creencias *“oficialmente aceptadas”* con otras *“popularmente aceptadas o canonizadas”*. Esto se explica porque como dice Forni (1986: 12) *“el pueblo en este contexto culturalmente católico vive la religión no como pertenencia a comunidades limitadas u organizaciones formales, sino como parte de su vida cotidiana y su ciclo de vida”*. Sin embargo, podemos utilizar el término sincretismo desde un enfoque neutralmente valorativo, es decir, no como un juicio sobre qué forma religiosa es más pura o más contaminada.

El concepto de sincretismo nos lleva a comprender la religión como un proceso de mestizaje, también presente en el catolicismo popular que como nos recuerda Ameigeiras (2008)

*“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” (p. 32).*

Así, podemos entender el sincretismo desde un enfoque descriptivo que lo presente como un mestizaje entre dos culturas religiosas, ya que como señala Sanchis (1994:7), lo que denominamos sincretismo describe *“la tendencia de las personas a utilizar relaciones aprehendidas en el mundo del otro para resemantizar su propio universo”*. Este sincretismo para Sanchis refleja el eclecticismo religioso característico de esta última modernidad, signada por ser un laboratorio de mestizaje cultural facilitado por la movilidad de la sociedad moderna (Cfr. Loreto Maríz, 2005: 196). De esta forma, podríamos decir que existe un habitus sincrético,

es decir, un habitus con un cimiento católico pero poroso a nuevas adquisiciones. Los fenómenos religiosos se enmarcan dentro de un catolicismo que tiene la capacidad de fagocitar en su interior creencias y prácticas de diverso origen muchas de ellas contrapuestas a los dogmas católicos. Este sincretismo refleja la capacidad de agencia de aquellos concurrentes de la religiosidad popular que buscan crear la versión más eficaz de su propia religión. Aunque tienen de base al catolicismo le agregan elementos que este no posee y que los creyentes necesitan en especial componentes mágico-milagrosos. En diálogo con el pensamiento de Sanchis, Frigerio (2005) reflexiona:

*“la definición del catolicismo como un habitus que contribuye a la comprensión de la paradoja de que en todos los países latinoamericanos exista una “mayoría católica” cuyas creencias, actitudes y actividades en la vida cotidiana van en direcciones diferentes cuando no opuestas a las sostenidas por las autoridades eclesiásticas de la institución que afirma nuclearlos y representarlos”. Lo que para Frigerio (2005: 229) trae “consecuencias inevitables para las identidades, volviéndolas “porosas” y conformando, por ende, un campo religioso muy particular” (p. 229).*

Por último, la crítica que Frigerio (2005) hace al concepto de sincretismo de Pierre Sanchis consiste en que:

*“Este uso adjetivado hace olvidar que, más que identidades –porosas, sincréticas, sólidas- en realidad lo que existen son sucesivos actos de identificación que el sujeto realiza con grupos religiosos a través de distintos contextos –y a lo largo de diferentes momentos- de su vida. Persiste así una visión algo esencialista de la identidad, soslayando su inevitable carácter relacional, situado, y estratégico” (p. 299).*

Además, siguiendo el pensamiento de A. L. Suárez (2014: 6) creemos que los fenómenos de religiosidad popular expresan un reclamo social:

*“La religiosidad popular expresa la disconformidad de los “marginados” con estructuras que dejan de lado, que no integran, que no saben dialogar con lo que tienden a considerarse atrasado, premoderno, sin comprender que tienen semillas genuinamente vitales y transformadoras” (p. 6).*

Por lo cual, siguiendo a Ameigeiras (2008:42), podemos inferir que existe un vínculo entre el surgimiento de distintas expresiones religiosas y los contextos socio-económicos:

*“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 presencié 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” (p. 42).*

Estas devociones populares se expresan a través de ritos que generan un culto e instalan creencias y prácticas que son, en palabras de Ameigeiras (2008):

*“una 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 y hegemónicas” (p.65).*

Las devociones a las que nos aproximamos en nuestra investigación forman parte del catolicismo popular, que como sostiene Ameigeiras (2008: 31) *“constituye una de las formas más importantes de religiosidad popular, claramente predominante en nuestro país”*. Este catolicismo popular se caracteriza, según Ameigeiras (2008):

*“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” (p. 31).*

Ahora bien, decir que estas devociones forman parte del catolicismo popular, nos lleva a enmarcar a este dentro del contexto más amplio de la religiosidad popular.

### **La religiosidad popular como un “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada**

En este punto, nos parece acertada la propuesta de la socióloga mexicana Renée de la Torre que busca posicionar a la religiosidad popular como un *“entre-medio”* entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada que junto al aporte de Eloísa Martín (2007) armoniza los vínculos entre los que se mueven en el espacio de la religiosidad popular y la institución, y que viene muy bien para analizar nuestro caso de estudio, a saber:

*“es posible y necesario pensar la religiosidad popular no exactamente por fuera ni contra la Iglesia, sino aconteciendo en un espacio intersticial, de negociación y conflicto, sí, pero donde los intercambios acontecen” (p. 74).*

De alguna forma, en la religiosidad popular se da lo que afirma Delgado (1993):

*“cierto grado de articulación social, la Iglesia debe constantemente cristianizar el folclore y folclorizar el cristianismo. La religión que las gentes practican es a la vez, un medio y un obstáculo, su principal aliado y su peor enemigo. Esta es la paradoja del aparato eclesial que vehiculiza los mensajes de su sistema religioso mediante actitudes y conceptos que le son ajenos, y a veces contrarios” (p. 11).*

Es lo que Rostas y Droogers (1995: 83) llaman la sutil frontera entre la religión oficial y la religión popular: *“en muchos casos hay una sobreposición entre ambas, como consecuencia de influencias mutuas”*, por lo tanto, *“el uso popular de la religión popular no se da de manera*

*aislada, sino que es el resultado de diversas iniciativas y de una posterior negociación entre líderes y seguidores*". Por ello, en consonancia con la propuesta de Renée de la Torre nos parece importante *"atender los cambios en los procesos espaciales umbral, donde ambas lógicas interactúan para renovar la continuidad"* (De la Torre, 2012: 509).

Ahora bien, llegados a este punto el lector podría preguntarse ¿qué entendemos en este estudio por popular, cultura popular y sectores populares?.

En el decir de Margulis y Urresti (1998) citados por Juliana Marcus (2007):

*"las culturas populares serían ese conjunto de códigos dentro de los cuales los sectores populares construyen su vida cotidiana, sus valores, sus sistemas de producción y reconocimiento, sus decisiones acerca de la fecundidad, su manera de vivir el cuerpo, la forma de hablar, de concebir el trabajo y la educación"* (p. 7).

A su vez, la cultura popular no es un bloque monolítico ni homogéneo sino que como subraya Alabarces (1999) citado por Marcus (2007:8) es *"dispersa y caótica en la producción de sentido de sus prácticas simbólicas"*.

En cuanto a la noción de sectores populares, Juliana Marcus (2007) utiliza el término para referirse:

*"a sujetos que, en conceptos de Gramsci, no forman parte del polo dominante sino que son externos a la dirección del proceso hegemónico, estos sectores participan discontinuamente de la extensión de la hegemonía, entrando y saliendo de ella"* formando parte, de un *"denso entramado cultural subyacente formado por lo que recibe de la cultura hegemónica, lo que hacen con ella y los elementos de su propia cultura"* (p. 8).

Por lo dicho hasta aquí vemos que la noción de popular, cultura popular como la de sectores populares adolecen en la discusión social de una enorme ambigüedad y polisemia conceptual que los lleva a designar un amplio espectro heterogéneo. Siguiendo a Beatriz Sarlo (1987:152) *"la designación de popular encubre demasiados elementos heterogéneos como para que sea aceptada en una univocidad que no posee"*.

Siendo que el concepto es tan amplio, de difícil definición y que no hay consenso para explicarlo entre los distintos científicos sociales que construyen sin éxito diferentes proposiciones para englobar el fenómeno y tratar circunscribir este hecho social nosotros decidimos elaborar nuestra propia conceptualización tendiente a sortear algunos de los obstáculos que harían que no pueda operacionalizarse en el presente estudio.

Entendemos por popular a aquellas personas que pertenecen a sectores que participan discontinuamente de la cultura institucional (en nuestro caso religiosa) entrando y saliendo de ella; se mueven dentro de un denso espacio extrainstitucional. Cuya cultura religiosa toma elementos del culto oficial católico (en muchos casos reapropiándolos y resignificándolos) pero

también de otras creencias no oficiales; que no forman parte de la elite clerical ni laical eclesiástica; conformada por la tradición oral que es vehiculizadora de muchos de sus elementos parainstitucionales; no es necesariamente paralela sino transversal a la institución (Cfr. de la Torre, 2012: 511).

Ahora bien, podríamos preguntarnos ¿de qué hablamos cuando nos referimos a cultos populares?, en palabras de Ameigeiras (2008):

*“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” (p. 64).*

### **La religiosidad popular. Notas distintivas desde el abordaje de “la otra lógica”.**

Lo que discutimos en este apartado son las notas de la religiosidad popular desde el abordaje de “la otra lógica” propuesta por Parker (1993), y a nuestro entender, asumida por Pablo Semán postula que la religiosidad popular es un espacio que posee tres propiedades, a saber, cosmológica, holista y relacional. Desarrollamos estas tres notas a partir de reflexiones del mismo Semán, de Ameigeiras y Marcelo González.

Para los sectores populares según la propuesta teórica que seguimos, en palabras de Marcelo González (2008):

*“lo sagrado no es concebido como una realidad separada, inalcanzable, totalmente otra. Está ahí, disponible como un ámbito de realidad al que se puede recurrir, al que se puede invocar, al que se puede acceder. Lo divino actúa siempre y en todos los planos. No es algo que irrumpe de manera excepcional en ocasiones límites sino que forma parte del vivir cotidiano y común. (. . .) En una trama cosmológica, en cambio, no “se va” a la religión en la crisis porque nunca se ha alejado de ella. No hay ningún “retorno” por hacer, ya que en ningún momento se ha partido” (p. 8).*

Por lo cual, la religiosidad popular tiene una nota cosmológica porque ciñe toda la realidad, como afirma (Semán, 2001):

*“La visión cosmológica 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. La experiencia cosmológica de los sectores populares no ha perdido esas referencias que, en todo caso, fueron roídas por algunos de los avances de la modernidad y, sobre todo, obliteradas por el obstáculo epistemológico que representa el modernocentrismo” (p. 54).*

Esta unidad entre lo sagrado y lo profano descrita en la nota cosmológica lleva, en palabras de Ameigeiras (2008):

*“la cultura popular, 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” (p. 60).*

Así desde la perspectiva de Pablo Semán (2001) el milagro no es algo extraordinario como lo sería para la religión más institucional sino que lo sagrado es algo cotidiano, un principio de la realidad que puede ser invocado en cada momento, un principio operante y eficaz de la realidad:

*“En la experiencia popular el milagro nunca ha dejado de estar a la orden del día, ya que la definición de la totalidad que encuadra la experiencia siempre incluye, y en un nivel sobredeterminante, lo espiritual y lo divino que integran un continuum y no un sistema de compartimentos estancos. Cuando en la experiencia cosmológica se habla de milagros, se habla, ni más ni menos, de la eficacia de uno de los principios constitutivos de lo real” (p. 55).*

De esta forma, las maneras de alcanzar el milagro o la versión eficaz de la religión no pasan por el tamiz del error y la verdad o de una pertenencia exclusiva a una Iglesia o grupo, sino más bien, a la eficacia que tal o cual práctica posea para el creyente (Marcelo González, 2008).

La segunda nota es la holística, la misma supone qué en los sectores populares la religiosidad moldea todos los planos de la existencia, en palabras de Semán (2001):

*“Desde la perspectiva holista o monista religión no significa, y nunca significó, lo que para nosotros: un campo de prácticas autónomo. Es, en cambio, el ámbito de una relación de intercambios que antecede y moldea los niveles más concretos e inmediatos de experiencia por que como mostramos en el punto anterior, esta situación está signada por aquello que dice Benveniste (1965) “Tout y est imbu de religion, tout est signe des forces divines” (todo está imbuido de religión, todo es signo de fuerzas divinas)” (p. 63)*

La propiedad holística de la religiosidad popular puede llevar, por ejemplo, a qué el cumplimiento o no de una promesa traiga consecuencias para todos los ámbitos de la vida personal y familiar, así afirma Marcelo González (2008):

*"Este holismo permite también interpretar el profundo vínculo que se establece entre la enfermedad física y la desgracia en todos los planos, con lo moral y religioso. Sufrimientos y malestares, catástrofes familiares, laborales o afectivas puede considerarse consecuencias de no haber respetado obligaciones religiosas. Hechos cometidos por los antepasados pueden estar influyendo moral y espiritualmente en los descendientes; pecados de padres y madres pueden repercutir sobre los hijos o familiares. Si se le ha fallado a un santo o a un difunto, si no*

*se ha cumplido una promesa a Dios no se pueden esperar solo efectos espirituales y personales sino una conmoción de todos los planos de la persona y de la red de vínculos. La reparación del daño no puede sino seguir esta misma lógica” (p. 16).*

Por último, en la nota relacional Semán (2001) subraya que la religiosidad nunca es vivida de manera individualista, sino que incluye toda una constelación de vínculos a través de los cuales lo sagrado circula, ya sea en forma de bendición o de maleficio.

*“Mientras en la experiencia moderna el contacto con Dios es personal e íntimo, en la experiencia relacional unos influyen espiritualmente sobre otros. (. . .) En la experiencia popular el continuum físico- moral que integra a los sujetos como padres, hijos, ahijados y rivales, también permite la circulación de lo sagrado por las vías de los lazos sociales: los pecados de los padres traen maldiciones a los hijos, pero los padres deben y pueden garantizar resguardo a través de medios religiosos. Así es que, como lo comprueban varios trabajos relativos a iglesias pentecostales y católicas, una madre puede ser el vehículo de sanación para un hijo descarriado formando una corriente de poder entre el templo, la fotografía que ha llevado al pastor, su propia persona y el hijo de marras” (p. 66).*

### **Las identidades religiosas**

Introducimos una breve discusión sobre las identidades religiosas. La misma resulta de singular relevancia para nuestra investigación ya que al indagar sobre las prácticas y creencias religiosas de los peregrinos de estos santuarios profundizaremos no solo en su identidad social sino fundamentalmente sobre las distintas identidades personales y colectivas, por lo cual esta distinción que propone Frigerio (2007) nos resulta de gran utilidad. Porque la identidad social sola, como refiere Suárez y López Fianza (2013: 104) *“poco dice de las creencias de alguien, del compromiso con una institución religiosa o de un modo de vida”*.

Desde la corriente del interaccionismo simbólico, según Frigerio, nuestro self identitario *“solo es socialmente asequible a través de las identidades que atribuye o le atribuyen”* (Frigerio, 2007:9). En este sentido nos parece oportuna la apreciación acerca del concepto de identidad que proponen Suárez y López Fianza (2013) así proponen que se la comprenda:

*“más como verbo que como sustantivo- es construida y estructurada a la vez, dependiendo de los múltiples ámbitos de los que el individuo forma parte. En la conformación de las estas identidades, las instituciones religiosas han tenido un rol central: ser las principales proveedoras de simbolismos y sentidos religiosos a la par de servir de espacio para la experiencia religiosa y su expresión”. A su vez, sostienen que las “identidades son interseccionales, se nutren de las diversas solidaridades de las que el individuo participa. De este modo, la identidad pareciera ser inasible a través los instrumentos estadísticos” (p.103-104).*

Por ello, nos apoyamos en los tres niveles de análisis respecto al concepto de identidad sugeridos por Frigerio con su característica verbal y dinámica que desarrollaremos a continuación. Más aun y teniendo en cuenta nuestro ámbito de investigación que son los

santuarios y aquellos que concurren a ellos, es necesario a la hora de tener en cuenta la identidad religiosa de quienes asisten a ellos, siguiendo a Frigerio (2007):

*“el carácter eminentemente situado y performativo de las identidades hace que, para una adecuada conceptualización de la identidad quizás sea más correcto, en vez de utilizar este vocablo, hablar de actos de identificación, puntuales, momentáneos, cuya coherencia en el tiempo depende de la relevancia de esa identidad dentro de la estructura de compromisos identitarios del individuo” (p. 9).*

En cuanto a la pregunta sobre qué religión posee el peregrino que asiste a los santuarios y refiere a su identidad social de católico, debemos recordar la advertencia de Frigerio (2007:14-16), *“no nos dice nada sobre la identidad personal del individuo ni sobre su identidad colectiva y mucho menos nos dice sobre sus creencias”*, y podríamos agregar, de sus prácticas religiosas. Por lo cual que alguien se defina como católico, esto no implica, que sus prácticas y creencias se amolden exactamente al dogma institucional ni tampoco de su habitus religiosos, más aún sean incluso contradictorias a la confesión religiosa de la cual declara filiación. En palabras de A. L. Suárez (2014):

*“la identidad religiosa, o sea la religión declarada, poco dice acerca de la variedad de formas de pertenecer, ni sobre el grado de adhesión y compromiso de las personas con lo religioso, y menos aún sobre la vivencia religiosa de las personas” (p. 10).*

Por lo cual, siguiendo a Frigerio (2013) la identidad social de católicos:

*“sería más el modelo social de lo que debería ser una religión, que la religión que efectivamente practican en su intimidad los millones de argentinos que así se declaran al ser interpelados en los estudios de campo” (p. 5).*

En otras palabras, nos recuerda Frigerio (2007):

*“un individuo puede adoptar una identidad social (en contextos religiosos) sin grandes cambios en su identidad personal ni reivindicar la pertenencia a una identidad colectiva” (p. 11).*

Por lo cual, su identidad social poco nos dirá de sus prácticas y creencias, en palabras de Marcelo González (2008):

*“¿qué lugar tiene el ser católico en la estructura de compromisos identitarios de los encuestados? ¿Para cuántos de ellos el catolicismo o la religión constituyen la identificación “maestra”? El catolicismo ¿influye de manera decisiva en la comprensión que los participantes de la encuesta ejercen sobre sí mismos? ¿O sólo estamos ante una dinámica que se pone en marcha de manera esporádica y secundaria?”, como también de su identidad colectiva, a saber, “los encuestados ¿se sienten realmente parte de un nosotros católico? ¿Estarán dispuestos a actuar personal y colectivamente en orden a llevar adelante las motivaciones, estructuras y finalidades de las instituciones católicas? Magro es lo que se nos revela respecto de las creencias. La reivindicación de pertenencia no es una ventana para comprender lo que los encuestados efectivamente creen: ¿siguen las líneas básicas del credo católico públicamente*

*sostenido por la institución? ¿Hasta qué punto su marco confesional se relaciona con creencias y prácticas de otros sistemas religiosos y sapienciales?” (p. 11).*

Esta identidad social como reflexiona Frigerio (2013) puede ser que sea:

*“una identidad menos importante, reivindicada sólo en algunas ocasiones, porque no afecta mayormente a cómo se conciben a sí mismos, ni permite predecir, desde la perspectiva de la investigación, si actuarán por el bien de su religión o en la perspectiva del magisterio oficial de su religión” (p. 5).*

Llegados a este punto siguiendo la propuesta interpretativa de Frigerio, basada en Carozzi las dos primeras, debemos distinguir y conceptualizar brevemente entre la identidad personal, la social y la colectiva. La primera hace referencia a la *“conceptualización que la persona realiza de su continuidad como sujeto y de los atributos que la caracterizan y la diferencian en relación a otros seres humanos”*. La segunda sería *“la categoría de persona adjudicada a un individuo mediante mecanismos de auto-atribución y atribución por otros, en el curso de la interacción”*. La tercera y última, basada en el aporte intelectual de Melucci (1995):

*“es una definición interactiva y compartida, producida por varios individuos y que concierne a las orientaciones de acción y al ámbito de oportunidades y restricciones en que tiene lugar la acción. Es interactiva y compartida porque es una definición que debe concebirse como un proceso, porque se construye y negocia a través de la activación repetida de las relaciones que unen a los individuos..... (identidad colectiva) es un proceso a través del cual los actores producen las estructuras cognoscitivas comunes que les permiten valorar el ambiente y calcular los costos y beneficios de la acción” (p. 44).*

Entonces en cuanto al monopolio de la Iglesia Católica refiere podemos entender junto con Frigerio (2007):

*“el monopolio del catolicismo no sería tanto sobre las creencias y las prácticas religiosas o sobre los bienes de salvación sino sobre los bienes legítimos de salvación. El único bien que monopoliza el catolicismo sería la legitimidad social” (p. 112).*

Por lo cual, en nuestro caso de estudio el indicador de identidad social, como sugiere Al. L. Suárez y López Fianza (2013: 104), debe ser cruzado *“con otros (de creencias y prácticas) que profundicen la información que, de por sí, esta variable no puede aportar de forma aislada”* y que nos arrojen algo más de luz respecto a sus identidad colectiva y personal y nos permitan visualizar la *“verdadera diversidad que comprender al colectivo que denominamos “los católicos””* (Frigerio, 2013: 4).

Al cruzar el indicador de la identidad social con otros indicadores, podríamos asomarnos a considerar que las identidades de los individuos de los sectores populares tienen tal permeabilidad y porosidad que podríamos denominarlas identidades abiertas, que como

sostiene Ameigeiras (2010: 40) “*más que habilitar el tránsito de identidades o el cambio de las mismas, legitima la coexistencia y la incorporación de creencias pertenecientes a universos simbólicos distintos*”. Es decir, sobre alguien que acredite una identidad social católica podríamos encontrar que coexisten en su modo de vivir como creyente, creencias y prácticas que de suyo serían incompatibles para el católico ortodoxo y para el dogma católico pero que sin embargo son asumidas sin conflicto. Esto es propio de las identidades abiertas, porosas y permeables de los recurrentes de la religiosidad popular.

### **El habitus religioso y la capacidad de agencia de los peregrinos: devotos y promeseros**

El concepto de Habitus acuñado por Pierre Bourdieu, transversal en su obra, nos sirve para explicar parte de la vida religiosa de los peregrinos a sendos santuarios. Es termino sintetizador, ya que permite explicar las dos caras de la misma realidad, a saber, “*le permite articular lo individual y lo social, las estructuras internas de la subjetividad y las estructuras sociales externas*” en el actor social, en el que quedan salvadas la iniciativas del individuo y la innegable influencia exterior de las organizaciones (Boyer, 1996: 81). El habitus guía al individuo en su percepción, apreciación y en la producción de prácticas en el espacio social en que se ha construido su habitus. Sin embargo, es necesario aclarar que dicho habitus no es determinista, sino que es en parte reemplazable gracias a la capacidad de invención de los individuos, especialmente en el ámbito de la religiosidad popular. De alguna manera en el habitus la sociedad se incorpora, y de alguna forma en el habitus de un individuo estaría el todo en la parte. Así se “*resolvería*” la tensión entre la sociedad y el individuo. Ya que el individuo por medio de la invención podría superar el determinismo reproducciónista social y recrear su propia versión de religión a través de sus prácticas religiosas. Esto es posible, porque según Boyer (1996), el concepto de habitus de Bourdieu supone un:

*“conjunto sistemático de principios simples y estables por un lado, y por otro, encierran la posibilidad de ser parcialmente sustituibles, lo que permite, por ende, que a partir del habitus puedan inventarse infinidad de nuevas soluciones que superan las condiciones en las cuales se generó el habitus”(p.81).*

Por lo cual, el habitus tiene una gran posibilidad de transformación en los individuos. Esto se explica gracias al concepto de Agencia de Giddens, que entendido dentro de su teoría de la estructuración, expone como los agentes incorporan destrezas sociales (Giddens, 1984: 62) y tienen un sentido común que es un conocimiento práctico, que transformado por los agentes que realizan la acción, hacen que se transforme en Agencia, que es la capacidad transformadora en la cual los agentes al aplicar sus destrezas hacen que el sentido de acción se imponga. Es decir, la Agencia es

esa capacidad que tienen los individuos para participar en la acción social con capacidad inventiva y recreativa. En otras palabras, la Agencia sólo tiene sentido en la medida que se constituyen como sujetos reflexivos en una estructura social dada, en este caso religiosa. En este punto debemos destacar el aporte de Ana Lourdes Suárez (2014) apoyado en el aporte intelectual de Amartya Sen que entiende acerca de las tradiciones religiosas:

*“como todas las tradiciones culturales son dinámicas y heterogéneas, desde esta perspectiva, son dadoras de “agencia” (agency) –otro concepto clave en el enfoque de las capacidades-; o sea son dadoras de la habilidad de luchar por objetivos que uno valora y tiene razón de valorar (Sen, 2000)” (p. 4).*

Esto es posible gracias a la reflexibilidad, que no es solo la autoconciencia sino que es el *“carácter registrado del fluir corriente de una vida social (. . .) como un fluir de acción intencional”* que generan actos con consecuencias no buscadas (Giddens, 1984: 41.45) y llevan a la transformación, *“ya que las actividades repetitivas, localizadas en un contexto de tiempo y de espacio, tienen consecuencias regularizadas, no buscadas por quienes emprenden esas actividades, en contextos de un espacio – tiempo más o menos lejano”* (Giddens, 1984: 51). Esto explica el espacio de creatividad más allá de los condicionantes que tienen los agentes. En palabras de A. L. Suárez (2014: 4) *“una persona con agencia es alguien que genera transformaciones”*. De esta forma, el Habitus se manifiesta por medio un *sens pratique* que le permite al agente *“moverse, actuar y orientarse según la posición que ocupe en el espacio social”* (Boyer, 1996: 81) con un espacio poroso en donde entra en juego, y sobre todo a partir de la interacción con otros, la capacidad de agencia de los individuos y su reflexibilidad. Por lo cual, el concepto de habitus tiene incoada *“la libre iniciativa del individuo con la influencia exterior de las organizaciones”* (Boyer, 1996: 81). Por otro lado, la capacidad creativa del concepto de Agencia en Giddens le sirve al mismo autor en lo que a la religión contemporánea refiere para afirmar una identidad cada vez más personal con una reflexividad privatizada logrando aparecer de nuevas formas, ofreciendo nuevas explicaciones y respuestas cada más individualizadas. Sin embargo, en la sociedad actual que ha individualizado la religión, esta no ha perdido importancia, como refiere Ana L. Suárez (2014: 5): *“la religión es a menudo una parte significativa de la vida de las personas, que infunde lo que valoran, lo que son y lo que hacen”*. Esta relevancia de la religión la lleva a convertirse en un elemento que fortalece la capacidad de agencia de las personas, así lo subraya Ana L. Suárez (2014):

*“la religión tiene en la teoría de las capacidades un rol público y funcional, en el sentido que ella, en virtud de su gran impacto en la vida de las personas, adquiere relevancia en la medida que puede convertirse en una aliada de las capacidades” (p. 5).*

En el campo religioso actual asistimos a una desmonopolización de su capital específico a través de prácticas que confrontan con las estrategias de conservación o que simplemente la esquivan sin siquiera buscar un contacto que lleve al choque. Lo que permite que el campo funcione es que los peregrinos poseen disposiciones estables y conservadoras pero como la otra cara de la misma moneda una dimensión porosa de su habitus que le permite incorporar nuevos conocimientos distintos a los enseñados por la Iglesia Católica pero que no lo dejan fuera del campo de juego.

Esto se da porque el campo y el habitus son dos modos o maneras de existencia de lo social. Al campo pertenecen las instituciones, en nuestro caso la Iglesia Católica, y al habitus la acción individual (Boyer, 1996: 85). Ambas no deben verse separados sino en continuidad y reciprocidad, como lo afirma el mismo Bourdieu (1982)

*“las instituciones y el habitus están siempre presentes en la acción social sin excluirse mutuamente porque el principio de la acción histórica no reside ni en la conciencia ni en las cosas sino en la relación entre los dos estados de lo social, a saber, entre la historia objetivada en las cosas, bajo forma de instituciones, y la historia encarnada en los cuerpos, bajo la forma de este sistema de disposiciones permanentes que llamamos habitus, que son dos formas de existencia de lo social. El habitus y el campo, la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa”* (p. 38).

En el campo religioso se dan tensiones entre las instituciones y el habitus de los creyentes que encierra en sí una heterogeneidad de prácticas y creencias. Así lo describe Ana Teresa Martínez (2011):

*“con sus particularidades en cada país, la jerarquía de la Iglesia Católica ha realizado trabajos de homogeneización doctrinal y ritual, que no logran subsumir una diversidad de prácticas, creencias y moralidades (lo que Bourdieu llamada habitus) que le preexistían o que fueron introducidas desde Europa (donde también las versiones del catolicismo fueron siempre múltiples), desde África o creadas localmente como fruto de la permanencia histórica, la circulación y reapropiación. El catolicismo, aquí como en otros lugares del mundo, aparece como una meta – religión que absorbe diversas tradiciones religiosas y las subsume. Aquello que no logra integrar, idealizado aún con cierta condescendencia, tolerado o rechazado según los casos, el discurso eclesial lo relega a la “religiosidad popular”, aún cuando atraviere a todas las clases sociales o cuando exprese una enorme diversidad y riqueza de prácticas ajenas a las oficiales”* (p. 6).

Es la religiosidad popular la que se encuentra presente en el habitus de los peregrinos que no pocas veces es un amalgamiento de distintas creencias y prácticas heterogéneas. Renée de la Torre (2013) señala como un ejemplo de dicha mixtura la presencia mayoritaria de católicos:

*“con un fuerte arraigo en la tradición, con una práctica muy cercana a la religiosidad popular pero que no obstante están dispuestos a la adopción de nuevos contenidos que resignifican las formas tradicionales (por ejemplo, introducen imaginarios exógenos al catolicismo popular*

*como son las creencias en la reencarnación, los chakras, la energía y el fin como unidad con el cosmos)” (p. 9).*

Visto en un contexto más amplio no solo el habitus de los peregrinos es poroso sino también las instituciones son permeables y mutan. En términos de A. L. Suárez y Fianza (2013):

*“este cristianismo no es una entidad estática. Las instituciones cristianas, católicas o evangélicas, son cambiantes y están atravesadas por diversas tradiciones internas, múltiples discursos y ofertas, lo cual habilita múltiples modos de pertenencia o de apropiación. Esta incidencia del cristianismo se encuentra oxigenada -en muchos casos- con variadas ofertas espirituales de otro origen con las que compete, se hibrida o convive” (p. 111).*

Por lo visto hasta ahora, podemos dilucidar, en continuidad con el pensamiento de Rostas y Droogers (1995):

*“los usuarios de religiones (populares) están poco preocupados por el origen de sus creencias y prácticas, y sí, en cambio, por la eficacia de su versión de la religión” (p. 87).*

Con respecto a la conceptualización *“uso popular de la religión popular”* que tomo de estos autores quiero aclarar que la utilizo de manera semejante a la de campo de Ana Teresa Martínez. Para nosotros es un comodín lingüístico, una metáfora, con la cual describimos a aquellos que no son miembros oficiales de la Iglesia, que se sienten parte de ella o en referencia a ella pero sin adherir necesariamente a todo su credo y prácticas, que concurren en fechas especiales o esporádicamente a templos católicos y recurren a elementos del mundo simbólico cristiano uniéndolos a otros que reciben de diversos lados. Quizás deba hablarse más que de usuarios de la religiosidad popular, de concurrentes a la religiosidad popular, es decir, de quienes se mueven en ese espacio. Aunque vale aclarar que es más una terminología científica, ya que nadie se declararía un usuario o concurrente a la religiosidad popular.

Por otra parte, que más allá de resignificaciones de la religión popular católica que hacen los peregrinos en estos cultos investigados, el catolicismo sigue estando en la base, aun cuando incorpore otras prácticas o devociones, lo que nos lleva a concluir en la línea de Frigerio (2007):

*“el catolicismo podría ser pensado como un marco interpretativo, un esquema o modelo de comportamiento en la línea de la antropología cognoscitiva, o como un habitus que moldea la experiencia religiosa”.*

Junto a este marco interpretativo encontramos una matriz sincrética (termino que utilizo no de manera valorativa sino descriptiva) que genera la mixtura entre varios sistemas religiosos, en palabras De la Torre (2013):

*“en el prácticamente de la religiosidad popular que se siente movido más por el saber práctico y por la eficacia simbólica, y no por la erudición, el dogma, la doctrina o la coherencia ideológica” (p. 7).*

De esta forma, como afirma Forni (1986):

*“este tipo de culto es prácticamente paralelo e independiente de la iglesia oficial y del control clerical. El pueblo no sólo espera resultados mágicos, sino que él concibe la religión como una directa relación con la divinidad usando como mediadores imágenes, la virgen, santos o los muertos en vez (o paralelamente con) de una mediación de la Iglesia a través de la disciplina sacramental” (p. 18).*

Por lo cual, el concepto de habitus nos puede ayudar a comprender como en la persona se compagina lo subjetivo y lo objetivo, que por un lado las instituciones, en este caso la Iglesia Católica han labrado en su habitus y que convive junto con otras costumbres que haya adquirido a lo largo de su vida fruto de otras interacciones. Además de comprender que el habitus personal de los creyentes tiene ciertos principios que no se pierden nunca y son su lente para posicionarse ante la realidad tiene también otro costado que es sustituible, es decir, el habitus es difícil que se pierda pero también es poroso a incorporar otros elementos que cambien ciertos actos. Por lo cual, pueden incorporarse creencias y prácticas de otras religiones pero son vividas de acuerdo a las disposiciones inconscientes incorporadas en su socialización primaria católica. Como propone Frigerio (2007:26) el marco o esquema interpretativo es tan fuerte tan habitus que moldea la experiencia religiosa del que aun no se dice católico o que está en su contra convirtiéndose en su patrón de religiosidad. Por esto, más allá de la pluralidad de personas que asisten a sendos santuarios en gran parte de ellas existe una socialización primaria católica que resulta muy influyente en sus vidas más allá de que tomen elementos de otras creencias o que inclusive asistan a otros cultos. Por este motivo, el estudio del habitus religioso de los devotos y promeseros resulta sumamente importante en nuestro interés como investigadores ya que en el estudio del habitus religioso podemos ver que la adscripción que la persona haga de sí misma como perteneciente a una tradición religiosa, como destacan Suárez y López Fianza (2013):

*“no inhabilita el hacer uso de símbolos de otras tradiciones que circulan en nuestra vida cotidiana resolviendo aparentes incompatibilidades. En el trabajo de campo son numerosos los casos con que uno se encuentra de individuos que, declarándose católicos, no tienen inconveniente en participar de celebraciones pentecostales, o conversos evangélicos que mantienen su devoción a la Virgen María” (p. 107).*

En suma, es el ámbito de la religiosidad popular una rica cantera en donde se pueden percibir la diversidad de las identidades de las personas y su enorme capacidad de agencia en medio de la coyuntura histórica actual, así lo expresa Ana L. Suárez (2014):

*“el cruce entre cultura popular y proceso histórico permite captar los cauces por donde discurre la búsqueda de transformación en los sectores populares. La religiosidad popular es un espacio privilegiado para captar estos cauces. Desde el lenguaje del abordaje de las capacidades, podría afirmarse que ésta expresa por un lado la diversidad de sentidos e identidades de un pueblo, y a su vez su capacidad de “agencia” y búsquedas de transformación, sus anhelos y esperanzas” (p. 6).*

Por lo cual, siguiendo a López Fianza y Galera (2012:86) podemos concluir que *“la religiosidad popular, lejos de ser una realidad estática y estable, se reformula constantemente a través de un proceso de invención, reinterpretación constante por parte de sus usuarios”*. De este modo, en los concurrentes de la religiosidad popular se produce un *“proceso de apropiación y reinterpretación –propio de la religiosidad popular- generando prácticas y creencias que se adaptan a sus necesidades y prioridades en nuevos contextos”* (López Fianza y Galera, 2012:86).

### **Los devotos y promeseros**

Tomaremos ambas denominaciones como sinónimos. Estos santuarios no escapan de la generalidad aquí también encontramos los denominados promeseros. Una promesa representa en palabras de Ana L. Suárez (2015):

*“un voto u ofrecimiento religioso que se hace junto con una petición a Dios, Jesús, la Virgen María o un santo. La práctica de esta costumbre, muy arraigada en la tradición católica, normalmente consiste en pedir favores a un santo a cambio de lo cual se promete un sacrificio personal. Se entiende que si el santo accede al pedido, el creyente debe cumplir con la promesa. La mayoría de las promesas son personales y su celebración es privada” (p. 86).*

La promesa es muy relevante para nuestra investigación ya que esta, como sostiene Ameigeiras (2008):

*“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 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” (p. 37-38).*

La promesa como un intercambio entre lo que el promesero ofrece y pide y lo que el santo o la virgen le conceden supone una relación de endeudamiento, en palabras de Eloísa Martín (2004):

*“caso de una “promesa”, la deuda cesa en el momento de su cumplimiento, dejando abierta la posibilidad de volver a pedir y prometer (con el saldo a favor de saberse “buen pagador”), el promesero crea un lazo más fuerte y más duradero con el santo, que implica, inclusive, casi la obligación de hacer “promeseros” a otros y que no se rompe en toda la vida” (p. 109).*

A través de la promesa como nos recuerda Ameigeiras (2008) se establece:

*“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” (p. 34).*

La relación con el santo se da a la manera de cada creyente que la resignifica y se la reapropia pero como es común en la religiosidad popular se enfatizan las virtudes poderosas y protectoras de los santos o de la virgen, que los hacen atractivos para quienes le hacen promesas. Para el promesero comúnmente la promesa tiene un componente mágico – milagroso, y una visión de un mundo encantado en donde intervienen diversas figuras del ámbito de lo sagrado.

En la religiosidad de los devotos y promeseros juega un papel clave la afectividad, ya que la religiosidad popular, como subraya Ameigeiras (2008: 32) *“lejos de planteos intelectualizados o abstractos, enfatiza la relevancia de la emotividad y la denominada “piedad del corazón””*. Por lo cual, el elemento emocional, cobra una gran importancia en los promeseros que no pueden ser vistos fuera del contexto de la sociedad posmoderna y que reflejan en palabras de Mallimaci (1996):

*“por un lado una protesta contra la impotencia de las sociedades modernas de cumplir con las promesas de progreso, tanto en el orden político, ético como social, y por otro, muestra una visión moderna (¿o postmoderna?) de una religión móvil, poco dogmática, fundada en la experiencia de los individuos y buscando, por diversos medios, las mejores vías de satisfacción individual. Se prioriza el instante, el hoy, cortando o reinterpretando de otra manera los lazos con una memoria más grupal y societal” (p. 98).*

El componente emocional como señala Rostas y Droogers (1995:94) *“lo emocional tiene un límite en una estructura jerárquica, piramidal y burocrática como es la iglesia católica”*. De hecho, el componente emocional hace que en los devotos y promeseros actuales aumente, como señala Renée de la Torre (2012):

*“una preferencia por la experimentación mística y por armar espiritualidades a la carta, que la mayoría de las veces son, como lo definió Cristián Parker, “catolicismos a mi manera”. Ello caracteriza al buscador espiritual, al practicante de una religiosidad nómada, que emprende una búsqueda de lo religioso más allá de las iglesias” y no solo en las iglesias. Por eso, enfatiza que las “nuevas formas de practicar y de generar rituales religiosos, son cada vez más heterodoxos y se ajustan a las nuevas necesidades de los creyentes, sea en los espacios tradicionales (como son los santuarios católicos ampliamente practicados por ser ejes de sociabilidad comunitaria o los centros de peregrinación por atraer amplias masas y generar sentidos de identidad regional)” como en espacios seculares (p. 512)*

## Los devotos y promeseros como peregrinos

Ahora debemos conceptualizar qué entendemos por peregrino, ya que el devoto y promesero, es también un peregrino que periódicamente deja su hogar y marcha hacia el santuario. Siguiendo a Hervieu-Leger (1999) concebimos:

*“al peregrino – opuesto al practicante regular- como una figura de la religión en movimiento, caracterizada por la movilidad de pertenencias, la fluidez de identificaciones y la diferenciación de itinerarios, combinando la máxima libertad y la mínima institucionalidad”*(p. 104-109)

Se produce entonces una dialéctica de individualización y colectivización en la cual se construye el peregrino y su identidad porosa a la interacción que recrea su habitus religioso al moldearse permanentemente en el encuentro con los otros. La distinción para Pinto Duran (2007) entre peregrino y prácticamente regular:

*“es el grado de control institucional entre el practicante regular y el peregrino, pues mientras el primero se rige por las disposiciones establecidas y obligatorias; el peregrino se maneja por una práctica voluntaria, personal que conserva su carácter de elección individual aun cuando la peregrinación tome una forma colectiva”* (p. 210).

En consonancia con el pensamiento de la socióloga francesa, el geógrafo y sociólogo argentino Fabián Claudio Flores (2013) ve al peregrino como un sujeto:

*“indisolublemente ligado al movimiento, porque el discurrir de su vida es movimiento y el actuar en el espacio es una forma de movimiento, incluso cuando no hay desplazamiento de un sitio a otro, por ejemplo al existir constantes interacciones de los sujetos sociales, al obrar, al crear y al experimentar, al imaginar de los territorios”* (p. 34).

En cuanto a su etimología para Galli (2004):

*“el adjetivo “peregrinus” (que a menudo se sustantiva como “el peregrino”), deriva del verbo “peragrar” que significa “recorrer”, pero con el sentido intensivo de “ir lejos”. El verbo “peregre” viene de “per eger” que indica un pasaje de fronteras a partir de las cuales el viajero devine en “extranjero”. “Peregrinus” designa, por lo tanto, “a aquel que hace un viaje a un país lejano y extranjero para detenerse allí”. Se refiere a todo aquel que se traslada de un punto cercano a otro lejano, recorriendo un camino y alcanzando una meta”* (p. 171).

El acto mismo de peregrinar constituye un rito, un ritual, muy arraigado en la tradición de la religiosidad popular. En los santuarios investigados se dan las notas en propias de todas peregrinación que puntualiza Galli (2004:172), por ejemplo, *“meta a alcanzar en un lugar sagrado, clima de oración y fiesta, sacrificio físico, sentido penitencial, camino compartido, ámbito de encuentro, visita al santuario”*, etc. La peregrinación supone entonces *“la acción de caminar hacia un lugar sagrado”* es un *“comportamiento corporal”* concretado en *“la actividad de caminar hacia un término geográfico considerado sagrado”* (Galli, 2004: 392-393). Peregrinar sería entonces asistir periódicamente a lugares donde se encuentra una figura que se considera sacra para festejar su fiesta, siguiendo a Ameigeiras (2008):

*“son 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”(p. 36).*

La peregrinación en la cual se encamina el peregrino tiene una dimensión sacrificial porque supone el esfuerzo de ir hasta el lugar sagrado del templo en donde se va a hacer o cumplir una promesa, a llevar un pedido propio o de otro o a agradecer por lo propio o por el bien dado a otro. En cuanto al sacrificio entra en juego, según Aguilar Ros (2009):

*“El sufrimiento del peregrino que como penitencia también desempeña un papel importante en la relación con la Virgen o el Santo. Éste comporta la dimensión de merecimiento, por un lado —expresada en el sufrimiento corporal—, pero también de agradecimiento y placer, expresados en el gozo de la compañía, del paisaje y de la experiencia corporal y social misma. La penitencia corporal es una vía de comunicación con la divinidad, a través de ella se obtienen sus favores” (p. 40).*

Por esto último, no da lo mismo salir, caminar, viajar, hacer la cola, para llegar y venerar al santo o al Virgen. El sacrificio, el dolor y la incomodidad se le presenta al peregrino como necesarios para completar el sentido del peregrinar, ya que como nos recuerda Ameigeiras (2008):

*“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” (p. 36).*

En la misma línea Ameigeiras (2008) subraya dos elementos subjetivos que el peregrino tiene en su interior:

*“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” (p. 37).*

Lo festivo también supone una dimensión ya que en el santuario se da la *“ruptura del ritmo de la monotonía diaria por la irrupción de un tiempo sagrado en un espacio sagrado”* (Aguilar Ros, 2009: 41). La fiesta religiosa popular, como nos recuerda Ameigeiras (2008):

*“es 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” (p. 35).*

Por último, el peregrinar tiene dimensión relacional ya que en el santuario el peregrino interactúa con otros agentes que también portan y producen significados y lleva consigo en su peregrinar a su familias, amigos y personas por las cuales se acerca al santuario.

## El Don y el Contradon de los devotos y promeseros

Los devotos y promeseros de estas devociones religiosas como también de otras entran en la dinámica introducida por Mauss del Don y de Contradon, así lo afirma Marcelo González (2008):

*“Esto implica dones y contradones, prestaciones y contraprestaciones, responsabilidades y obligaciones religiosas diferenciales. En las fiestas religiosas populares participan todos y todas pero de maneras diferentes ligadas a un orden” (p. 8).*

De hecho, la misma Iglesia enseña y fomenta oficialmente que el hombre religioso en el santuario entra en la dinámica del Don cuando, por ejemplo, en un documento vaticano llamado *“El Santuario. Memoria, presencia y profecía del Dios vivo”* (1999) recuerda que el hombre debe dar un contradon como ofrenda por el don recibido:

*“El santuario recuerda, pues, que si no hay gratitud, el don se pierde; si el hombre no sabe dar gracias a su Dios que, cada día, incluso en la hora de la prueba, lo ama de modo nuevo, el don es ineficaz” (p. 6).*

El ir al santuario supone por parte del peregrino un sacrificio, que hace que no le dé igual rezar en su casa a la figura de la Virgen o del Santo y lo lleva a entrar en la dinámica del Don, Sacrificio y Contradon, así lo describió Marcel Mauss (2009: 167): *“El sacrificio es una forma de don a los espíritus de los que se espera retribución”*.

Según Navarro (2013: 80), para Mauss el sacrificio – contrato, *“es la máxima expresión del intercambio de dones, ya que en éste participan los dioses que donan y devuelven para donar una gran cantidad a cambio de otra pequeña”*.

En el ámbito religioso, los devotos y promeseros, entran en el juego de la obligación, la reciprocidad y la deuda, en palabras de Pierre Bourdieu (2008):

*“la obligación que comienza en el momento en que el primer acto de generosidad es realizado y que puede incrementarse con el reconocimiento de una deuda, siempre responsable de liquidarse, se convierte en un reconocimiento incorporado, una inscripción en los cuerpos –una forma de pasión, sumisión o respeto-, en una deuda imposible de saldar, llamada a ser eterna” (p. 30).*

Como dijimos hace un momento citando el texto del documento vaticano es la misma Iglesia como institución la que invita a los peregrinos a entrar en la triple obligación, sugerida por Mauss, que Callon (2008) describe:

*“la disposición generosa de los agentes – es decir su propensión a dar, recibir y volver a dar, para usar la famosa triple obligación descrita por Mauss- es alentada por incentivos institucionales. Esto garantiza que la generosidad sea reconocida como tal y sea socialmente viable” (p. 25).*

Aunque la propuesta de la devolución como gratitud sea presentada como desde la gratuidad, de todos modos genera en los devotos y promeseros una obligación casi contractual con la figura de la Virgen o del Santo, como refiere Mauss (2009):

*“esas prestaciones y contraprestaciones se realizan de forma más bien voluntaria, a través de presentes o regalos, aunque en el fondo sean rigurosamente obligatorias, (es un sistema de prestaciones totales)” (p. 75).*

De esta forma, en la dinámica de la promesa religiosa que toma la forma de regalo, ofrenda o sacrificio, es donde siempre encontramos subyacentemente la lógica del don, que como sostiene Mauss (2009):

*“éstas casi siempre han adoptado la forma del presente, del regalo que se brinda con generosidad, incluso cuando en ese gesto que acompaña la transacción sólo hay ficción, formalismo y mentira social y cuando en el fondo, detrás de él hay obligación e interés” (p. 71).*

De esta forma, se da un tipo peculiar de intercambios dones y contradones ya que son los actores involucrados en ellos quienes les dan un sentido marcado por la promesa por lo cual el espacio en el que acontece es dador de significado para el intercambio, en palabras de Wilkis (2006):

*“la idea de André Petitat (1995) cuando sugiere que no existe un modelo único de intercambios sino que ellos difieren según el sentido que los actores le dan o el "espacio normativo imaginario" donde ellos entablan sus vínculos” (p. 13).*

Por eso, es en los santuarios en donde se da ese peculiar intercambio de dones, ese que Mauss llama la cuarta obligación que consiste en palabras de Navarro (2013:80) *“en hacer dones a los dioses y a los hombres que los representan”* que en nuestro caso serían las figuras de la virgen y los santos y los templos como las instituciones en donde se los veneran.

La promesa entonces tiene en el fondo una certeza para el promesero se trata, en definitiva, de cumplir, sabiendo que el otro cumple. Esto está presente no solamente en la actitud de los devotos y promeseros sino también en la misma catequesis y liturgia de la iglesia en donde encontramos muchas oraciones, entre ellas algunas del misal romano, que rezan así: *“te ofrecemos señor de los mismos bienes que nos has dado”* reflejando esta dinámica del Don y del Contradon el creyente da porque primero a recibido y dar implica una obligación por parte del fiel, como reza otra oración: *“Es justo y necesario nuestro deber y salvación”*. En todo peregrino, como subraya Amegeiras (2004: 128) se da *“en el cumplimiento de la promesa un gesto que devuelve otro gesto, que se ha desplegado sobre la historia personal de los devotos”*.

## El Santuario

El santuario es el espacio por excelencia de manifestación y presencia de lo sagrado, por ello tantos acuden a los diferentes templos en donde encuentran una presencia más “fuerte”, en el caso católico, de la divinidad, la Virgen o el Santo. Esto es porque según Mircea Eliade (2012: 21) para “*el hombre religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de otras*”. Los espacios tienen una cualidad diferente, están los espacios profanos en donde se mueven cotidianamente y los espacios sagrados e hierofánicos. De hecho, un santuario en palabras de Eliade (2012: 25) es “*un espacio sagrado que implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el hacerlo cualitativamente diferente*”. Atendiendo a nuestro caso de estudios situados en dos santuarios católicos, entendemos por santuario la conceptualización propuesta por Agudo Torrico (1993: 97), como “*un lugar sagrado que alberga una imagen de especial devoción, que la hace objeto de visita y adoración por parte de devotos*”. En cuanto a la imagen custodiada en el santuario tiene que demostrar, según Agudo Torrico (1998):

*“su condición de especial relevancia como intermediaria: en el lugar en el que se encuentra y a través de ella se ha debido producir una revelación de la divinidad, una teofanía demostrada mediante un milagro, aparición, etc” (p. 98).*

También hay que remarcar la relevancia de la relación entre el santuario y la imagen, así en palabras de Agudo Torrico (1993):

*“la exaltación o decadencia de una imagen tendría su reflejo inmediato en la importancia del lugar en el que se encuentra (rituales en torno al santuario, romerías o peregrinaciones), este mismo lugar puede también actuar como factor clave en cuanto a la importancia del culto a la imagen que custodia. (. . .) las propias peculiaridades naturales del paraje en que se ubique, etc, son también elementos a considerar en capacidad de exaltación y conversión de una determinada imagen – santuario de referente devocional con determinadas implicaciones tanto religiosas como de otra índole sociocultural” (p. 98).*

Eliade (2012: 32) subraya que “*un lugar sagrado constituye una ruptura en la homogeneidad del espacio*”, a su vez, “*esta ruptura simboliza una abertura, merced a la cual se posibilita el tránsito de una región cósmica a otra (del cielo a la Tierra, y de la Tierra al mundo inferior*”. Esto no significa que un espacio se convierta en sagrado por un hecho extraordinario como un milagro, esto no ocurrió en nuestro caso de estudio, como precisa Eliade (2012:25), “*a menudo ni siquiera se precisa una teofanía o una hierofanía propiamente dichas: un signo cualquiera basta para indicar la sacralidad del lugar*”, por ejemplo, la presencia de una figura poderosa y milagrosa como la Virgen Desatanudos o la de San Expedito. De hecho, el signo sagrado tiene según afirma Eliade (2012):

*“como fin inmediato la orientación en la homogeneidad del espacio, (. . .) sirve para poner fin a la tensión provocada por la relatividad y a la ansiedad que alimenta la desorientación: en una palabra, para encontrar el punto de apoyo absoluto” (p. 26).*

De esta forma, como afirma Agudo Torrico (1993) la imagen del santuario es lo que le da valor al mismo y lo convierte en un centro simbólico figura de la imagen dota al templo y al santuario de significado hierofánico:

*“el santuario o ermita, en cuanto que edificio formal destinado a albergar “a”, no tendría valor en sí mismo. Es la imagen que debe custodiar y la que “decidió”, el lugar donde erigirlo la que le dota de significado. Pero una vez construido se ha convertido en un centro simbólico-ceremonial como elemento imprescindible de los rituales en torno a su imagen titular: sitio de culto para quienes acuden al lugar donde el año, recepción y custodia de ofrendas (exvotos) que atestiguan los favores recibidos, eje de los rituales en honor de la imagen (procesiones, romerías), lugar de acogida de devotos” (p. 99).*

Los santuarios católicos se encuentran enmarcados en el ámbito de un templo que es un espacio de epifanía de lo sagrado, para Eliade (2012):

*“el templo constituye una imago mundi, esto es porque el mundo, en tanto que es obra de los dioses, es sagrado”, a su vez, “la estructura cosmológica del templo trae consigo una nueva valoración religiosa: lugar santo por excelencia, casa de los dioses, el templo resantifica continuamente el mundo porque lo representa y al mismo tiempo lo contiene” en definitiva “gracias al templo, el mundo se resantifica en su totalidad” (p. 48).*

De esta forma, un templo emplazado en una ciudad moderna constituye una ruptura dentro del espacio profano, y el servicio religioso que se oficia dentro señala también una diferencia y una ruptura con la duración temporal profana entra en un nuevo tiempo sagrado, no solo en un espacio (Cfr. Eliade, 2012:55). La dimensión temporal lleva a convertir el santuario en epicentro del tiempo sagrado donde periódicamente y en una fecha determinada hay que asistir para la celebración litúrgica de lo venerado, es un círculo cerrado, es el tiempo cósmico del año (Cfr. Eliade, 2012: 79). Como nuestro estudio versa sobre devociones cristianas, la historicidad del *tempus sacro* cobra mucha más relevancia todavía, en palabras de Eliade (2012):

*“el cristianismo va aún más lejos en la valoración del tiempo histórico, porque Dios se ha encarnado, porque ha asumido una existencia humana históricamente condicionada, la historia se hace susceptible de ser santificada” (p. 83).*

En el santuario y en su vida diaria el hombre religioso ve lo sagrado de manera cotidiana, como subrayaba en el apartado anterior Pablo Semán. Con un sentido parecido Mircea Eliade (2012): afirma:

*“el homo religiosus cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real”, más aún, “cree que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que es religiosa, es decir, en la medida en que participa de la*

*realidad*". De esta forma, a través de los ritos religiosos que lleva a cabo en el santuario el hombre religioso al *"reactualizar la historia sagrada, al imitar el comportamiento divino, el hombre se instala y se mantiene junto a Dios, es decir, en lo real y significativo"* (p. 147 y 148).

En definitiva, el santuario sería para quien asiste a visitarlo una metáfora del domicilio de la divinidad y de lo sagrado en la tierra.

## Capítulo 3

### La historia de las parroquias y santuarios

En este capítulo expondremos la historia oficial de las parroquias en donde se veneran las figuras estudiadas y el relato institucional acerca de la historia de ambas devociones. Luego relataremos el comienzo de los santuarios desde la perspectiva de quienes fueron los sacerdotes fundadores. En dichas entrevistas pusimos énfasis en conocer el estilo de conducción de los mismos y su postura ante la religiosidad popular y las expresiones de fe que tienen lugar en estos santuarios.

#### Historia de la Parroquia de Balvanera<sup>7</sup>

La parroquia Nuestra Señora de Balvanera está ubicada en Bartolomé Mitre 2411 barrio porteño de Once. En 1780 esa calle llevaba el nombre de Piedad y las tierras de la Parroquia pertenecían a Antonio González Varela (cuyo apodo era Miserere que quiere decir “en compasión”) y su esposa que las donaron a la corona española en 1797 para la construcción de un asilo. El virrey Antonio Olaguer Feliu aceptó el regalo y se lo entregó al fraile franciscano, Damián Pérez, predicador apostólico y procurador del Colegio de Propaganda Fidei de San Carlos, solicitó y obtuvo permiso, en septiembre de 1799, para erigir un oratorio público, donde estaba edificado un hospicio u hospedería para los misioneros franciscanos que llegaban del interior. El oratorio fue puesto bajo la advocación de Ntra. Sra. de Balvanera. Así fue que se creó el hospicio y una capilla, entre 1802 y 1810. La capilla fue dedicada a la Virgen de Balvanera. En España, donde tiene origen, esta devoción de la Virgen se denomina Valvanera, forma que el uso popular en nuestro país transformó en Balvanera.

Con la reforma eclesiástica del presidente Rivadavia en 1822, la capilla y el asilo pasaron a ser propiedad estatal, así este se convirtió en una escuela y la reciente iglesia en oratorio público. Recién en 1833 la capilla pasa a ser erigida como parroquia. Es la única parroquia erigida durante el gobierno de Juan Manuel de Rosas. Con el tiempo, hizo falta ampliar y refaccionar nuevamente el templo, quedando con las características actuales hacia el

---

<sup>7</sup> Copia textual de la Fuente: *Guía de Sacerdotes y Parroquias de la Arquidiócesis de Buenos Aires. Año 2000. Editada por el Arzobispado de Buenos Aires.*

1860. Siendo posteriormente una parroquia importante de la antigua ciudad de Buenos Aires pero nunca un santuario hasta la aparición de San Expedito en el año 2004.

### **Historia de San Expedito**

Con respecto a la vida de San Expedito parece necesario afirmar dos cosas, siguiendo a los hagiógrafos católicos, Thurston Herbert, s.j. y Attawater, Donald (1986):

En primer lugar, *“es que no existe ninguna razón para pensar que se haya invocado a ese santo en los primeros siglos de la Iglesia y es más que dudoso que haya existido. Ciertamente que en el Hieronymianum se nombra a un Expedito en dos grupos de mártires, los que murieron en Roma el 18 de abril y los que padecieron el martirio, el día siguiente en Melitene en Armenia. Pero no hay ninguna tradición en apoyo de la existencia de esos mártires y hay razones para creer que la introducción del nombre Expedito en ambas listas se debe a la iniciativa de un copista. En todo caso, hay cientos de errores de los copistas en ese documento. La segunda afirmación se refiere a la leyenda, que pretende explicar el origen de esta “devoción”, fundándose en un suceso muy posterior. Según dicha leyenda, una comunidad de religiosas de París recibió en Roma un paquete con un “corpo santo” de las catacumbas. En la fecha de expedición del paquete se hallaba escrita la palabra “spedito”; las religiosas, creyendo que se trataba del nombre del mártir, se dedicaron a propagar su culto. Y así, según la fábula, se extendió rápidamente la devoción de San Expedito en varios países. En respuesta haremos notar que, si bien es cierto que la relación de San Expedito con la rapidez se basa en un juego de palabras (cosa de que hay muchos otros ejemplos en la hagiología), la leyenda de las religiosas de París es totalmente falsa, porque ya en 1781 el hipotético santo era patrón de Acireale, de Sicilia y en el siglo XVIII, existían ya en Alemania ciertas imágenes que representaban a San Expedito como patrón contra toda especie de dilaciones” (p. 123).*

En segundo lugar, en el Acta Sanctorum (1968: 198) registro oficial de la Iglesia católica no aparece San Expedito. Solo aparece nombre un Expeditus dentro de un grupo de mártires que padecieron el martirio el 19 de abril de 303 durante el emperador Diocleciano. Pero no existe más que una mención de ese nombre. Por lo cual, no está oficialmente reconocida una hagiografía oficial lo que no quiere decir que no se reconozca su existencia. Lo que no se halla son datos fiables para escribir su historia.

## **Relato del comienzo del Santuario San Expedito relatada desde la perspectiva del sacerdote fundador<sup>8</sup>**

En este apartado relataremos brevemente la historia del comienzo del Santuario de San Expedito, del cual no hay documentos escritos, y por este motivo es una historia construida a partir del relato de su fundador el sacerdote Fabrizio Maranzana<sup>9</sup>, lo que hace que vaya en consonancia con el presente estudio que está focalizado desde la perspectiva de sus actores.

En marzo de 1996 asumió como vicario parroquial de la parroquia Nuestra Señora de Balvanera en el populoso y concurrido barrio de Once. Hasta el año 2004 su trabajo sacerdotal no tenía nada de extraordinario y el histórico templo tenía la actividad habitual de cualquier iglesia. La avanzada edad del párroco hizo que el trabajo pastoral y la conducción de la parroquial recayeran en su sacerdote cooperador, según el mismo nos relata:

*“Yo en Balvanera era un vicario raro en la parroquia, si bien el párroco administraba la parroquia, yo acompañaba pastoralmente la parroquia que descansaba en mí”.*<sup>10</sup>

### **Los agentes religiosos no eclesiales . . .**

Unos años antes del 2004 San Expedito ya empezaba a tener popularidad entre la gente a partir de la novela brasileña “El clon”, y a finales de la década de los noventa comenzó a difundirse en varias parroquias unas estampas con el dibujo de San Expedito y el nombre de una imprenta donde los devotos debían encargar en gran número estampas como agradecimiento al santo y difundir su devoción una vez cumplida la promesa.

En este contexto el sacerdote relata lo que comenzaba a intuir en el año 2003:

*“Yo empiezo a percibir como intuición del pastor por qué la gente hace esto. Yo me preguntaba por qué la gente trae estas estampitas de este santo, venían cada tanto y pedían la bendición de esa estampita de San Expedito, que las primeras eran un dibujito hechas por una imprenta que tenían una leyenda si te cumple la gracia hace 500 estampas, fue un comerciante, que comenzó a difundir”.*<sup>11</sup>

Esto subraya la importancia de los agentes religiosos no eclesiales en la difusión de la devoción al santo. En el caso de las imprentas, quizás sea mejor hablar de ellas como parte de las industrias culturales del creer (Algranti, 2014).

---

<sup>8</sup> Entrevista al sacerdote Fabrizio Maranzana, efectuada por Juan Manuel Ribeiro, el día 27 de julio de 2014, en la parroquia Dulcísimo Nombre de Jesús donde actualmente se desempeña como cura párroco.

<sup>9</sup> Contamos con la autorización explícita para citar su nombre y apellido y todo lo que transcribimos en la presente investigación que es parte de la entrevista realizada que grabamos y desgrabamos con su explícita autorización.

<sup>10</sup> Entrevista número 1. Párrafo. 1

<sup>11</sup> Ídem. Párrafo 2.

El relato de la institución del santuario por el sacerdote adquiere rasgos míticos y místicos que después buscó imprimir en los devotos y promeseros. Por eso, asociaba en su relato que al encontrar la imagen fue en realidad que el santo lo encontró a él.

Un primer acercamiento del santo a su vida lo relata así:

*“La secretaria de la parroquia recibe en diciembre del 2003 una imagen de San Expedito y me dice si usted pone esta imagen se le llena la parroquia todos los 19 de mes, me dijo que es el santo del ya y ahora. Yo no le di mucha transcendencia a su comentario”.*<sup>12</sup>

Poco después dice encontrar la imagen de San Expedito detrás del retablo mayor de la iglesia donde una frase reza así, “*María de Balvanera, refugio de los pecadores*”. Este dato que describe no es menor porque asociará al santo con esta misión de la Virgen. Vale aclarar en este punto que el sacerdote recibió muchas críticas de otros curas que reprocharon que dicha imagen nunca estuvo guardada donde dice haberla encontrado sino que lo acusan de haberla comprado en una santería en San Telmo:

*“Encontramos el santo, un 17 de enero de 2004 un día de calor, viene un seminarista que por curiosidad quería que le mostrara un lugar detrás del retablo donde había cosas antiguas, allí encontramos una imagen de San Expedito deteriorada, sacada en la etapa iconoclasta posterior al concilio Vaticano II. La imagen estaba en donde está actualmente pero no fue donde la coloque después de bajarla y repararla meses después. Había muchas imágenes de la misma manufactura, de la misma época, misma policromía y que habían sido sacadas, lo que es una prueba de que realmente la encontré ahí y no que la compre en una santería. Allí encontramos una imagen de San Expedito y lo miré y le dije yo a vos te pongo en la iglesia, al día siguiente lo limpie. Tenía el ala del cuervo y la punta de la palma rota. Un hombre de la parroquia con maña la reparo. Fue así como encontramos la imagen, no la compre en una santería de San Telmo como algunos sacerdotes dicen. Luego el 19 marzo de ese año hicimos las misas por San Expedito y yo repartí medallitas”.*<sup>13</sup>

Con respecto a la difusión en la esfera pública del nuevo santuario manifiesta que lo único que hizo para instituir el nuevo santuario fue colocar un pasacalle dando una certeza:

*“Ese año puse un pasacalle frente a la puerta de la Iglesia con la leyenda: ¡Aquí esta San Expedito!, le dio la certeza de la fe popular, frente la puerta del santuario”.*<sup>14</sup>

### **Se expresaban reclamos y problemas sociales . . .**

Para el sacerdote Maranzana la emergencia de la nueva devoción popular se debió al contexto social y en su emergencia se veían expresados reclamos y problemas sociales. Además San Expedito generaba, según sus mismos dichos, en mucha gente desorientada un fuerte encantamiento y la sensación de una magia especial entorno al santo:

---

<sup>12</sup> Ídem. Párrafo. 3

<sup>13</sup> Ídem. Párrafo. 4.

<sup>14</sup> Ídem. Párrafo. 5.

*“Lo popular se lo da el lugar, la certeza, ¡Aquí esta San Expedito!. Esa era mi certeza y que le transmití a la gente que venía al Santuario, “yo lo vi”, “a mí me paso” y “aquí está”. La gente me creyó a mí, de lo que a mí me pasó, el cura dijo y la gente creyó. Ese pasacalle que puse en la puerta le dio la certeza de la fe popular, frente la puerta del santuario. La magia en San Expedito, el santo es mágico, la gente recibe la información de la novela el clon, donde el santo tiene una magia, que cautivo a la gente. En el 2004 la gente empieza con un nuevo sueño, empieza con certezas, comienzos de un gobierno popular donde comienza a tener certezas, pasamos del que se vayan todos a tener algunas certezas. Yo lo que le di a la gente es una certeza, Aquí está pasando, la búsqueda de una certeza. Salimos de la década de los `90 posmodernista y volvimos a las ideologías, se volvió a un ideal de vida, se salió del letargo posmoderno y se empezó a optar y tener certezas. La novela el clon presenta al santo como alguien que te cumple la magia”.*<sup>15</sup>

Era el santo de los ansiosos de los que buscaban la urgencia, por eso responde bien a la época:

*“Desde lo religioso la respuesta a la ansiedad era el santuario”.*<sup>16</sup>

A su vez subraya la dimensión del templo como un lugar donde la gente encontraba armonía en medio del caos:

*“San Expedito esta en Balvanera, deseaba generar que la gente en el lugar en el santuario se sintiera refugiada porque la parroquia era el refugio de los pecadores y desgraciados”.*<sup>17</sup>

### **La clave de la ubicación geográfica. . .**

La ubicación geográfica fue un factor clave y estratégico para su posicionamiento como hegemónico de San Expedito desplazando al primero en surgir en la parroquia de San Fermín en el barrio de Villa Ortuzar:

*“Ya ese día comenzó a venir muchísima gente. Cuando yo empiezo con la movida, en la parroquia San Fermín comienzan con un cuadro y un manto, ahí yo comienzo a competir con San Fermín. Otro de los secretos por el cual se hizo popular es que por Once pasan 2000000 de personas por días, antes pasaban por la parroquia pero no entraban. Lo importante es el Espíritu del Santo, por eso, yo hice la hora santa y digo frente a Jesús lo que la gente no se atrevía a decir. Iba muchísima gente”.*<sup>18</sup>

Además de competir con el santuario ubicado en la parroquia San Fermín buscaron entablar competencia con el otro santuario novedoso de la Ciudad de Buenos Aires, el de la Virgen Desatanudos pero ya sin éxito:

*“A su vez el párroco compra una imagen de la Virgen Desatanudos la pone en la Iglesia pensando en competir con el santuario de Desatanudos pero la gente no le prestó atención a la Desatanudos, además era una imagen y no un cuadro”.*<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Ídem. Párrafo. 6

<sup>16</sup> Ídem. Párrafo. 7.

<sup>17</sup> Ídem. Párrafo. 8

<sup>18</sup> Ídem. Párrafo. 9

<sup>19</sup> Ídem. Párrafo. 10

Como la devoción iba creciendo todos los años regalaba a alguna capilla una imagen del Santo por lo cual fueron creándose en otros lados santuarios secundarios.

*“Al comienzo todos los años cambiaba la imagen de la procesión y la iba regalando a otras parroquias”.*<sup>20</sup>

Se generaron otros santuarios en el interior del país rápidamente:

*“En la diócesis de San Juan, se creó un Santuario en la parroquia San Expedito de la localidad de Bermejo, transformándose junto a la difunta correa y el Niño Alcalde en la otra gran devoción de la provincia”*<sup>21</sup>

El crecimiento de la cantidad de devotos y promeseros fue permanente y sin entrar en meseta:

*“Al año que lo puse pasamos del 3000 personas, a 7000, después 25000 y cada año el 19 de abril iba creciendo, nunca hubo meseta. Desde el 2005 que llame a todos los medios explotó, aun mas, después incluso de haber ido al programa de todos los santos el año anterior”.*<sup>22</sup>

### **Las autoridades religiosas . . .**

En cuanto a las autoridades religiosas, el entonces arzobispo de Buenos Aires y lo respaldó pero todavía sin mucha conciencia de la magnitud de lo que significaba este nuevo santuario:

*“Al Cardenal Bergoglio le comenté meses después y dije lo que ya había hecho al crear un Santuario, “San Expedito me dijo, mi abuelita le tenía devoción a San Expedito”.*<sup>23</sup>

### **Los medios de comunicación le dan mayor visibilidad. . .**

Los medios de comunicación social, gráficos y televisivos le dieron mayor visibilidad al Santuario de San Expedito en Balvanera como el hegemónico frente al que surgió en la parroquia San Fermín. Es un ejemplo de los medios de comunicación social como parte de las industrias culturales del creer que al difundir la figura de San Expedito y su santuario del barrio de Balvanera, colaboraron a que esté se impusiera sobre los otros santuarios. De esta forma, agentes seculares dedicados al entretenimiento y la información se vuelven agentes de difusión religiosa:

*“Ante la pregunta de ¿Cómo me expando?. En primer lugar un simple pasacalles. Le di a la gente una certeza, Aquí esta San Expedito!!! Después fui por los medios, el único medio era Crónica TV e iba al otro santuario ubicado en san Fermín. Entonces apareció un programa que se llamaba todos los santos y una productora del programa. Antes de ir al programa televisivo pedí conocer a la conductora y esto me relacionó con todo el mundo de los medios de comunicación. Yo todos los años contrataba a un productor que llamaba a todos los medios, vinieron muchos medios, radiales, televisivos, y revistas, como revista gente que le dedicó un*

---

<sup>20</sup> Ídem. Párrafo. 11

<sup>21</sup> Ídem. Párrafo. 12.

<sup>22</sup> Ídem. Párrafo. 13.

<sup>23</sup> Ídem. Párrafo. 14.

*número especial al Santo. Esto fue clave para su total difusión y el predominio de mi santuario”.*<sup>24</sup>

También muchos famosos del mundo del espectáculo se decían públicamente devotos, enfatizando los rasgos mágicos y expeditivos del santo y el encanto que les generaba, mostrando la revista, el sacerdote Maranzana señalaba como todos los personajes entrevistados por dicho medio gráfico enfatizaban en el aspecto mágico del santo:

*“En el número que le dedicó la Revista Gente en el año 2004 muchos famosos dieron su testimonio del santo y como tenían una medalla o una estampa como un amuleto que los protegía. Un jugador de fútbol tenía su estampita en la canillera, otros en su camarín en un lugar destacado, un político le encendía una vela a una imagen que tenía en su casa antes de ir a votar”.*<sup>25</sup>

De hecho, la tapa de la Revista Gente del año 2004 sobre San Expedito como el Santo de las Causas Urgentes que el Padre Fabrizio exhibe y lee dice al comienzo de su artículo algo que al decir del sacerdote revela el aspecto mágico en su difusión mediática, muy en consonancia en cómo era presentado en la novela brasileña “El clon”:

*“Mientras que la Fe nos pide paciencia para ver los frutos de nuestra piedad, convive entre nosotros un santo que se caracteriza por lo urgente, lo expedito. Un santo que mide la autenticidad de nuestra fe y la urgencia de nuestras necesidades. Y que lucha por satisfacerlas, como si en cada caso llevará un estandarte con nuestro nombre”.*<sup>26</sup>

### **La gente de sectores sociales medios era el público a quien más llegó San Expedito . . .**

Los devotos y promeseros, para el sacerdote fundador, estaban formados por un público mayormente de sectores medios, de Capital Federal y de zona sur:

*“Los que empezaron a ir fue más de clase media, muchos de los que miraron la novela el clon. No es el público de san Cayetano, es más abarcativo. Fue un santuario de conversión, yo hice esa interpretación de la imagen. La gente venía de Morón, de zona sur, de la gente que venía en los trenes y colectivos que desembocaban en Once”.*<sup>27</sup>

### **Al comienzo era una devoción popular, masiva, con mucho culto extrainstitucional . . .**

El sacerdote relata cómo logró construir una mística en el santuario, como un lugar especial de manifestación de lo sagrado y donde se le dice a la gente que es justo su pedido:

*“La mística fue que en ese lugar pasan cosas, no solo que pasa mucha gente. La mística es aquí está, aquí pasan cosas. Yo le digo a la gente hoy convertí tu corazón a Cristo, esa era la catequesis que recibía la gente, formando el espíritu defectuoso de la religiosidad popular que busca hoy el milagro. Lo que yo le hacía sentir a la gente que lo que venía a pedir era justo, por*

---

<sup>24</sup> Ídem. Párrafo. 15

<sup>25</sup> Ídem. Párrafo. 16

<sup>26</sup> Ídem. Párrafo. 17

<sup>27</sup> Ídem. Párrafo. 18

*lo tanto, el desgraciado se va lleno de gracia porque convirtió su visión de vida porque se va convencido que lo que pide es justo”.*<sup>28</sup>

El mayor pedido era por aquello que la gente consideraba como justo tener, y por eso, lo pedía:

*“Salud, trabajo, era variado. Había una interpretación de lo que era justo”.*<sup>29</sup>

Al comienzo el llamado sincretismo y culto extrainstitucional era muy alto, la estrategia no fue combatirlo sino monopolizar el mercado religioso de las santerías callejeras vendiéndoles el material que el sacerdote quería que la gente comprara:

*“Los puestos callejeros no eran como los de San Cayetano, el santo además de estar relacionado con lo religioso católico, además yo me puse en contra de los puesteros. Pero la que administraba la santería oficial del santuario compraba material, y a su vez, se lo vendía más baratos a los puestos de la calle, ese fue el método para lograr la paz con los puesteros y que todo lo que se vendiera fuera católico, además yo le daba el material que yo imprimía y el material para vender, además, de la electricidad de los puestos, así logre controlar el mercado religioso, así sacralizamos la santería de la puerta, que después se dejó de hacer esto, se desacralizo la santería de la puerta. Yo pensaba: “Si manejo el negocio de la santería, manejo lo que se vende, y manejo lo que quiero que la gente crea, así combatí el sincretismo”. Mi idea es que la gente se llevará a su casa una parte del santuario, en el objeto religioso llevará algo nuestro a su casa”.*<sup>30</sup>

Por otro lado, manifiesta no haber combatido la religiosidad popular sino por el contrario folklorizarla y resignificarla:

*“Yo no combatía la religiosidad popular, yo la resignificaba. Se cambió, después que yo fui del santuario. Hasta con la imagen de San Expedito se le saco el fondo rojo del manto de atrás del santo, porque era asociado por algunos como magia de la gente, de las velas rojas en la devoción popular. Aunque nunca vi macumberos. Dentro de San Expedito estaba lo mágico de prender la vela, el encender la vela estaba adosada a un deseo determinado, de acuerdo al deseo que se quiera pedir era el tipo de vela. La gente en su cultura tenía, que lo rojo sirve para la gente para algo y yo le daba un significado cristiano. En la bendición de objetos, por ejemplo, le dije a la gente de la santería oficial que no vendieran incienso pero cuando yo no estaba lo vendían, porque a veces tenían una visión más comercial y había comprado incienso muy barato y había hecho mucha plata. Pero mi idea era transformar el incienso y empecé a hablar del buen aroma del cristiano, que es la oración que sube a Dios, así cristianice su uso popular”.*<sup>31</sup>

También enfatiza el respeto que tuvo a la forma de la religiosidad popular y a sus gestos:

*“Yo no me peleaba con la religiosidad popular, yo jamás puse cambie su ofrenda de velas por alimento, o flores por alimentos. Porque para la gente la vela es el llamador. Le gustaba mucho prender la vela de novenario. Había velas que pasaban por la macumba pero volvían a los católico”.*<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Ídem. Párrafo. 19

<sup>29</sup> Ídem. Párrafo. 20

<sup>30</sup> Ídem. Párrafo. 21.

<sup>31</sup> Ídem. Párrafo. 22

<sup>32</sup> Ídem. Párrafo. 23

Aunque también recuerda que más allá de que señalaba el carácter mediador del Santo, la gente por momentos lo veía como un ídolo y un fetiche que como un intercesor:

*“Yo le decía a la gente que un puente nunca es el final del camino, es parte de él, y San Expedito era un puente para conducir a Dios pero la gente se quedaba muy fijada en las potestades o poderes del santo, en la magia del santo. Por eso empecé la adoración eucarística, la hora santa, para encauzar a la gente a Jesús y vieran al Santo como quien nos lleva a Jesús”*<sup>33</sup>

Señala su semejanza con la Virgen Desatanudos, los dos tienen el poder de desatar las marañas, de hecho, se puso mucho acento en la palabra “Cras” que significa “mañana” que tenía el ave que triunfalmente pisa San Expedito. Esto supone que el santo resuelve las cosas hoy no mañana, por eso tiene en la cruz la palabra “Hodie” que en latín significa hoy:

*“La gente venía con la urgencia de lo que consideraba justo, y muchos problemas de injusticia, de mañanas de la vida podían ser aplastadas por el Santo. Por eso se vendían objetos religiosos con la palabra CRAS en donde se presentaba al Santo como un desmarañador. La gente también miraba la espada del que significaba su capacidad de luchar contra la injusticia”*<sup>34</sup>

Un signo que recuerda como muy fuerte para los devotos fue cuando se comenzaron a vender estampas con una ramita simbolizando la palma del martirio:

*“En un comienzo lo que hicimos era vender estampas con una ramita simbolizando la palma del martirio, a la gente el tema de la ramita bendecida le pegaba mucho, quizás, por lo parecido al domingo de ramos”*<sup>35</sup>

Lo acuciante es el rasgo más característico de quien asistía al santuario, de hecho, según la perspectiva del sacerdote quien se convertía en devoto de San Expedito había agotado todas las instancias:

*“Los devotos de San Expedito se caracterizaban por ser gente desahuciada, que ya había probado todo y esta era su última instancia”*<sup>36</sup>

### **La parroquia San José del Talar (Agronomía)<sup>37</sup>**

El territorio de la parroquia se desmembró de las parroquias vecinas de Santa Magdalena Sofía Barat y de San Juan María Vianney. El templo provisorio había sido bendecido en 1927 y el actual en 1939. Perteneció al convento de los Padres Carmelitas hasta 1953. El Arzobispado lo adquirió en 1960. El primer párroco el Pbro. Salvador Culotta fue

---

<sup>33</sup> Ídem. Párrafo. 24

<sup>34</sup> Ídem. Párrafo. 25

<sup>35</sup> Ídem. Párrafo. 26

<sup>36</sup> Ídem. Párrafo. 27

<sup>37</sup> Copia textual de la Fuente: *Guía de Sacerdotes y Parroquias de la Arquidiócesis de Buenos Aires. Año 2000. Editada por el Arzobispado de Buenos Aires.*

quien construyó el colegio y la casa parroquial. Era una pequeña parroquia del barrio de Agronomía hasta el surgimiento en el año 1997 del santuario de la Virgen Desatanudos.

### **Historia de Nuestra Señora que Desatanudos<sup>38</sup>**

Nuestra Señora de Knotenlöserin (María, la que Desatanudos), o simplemente la Virgen Desatanudos, es una advocación mariana. La imagen de María Desatanudos (Maria Knotenlöserin) es un cuadro de Johann Georg Melchior Schmidtner y data aproximadamente del año 1700. En éste puede verse a la Virgen María rodeada de ángeles pequeños protegida por la luz del Espíritu Santo. Se encuentra de pie pisando la cabeza de la Serpiente. Un ángel a su izquierda le alcanza las cintas anudadas y otro ángel a su derecha recoge las cintas estiradas. Abajo del cuadro puede apreciarse a un hombre caminando a oscuras guiado por la compañía de un Arcángel, lo cual nos remite a San Rafael Arcángel guiando en su camino a Tobías en su viaje. Esta imagen también puede interpretarse como la guía celestial por parte de los ángeles, auxiliares de Dios, en los oscuros caminos de la vida terrenal.

La imagen de María Desatanudos tiene una clara referencia a los problemas humanos que se simbolizan como nudos que atascan el normal flujo de comunicación entre Dios y los humanos, representados en cintas que la Virgen desata y destraba con ayuda de los ángeles.

Fue el entonces sacerdote Bergoglio quien tenía la conducción congregación de la compañía de Jesús (jesuitas) de la Universidad del Salvador, quien llevó de Augsburg (San Peter am Perlach) a Buenos Aires una tarjeta postal con esta imagen. En Buenos Aires encargó una copia de la imagen que fue colocada en el rectorado de la Universidad del Salvador. Tiempo después una réplica de ese cuadro fue entronizado en la iglesia de San José del Talar en donde se encuentra su santuario, ya cuando Jorge Bergoglio era arzobispo de Buenos Aires. El Cardenal Bergoglio, hoy Papa Francisco, fue un gran impulsor y difusor de la devoción, ya que muy seguido obsequiaba imágenes del cuadro de la Virgen Desatanudos a personas que tenían diferentes problemas. Ya como Sumo Pontífice hizo colocar en la sala de audiencia de la residencia de Santa Marta en el Vaticano un cuadro de la Virgen Desatanudos, que siempre se ve cuando los medios de comunicación muestran a las personas que el Papa recibe en dicha sala.

---

<sup>38</sup> La presente historia ha sido copiada textualmente de la pagina wed oficial del santuario. <http://www.sanjosedeltalar.com.ar/> (último acceso: 28 de agosto de 2014.)

## **Relato del comienzo del Santuario de la Virgen que Desatanudos desde la perspectiva del sacerdote fundador<sup>39</sup>**

En este apartado relataremos brevemente la historia del comienzo del Santuario de la Virgen que Desatanudos, del cual no hay documentos escritos, y por este motivo, es una historia construida a partir del relato de su fundador el sacerdote Rodolfo Arroyo<sup>40</sup>, lo que hace que vaya en consonancia con el presente estudio que está focalizado desde la perspectiva de sus actores.

En marzo de 1996 asumió como párroco en la parroquia San José del Talar, era una parroquia pequeña del barrio de Agronomía. El sacerdote la conocía porque había estado hacia unos años en el mismo barrio cuando era vicario parroquial de la parroquia vecina Santa Magdalena Sofía Barat. Al mes de haber llegado a la parroquia se le acercaron tres personas, Norma Esquiavelo, Teresa Dinero, Ariel Iacovino y querían hacer una propuesta para la parroquia. El sacerdote solo conocía a la señora Norma Esquiavelo. La propuesta era entronizar un cuadro de la Virgen Desatanudos que había pintado la Dra. Ana Betta de Berti, docente de la Universidad del Salvador, que había recibido una gracia y quería colocar en la parroquia donde la recibieran. Estas tres personas le dijeron al párroco que *“peregrinaron por varias parroquias para entronizar la imagen sin éxito”*<sup>41</sup>. En dicha Universidad, en la capilla de su rectorado se veneraba esta imagen. Porque según el relato del Padre Arroyo:

*“El que comenzó a difundir la imagen fue Bergoglio en la Universidad del Salvador y la había traído de Austria cuando estuvo allá. La devoción estaba asociada a Mons. Bergoglio. Es totalmente verdad que Él la trajo a la Argentina. El siempre saludaba dando una imagen de la Virgen que Desatanudos, o cuando te enviaba una carta ponía una estampa en ella. De hecho, Bergoglio dice que mando hacer la oración a un sacerdote”*<sup>42</sup>.

El sacerdote relata que un 8 octubre de 1996 empezó a rezar el rosario, *“y se hizo una gran difusión de que se iba a festejar el 8 de diciembre de 1996 con la nueva imagen de la Virgen Desatanudos”*<sup>43</sup>. Estos tres laicos junto a otros más hicieron una gran campaña desde el 8 de octubre al 8 de diciembre. Sin embargo, el sacerdote recuerda que en ese momento pensaba: *“yo cuando entronice la imagen pensé que no iba a venir nadie, y el 8 de diciembre vi llena la iglesia, estaba sorprendido”*<sup>44</sup>.

---

<sup>39</sup> Entrevista al Padre Rodolfo Arroyo, efectuada por Juan Manuel Ribeiro, el día 20 de julio de 2014, en la parroquia Buen Pastor, donde se desempeña actualmente como cura párroco.

<sup>40</sup> Contamos con la autorización explícita para citar su nombre y apellido y todo lo que transcribimos en la presente investigación que es parte de la entrevista realizada que grabamos y desgrabamos con su explícita autorización.

<sup>41</sup> Entrevista 2. Párrafo. 1

<sup>42</sup> Ídem. Párrafo 2.

<sup>43</sup> Ídem. Párrafo 3.

<sup>44</sup> Ídem. Párrafo. 4.

### **Los agentes religiosos no eclesiales . . .**

Los laicos tanto los agentes religiosos no eclesiales como agentes oficiales obraron para la propagación de la devoción y del santuario promocionando la advocación mariana colocando su imagen y su oración en los colectivos y trenes que pasaban cerca del santuario, y en pasacalles por el barrio. Sumando a esto las industrias culturales del creer (Algranti, 2014) como, por ejemplo, una imprenta que imprimía imágenes y hacía envíos a los domicilios tanto en Capital Federal como en el Interior del país. Además los primeros peregrinos, que según relata el sacerdote, hacían novenas y oraciones con la leyenda *“si te concedió el pedido, manda hacer más estampas y déjalas en las Iglesias”*. Las estampas oficiales del santuario tenían la frase de San Ireneo de Lyon que decía *“Eva, por su desobediencia, ató, el nudo de la desgracia para el género humano; en cambio, María, por su obediencia, lo desató”*, explican el cuadro y la especificidad de esta devoción como la capacidad de desatar los nudos. Las otras estampas, nos relata *“ponían el acento en lo urgente y más importante que podía ser solucionado por la Virgen”*. Para la propagación y veneración de la imagen, el padre Arroyo recordó:

*“como se hizo muy popular los curas del interior y del gran Buenos Aires nos pedíamos cuadros y regalábamos replicas del cuadro para que pusieran en sus parroquias y capillas. Así se fueron armando santuarios en el interior, incluso en Tucumán se hizo una muy grande. Los laicos fueron vitales para difundir la devoción en Bs.As. y en el interior. Les pedían a sus párrocos poner imágenes para no tener que venir al santuario de Buenos Aires y poder pedirle cosas a la Virgen más cerca de su casa”<sup>45</sup>.*

### **Se expresaban reclamos y problemas sociales . . .**

El Padre Arroyo subrayó que a su parecer fueron los problemas sociales, crisis económica, social y de valores de fines de la década de los `90 fueron los que hicieron a la rápida emergencia de esta nueva devoción que no estaba presente en el santoral tradicional. En sus palabras:

*“Lo que más le pedía la gente era de todo, salud, trabajo. El comentario entre los curas era la virgen me consiguió trabajo o salud a mi o alguien familiar y como le dio fui a confesarme”<sup>46</sup>*

También recuerda que la imagen de los nudos atados y desatados eran muy simbólica para los peregrinos:

*“La idea de la gente con los nudos en dificultades, problemas graves. No había una especificidad, por ejemplo, de los nudos de los juicios. Pero la gente venía por problemas judiciales, problemas de jubilaciones que no salían o estaban más liquidadas, o temas de justicia. En algún momento se pensó en ponerla como la patrona de los abogados. También era*

---

<sup>45</sup> Ídem. Párrafo 5.

<sup>46</sup> Ídem. Párrafo. 6

*muy fuerte el tema de los nudos de la salud y del trabajo. Confesando notaba como la gente venía con muchos nudos y dificultades. La gente venía acuciada por problemas urgentes. La crisis económica de fines de los años '90 y la crisis del año 2001 hicieron que viniera muchísima gente. Pienso que le vino bien a la época el problema de los nudos”<sup>47</sup>.*

A su vez, la crisis económica del año 2001 afectó mucho la concurrencia desde el interior del país:

*“Después de la crisis del 2001 mermaron mucho los viajes del interior del país en micros”<sup>48</sup>.*

A su vez el sacerdote atribuye a la mejora de la situación económica la meseta de la afluencia del santuario y su posterior declive ya que cuando la coyuntura del país era muy compleja fue el momento de la mayor congregación de fieles:

*“En su época de apogeo la cola iba desde Navarro, por Beiro y Constituyentes, 10 cuadras de cola, cada 8 de mes. Al año en que se entronizó la imagen el 8 de diciembre de 1997 vinieron más de 50000 personas, contra 8 mil personas del 8 de diciembre de 1996. Tuve que contratar empresas de limpieza para limpiar el barrio. Cuando yo me fui en 2004 todavía no vi la meseta del santuario, todavía siguió creciendo unos años después que me fui. La meseta del santuario vino después y comenzó a bajar, después del 2004. Hasta que yo me fui fue instituido oficialmente santuario. Los vecinos se empezaron a quejar por el fluir de gente desde el comienzo”<sup>49</sup>.*

### **Devotos y promeseros . . .**

El Padre Arroyo relató la importancia de la fidelización de los peregrinos a la Virgen Desatanudos en su santuario. El motivo de la asistencia mes a mes era en algunos casos por un pedido y en otros por una promesa a cumplirse o para agradecer el cumplimiento de la misma:

*“la gente venía por las promesas, gente que todos los 8 de cada mes iban a visitar a la Virgen”<sup>50</sup>.*

### **Los medios de comunicación le dan mayor visibilidad. . .**

El sacerdote destacó la importancia de los medios de comunicación para la difusión de la nueva devoción:

*“Comencé a organizar la promoción mediática de la Virgen llamando a los medios con un muchacho de la parroquia que estudiaba de comunicación social y periodismo, “yo llame a dos o tres medios y después vinieron todos los demás. Hasta me invitaron al programa de Mirtha Legrand donde fuimos con otros curas por otras devociones, Martín Braht por la Virgen de San Nicolás, Padre Molero por la Virgen de la Dulce espera y yo por la Virgen que Desatanudos”<sup>51</sup>.*

---

<sup>47</sup> Ídem. Párrafo. 7

<sup>48</sup> Ídem. Párrafo. 8

<sup>49</sup> Ídem. Párrafo .9

<sup>50</sup> Ídem. Párrafo 10

<sup>51</sup> Ídem. Párrafo 11

A su vez recuerda que con el pasar de los años los MCS “dejaron de hacerse tan presente de manera más paulatina, aunque el 8 de diciembre venían muchos medios”. Enfatiza que fue tan fuerte la idea de que Desataba los Nudos que “hasta se hizo una pomada que desataba los nudos, era una pomada para temas musculares”<sup>52</sup>.

Los medios de comunicación le dieron a la advocación de la Virgen una cierta especialidad vinculada a la resolución de problemas familiares y de pareja, nos relata por ejemplo, un número de la revista Gente que popularizó mucho esto:

*“La Revista Gente en el '99 la difundió como la Virgen que Desataba los Nudos en el Matrimonio y en la pareja. Porque según la leyenda, el cuadro había sido mandado pintar en el 1700 por un sacerdote para un matrimonio que tenía problemas, que tenía nudos. Se decía que había sido hecho para un matrimonio que estaba atravesando una crisis”<sup>53</sup>.*

La difusión de esta especificidad de la figura de la Virgen llevó a que el sacerdote recuerde que la cuestión matrimonial y familiar era un tema escuchado frecuentemente.

### **Al comienzo era una devoción popular, masiva, con mucho culto extrainstitucional . . .**

En los primeros años del santuario, según su perspectiva de actor párroco señala que aunque el grueso de quienes asistían era adultos en edad económicamente activa y gente grande aunque también había jóvenes. Con el pasar de los años fue notando que el flujo de jóvenes fue disminuyendo y creciendo el de gente más mayor. Destacó la fuerte catequesis que hubo en los primeros años debido a lo que él llama sincretismo con gran presencia de santos canonizados popularmente como Gilda, Rodrigo, Difunta Correa y el trabajo que llevó a cabo el santuario para “purificar” dicha religiosidad popular. Sin embargo, la gente hizo su propia apropiación hasta del nombre de la Virgen, que primo la Virgen Desatanudos por sobre Nuestra Señora Que Desata los Nudos que era el nombre que el párroco quería que tuviera:

*“En los primeros años del santuario había un gran sincretismo en los puestos callejeros, nosotros catequizamos de manera impresionante para purificar el sincretismo. También estaban los que eran de la Virgen de los DeSatan Nudos. De los seguidores de Satán. Había muchísimo sincretismo. Hubo una catequesis muy fuerte para combatir el sincretismo. En los puestos callejeros se vendían imágenes de la Virgen Desatanudos y Gilda, Desatanudos y Rodrigo. También había mucho sobre la difunta correa. Fuimos desplazando a los puestos callejeros, estos que vendían cualquier cosa. Hubo una catequesis muy marcada, por ejemplo, con el tema de las velas de los siete colores, cuando hacíamos bendiciones si veíamos gente que tenía alguna de esas se la pedíamos y se las mostraban a todos los peregrinos contándoles como esas velas no tenían ningún efecto que era como encender cualquier vela. Les decía, por ejemplo, con esta vela no van a encontrar dinero, si rezamos con fe si vamos a encontrar trabajo. Así, por ejemplo, en las bendiciones íbamos purificando la religiosidad popular. También hubo que*

---

<sup>52</sup> Ídem. Párrafo 12

<sup>53</sup> Ídem. Párrafo 13

*hacer una catequesis muy fuerte sobre el agua bendita para que no se la viera como algo mágico, nosotros bendecíamos el agua bendita proclamando el kerigma. Había novenas populares que pedían si se conseguía el milagro de la Virgen multiplicar estampas o fotocopias para difundir la devoción. La catequesis fue muy fuerte para evitar los ídolos. Insistíamos que era la misma Madre de Dios en todos los lados. Hacíamos carpas en el patio para los que no había recibido sacramentos y sobre la Virgen contándoles bien su historia. Yo quería insistir en que se llamará la Nuestra Señora que Desata los Nudos, no la Desatanudos. Entre los peregrinos iniciales había algunos de otras religiones como evangelistas, testigos de Jehová, aunque no lo decían mucho”<sup>54</sup>.*

Como actor responsable del santuario recuerda que la gente se acercaba más por la virtud maternal de la Virgen Desatanudos que por el Kerigma y que la gente se extasiaba mirando el cuadro diciendo que encontraba paz:

*“Había una mística de paz en quienes miraban el cuadro. La gente ponía mucho su mirada en como un ángel le daba una madeja de nudos y le entregaba al otro ángel el hilo desatado. Una vez una persona me decía, quien no tiene nudos, por eso la virgen era la que desataba los nudos”<sup>55</sup>.*

Con respecto, a lo que el actor fundador del santuario recuerda del sincretismo enfatiza que el equipo de prensa le sirvió para aclarar bien “*de que trataba*” esta devoción:

*“Tuvimos que organizar un equipo de Prensa, porque junto con las bondades de esta advocación aparecieron las desviaciones. La mayoría de los medios de comunicación nos ayudó a propagar la verdad de esa nueva advocación de la Virgen y a hacer posible que llegará a los hogares de todos, especialmente a los enfermos y ancianos”<sup>56</sup>.*

Esto último lo repite también en la novena que el sacerdote escribió editada por editorial Bonum en el año 2006.

### **La ubicación geográfica del santuario. . .**

Finalmente, reflexiona sobre la ubicación del santuario, porque intento llevarlo a un punto estratégico mejor ubicado, con más accesibilidad, pero atribuye a una razón religiosa que se haya quedado finalmente donde todavía se encuentra:

*“En algún momento se pensó crear un lugar donde trasladar el santuario, pero no se consiguió el lugar. Por otro lado, creo que hay que respetar el lugar donde surgió la devoción, más allá del barrio donde apareció por más que no era muy accesible”<sup>57</sup>.*

### **Conclusiones del capítulo**

En los relatos de los sacerdotes entrevistados percibí la construcción de un relato con características míticas en la creación de los santuarios, en especial, de San Expedito cuando

---

<sup>54</sup> Ídem. Párrafo. 14

<sup>55</sup> Ídem. Párrafo 15

<sup>56</sup> Ídem. Párrafo 16

<sup>57</sup> Ídem. Párrafo 17

subraya qué no fue él quien encontró la imagen de la figura del santo sino el santo lo encontró a él.

En las entrevistas a los sacerdotes fundadores sobresale el rol protagónico que tuvieron los agentes religiosos populares no oficiales en el comienzo de la difusión del culto a las figuras de la Virgen Desatanudos y de San Expedito. Posteriormente, la institución asumió las devociones y colocaron agentes oficiales que difundían el culto utilizando y contactando incluso, a medios de comunicación social. A su vez con el paso de los años se fue diseminando la devoción y colocando las imágenes en capillas y parroquias de distintos barrios del AMBA. Ameigeiras (2008) al reflexionar acerca del surgimiento y difusión de la devoción a la figura de San Expedito expresa una idea que podría aplicarse por lo que hemos visto en la entrevista al padre Arroyo, también a la Virgen Desatanudos, ya que también emergió en una coyuntura económica compleja pero logró su expansión por la estrategia de los que conducían el santuario:

*“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” (p. 46).*

La respuesta a la cuestión de los cultos parainstitucionales y de expresiones religiosas no oficiales en el entorno de los santuarios y en los peregrinos que asisten a ellos fue diversa. En la Virgen Desatanudos se entabló más bien una batalla, un conflicto, donde se combatió todo lo que era tachado o estigmatizado como sincrético, o en palabras del cura párroco, “*desviaciones*”. En cambio, en San Expedito se dio una negociación entre los productores de significado. Por ejemplo, negociando con el mercado callejero llegando a tener el monopolio de la santería oficial y de las no oficiales. O también aceptando ciertos modos de expresar la devoción de los peregrinos, por ejemplo, trayendo flores o velas. Como señala Ameigeiras (2008):

*“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” (p. 47).*

Por cual, en la fiesta de la virgen o el santo se constituye más allá del intento de enmarcarla dentro de los parámetros institucionales en una “*instancia claramente intercultural desde la perspectiva de los actores*” (Ameigeiras, 2008: 50).

Por lo cual, junto a la estrategia de ellos como conductores del santuario para difundir la devoción, por ejemplo, a través de los medios de comunicación social fue muy relevante el papel de los agentes religiosos populares no oficiales que por su cuenta se transformaron en difusores de las devociones.

En ambos santos, por lo relatado por los sacerdotes, se destaca en los dichos de los devotos y promeseros el carácter de ser rápidos y resolutivos. Más particularmente San Expedito pero también la Virgen Desatanudos. Esta sería la especificidad de estas devociones. Lo que iría en disonancia con la doctrina católica más tradicional que pide más paciencia que urgencia. También destacan, más concretamente en San Expedito, el carácter mágico que la gente le atribuye al Santo o a la Virgen, buscándolos más por sus cualidades poderosas que como intercesores ante Cristo. El mayor pedido que le hacen los peregrinos es referido a cuestiones relacionadas con la salud y el trabajo, en menor medida, también a otras problemáticas familiares. Advierten sobre reclamos sociales implícitos y explícitos que había en los pedidos de los peregrinos, especialmente vinculados a la justicia social.

Los dos ministros de culto destacan la búsqueda de paz y armonía interior de quienes peregrinaban a los santuarios y el carácter acuciante de su situación personal o familiar que los llevó a peregrinar.

Con respecto a la ubicación geográfica el Santuario de la Virgen Desatanudos está ubicado en una zona de más compleja accesibilidad que el de San Expedito. El santuario mariano se encuentra en un barrio que no es una zona de alto tránsito como el barrio de Once.

## Capítulo 4

### Perfil de los “peregrinos” a ambos santuarios

#### Análisis Cuantitativo

En este capítulo buscamos caracterizar los perfiles socioreligiosos de quienes concurren a venerar las figuras de la Virgen Desatanudos y de San Expedito a partir del análisis de la “*Encuesta de Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas en los Santuarios*” (ECPORS) que nos permitió desde los datos relevados aproximarnos y problematizar el abordaje de nuestro tema de investigación. Esta fue aplicada a una muestra de 200 personas, solo de estas personas encuestadas predicaremos en este capítulo. El modo de recolección de datos para esta etapa cuantitativa supuso la selección de los encuestados que constituyem la muestra y fue hecha de manera coincidental no probabilística (al azar) con quienes estaban en la fila para venerar su imagen entronizada dentro del templo el día propio de la Virgen y del Santo. No trabajamos por cuota de sexo y edad. Aunque por ser a simple vista mayoría las mujeres buscamos que hubiera alrededor de una cuarta parte de los encuestados fueran varones. Esto es un sesgo que indicamos acerca de la encuesta que realizamos. No se encuestó a quienes entraban por la puerta principal sin hacer la fila del santo, tampoco a quienes entraban por la fila rápida que los deja a una distancia en la que no pueden tocar la imagen venerada de la figura de la virgen o el santo. Por lo cual, las personas encuestadas fueron aquellas que realizaban una fila extensa, muchas veces bajo condiciones climáticas desfavorables, para llegar frente a la imagen del santo o la virgen. Este es un matiz a tener en cuenta fueron personas dispuestas a realizar el sacrificio de esperar un largo tiempo en una fila para llegar a la figura del santo o de la virgen.

Pese a esta limitación, queremos señalar que no deja de ser valiosa la aproximación que realizamos y qué nos aporta información que nos acerca a los peregrinos que asisten a los santuarios. A partir de las encuestas realizadas esbozamos en las conclusiones de este capítulo un perfil de los peregrinos encuestados en ambos santuarios. Los resultados de esta etapa cuantitativa serán profundizados en el capítulo cualitativo, y en las conclusiones finales pondremos en diálogo los datos obtenidos en todos los estadios de la investigación.

## Características sociodemográficos de los encuestados

Comenzaremos a responder acerca de quiénes son los peregrinos que asisten a ambos santuarios describiendo sus características sociodemográficas.

Tres cuartas partes de los respondientes de los santuarios estudiados son mujeres (Cuadro 1). Las edades<sup>58</sup> se agruparon en: edades jóvenes de 20 a 40 años, edades intermedias de 41 a 60 años y edades mayores de 61 años y más (Cuadro 1). Poco más de una cuarta parte de los peregrinos de la muestra son de edades jóvenes (27,8%), la mayor concentración de concurrentes a los santuarios que respondieron se da en personas de edades medias (40,7%); seguidas por las personas de edades mayores (31,4%). El promedio de edad es de 51 años, con un rango de 20 a 85 años. Si bien había algunos niños y adolescentes acompañando a los encuestados los hemos dejado de lado en nuestro relevamiento (Cuadro 1).

Al sondear sobre su estado civil un 18,8% son “solteros”, un 21,8% están en la categoría “unidos de hecho”, un 38,1% “casados”, un 6,6% “separados”, un 4,6% “divorciados”, un 10,2% son “viudos”. Dentro de los que afirman estar casados, casi la mitad lo está por iglesia (43,1%).

En lo que hace a su rol en el hogar, el 34% manifiesta ser “jefe de hogar”, el 42,6% “cónyuge” y el 23,4% “hijo”. Es interesante subrayar que no ha salido otra posición en el hogar, como por ejemplo, nuera.

En lo que hace a la nacionalidad uno de cada diez son extranjeros. No indagamos de qué países son nativos los extranjeros encuestados.

Con respecto a la situación laboral dos terceras partes de los entrevistados son económicamente activos y una cuarta parte tiene una profesión.

El lugar de procedencia de los peregrinos encuestados refleja que poco más de la mitad (54,13%) vive en el Gran Buenos Aires proviniendo de los dos cordones del conurbano<sup>59</sup>, a

---

<sup>58</sup> La variable edad la dividimos a partir de la tabla de frecuencia del programa SPSS en tres grupos, a saber, de “20 a 40 años”; “41 a 60 años” y de “61 años y más”.

<sup>59</sup> Siguiendo la clasificación propuesta por el INDEC, el primer cordón está compuesto por los siguientes partidos: de Avellaneda, Gral. San Martín, Lanús, Morón, Hurlingham, Ituzaingó, San Isidro, Tres de Febrero, y Vicente López. “El censo 2010 contabiliza 9.916.715 personas en los 24 partidos del Conurbano, con un incremento intercensal del 14,2%, levemente mayor al que experimentó la Provincia de Buenos Aires en su totalidad. La Matanza (único Municipio que tiene territorio en los tres cordones. Dado que la información no tiene un nivel de desagregación que permita diferenciarla con este recorte, este Municipio se incluye en los análisis de cada cordón) y Ezeiza muestran el crecimiento más importante del aglomerado urbano. Para los partidos del primer Cordón, excepto La Matanza, se advierte una tendencia de bajo crecimiento negativo en el caso de Vicente López. La Matanza, Lomas de Zamora, Lanús y San Martín, en este orden, son los más poblados” (Cfr. [http://www.cecba.org.ar/atlasdelconurbano/primer\\_cordon.html](http://www.cecba.org.ar/atlasdelconurbano/primer_cordon.html)) y el 2do Cordón bonaerense “está compuesto por los partidos de; Almirante Brown, Berazategui, Esteban Echeverría, Ezeiza, Florencio Varela, San Miguel, Islas Malvinas, José C. Paz, Lomas de Zamora, La Matanza, Merlo, Quilmes, San Fernando y Tigre. “El segundo cordón del GBA está compuesto por 16 partidos, Alte. Brown, Berazategui, E. Echeverría, Ezeiza, F. Varela, Hurlingham, Ituzaingó, José C. Paz, Malvinas Argentinas, Merlo, Moreno, Quilmes, San Fernando, San Miguel, Tigre y La Matanza (único Municipio que tiene territorio en los tres cordones. Dado que la información no tiene un nivel de desagregación que permita diferenciarla con este recorte, este Municipio se incluye en los análisis de cada cordón)” (Cfr. [http://www.cecba.org.ar/atlasdelconurbano/segundo\\_cordon.html](http://www.cecba.org.ar/atlasdelconurbano/segundo_cordon.html)).

saber, poco más de una cuarta parte vive en el primer cordón bonaerense (27,32%), otra cuarta parte en el segundo cordón bonaerense (26,81%), mientras que en la Capital Federal reside casi la mitad de los encuestados (43,81%) y un 2,06% de otras ciudades más lejanas al segundo cordón.

En lo que refiere a barrios en donde viven los encuestados, según lo autodeclarado por los encuestados, un 10,30% son del barrio de los santuarios, un 10,82% de barrios aledaños, un 22,68% de otros barrios no aledaños, un 54,13% de barrios del conurbano bonaerense (Cuadro 1). Este dato resultado sugestivo ya que nos lleva a pensar que quienes asisten a estos santuarios no son creyentes regulares que buscar cumplir con el precepto de la misa semanalmente, por el contrario, son peregrinos que asisten a los santuarios no porque les quede en la cercanía de su hogar sino movilizados por otros motivos que veremos más adelante.

En cuanto el máximo nivel de instrucción alcanzado<sup>60</sup> vemos que el 30,9% tienen *“hasta primario completo”*, el 49% *“hasta secundario incompleto y completo”*, y el 20,1% *“hasta universitario incompleto y completo”*. En cuanto al nivel de instrucción en nuestra muestra percibimos que en cuanto al nivel primario se refiere es inferior a la media de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y superior a la media del AMBA. En cuanto a la educación secundaria es superior a la media del AMBA y de CABA. Con respecto a la educación superior está muy por debajo de la media de la ciudad de Buenos Aires y levemente arriba de la población del AMBA. En suma, los peregrinos de nuestra muestra tienen un mayor grado de instrucción que los habitantes del AMBA y menor que los de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Los santuarios concentrarían un nivel de instrucción medio (Cuadro 2). El grupo etario más joven es el que posee mayor nivel de instrucción, seguido por las edades intermedias, y por último, los que poseen menor nivel de instrucción son las personas pertenecientes al grupo de mayor edad (Cuadro 1).

---

<sup>60</sup> La variable nivel educativo la agrupamos en *“hasta primaria completa”*; *“secundario incompleto y completo”* y *“universitario incompleto y completo”*.

Cuadro 1: Características sociodemográficos de la población encuestada (Distribución porcentual)

<b>Sexo</b>			
Varón	22,3		
Mujer	77,8		
<b>Grupos de edad</b>			
20 a 40 años	27,8		
41 a 60 años	40,7		
61 años o más	31,4		
<b>Edad Media</b>	51,37	<b>Mediana</b>	52,50
<b>Estado civil</b>			
Soltero	18,8		
Unidos de hecho	21,8		
Casados	38,1		
Separados	6,6		
Divorciados	4,6		
Viudos	10,2		
<b>Situación laboral</b>			
Activo	65,5		
Inactivo	34,5		
<b>Profesión</b>			
Tiene un profesión	28,4		
No tiene una profesión	71,4		
<b>Nacionalidad</b>			
Argentino	88,8		
País limítrofe	8,6		
Otros países	2,5		
<b>Posición en el hogar</b>			
Jefe de Hogar	34		
Cónyuge	42,6		
Hijo	23,4		
<b>Lugar de Residencia de los peregrinos</b>			
CABA	43,81		
Partidos del Primer Cordón del AMBA	27,32		
Partidos del Segundo Cordón del AMBA	26,81		
Otras ciudades	2,06		
<b>Barrios de los encuestados</b>			
Barrio del santuario	10,30		
Barrios aledaños	10,82		
Barrios del conurbano bonaerense	54,12		
Otros barrios más allá	2,06		

del conurbano	
<b>Máximo Nivel de instrucción alcanzado</b>	
Hasta primario completo	30,9
Secundario incompleto y completo	49
Universitario incompleto y completo	20,1

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECOSA). Base: 200 personas.

Cuadro 2: Máximo nivel de instrucción de la población encuestada, de la población total del AMBA y de la CABA (Distribución porcentual)

Nivel educativo alcanzado por santuario (Distribución %)	Población encuestada por santuario		Total de la Población encuestada	Total Población del AMBA	Total Población de Ciudad de Buenos Aires
	San Expedito	Desatanudos			
Hasta Primario Completo	32	28,9	30,9	47,63	21
Secundario incompleto y completo	46	53,6	49	36,96	34,6
Universitario incompleto y completo	22	17,5	20,1	15,46	44,1
Nivel educativo alcanzado por grupos de edad (Distribución %)	Por grupos etarios				
	20 a 40 años	41 a 60 años	61 años y más		
Hasta Primario Completo	3,7	27,8		59	
Secundario incompleto y completo	68,5	50,6		29,5	
Universitario incompleto y completo	27,8	21,5		11,5	

Fuentes: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS) . Base: 200 persona. Para AMBA: Censo Nacional de Población, hogares y viviendas 2010. INDEC. Elaboración propia y procesado por nosotros con Redatam+SP, CEPAL/CELADE. Para CABA: Encuesta Anual de Hogares 2004. Dirección General de Estadística y Censos (GCBA)

## **Caracterización de los peregrinos encuestados en los santuarios de la Virgen Desatanudos y de San Expedito**

Buscamos aproximarnos al perfil socioreligioso conformado por las creencias, prácticas, pertenencias y opiniones religiosas.

### **Autopercepción religiosa**

Comenzamos por este indicador que da cuenta de la dimensión experiencial de la creencia. No preguntamos si creían en Dios porque lo dimos por supuesto ya que concurrir a un santuario católico nos hace pensar qué tiene que haber en la persona alguna creencia en algo trascendente. Para Ameigeiras (2010: 34) *“creer supone en primer lugar una apertura, una mirada que admite una alteridad, una decisión que habilita una existencia”*. Además debemos tener en cuenta que en los sectores populares, como este en el que hemos realizado nuestra investigación, *“la creencia en Dios es parte de una lógica inescindible de su posibilidad de vida (. . .) creer más que una alternativa posible es una alternativa fundamental ante las angustias de la vida cotidiana, la enfermedad y la muerte”* (Ameigeiras, 2010: 36). En lo que refiere a la pregunta del cuestionario al tener tres opciones de respuesta<sup>61</sup> y al no dar espacio a responder al porque de cada posibilidad de elección presenta dificultades para ahondar en el sentido de cada elección. Sin embargo, permite al encuestado resumir de forma sintética su posición ante lo religioso. Ahora bien, teniendo en cuenta este límite en el abordaje cuantitativo, podríamos preguntarnos ¿Qué significa para cada persona ser muy religioso o poco religioso?. Hecha esta consideración podemos arribar a una posible respuesta al sentido de la respuesta de aquellos que se autodefinen como muy religioso a partir de lo relevado en la parte cualitativa de nuestro estudio. Desde lo indagado en el capítulo cualitativo, en el análisis de las entrevistas en profundidad, podemos inferir que se consideran religiosos fundamentalmente por la práctica de la oración personal y quienes se consideran poco religiosos lo hacen teniendo como marco de referencia los preceptos culturales de la institución que los lleva a ponderar como más religiosa aquella persona que asiste a la celebración de la misa y periódicamente acude a la confesión sacramental, es decir, aquellos que van con más asiduidad a la iglesia.

Por lo cual, la predicación como personas religiosas es cercana a los términos nativos. Es decir, acotado a nuestro estudio podemos sortear las dificultades en torno a la terminología

---

<sup>61</sup> En la variable *“independientemente del hecho de que vaya a la iglesia o no, diría usted”*, al haber muy pocas respuesta en el ítem una *“persona no religiosa”* se la recodificó junto a *“una persona poco religiosa”*, quedando entonces dos ítems: *“una persona religiosa”* y *“una persona poco religiosa”*.

de lo que se supone ser religioso. Ya que en el abordaje cualitativo que desarrollaremos posteriormente nos permite aproximarnos a la comprensión que para los nativos supone la autoasignación como personas muy religiosas o poco religiosas. Ser religioso, tomando en cuenta el acercamiento cualitativo, supone tener una referencia o vínculo con el ámbito de lo sagrado con el que se entra en contacto con prácticas devocionales como la oración personal, la promesa y la peregrinación. Por otro lado, ser religioso implica una cierta referencia a una institución, en nuestro caso la iglesia católica, y el posicionamiento frente a sus preceptos y normas. Esto lo desarrollaremos con más profundidad en el capítulo siguiente. Asimismo, y en orden a elaborar un perfil socioreligioso de nuestros encuestados esta afirmación se enriquecerá con los indicadores de creencias, prácticas y opiniones.

Hechos estos prolegómenos, nos encontramos que de las personas encuestadas tres cuartas partes se perciben muy religiosas (75,3%). Las personas en edades intermedias tienden a considerarse menos religiosas que los jóvenes y que los adultos (Cuadro 3). La variable sexo también introduce diferencias de 9 puntos porcentuales a favor de los varones que se perciben más religiosos que las mujeres. Dato que nos sorprendió ya que esperábamos que fueran las mujeres quienes se consideraran más religiosas (Cuadro 3).

En cuanto al nivel educativo vemos que hay una ordinalidad, es decir, a mayor nivel de instrucción hay una mayor tendencia a considerarse personas más religiosas que las quienes tiene bajo nivel de instrucción.

Visto desde los santuarios nos llamó la atención que los peregrinos del santuario de la Virgen que Desatanudos se perciban más religiosos que los del Santuario de San Expedito con una diferencia de 9 puntos porcentuales (cuadro 3). Esto quizás se deba, como veremos más adelante, a que los asistentes al santuario mariano son más asiduos a acercarse a los ritos sacramentales oficiales que los de San Expedito. Sin olvidar que la referencia institucional tal vez llevaría a que los encuestados se autoevalúen a partir de lo que consideran que debería ser una persona religiosa teniendo como parámetro los preceptos eclesiales, en especial, los referidos a la asistencia al culto.

Cuadro 3: Autopercepción religiosa de la población encuestada (Distribución porcentual)

<b>Independientemente del hecho de que vaya a la Iglesia o no, diría usted que es . . .</b>	Una persona religiosa	Una persona poco religiosa o nada religiosa	Total
<b>Grupos de Edad</b>			
20 a 40 años	77,8	22,2	
41 a 60 años	70,9	29,1	
61 años o más	78,7	21,3	
<b>Por Sexo</b>			
Varón	81,8	18,2	
Mujer	72,5	27,5	
<b>Por Santuario</b>			
San Expedito	70	30	
Desatanudos	79,4	20,6	
<b>Nivel de Instrucción</b>			
Hasta Primario Completo	66,7	33,3	
Secundario incompleto o completo	76,5	23,5	
Universitario incompleto o completo	82,1	17,9	
Total	75,3	24,7	100 (200)

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS) . Base: 200 personas

### Creencias en . . .

Para las personas creer significa, siguiendo a Ameigeiras (2010: 40) “*un sentido en el marco de una matriz cultural que manifiesta una fuerte apertura a lo sobrenatural*”. Las creencias religiosas a las que los individuos adhieren nos sirven para asomarnos a la comprensión de su vivencia religiosa. A su vez, las creencias que una persona declara tienen una doble vertiente, por un lado, un proceso de socialización a través del cual fueron transmitidas y recibidas; pero por otra parte, no se debe olvidar la capacidad de agencia de los individuos para apropiarse y resignificar aquello que han recibido.

Veremos que nuestros respondentes presentan, como nos recuerda Ameigeiras (2010):

“*una diversidad de creencias en las cuales es interesante tener en cuenta un claro predominio de aquellas marcadas por la presencia del cristianismo en general y del catolicismo en particular a las a que se le suman otras creencias que con distintos grado de adhesión están presentes en el universo simbólico en cuestión*”. (p. 40).

Nos enfocaremos a analizar las creencias en diversas figuras, de lo que López Fianza (2015:57) llama “*seres de la esfera sagrada tanto del mundo cristiano – particularmente católico- como de algunos pertenecientes a otras tradiciones religiosas o nacidos de la cultura popular*”. Con esta denominación no se afirma su existencia.

Se consultó por figuras propias del panteón católico oficial y también por aquellas que no entran dentro de este. Luego se indagó por creencias que se encuentran dentro del dogma católico y externas al mismo. Como era de esperarse las figuras con mayor grado de aceptación son las que pertenecen a la tradición católica oficial.

La encuesta solo ofrece una aproximación al grado de creencia en las distintas figuras o postuladores pero nada dice respecto a cómo los respondentes entienden a dichas figuras. Tampoco puede derivarse de un alto grado de adhesión que sean vistas, en caso de las católicas, como la institución propone que sean asumidas por los creyentes. Por ejemplo, que la Virgen María sea vista como modelo a imitar por los creyentes como lo propone la iglesia católica, y no tanto como una poderosa figura que es como la perciben los sectores populares.

### **Figuras del panteón católico**

La figura de la Virgen María debe ser vista en el contexto de un país como la Argentina, en donde como refiere Ameigeiras (2014):

*“la iconografía mariana ha ocupado, sin duda, un lugar totalmente relevante en el universo simbólico y el imaginario social, una situación fundada tanto en su inserción en la trama cultural en general como en el contexto de la vida cotidiana en particular”*(p. 177-178).

Esto explica el lugar que posee entre las que más adhesiones tienen entre los argentinos según el Atlas de las Creencias Religiosas en la Argentina (2013: 197). Por esto, no sorprende que la Virgen María sea la figura que mayor adhesión despierte entre los entrevistados (95,4%) tanto en hombres como en mujeres. Esta creencia aumenta con la edad (Cuadro 5). La variable sexo no parece influir en la creencia a la Virgen María, siendo alto y muy semejante el porcentaje en ambos. El santuario influye levemente despertando, como era de esperarse hay más adhesión en el santuario de la Virgen Desatanudos (Cuadro 4).

La segunda pregunta refiere a la figura de los santos que también despierta altos grados de adhesión (78,9%) y crece levemente a medida que se acrecienta la edad (Cuadro 5). Si tenemos en cuenta la variable sexo las mujeres aventajan por 9 puntos porcentuales a los varones (Cuadro 4). Las personas con bajo nivel de instrucción creen más en los santos, con catorce puntos de diferencia, que los que tienen un nivel medio y universitario (Cuadro 4). La

variable santuarios introduce una notable diferencia a favor de San Expedito por trece puntos sobre la Virgen Desatanudos (Cuadro 4).

La figura de los ángeles presenta una gran adhesión ya que 3 de cada 4 entrevistados cree mucho en estos seres trascendentes. Aunque es inferior a la creencia en la Virgen María y en los Santos. Las personas de mayor edad superan en su creencia a las edades jóvenes y medias por 13 puntos porcentuales (Cuadro 4).

### **Figuras externas al panteón católico**

La figura externa al panteón católico con mayor relevancia en los santuarios es el “*Gauchito Gil*”. Esta es una figura canonizada popularmente, más allá de algún acercamiento que la institución católica ha tenido hacia su figura en los últimos años (Eduardo González, 2013). Siguiendo a Ameigeiras (2008):

*“podríamos destacar en primera instancia el fuerte carácter “mítico-simbólico” que posee la figura del “Gauchito, este. encarna a quien ha padecido la injusticia por no querer luchar contra sus hermanos, por ser solidario con los pobres” (p. 83).*

Este sociólogo destaca el trasfondo de la cruz cristiana que tiene la imagen del Gauchito Gil. Lo que podría explicar, en palabras de Ameigeiras (2008):

*“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” (p. 83).*

En nuestros encuestados nos encontramos que 1 de cada 4 entrevistados manifiesta creer mucho (23,7%). Este resultado duplica el grado de creencia que esta figura presenta en las villas de la ciudad de Buenos Aires (López Fianza, 2015). Sin embargo, es igual que el resultado presentado para CABA y GBA por el Atlas de las Creencias Religiosas en la Argentina (2013: 197). La variable edad y sexo no introducen diferencias importantes (Cuadro 4 y 5). La variable nivel educativo muestra levemente mayor creencia en aquellas personas que poseen nivel de instrucción bajo y medio con una diferencia porcentual por sobre los que poseen nivel educativo alto de 8 puntos porcentuales (Cuadro 4).

Las figuras de “*Iemanjá y San La Muerte*” son las que lograron menor grado de adhesión. El grado de creencia estas dos figuras no es significativo, un 0,5% en “*Iemanjá*” y un 4,6% en “*San La Muerte*” (Cuadro 4). Aunque por ser nombradas en el ámbito de un santuario oficial de la iglesia católica, vale la pena subrayar su mención para darles visibilidad, ya que son dos devociones que son consideradas socialmente marginales y fuera de la doctrina católica. Aunque como sostiene López Fianza (2015) “*debe considerarse la posibilidad de*

que distintos devotos de San La Muerte no exterioricen su creencia, pudiendo ser más alto este porcentaje en la realidad”. Las variables sexo, edad, santuarios y máximo nivel de instrucción no introducen variaciones en estas creencias (Cuadros 4 y 5).

### **Creencias en doctrinas católicas**

La creencia en una retribución final tanto en el cielo como en el infierno después de esta vida refleja la fuerte presencia del marco del imaginario cristiano presente en los entrevistados. Casi 9 de cada 10 de nuestros encuestados cree mucho en “*la existencia del cielo*” (85,7%). Los más jóvenes creen menos que las edades intermedias y mayores, con una diferencia de 7 y de 13 puntos porcentuales respectivamente (Cuadro 5). Los que poseen bajo nivel de instrucción presentan mayor creencia que los de medio y alto nivel educativo (Cuadro 4). En cuanto a los santuarios los peregrinos de San Expedito creen más en el cielo superando por 9 puntos porcentuales a los de la Virgen Desatanudos (Cuadro 4).

Más de cuarenta y tres puntos debajo de la creencia en el cielo se encuentran “*la creencia en el infierno*”. A pesar de ser parte de la doctrina católica menos de la mitad creen en “*la existencia del infierno*” (4 de cada 10). En este punto no podemos dejar de mencionar lo que registramos como nota de campo cuando realizábamos las encuestas cuando mucha gente al responder a este ítem acentuaban que el infierno estaba aquí en la tierra por eso no creían en un infierno extraterrenal. Podemos sugerir también que la fuerte creencia en la reencarnación puede influir en que más de la mitad no crea en el infierno ya que la doctrina de la transmigración de las almas supone un purgar aquí en la tierra los pecados y errores que hubiere cometido. Por eso, no haría falta un locus como el infierno. Con respecto al nivel de instrucción la mayor diferencia se da con los que tiene un nivel educativo medio que son los que menos creen en la doctrina católica del infierno (Cuadro 4). En relación a los santuarios los peregrinos de San Expedito superan en 11 puntos porcentuales a los de la Virgen Desatanudos (Cuadro 4).

No debería sorprender que tratándose de santuarios católicos sea muy alta la “*creencia en la resurrección*” ya que es el centro de la doctrina católica, siendo que 8 de cada 10 encuestados cree mucho en la resurrección. La variable edad introduce diferencias relevantes, los segmentos etarios medios son los que poseen el mayor grado de creencia superando a los más jóvenes por 11 puntos porcentuales, y a los de mayor edad por 20 puntos porcentuales. A medida que aumenta el nivel educativo aumenta levemente el grado de creencia (Cuadro 4).

Poco menos de la mitad cree en “*la existencia de los demonios*” (44,3%). En relación a la edad la mitad de las personas en edades jóvenes e intermedias creen mucho en los demonios,

mientras que solo un tercio de las personas mayores (34,4%) manifiesta un alto grado de adhesión (Cuadro 5). Teniendo en cuenta a los santuarios notamos una diferencia significativa entre ellos, siendo que en el santuario de San Expedito la mitad de los encuestados dice creer mucho contra un tercio de los encuestados en el santuario de la Virgen Desatanudos (Cuadro 4).

La “*existencia del pecado*” presenta altos grados de adhesión 6 de cada 10 respondentes afirman creee mucho. Los más jóvenes, casi la mitad, adhieren a este postulado de fe católica contra dos tercios de los entrevistados de los segmentos etarios medios y mayores. Teniendo en cuenta el nivel de instrucción, dos tercios de los que poseen los niveles educativos bajo y alto asienten a este dogma católico contra solo la mitad de los que tiene educación media. Llama la atención la diferencia significativa entre los santuarios ya que en San Expedito los encuestados, creen mucho más en la existencia del pecado que en la Virgen Desatanudos con una diferencia de 40 puntos porcentuales (Cuadro 4). No sabemos a que se debe tanta diferencia porcentual.

### **Creencias en doctrinas externas al dogma católico**

Dentro de las creencias ajenas a la doctrina católica oficial, la que más adhesión tiene es “*en la energías*” donde nos encontramos que tres de cada cuatro respondentes manifiesta creer mucho. El sexo influye de manera significativa a favor de las mujeres con una diferencia de 11 puntos porcentuales por sobre los hombres. Teniendo en cuenta el nivel educativo notamos que la más alta adhesión se da entre los que poseen nivel educativo medio (8 de cada 10 personas); seguido por los que poseen bajo grado de instrucción (7 de cada 10); y por último, los que poseen alto grado de instrucción (6 de cada 10). Tomando el grado de instrucción como un estratificador social podemos sugerir a partir de este dato empírico que el concepto de energía no es privativo de los sectores altos o medios, sino que es transversal a todos los estratos sociales. Por otro lado, debemos admitir que es un concepto muy difuso en su significado ya que no necesariamente hace referencia a una doctrina en particular (Cuadro 4).

Más de 25 puntos por debajo de la resurrección pero con un importante grado de adhesión, la mitad de los respondentes, se encuentra la creencia en “*la existencia de la reencarnación*”. Este dato nos sorprendió porque se trata de una creencia ajena a la doctrina católica, y más tratándose de una encuesta hecha en santuarios oficiales católicos. Lo que da cuenta de la heterogeneidad dentro del colectivo católico que asiste a estos lugares de culto y que la adscripción como católicos de casi la totalidad de los respondentes muestra la identidad social pero en su identidad personal y en su habitus han sido porosos a otras creencias, entre ellas la reencarnación.

Teniendo en cuenta la edad notamos que casi dos tercios de los más jóvenes creen en la reencarnación contra la mitad de las edades intermedias y mayores. El grado de instrucción influye entre los que tienen nivel educativo medio siendo que 6 de cada 10 son proclives a creer mucho en la reencarnación contra los que poseen nivel bajo y alto, 5 de cada 10. Con respecto a los santuarios se introduce una diferencia significativa en la creencia en la reencarnación ya que es mayor en la Virgen Desatanudos con una diferencia de 18 puntos porcentuales en relación a los respondientes del santuario de San Expedito (Cuadro 4). La mitad de los encuestados cree en la doctrina de la resurrección y en la doctrina de reencarnación.

Se preguntó también por una doctrina cercana a las artes adivinatorias como la lectura de manos o la adivinación: la Astrología. Tuvo el más bajo grado de adherentes. Como sucede con la consulta a los horóscopos, las mujeres son más proclives que los varones, superándolos en estos ítems por 8 puntos porcentuales (Cuadro 4).

En cuanto a la afirmación cree que *“se puede enfermar o dañar a alguien con un ritual”*, 4 de cada 10 respondientes prestaron su adhesión a esta creencia (Cuadro 5). Como nos recuerda Semán esta creencia solo puede ser entendida desde la lógica propia de la cultura popular con sus tres atributos que son el cosmológico, el holístico y el relacional. Por lo cual, lo religioso o lo sagrado no son compartimentos estancos sino que por el contrario moldean los distintos niveles de la experiencia. Por eso, visto desde esta perspectiva un ritual podría afectar todos los ámbitos de la vida de una persona. Aproximándonos a esta afirmación desde el carácter holista de la cultura popular, como nos recuerda Marcelo González (2008) se puede *“interpretar el profundo vínculo que se establece entre la enfermedad física y la desgracia en todos los planos, con lo moral y lo religioso”*.

La variable sexo, edad y santuarios no introducen una diferencias significativa (Cuadro 5). El nivel educativo parece influir solo en los que poseen el más alto grado de instrucción siendo que creen mucho 1 de cada 4 respondientes. Mientras 5 de cada 10 encuestados que tienen nivel educativo bajo y medio nivel educativo creen mucho en los gualichos (Cuadro 4). Por lo cual, es una creencia que tiene más fuerza entre los que tienen menor educativo.

Cuadro 4: Cree mucho en . . . (Porcentajes)

Cree mucho en . . .	Sexo		Máximo Nivel de instrucción alcanzado			Por Santuario		Total
	Varón	Mujer	Hasta Primaria completa	Hasta secundaria incompleta o completa	Hasta Universitario incompleto o completo	San Expedito	Desatanu-dos	
La Virgen María	93,2	96,1	96,7	93,9	97,4	92	99	95,4
Los Santos	70,5	81	88,3	74,5	74,4	86	71,1	78,9
Los Ángeles	70,5	71,9	70	70,4	76,9	71	72,2	71,6
El Gauchito Gil	25	24,2	26,7	25,5	17,9	23	25,8	23,7
San Lamuerte	4,5	5,9	10	4,1	3,6	7	4,1	4,6
<i>Iemanjá</i>	4,5	5,9	10	4,1	2,6	7	4,1	0,5
La existencia del cielo	84,1	82,4	88,3	81,6	76,9	87	78,4	82,5
La resurrección	84,1	78,4	76,7	79,6	84,6	81	78,4	79,4
La Energía	65,9	76,5	70	81,6	61,5	73	75,3	73,7
La Reencarnación	52,3	56,2	50	62,2	46,2	46	64,9	54,6
La existencia del infierno	47,7	46,4	53,3	36,7	61,5	52	41,2	45,9
La existencia de los demonios	45,5	45,1	43,3	46,9	43,6	53	37,1	44,3
Que se puede enfermar o dañar a alguien con un ritual	45,5	43,8	43	45,4	46,7	43	45,4	43,3
La Astrología	9,1	17,6	17,5	20	15,3	14	17,5	15,5

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS) . Base: 200 personas

Cuadro 5: Cree mucho en . . . (Porcentajes)

Cree mucho en . . .	Por Grupos de Edad		
	20 a 40 años	41 a 60 años	61 años o más
La Virgen María	88,9	96,2	100
Los Santos	72,2	79,7	83,6
Los Ángeles	66,7	79,7	65,6
El Gauchito Gil	22,2	22,8	26,2
<i>Iemanjá</i>	0	0	1,6
San Lamuerte	1,9	5,1	6,6
La existencia del cielo	75,9	82,3	88,5
La existencia del infierno	48,1	46,8	42,6
La existencia de los demonios	46,3	50,6	34,4
La existencia del pecado	51,9	67,1	62,3
La resurrección	77,8	88,6	68,9
La Reencarnación	61,1	54,4	49,2
La Energía	72,2	72,2	77,7
La astrología	11,1	17,7	16,4
Que se puede enfermar o dañar a alguien con un ritual	48,1	39,2	44,3

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones, Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos (ECPORS). Base: 200 personas

### Los milagros según los encuestados

El 97% de los encuestados cree en los milagros, mientras que 7 de cada 10 manifiesta haber estado en presencia de un milagro lo que supone un vínculo más personal con la experiencia del milagro y no solo el asentimiento a una noción. Lo que muestra la presencia del milagro como algo cercano en los sectores populares, en palabras de Eloísa Martín (2003: 2) poseen una “*cosmología adonde los milagros son entendidos como cotidianos*”. Ya que como afirma López Fianza (2015):

*“para el pensamiento moderno el milagro es una disrupción -excepcional y sin explicación-, para la experiencia popular no es más que un evento posible en el continuo en el que habitan los hombres y los seres sagrados”*

La variable edad no introduce diferencias en lo que a la creencia en los milagros se refiere. En cambio, aumenta con la edad la experiencia de haber estado en presencia de un milagro (Cuadro 7). Por lo cual, la gente de mayor edad es más proclive a creer haber estado en presencia de un milagro. La variable sexo no introduce una diferencia significativa en cuanto a la creencia en los milagros pero hay diferencia cuando se les pregunta acerca de haber estado en la presencia de un milagro siendo que las mujeres superan por 17 puntos porcentuales a los varones.

La variable máximo nivel de instrucción alcanzado no introduce diferencia en cuanto a los que creen en los milagros. En cambio, encontramos diferencias con respecto a quienes manifiestan haber estado en presencia de un milagro ya que 3 de cada 4 respondientes que tienen bajo nivel de instrucción manifiesta haber sido testigos de un milagro contra 4 de cada 10 encuestados que alcanzaron niveles medios y altos de educación. Cuando cruzamos la variable creencia en los milagros con la variable santuarios no se percibe diferencia entre el de San Expedito y el de Desatanudos. En cambio, cuando indagamos si el encuestado *“ha estado en presencia de un milagro”* los respondientes del santuario de San Expedito superan por 14 puntos porcentuales a los asistentes al santuario de la Virgen Desatanudos (Cuadro 6). Esta diferencia porcentual podría deberse a que San Expedito es visto, según lo que inferimos de las entrevistas en profundidad, como un santo que hace gran cantidad de milagros y de manera muy rápida en la vida de los respondientes. Por lo cual, el milagro sería *“una variable siempre presente”* (Semán, 2001: 56).

Cuando se requirió la descripción del milagro del que fue testigo y al tratarse de una pregunta abierta hemos leído y agrupado los milagros bajo los ítems por tipos de milagros. La mayor cantidad de milagros se refieren a cuestiones vinculadas a la salud, o más aun, a situaciones en donde la vida peligró. Así 8 de cada 10 manifiesta fueron curaciones de enfermedades. Esto puede enmarcarse en las notas cosmológicas y holísticas de la religiosidad popular. Como nos recuerda Semán (2001: 55) *“cuando en la experiencia cosmológica se habla de milagros, se habla, ni más ni menos, de la eficacia de uno de los principios constitutivos de lo real”*. Los indicadores sociodemográficos no introducen diferencias significativas.

**Cuadro 6: Cree y estuvo en presencia de un milagro. (Porcentajes)**

Cree mucho en . . .	Sexo		Por Santuario		Máximo Nivel de instrucción alcanzado			Total
	Varón	Mujer	Santuario San Expedito	Santuario Desatanudos	Hasta Primaria completa	Hasta Secundaria incompleto o completa	Hasta Universitario incompleto completo	
Cree en los milagros	93,2	98	98	95,9	98,3	96,9	94,9	97
Estuvo en presencia de un milagro	55,8	72	75,5	61,1	74,6	66,7	63,2	68,4

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS) .

Base: 200 personas

**Cuadro 7: Cree y estuvo en presencia de un milagro por grupos de edad (Porcentajes)**

Creencia y estar en presencia de un milagro	Por Grupos de Edad		
	20 a 40 años	41 a 60 años	61 años y más
Cree en los milagros	94,4	98,7	96,7
Estuvo en presencia de un milagro	55,8	69,6	76,3

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS) .

Base: 200 personas

**Cuadro 8: ¿Podría mencionar el milagro? (Porcentajes)**

Mención del milagro	¿Podría mencionar el milagro?
Por curación de enfermedad	77,5
Apariciones milagrosas	7,5
Por trabajo hallado	5,5
Por mejora en temas de pareja	5
Se dio un pedido que le hice	2,5
Por mejora de situación económica	2
Total	100 (200)

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS) .

Base: 200 personas

## Práctica Religiosa

### Indicadores relevados. . .

#### Asistencia a misa . . .

En cuanto a las prácticas religiosas, hay dos que son de las más oficiales que tiene la Iglesia católica, nos referimos a la misa y a la confesión sacramental. Ambas prácticas podrían ser un indicador del compromiso del encuestado con la institución. Asimismo la asistencia a esas dos prácticas, la asistencia a misa<sup>62</sup> y la confesión sacramental ante un sacerdote, pueden hablarnos de algún aspecto de la identidad personal y colectiva de nuestros encuestados en relación al compromiso con los preceptos culturales institucionales.

Sin embargo, tomamos en este punto la advertencia de Suárez y López Fianza (2013: 107) despojándonos:

*“de toda pretensión de predicar con ella respecto de la vivencia religiosa, ya que ésta es una dimensión muy subjetiva que se alimenta de variadas maneras; posiblemente la asistencia al culto no tenga una alta correspondencia con la religión vivida” (p. 107).*

Los resultados respecto a esta práctica señalan que entre los respondientes, 3 de cada 10 asisten a misa “*algunas veces al mes*”, 4 de cada 10 “*algunas veces al año*” y una cuarta parte “*nunca*” asiste (Cuadro 9). Aunque podemos sospechar teniendo en cuenta la advertencia de David Voas (2007) y sostener que en realidad la participación en la misa “*algunas veces al mes*” podría ser mucho más baja, ya que la gente respondería más bien en función de “*un sentimiento subjetivo de regularidad*”. De todos modos, debemos señalar que solo el 5% de los respondientes asisten semanalmente a misa porcentaje que de por sí es muy bajo.

Ahora podríamos preguntarnos, ¿en qué medida varía esta práctica religiosa en función del sexo, el grupo de edad, el nivel de instrucción y en los santuarios analizados?

La variable edad y sexo no introducen diferencias importantes salvo levemente a favor de los jóvenes y en los varones como los menos asiduos a asistir al culto (Cuadro 9 y 10). Al analizar la variable asistencia a la misa cruzada con la variable “*máximo nivel de instrucción alcanzado*” en el ítem de los más asiduos, a saber, “*algunas veces al mes*”, no hay diferencia entre los niveles bajo y alto pero existe una diferencia de 14 puntos con respecto a los que poseen nivel medio. Es decir, los que tienen educación media son menos asiduos a participar “*algunas veces al mes*” en la misa que los que tienen nivel bajo y alto. En cuanto a los que asisten “*algunas veces al año*”, la variable nivel educativo no introduce diferencias. Asimismo, en cuanto a los que “*nunca*” asisten a misa, 3 de cada 10 son de los que tienen nivel medio, 1

---

<sup>62</sup> En la variable “*Durante el último año, dejando de lado casamientos, funerales, bautismos, etc., ¿con qué frecuencia ha asistido a la iglesia para la celebración de la misa?*”, al haber muy pocos casos de participación “*más de una vez por semana*” y “*una vez por semana*” se unificaron bajo el ítem “*algunas veces al mes*”.

de cada 5 de los que tienen nivel bajo y alto (Cuadro 9). Aquí vuelven a ser los que poseen nivel educativo medio los más proclives a nunca participar de la misa.

Relevando la frecuencia de asistencia a la misa de los respondientes en cada santuario, en el ítem de los más asiduos, a saber, “*algunas veces al mes*”, los peregrinos a San Expedito superan por 18 puntos porcentuales a los de la Virgen Desatanudos. En cuanto a los que asisten “*algunas veces al año*”, los de la Virgen Desatanudos superan por 20 puntos porcentuales a los de San Expedito. Asimismo, en cuanto a los que “*nunca*” asisten a misa el mayor porcentaje esta dentro de los asistentes al santuario de San Expedito que superan a los de la Virgen Desatanudos en 13 puntos porcentuales (Cuadro 9).

Cuadro 9: Frecuencia de asistencia a misa durante el último año, dejando de lado casamientos, funerales, bautismos (Porcentajes)

Frecuencia de asistencia a misa durante el último año, dejando de lado casamientos, funerales, bautismos . . .	Sexo		Máximo Nivel de instrucción alcanzado			Por Santuario		Total
	Varón	Mujer	Hasta Primaria Completa	Hasta Secundaria Incompleta o completa	Hasta Universitario Incompleto o completo	San Expedito	Desatanudos	
Algunas veces al año	45,5	44,4	41,7	45,9	46,2	30	59,8	44,4
Algunas veces al mes	27,3	32,7	38,3	24,5	38,5	40	22,7	31,4
Nunca	27,3	22,9	20	29,6	15,4	30	17,5	24,2
								100 (200)

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS) . Base: 200 personas

Cuadro 10: Frecuencia de asistencia a misa durante el último año, dejando de lado casamientos, funerales, bautismos (Porcentajes)

Frecuencia de asistencia a misa durante el último año, dejando de lado casamientos, funerales, bautismos . . .	Por Grupos de Edad		
	20 a 40 años	41 a 60 años	61 años y más
Algunas veces al mes	29,7	35,5	27,8
Alguna vez al año	42,6	40,5	50,8
Nunca	27,8	24,1	21,3

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS) .

Base: 200 personas

### Participación en peregrinación, visita a santuario o procesión . . .

La participación en peregrinaciones, visita a santuario o procesiones esta englobada en la dimensión festiva de la religiosidad popular. En nuestro caso, los peregrinos asisten movidos por una promesa o un pedido que desean hacer a la virgen o al santo, lo hacen en muchos casos periódicamente, en una fecha determinada del calendario que corresponde a la celebración festiva de la virgen o el santo. De hecho, como nos recuerda Ameigeiras (2008):

*“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”(p. 49).*

La participación de los encuestados en estos eventos religiosos es muy alta (85,1%). Si nos proponemos analizar la variable “participación en peregrinación, visita a santuario o procesión” teniendo en cuenta la edad notamos que a mayor edad de los encuestados aumenta la participación en estos eventos, con una diferencia de 18 puntos porcentuales entre los más jóvenes y la edad intermedia; y de 5 punto porcentuales con los mayores de edad (Cuadro 12). El sexo influye levemente a favor de las mujeres por 5 puntos porcentuales respecto a los varones. Teniendo en cuenta el máximo nivel de instrucción alcanzado vemos que quienes poseen el más bajo nivel de instrucción participan más que quienes tienen nivel educativo medio y alto, con una diferencia porcentual de 15 puntos (Cuadro 11).

Cuando interrogamos a los encuestados de los dos santuarios acerca de a que santuarios asistió con más asiduidad, nos encontramos que más de la mitad fue a algún santuario mariano. Las dos vírgenes que más se mencionan son las de San Nicolás y de la Luján, luego con 8 puntos porcentuales de diferencia la Virgen Desatanudos y con mucha menos visibilidad la

Virgen de Lourdes. Entre los santos los que reciben mayores menciones son San Cayetano y San Expedito (Cuadro 13). Más de la mitad asisten a santuarios dedicados a la Virgen María.

Al indagar a los peregrinos de los santuarios acerca de que otro Santo, Virgen o Cristo son devotos en el Santuario de la Virgen Desatanudos se menciona en primer lugar a San Expedito, no así en el santuario de este santo ya que la Virgen Desatanudos es escasamente mencionada. Vistos en su conjunto el Santo que más menciones tiene es San Cayetano, seguido de la Virgen de Lujan, la Virgen de San Nicolás y la Virgen de Lourdes. Se mencionan otros santos pero de mucha menor incidencia. Más de la mitad afirma tener devoción a la figura de la Virgen María (Cuadro 14).

Cuadro 11: Durante el último año participó en alguna peregrinación, visita a santuario o procesión (Porcentajes)

Frecuencia de asistencia a misa durante el último año, dejando de lado casamientos, funerales, bautismos . . .	Sexo		Máximo Nivel de instrucción alcanzado			Por Santuario		Total
	Varón	Mujer	Hasta Primaria completa	Hasta Secundaria incompleta o completa	Hasta Universitario incompleto o completo	San Expedito	Desatanudos	
	81,8	86,3	95	80,6	82,1	88	82,5	85,1

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS). Base: 200 personas

Cuadro 12: Durante el último año participó en alguna peregrinación, visita a santuario o procesión (Porcentajes)

Durante el último año participó en alguna peregrinación, visita a santuario o procesión. . .	Por Grupos de Edad		
	20 a 40 años	41 a 60 años	61 años y más
	70,4	88,6	93,4

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS). Base: 200 personas

Cuadro 13: ¿A qué santuarios asistió en el último año? (Porcentajes)

¿A qué santuarios asistió?	
Virgen de San Nicolás	24,4
San Cayetano	21,4
San Expedito	19,3
Virgen de Lujan	18,8
Virgen Desatanudos	10,7
Virgen de Lourdes	3,4
Otros santuarios	2
Total	100 (200)

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS).  
Base: 200 personas

Cuadro 14: ¿De qué otro santo usted es devoto? (Porcentajes)

¿A qué santuarios asistió?	
San Expedito	25,4
San Cayetano	23,4
Virgen de Lujan	17,4
Virgen de San Nicolás	16,9
Virgen de Lourdes	10,7
Otros	6,2
Total	100 (200)

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS). Base: 200 personas

## La práctica de la promesa

Cuando analizamos la variable que hace referencia a la práctica de la promesa al preguntar ¿hizo alguna promesa a algún Cristo, Santo o Virgen? notamos que es una costumbre que está muy arraigada tres cuartas partes de los respondientes afirma haber hecho una promesa (Cuadro 15). Una promesa, en palabras de A. L. Suarez (2015):

*“es un voto u ofrecimiento religioso que se hace junto con una petición a Dios, Jesús, la Virgen María o un santo. La práctica de esta costumbre, muy arraigada en la tradición católica, normalmente consiste en pedir favores a un santo a cambio de lo cual se promete un sacrificio personal. Se entiende que si el santo accede al pedido, el creyente debe cumplir con la promesa. La mayoría de las promesas son personales y su celebración es privada” (p. 80).*

Por eso, es importante indagar en las características que tiene dicha práctica. Si nos proponemos analizar la práctica de la promesa teniendo en cuenta la edad, vemos que tres cuartas partes de las personas en edad intermedia y mayor han hecho promesas. En cambio,

entre los más jóvenes poco menos de dos tercios ha hecho una promesa. Por lo cual, a más edad parecieran ser más proclives a esta práctica (Cuadro 16). El sexo influye significativamente subrayando una marcada diferencia a favor de las mujeres como más asiduas a la práctica de la promesa con una diferencia de 16 puntos porcentuales con respecto a los varones. Teniendo en cuenta el máximo nivel de instrucción alcanzado vemos que no influye de manera notoria entre los respondientes (Cuadro 15).

Cuadro 15: Hizo alguna promesa a algún Cristo, Santo o Virgen (Porcentajes)

Hizo alguna promesa a algún Cristo, Santo o Virgen . . .	Sexo		Máximo Nivel de instrucción alcanzado			Por Santuario		Total
	Varón	Mujer	Hasta Primaria completa	Hasta Secundaria incompleto o completa	Hasta Universitario incompleto o completo	San Expedito	Desatanudos	
	61,4	77,8	76,7	74,5	69,2	84	63,9	73,7

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS) . Base: 200 personas

Cuadro 16: Hizo alguna promesa a algún Cristo, Santo o Virgen (Porcentajes)

Hizo alguna promesa a algún Cristo, Santo o Virgen . . .	Por Grupos de Edad		
	20 a 40 años	41 a 60 años	61 años y más
	61,1	81	75,4

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS) . Base: 200 personas

Cuadro 17: ¿A qué santos le hicieron promesas?.  
(Santuario de San Expedito) (Porcentajes)

¿A qué santos le hicieron promesas?	
San Expedito	81,2
Virgen de Lujan	9,2
San Cayetano	5,4
Otros	4,2
Total	100 (200)

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS) .  
Base: 100 personas

Cuadro 18: ¿A qué santos le hicieron promesas?.  
(Santuario de Desatanudos) (Porcentajes)

¿A qué santos le hicieron promesas?	
Desatanudos	51,2
San Cayetano	27
Virgen de Lujan	16,3
Otros	5,5
Total	100 (200)

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS) . Base: 100 personas

A su vez cuando preguntamos a los peregrinos encuestados del santuario de San Expedito ¿a que Cristo, Santo o Virgen le hicieron promesas?<sup>63</sup> el más destacado resultó ser el mismo San Expedito un poco más de tres cuartas partes de los respondentes (81,2%), seguido por otro santo muy popular como la Virgen de Lujan, luego San Cayetano, y por último, se mencionaron diversos santos entre los cuales recibió muy pocas menciones la Virgen Desatanudos (Cuadro 17). Cuando le hicimos esta misma pregunta a los peregrinos del santuario de la Virgen Desatanudos esta advocación fue nombrada por la mitad de los respondentes, seguida por San Cayetano que tiene una cuarta parte de las menciones<sup>64</sup>, luego es

<sup>63</sup> La pregunta fue hecha de forma excluyente.

<sup>64</sup> Aquí podemos mencionar un dato etnográfico que podría ser importante. El día 8 de agosto en que hicimos la segunda incursión de campo para realizar entrevistas en el santuario de la Virgen Desatanudos fue notoria la menguada cantidad de peregrinos en comparación con el mes pasado. Tanto el comentario de los sacerdotes como de los agentes de pastoral del santuario era que el día anterior había sido la fiesta anual de San Cayetano y esto habría llevado a que mucha gente no pudiera asistir al día siguiente al santuario de la Virgen Desatanudos. Por lo que comentaban los sacerdotes del santuario de la Virgen Desatanudos, esto sucede todos los años el día después de la fiesta de San Cayetano. Por otro lado, durante el trabajo etnográfico en este santuario mariano recabamos por el testimonio de los vendedores de las santerías que la imagen

mencionada la Virgen de Lujan, y por último, se nombró a otros santos sin haber muchas menciones a San Expedito. La escasez de menciones a San Expedito como santo al que se le hacen promesas en el santuario de la Virgen Desatanudos nos llama la atención y no sabemos a que podría deberse (Cuadro 18). La falta de menciones de la Virgen de Desatanudos en el santuario de San Expedito y de este en el santuario mariano estudiado podría indicar una cierta fidelización de los peregrinos al santo o la virgen del santuario al que concurren.

En suma, en ambos santuarios se percibe una fidelización del respondente con el santo patrono del santuario ya que es a este a quien la mayoría le hizo promesas, como nos recuerda Eloísa Martín (2004: 109), *“el promesero crea un lazo más fuerte y más duradero con el santo, que implica, inclusive, casi la obligación de hacer “promeseros” a otros y que no se rompe en toda la vida”*.

### **Consulta a distintos referentes religiosos . . .**

En nuestro cuestionario se incorporó una pregunta tendiente a relevar la interacción con distintos referentes del campo religioso.

En cuanto a la interacción con un sacerdote católico llama la atención que por tratarse de encuestas realizadas en santuarios católicos solo una tercera parte diga haber interactuado con un ministro católico. Teniendo en cuenta la edad vemos que a medida que esta aumenta se da una mayor interacción con un sacerdote católico, así vemos como los más jóvenes, 2 de cada 10 han interactuado con un sacerdote, seguidos por el segmento de los de mayor edad 3 de cada 10, y por último, los que más interacción han tenido son las personas de mediana edad 4 de cada 10 (Cuadro 20). En cuanto al nivel educativo pareciera que hay una mayor interacción con un sacerdote cuando el nivel educativo es el más alto, casi la mitad ha interactuado con un sacerdote, contra una tercera parte de los que tienen nivel educativo bajo y medio (Cuadro 19).

En lo que refiere a la interacción con un pastor, 1 de cada 10 personas ha interactuado. En cuanto a los santuarios se percibe una diferencia entre aquellos que sí han consultado a un pastor, a saber, en los que los encuestados en San Expedito se percibe que son más proclives a esta interacción con respecto a de los de la Virgen Desatanudos con una diferencia de 11 puntos porcentuales (Cuadro 19).

El porcentaje más bajo de interacción es con un Pai o Mae ya que solo un 0,5% dice haber interactuado (Cuadro 19). Valor que coincide con el relevado de pertenencia al Umbanda.

---

de San Cayetano es una de las más vendidas en las santerías. Por lo cual, podría entenderse porque resultó ser el segundo santo al que la gente le hace promesas.

A pesar de ser bajo, hay que subrayar y visibilizar la pertenencia al Umbanda en alguien que también concurre a un templo católico.

En referencia a haber consultado a un curandero o sanador, la creencia en estas personas como propiciadoras de sanación, goza de profundo reconocimiento en los sectores populares en donde, en palabras de Ameigeiras (2008):

*“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” (p. 69).*

En nuestros encuestados vemos que 1 de cada 5 respondientes dice haberlo hecho (Cuadro 19). El sexo incide en la decisión de hacer este tipo de consultas ya que 3 de cada 10 mujeres han concurrido a realizar estas consultas mientras que 1 de cada 10 varones lo ha hecho. También hay una diferencia entre los santuarios donde los peregrinos de San Expedito son más proclives que los de la Virgen Desatanudos a realizar estas consultas con una diferencia de 13 puntos porcentuales (Cuadro 19).

Cuadro 19: En el último año interactuó o consultó a un . . . (Porcentajes)

Interactuó o consulto a . . .	Sexo		Máximo Nivel de instrucción alcanzado			Por Santuario		Total
	Varón	Mujer	Hasta Primaria completa	Hasta Secundaria incompleta o completa	Hasta Universitario incompleto o completo	San Expedito	Desatanudos	
Horóscopo	9,1	58,2	50	55,1	23,1	47	47,4	46,4
Sacerdote católico	31,8	34	31,7	29,6	46,2	36	30,9	35,5
Curandero o sanador	20,5	24,2	25	23,5	20,5	25	21,6	22,2
Tirada de cartas	4,5	28,1	23,3	24,5	17,9	22	23,7	21,6
Adivino o vidente	9,1	25,5	25	21,4	17,9	28	15,5	21,1
Lectura de manos	4,5	20,3	18,3	14,3	20,5	15	18,6	16,5
Pastor	6,8	10,5	10	7,1	15,4	15	4,1	9,8

Astrologo	2,3	7,8	5	6,1	10,3	8	5,2	6,7
Pai o Mae	2,3	0,7	0	2	0	1	1	0,5

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS) . Base: 200 personas

**Cuadro 20: En el último año interactuó o consultó a un . . .**  
(Porcentajes)

En el último año interactuó o consultó a un . . .	Por Grupos de Edad		
	20 a 40 años	41 a 60 años	61 años y más
Sacerdote católico	21,4	41,8	31,1
Pastor	5,6	12,7	9,8
Pai o Mae	1,9	0	0
Curandero o sanador	16,7	24,1	24,6
Adivino o vidente	18,5	19	26,2
Lectura de mano	11,1	19	18
Horóscopo	40,7	46,8	50,8
Tirada de cartas	16,7	27,8	18
Astrólogo	3,7	10,1	4,9

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS) . Base: 200 personas

### **Comportamientos ante la lectura de manos, horóscopo, tirada de cartas y astrólogo**

El comportamiento ante la lectura de manos revela que 2 de cada 10 encuestados ha hecho esta consulta. El sexo parece influir significativamente en la decisión de ir a consultar a un lector de cartas a favor de las mujeres con una diferencia de 16 puntos porcentuales por sobre los varones (Cuadro 19).

Otra práctica relevada es la del horóscopo. Por la gran difusión que tiene era esperable que fuera consultado por la mitad de los respondientes. Teniendo en cuenta la edad nos encontramos que 4 de cada 10 personas en edades jóvenes lee el horóscopo contra 5 de cada 10

personas de edad intermedia y mayor (Cuadro 20). El sexo es muy relevante ya que 6 de cada 10 mujeres lee el horóscopo contra 1 de cada 10 varones. Es decir, a medida que crece la edad se es más proclive a consultar el horóscopo, y las mujeres lo consultan mucho más que los hombres.

En cuanto al nivel educativo en relación a esta práctica notamos que concurren la mitad de los que tienen bajo y medio nivel de instrucción contra una tercera parte de los que tienen alto grado de instrucción. Es decir, pareciera ser una práctica más frecuente entre quienes son menos instruidos (Cuadro 19).

La interacción con alguien que hace tirada de cartas es la cuarta práctica no institucional ni católica a la que acuden 2 de cada 10 encuestados. Analizando esta práctica constatamos que de los grupos etarios joven y de mayor edad acuden 2 de cada 10 respondientes mientras que en las edades medias 3 de cada 10 son más frecuentes a interactuar con quien lleva a cabo estas prácticas (Cuadro 20).

El sexo influye significativamente en este punto, las mujeres consultan mucho más que los hombres la tirada de cartas, superándolos en 24 puntos porcentuales. El nivel educativo parece influir levemente, los respondientes que poseen bajo y medio nivel de instrucción superan en 7 puntos porcentuales a los de alto nivel de instrucción en la decisión de consultar la tirada de cartas (Cuadro 19).

La consulta a un astrólogo es baja, 1 de cada 20 encuestados contestó afirmativamente (Cuadro 19).

### **El altar en su casa. . .**

Es una costumbre muy popular tener imágenes religiosas en la casa y armar con ellas un altar hogareño<sup>65</sup>. Aunque en realidad como subraya A. L. Suárez (2015):

*“es una instancia habilitadora de diversas expresiones de fe que pueden efectuarse fuera de la institución religiosa. Las imágenes que componen estos altares, son variadas, y tienden a coincidir con las devociones personales y familiares”.*

Esto se ve reflejado entre los encuestados, 8 de cada 10 afirma tener un altar domestico (Cuadro 21). Por lo cual, podemos inferir, con Suárez (2015) que *“su presencia en un “territorio” doméstico, desde la perspectiva de los miembros del hogar, articula su mundo, su espacio doméstico, con lo “sagrado”*”. De alguna forma, el armar un altar domestico es una de las prácticas que facilitan el acceso y el vinculo con lo sagrado en la vida cotidiana. El poseer

---

<sup>65</sup> Este fue un ítem relevado en la EPRA.

un altar en su casa entra dentro de las actividades que realizan las personas que, como nos recuerda Ameigeiras (2008: 39) “les permiten dotar de significación a una serie de objetos, actividades y acontecimientos”. Si analizamos esta costumbre teniendo en cuenta la edad vemos como a mayor edad las personas son más proclives a tener un altar domestico, a saber, un tercio del grupo etario más joven, una cuarta parte de las personas de mediana edad, y 9 de cada 10 personas de mayor edad (Cuadro 22). El sexo incide en la determinación de tener un altar domestico, las mujeres son más asiduas a esta costumbre superando a los varones por 11 puntos porcentuales. El nivel educativo parece influir en aquellas personas que tienen bajo nivel de instrucción que superan a los que tienen nivel de educación media y alta, en 17 y 14 puntos porcentuales (Cuadro 21). Por lo cual, las personas con más bajo nivel de instrucción se inclinan más a tener altares hogareños que las personas de instrucción media y alta.

Cuadro 21: Tiene un altar en su casa (Porcentajes)

Tiene un altar en su casa . . .	Sexo		Máximo Nivel de instrucción alcanzado			Por Santuario		Total
	Varón	Mujer	Hasta Primaria completa	Hasta Secundaria incompleta o completa	Hasta Universitario incompleto o completo	San Expedito	Desatanudos	
	70,5	81,7	90	73,5	76,9	81	77,3	78,9

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS). Base: 200 personas.

Cuadro 22: Tiene un altar en su casa (Porcentajes)

Tiene un altar en su casa . . .	Por Grupos de Edad		
	20 a 40 años	41 a 60 años	61 años y más
	66,7	75,9	93,4%

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS) . Base: 200 personas

En cuanto a quien o a quienes tienen dedicados sus altares hogareños<sup>66</sup> los encuestados en los santuarios nos encontramos: en el santuario de la Virgen Desatanudos la imagen que más se destaca en la mitad de los casos es la de la misma Virgen Desatanudos, seguida por San Cayetano, la Virgen de San Nicolás, Virgen de Lujan y otras devociones con menos visibilidad (Cuadro 23). Hay que destacar como tres cuartas partes de las devociones en altares hogareños de los peregrinos a la Virgen Desatanudos pertenecen a la Virgen María.

Mientras que en el santuario de San Expedito se destaca los dedicados a San Expedito en la mitad de los casos, seguido por la Virgen de San Nicolás, la Virgen de Lujan, San Cayetano y otras devociones con menos visibilidad (Cuadro 24). No es tan notoria la presencia de la figura Virgen María en este santuario.

Cuadro 23: ¿Dedicados a que santos tiene altares en su casa?.  
(Santuario de San Expedito) (Porcentajes)

San Expedito	51,2
Virgen de San Nicolás	19,8
Virgen de Lujan	13,8
San Cayetano	9,6
Otros	5,6
Total	100

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS). Base: 100 personas

Cuadro 24: ¿Dedicados a que santos tiene altares en su casa?.  
(Santuario de Desatanudos) (Porcentajes)

Desatanudos	46,7
San Cayetano	19,7
Virgen de San Nicolás	17,7
Virgen de Lujan	12,3
Otros	3,6
Total	100

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS). Base: 100 personas

### Motivo principal de asistencia al santuario . . .

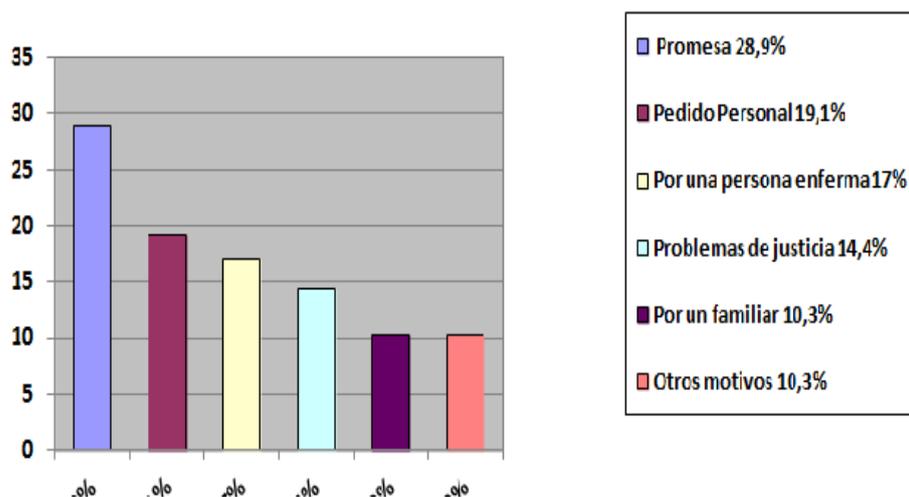
¿Por qué motivo las personas encuestadas asisten a los santuarios?<sup>67</sup> El primer motivo, vistos los santuarios en su conjunto, es la promesa. Casi un tercio de los respondientes afirmaron que su principal motivación para acercarse al santuario era la promesa realizada (cuadro 24).

<sup>66</sup> Es una pregunta excluyente.

<sup>67</sup> En la variable que indagaba sobre los motivos de asistencia al santuario también recodificamos algunas variables del cuestionario que no eran significativas por la cantidad de respuesta bajo la proposición "otros motivos".

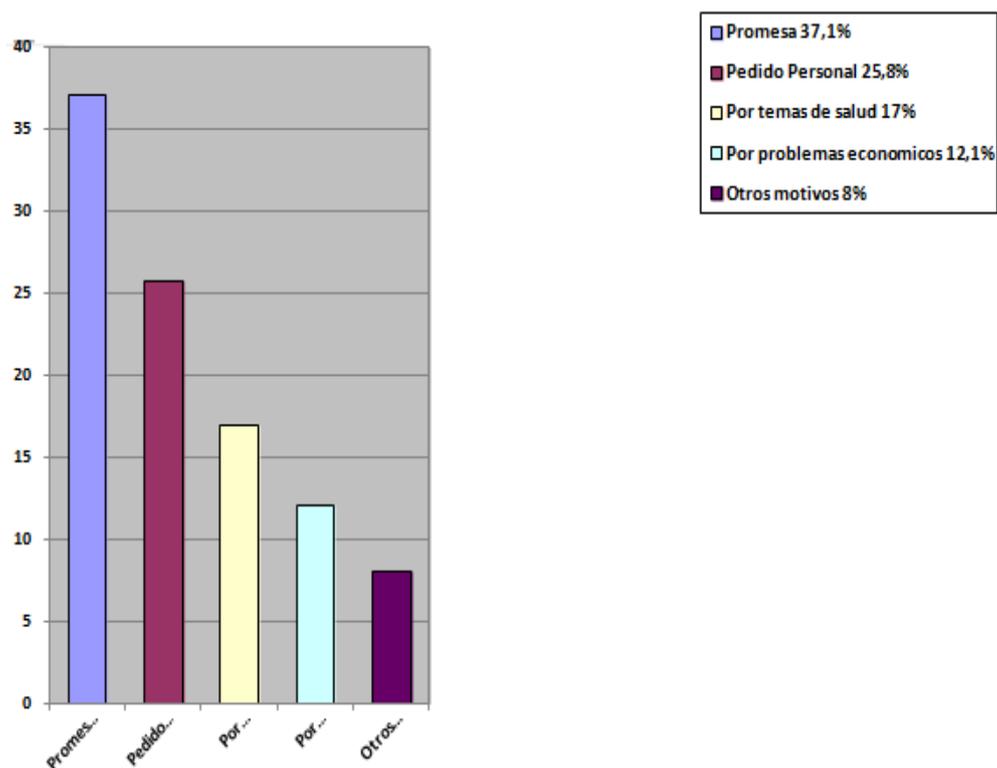
Siendo el principal motivo de asistencia en el santuario de la Virgen Desatanudos y el segundo en el santuario de San Expedito. En este último el principal motivo son pedidos relativos a temas de salud. Mientras que el pedido relativo a temas de salud en el santuario de la Virgen Desatanudos es superado por la promesa. El pedido personal, “sin especificar que se pide”, está en segundo lugar en el santuario mariano y en tercer lugar en el santuario del santo. El último de los motivos en ambos santuarios está vinculado a cuestiones económicas y de trabajo (Cuadro 25 y 26).

Gráfico 1: Motivo principal por el cual se asistió al santuario (Porcentajes)



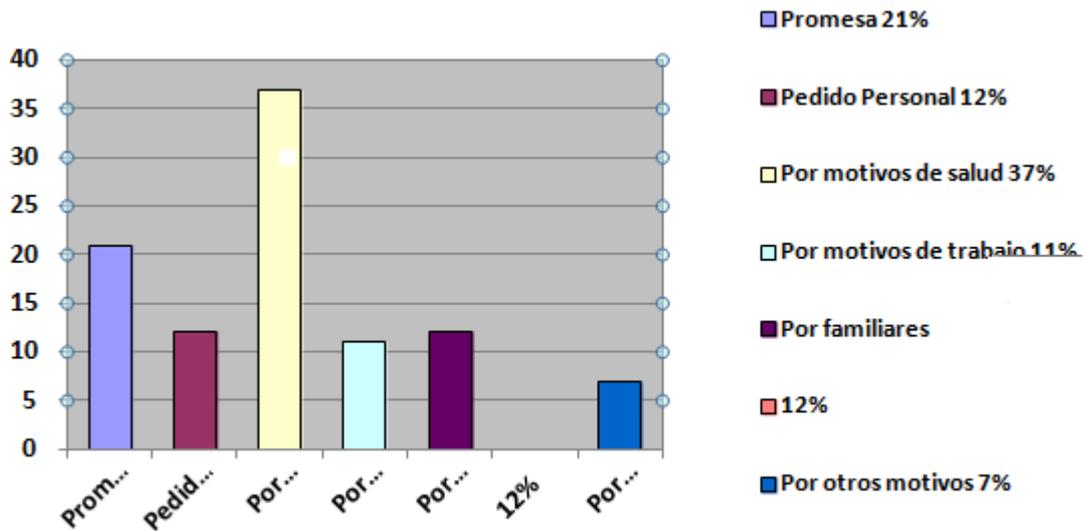
Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS). Base: 100 personas

Gráfico 2: Motivo principal de asistencia al santuario de la Virgen Desatanudos (Porcentajes)



Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito. (ECPPORS). Base: 100 personas

Gráfico 3: Motivo principal de asistencia al Santuario de San Expedito (Porcentajes)



Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPPORS). Base: 200 personas

### La práctica de la confesión sacramental . . .

La confesión sacramental<sup>68</sup> frente a un sacerdote católico constituye, como ya hemos mencionado, una de las dos prácticas culturales de mayor carácter institucional de la iglesia que se ofrece en ambos santuarios. Su recurrencia podría indicar de alguna forma el grado de adhesión del peregrino a uno de los rituales más formales e institucionales que tiene la iglesia. Por eso, relevar el comportamiento de los peregrinos frente a este rito resulta importante ya que la fuerte proporción de aquellos que “*nunca*” se acercan podría mostrar un cierto distanciamiento en torno a esta práctica que forma parte de las prescripciones normativas u culturales de la iglesia católica.

Tratándose de santuarios católicos oficiales es destacable que solo 8 de cada 10 respondientes afirme no haberse confesado “*nunca*”, y 2 de cada 10 haberse confesado “*algunas veces al año*” (Cuadro 25).

Teniendo en cuenta que la mayoría no abreva “*nunca*” en esta práctica ritual notamos en la distribución por edades que son las personas más jóvenes las que menos se acercan al confesionario, 1 de cada 10, mientras que 3 de cada 10 de las edades intermedias y adultas (Cuadro 26).

La variable sexo influye significativamente en aquellas personas que nunca se confesaron con un sacerdote en el último año, 1 de cada 10 varones y 2 de cada 10 mujeres. Por lo cual, las mujeres son más proclives a acercarse a confesarse sacramentalmente ante un sacerdote.

La variable nivel educativo influye entre quienes nunca se confesaron, siendo más esquivos a esta práctica los de bajo y medio nivel de instrucción 2 de cada 10 contra 3 de cada 10 de los que tienen el nivel educativo más alto.

Entre los santuarios también notamos diferencias. En el santuario de la Virgen Desatanudos son proclives a “*nunca confesarse*” 1 de cada 10 respondientes; mientras que en San Expedito 3 de cada 10. En cuanto a los santuarios se percibe una diferencia significativa entre ambos, a saber, en la frecuencia “*algunas veces al año*” lo que denotaría que los peregrinos a San Expedito se confiesan más que los de la Virgen Desatanudos con una diferencia de 9 puntos porcentuales. En cuanto a ítem que miden a aquellos que “*nunca se confiesan*” los peregrinos a la Virgen que Desatanudos superan por 13 puntos porcentuales a los de San Expedito (Cuadro 25).

---

<sup>68</sup> En cuanto esta variable que mide una práctica oficial católica como la confesión que según el mandato institucional tiene que asistirse al menos una vez año, al interrogar acerca de la frecuencia de confesión ante un sacerdote, tuvimos en el análisis con el programa SPSS que recodificar la variable solo en tres opciones ya que había muy pocos respondientes para “*más de una vez por semana*”, “*una vez por semana*” y “*algunas veces al mes*”. Por lo cual, reunimos bajo la variable “*algunas veces al mes*” todos los ítems anteriores.

Cuadro 25: Frecuencia durante el último año, de confesión con un sacerdote (Porcentajes)

Frecuencia durante el último año, de confesión con un sacerdote . . .	Sexo		Máximo Nivel de instrucción alcanzado			Por Santuario		Total
	Varón	Mujer	Hasta Primaria completa	Hasta Secundaria incompleto o completa	Hasta Universitario incompleto completo	San Expedito	Desatanudos	
Nunca	84,1	75,8	81,7	79,6	66,7	71	84,5	77,9
Algunas veces al año	15,9	22,2	15	19,4	33,3	26	15,5	20,6
Algunas veces al mes	0	2	3,3	1	0	3	0	1,5

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS). Base: 200 personas

Cuadro 26: Frecuencia durante el último año, de confesión con un sacerdote (Porcentajes)

Frecuencia durante el último año, de confesión con un sacerdote . . .	Por Grupos de Edad		
	20 a 40 años	41 a 60 años	61 años y más
Algunas veces al mes	1,9	2,5	0
Alguna veces al año	7,4	26,6	24,6
Nunca	90,7	70,9	75,4

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS). Base: 200 personas.

### Pertenencia religiosa

La indagación acerca de la adscripción religiosa muestra que casi la totalidad, como era esperable, manifestó su identidad católica (Cuadro 27). Sin embargo, ante este dato debemos ser precavidos ya que la identidad católica autoasignada poco nos dice de los diversos modos de ser católico del compromiso personal y de la heterogeneidad del campo religioso en el que

hemos realizado nuestra investigación. Por eso, resulta conveniente cruzar este indicador con los de creencias, prácticas y opiniones que dan cuenta de la diversidad dentro de nuestro colectivo católico.

En cuanto al templo al que más asisten los encuestados dentro de su religión un tercio de los respondientes manifiesta que asiste al santuario de San Expedito y al santuario de la Virgen Desatanudos, la parroquia de su barrio 2 de cada 10, el “*templo por el que se encuentra de paso*” 1 de cada 10, a ningún templo 1 de cada 10. Es decir, el santuario donde el respondiente es encuestado es el lugar donde suele concurrir con mayor asiduidad dentro de su religión. Por lo cual, podemos inferir que el lazo que establece el peregrino con el santo, lo establece también con el templo como locus en el cual reside la figura venerada. Es decir, nuestros peregrinos son movilizados especialmente por la promesa esta crea un lazo fuerte y duradero con el santo y por ende por el lugar donde es venerado y de alguna manera, con la institución católica que lo alberga.

Con respecto al cambio de adscripción religiosa solo 1 de cada 10 dice haber cambiado de religión.

En referencia a haber asistido a celebraciones, rituales o charlas de otra religión 2 de cada 10 manifestó haber participado predominando la asistencia a cultos evangélicos, siendo muy baja la participación en otros cultos entre los que se menciona el espiritismo -en cinco oportunidades- y el umbandismo -en una oportunidad-. Esta es una característica del peregrino, que no pocas veces, como “*practicante de una religiosidad nómada, emprende una búsqueda de lo religioso más allá de las iglesias*” (De la Torre, 2012: 512). Visto desde la perspectiva de las identidades podríamos decir nuestros peregrinos tienen identidades abiertas que, en palabras de Ameigeiras (2010: 40) “*más que habilitar el tránsito de identidades o el cambio de las mismas, legitima la coexistencia y la incorporación de creencias pertenecientes a universos simbólicos distintos*”.

La distribución por edad introduce una diferencia en el segmento de los más jóvenes, 1 de cada 10 respondientes es menos proclive a concurrir a liturgias o platicas de otra religión mientras que los grupos medios y mayores 3 de cada 10 encuestados parecen ser propensos a asistir a celebraciones, rituales o charlas de otra religión (Cuadro 30).

El sexo influye levemente en la asistencia a liturgias de otras religiones siendo las mujeres un poco más asiduas que los varones con una diferencia de 8 puntos porcentuales (cuadro 29).

En cuanto al nivel educativo más alto han cambiando menos de religión, 1 de cada 10 contra los que tienen bajo y medio nivel de instrucción, 2 de cada 10 respondientes. Por lo cual, el mayor

nivel educativo parece darle más estabilidad dentro de su religión y menos inclinación al cambio (Cuadro 29).

**Cuadro 27: ¿Cuál es su religión?  
(Porcentajes)**

¿Cuál es su religión?	
Católica	99,5
Ninguna	0,5
Total	100 (200)

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS).  
Base: 200 personas

**Cuadro 28: Dentro su religión ¿a qué iglesia asiste con mayor frecuencia? (Porcentajes)**

Dentro de la religión a la iglesia a la que asiste . . .	
San Expedito	29
Santuario Desatanudos	28,5
Parroquia de su barrio	21,5
Por la que este de paso	10
Ninguna	8
San Cayetano	3
Total	100 (200)

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS).  
Base: 200 personas

Cuadro 29: Asistió a celebraciones, rituales o charlas de otra religión en el último año (Porcentajes)

Asistió a celebraciones, rituales o charlas de otra religión . . .	Sexo		Máximo Nivel de instrucción alcanzado			Por Santuario		Total
	Varón	Mujer	Hasta Primaria completa	Hasta Secundaria incompleta o completa	Hasta Universitario incompleto o completo	San Expedito	Desatanudos	
	15,9	23,5	25	22,4	15,4	23	20,6	21,6

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS). Base: 200 personas

Cuadro 30: Asistió a celebraciones, rituales o charlas de otra religión en el último año (Porcentajes)

Asistió a celebraciones, rituales o charlas de otra religión . . .	Por Grupos de Edad		
	20 a 40 años	41 a 60 años	61 años y más
	9,3	26,6	26,2

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS). Base: 200 personas.

## Opiniones<sup>69</sup>

En nuestro estudio relevamos las opiniones sobre algunos temas que podrían colaborar en la comprensión de las características socioreligiosas de los encuestados en sendos santuarios. Las afirmaciones sobre las que indagamos son: *Si no cumplo con lo prometido (a Dios o a un santo) puede pasarme algo malo; hay enfermedades que pueden curarse a través de un rito religioso o de una oración; una madre a través de rituales religiosos puede lograr la sanación espiritual de su hijo; y por último; se puede ser un buen creyente y religioso sin ir a la Iglesia.*

En la afirmación “*Si no cumplo con lo prometido (a Dios o a un santo) puede pasarme algo malo*” cuya adhesión es relevante, un tercio de los respondentes está totalmente de

<sup>69</sup> Tomamos en cuenta para nuestros análisis aquellos encuestados que coinciden totalmente con la afirmación.

acuerdo. Podemos aproximarnos a esta aseveración desde la propiedad holista de la religiosidad popular. Esta propiedad holista, como sostiene Semán (2001):

*“permite también interpretar el profundo vínculo que se establece entre la enfermedad física y la desgracia en todos los planos, con lo moral y religioso. Sufrimientos y malestares, catástrofes familiares, laborales o afectivas puede considerarse consecuencias de no haber respetado obligaciones religiosas. Si se le ha fallado a un santo o a un difunto, si no se ha cumplido una promesa a Dios no se pueden esperar solo efectos espirituales y personales sino una conmoción de todos los planos de la persona y de la red de vínculos”*(p.63).

Cuando analizamos la respuesta de los encuestados teniendo en cuenta la edad, nos encontramos que son los grupos etarios de mayor edad quienes más asienten a esta afirmación, 4 de cada 10, seguidos por los más jóvenes y el grupo de mediana edad, 3 de cada 10 (Cuadro 32).

En cuanto al sexo incide levemente a favor de las mujeres respecto a los varones, con una diferencia de 8 puntos porcentuales.

El nivel educativo influye en aquellas personas que tienen el más bajo nivel de instrucción, 4 de cada 10 respondentes están muy de acuerdo contra que los que tienen medio y alto grado de instrucción 3 de cada 10. En cuanto a los santuarios notamos una gran diferencia entre ambos, ya que los peregrinos del santuario de San Expedito superan por 14 puntos porcentuales a los de la Virgen Desatanudos (Cuadro 31).

En cuanto a la afirmación *“hay enfermedades que pueden curarse a través de un rito religioso o de una oración”* el grado de asentimiento es alto, 7 de cada 10 de los respondentes está totalmente de acuerdo. Este enunciado puede interpretarse desde una visión holista de la religiosidad popular que permite interpretar el vínculo entre una enfermedad física y lo religioso, que se establece como un continuum físico – moral en donde una persona se puede resguardar a través de medios religiosos de un determinado mal (Cfr. Semán, 2001: 66). La cultura popular, como refiere Ameigeiras (2008):

*“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. 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”* (p. 60).

En cuanto a la edad notamos que el segmento más joven, 6 de cada 10 es el que menos acuerda con esta afirmación, siendo mayor el acuerdo en las franjas etarias medias y mayores, 7 de cada 10 (Cuadro 32).

La variable sexo incide en quienes están totalmente de acuerdo con la afirmación, a favor de las mujeres con una diferencia de 10 puntos porcentuales respecto a los varones. El nivel educativo influye significativamente en los que están “*totalmente de acuerdo*”, en aquellas personas que tienen el más bajo nivel de instrucción con una diferencia de 19 puntos porcentuales por sobre los que tienen medio y alto grado de instrucción. Cuando analizamos la aseveración a este enunciado en los santuarios notamos que los encuestados en San Expedito superan por 10 puntos porcentuales en su grado de adhesión a los de la Virgen Desatanudos (Cuadro 31).

En referencia a la afirmación “*una madre a través de rituales religiosos puede lograr la sanación espiritual de su hijo*” un tercio de los encuestados “*está totalmente de acuerdo*”. Desde una visión relacional de la cultura popular podemos interpretar este enunciado, ya que lo sagrado puede circular a través de los vínculos sociales y como nos recuerda Semán “*una madre puede ser el vehículo de sanación para un hijo*” (Cfr. Semán, 2001: 66). Teniendo en cuenta la edad notamos que el segmento más joven es el que menos acuerda con esta afirmación, 6 de cada 10, siendo mucho más el acuerdo en las franjas etarias medias y altas 8 de cada 10 respondentes (Cuadro 32).

El sexo incide notoriamente en estar totalmente de acuerdo en favor de las mujeres con una diferencia de 31 puntos porcentuales con respecto a los varones.

El nivel educativo influye en los que están “*totalmente de acuerdo*” descendiendo la complacencia con la afirmación a medida que crece el nivel de instrucción, a saber, en el más bajo grado de instrucción (9 de cada 10 respondentes), el nivel medio (8 de cada 10 respondentes), y el más alto (6 de cada 10 respondentes). Por lo cual, encontramos cierta ordinalidad, es decir, a menor nivel de instrucción mayor es el acuerdo con esta expresión. Entre los santuarios también encontramos diferencias en cuanto al asentimiento total a la afirmación con una discrepancia a favor del santuario de San Expedito de 12 puntos porcentuales (Cuadro 31).

El último tópico de opinión, “*se puede ser un buen creyente y religioso sin ir a la Iglesia*”, se relaciona con el culto y refleja la libertad de conciencia respecto al precepto normativo que implica que se debe concurrir al templo. Con esta afirmación un tercio de los respondentes “*está totalmente de acuerdo*”. El resultado de nuestro relevamiento es menor al

recabado por el Atlas de las creencias religiosas en la Argentina (2013: 40) donde 83% de los argentinos dicen estar muy de acuerdo con esta aseveración.

Aunque podríamos inferir que este postulado no solo se refiere a la asistencia al culto sino también al templo como ámbito de oración y de peregrinación. Ya que la afirmación no refiere a que se es buen religioso por ir a la misa sino por ir a la Iglesia sin aclarar específicamente el para que se concurre. Por lo cual, pareciera que lo institucional -aunque más no sea como espacio físico- sigue siendo para muchos vehiculizador para acercarse a lo sagrado y considerarse un buen creyente. Más aún teniendo en cuenta que nuestros encuestados son promeseros y una nota propia de los promesantes es la peregrinación al lugar donde se venera la figura a la cual le hicieron una promesa. Por ello, resultaría de alguna forma, entendible que entiendan que el buen promesero es quien asiste a la iglesia, especialmente quien peregrina (práctica a la que son muy proclives nuestros entrevistados). Aunque como hemos visto anteriormente, se prescinde en la mayoría de los casos de la mediación de los especialistas religiosos, en el caso de los santuarios, de interactuar con un sacerdote católico. Si analizamos esta afirmación teniendo en cuenta la edad, nos encontramos que el grupo etario más joven y el grupo de edad mayor edad son los que más coinciden con este enunciado (8 de cada 10 respondentes). En cambio, en las edades medias (6 de cada 10 respondentes) existe menos acuerdo respecto a esta aseveración (Cuadro 32).

Teniendo en cuenta el sexo vemos que este influye levemente en quienes están totalmente de acuerdo con la afirmación a favor de las mujeres con una diferencia de 8 puntos porcentuales con respecto a los varones.

El nivel educativo incide en aquellas personas que tienen mayor nivel de instrucción que suelen estar totalmente de acuerdo destacándose los que tienen medio grado de instrucción (8 de cada 10 respondentes); seguido de los que poseen alto nivel educativo (7 de cada 10 respondentes); y finalmente, los que tienen bajo nivel de instrucción (6 de cada 10 respondentes).

Entre los santuarios se nota una diferencia significativa en la aseveración a este enunciado con una diferencia de 25 puntos porcentuales en favor del santuario de la Virgen Desatanudos por sobre San Expedito (Cuadro 31). Recordemos que en el santuario mariano la participación en la misa y la confesión ante un sacerdote es menor que en el santuario de San Expedito. Este dato que ya hemos mencionado y analizado, podría tener relación con esta mayor independencia de la institución y sus preceptos que tienen los peregrinos del santuario de la Virgen Desatanudos con respecto a los del santuario de San Expedito. Es decir, la tendencia en el santuario mariano

es que son de prescindir de la mediación de los especialistas religiosos que en el santuario del santo.

Cuadro 31: Acuerdo total con afirmaciones de opinión . . . (Porcentajes)

Acuerdo total con afirmación . . .	Sexo		Máximo Nivel de instrucción alcanzado			Por Santuario		Total
	Varón	Mujer	Hasta Primaria completa	Hasta Secundaria incompleto o completa	Hasta Universitario incompleto o completo	San Expedito	Desatanu-dos	
Si no cumplo con lo prometido (a Dios o a un santo) puede pasarme algo malo	27,3	35,3	40	31,6	28,2	41	25,8	33
Hay enfermedades que pueden curarse a través de un rito religioso o de una oración	63,6	73,2	85	66,3	61,5	76	66	70,6
Una madre a través de rituales religiosos puede lograr la sanación espiritual de su hijo	50	81	85	76,5	59	80	68	33
Se puede ser un buen creyente y religioso sin ir a la Iglesia	69,9	77,3	61,7	79,6	66,7	59	84,5	28,9

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS) . Base: 200 personas

Cuadro 32: Acuerdo total con afirmaciones de opinión . . .  
(Porcentajes)

Acuerdo total con afirmación . . .	Por Grupos de Edad		
	20 a 40 años	41 a 60 años	61 años y más
Si no cumpla con lo prometido (a Dios o a un santo) puede pasarme algo malo	33,3	26,6	41
Hay enfermedades que pueden curarse a través de un rito religioso o de una oración	59,3	73,4	77
Una madre a través de rituales religiosos puede lograr la sanación espiritual de su hijo	57,4	77,2	83,6
Se puede ser un buen creyente y religioso sin ir a la Iglesia	77,8	62	77

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS). Base: 200 personas.

### Un cambio en la Iglesia que le pediría al Papa Francisco . . .

En nuestra encuesta introducimos este ítem ya que la persona del Papa Francisco es muy relevante para los argentinos. Este ítem lo tomamos también de la EPRA encuesta que se aplicó en las villas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Las tendencias de nuestro estudio son similares a los resultados que arroja dicha investigación (Ana L. Suárez, 2015: 109) En especial para quienes concurren a los santuarios, ya que el entonces Cardenal Bergoglio junto con las villas de emergencias era el otro espacio al que más asistía. Por lo cual, muchas personas tuvieron contacto con quien luego sería el Sumo Pontífice, y por esto pensamos la relevancia de incluir esta pregunta, ya que la figura del Papa les resultaría cercana a los peregrinos de sendos santuarios. Teniendo en cuenta, como nos recuerda Ameigeiras (2013):

*“el nuevo Papa comenzó su papado dejando de lado símbolos de ostentación y poder fuertemente arraigados en la tradición y las ceremonias protocolares respecto a los Pontífices en el Vaticano. Por el contrario desplegó gestos de sencillez y austeridad que más allá de su repercusión mediática han tenido una fuerte significación entre los creyentes católicos” (p. 171).*

Por lo tanto, las expectativas de cambio en la iglesia que despertó en mucha gente fue otro motivo relevante para que esta pregunta resultase importante en nuestra investigación. Le preguntamos a los encuestados acerca de que cambio le pediría al Papa Francisco para la Iglesia, tomamos las respuestas de los dos santuarios en su conjunto, siendo que el análisis por separado no subrayaba diferencias.

Han dado algún tipo de respuesta el 84,2% de los encuestados. Hemos agrupado las respuestas en tres grupos. El primer grupo corresponde a aquellos que han planteado inquietudes relacionadas con el reclamo de una *“Iglesia menos estructurada y más cercana”* y más *“pobre”*. El segundo grupo está compuesto por aquellos que han expresado la necesidad de cambios en la iglesia con temas que para esta resultan controvertidos, a saber, *“la aceptación del matrimonio igualitario”*, *“la admisión de los divorciados vueltos a casar”*, *“permitir el aborto en ciertos casos”* y que *“los sacerdotes puedan casarse”*. Por último, el tercer grupo que no pide ningún cambio, varias expresiones refuerzan la idea de que el Papa está haciendo los cambios que la gente espera. Esto lo manifiestan con expresiones como: *“No le pido nada porque está haciendo las cosas bien”*; *“Que siga haciendo las cosas bien”* (Cuadro 35).

Es decir, las voces de los respondentes tienden a apoyar el rumbo del Papa Francisco que expresó la idea de una *“Iglesia Pobre para los Pobres”* (Cfr. La Nación, 17/03/2013), *“Menos estructurada y reguladora”* (Cfr. La Nación, 26/11/2013), *“Con flexibilizaciones en cuestiones morales”* (Cfr. La Nación, 07/12/2014). Los reclamos apuntan a una *“Iglesia más inclusiva”*, *“Menos moralista en lo sexual”*; *“Más simple y cercana en su conducción”*.

Cuadro 33: Que cambio le pediría al Papa Francisco para la Iglesia. (Porcentajes)

Iglesia más cercana y menos estructurada	22
Matrimonio igualitario	16,5
Nada	16
Admisión de los divorciados vueltos a casar	15
Iglesia más pobre	10
Permitir el aborto en ciertos casos	9,5
Que los sacerdotes puedan casarse	7,5
Otros	2,2
No sabe que le pediría	1,5
Total	100 (200)

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos. (ECPORS). Base: 200 personas

### Las tres cosas que más le preocupan. . .

En cuanto a las tres cosas que más le preocupan a los encuestados tomamos las respuestas de los dos santuarios en su conjunto siendo que el análisis por separado no subrayaba diferencias. Entre las preocupaciones que más destacaron se encuentran las relacionadas: 3 de cada 10 con temas de salud, 3 de cada 10 problemáticas familiares, 2 de cada 10 por cuestiones de inseguridad, 2 de cada 10 por temáticas relacionadas al ámbito laboral (Cuadro 36).

Cuadro 34: Cuales son las tres cosas que más le preocupan (Porcentajes)

La Salud	33
Inseguridad	21,3
El trabajo	14,7
La Pareja	13,4
Situación económica	7,5
La Familia	6,5
Otros	3,6
Total	100 (200)

Fuente: Elaboración propia en base a la Encuesta Creencias, Prácticas, Pertenencias y Opiniones Religiosas efectuada en los Santuarios de San Expedito y la Virgen Desatanudos (ECPORS). Base: 200 personas.

### Conclusiones del capítulo

Después de haber descrito y analizado los resultados de lo relevado en cada ítems de nuestra encuesta podemos esbozar aquí, a modo de conclusión del capítulo, el perfil religioso de los respondentes y aproximarnos una descripción sobre quienes son las personas que asisten a los santuarios de la Virgen Desatanudos y de San Expedito con cierta regularidad.

A partir de las encuestas realizadas podemos preguntarnos, ¿quiénes son los concurrentes a los santuarios en términos sociodemográficos?. En su mayoría son mujeres que promedian los 50 años de edad, con un nivel bajo y medio de instrucción (un 79,9% no han cursado estudios universitarios). Por estos datos podemos sugerir que la mayoría de los respondentes tienen un perfil educativo medio y bajo habiendo una sobrerrepresentación del bajo nivel instrucción. Quizás esto último propio de los sectores que concurren a los santuarios populares.

Sin embargo, el sesgo arriba mencionado nos deja varias preguntas sin responder, por ejemplo, si se hubiese abordado también a quienes entraban sin hacer la fila, ¿tendríamos otra

perspectiva respecto al estrato social de los concurrentes al santuario?; ¿esta subrepresentado el grupo de concurrentes con nivel de instrucción alto?.

El lugar de procedencia puede decirnos algo acerca de la dimensión sacrificial que supone el peregrinar. Nuestros encuestados provienen más de la mitad del conurbano bonaerense por lo cual llegar al santuario supone un viaje de cerca de una hora y la utilización por lo menos de un medio de transporte.

¿Cuál es el perfil religioso de los que concurren? en términos de adscripción religiosa los concurrentes son creyentes católicos y presentan una muy alta adhesión a figuras tradicionales de la Iglesia Católica como la “*Virgen María*”, los “*Santos*” y los “*Ángeles*”. Pero también tienen en su habitus religioso porosidad a creer en otras figuras estigmatizadas por la iglesia como más marginales o fuera del credo como “*el Gauchito Gil*”, “*San La Muerte*”. En cuanto a estas dos últimas figuras podríamos sospechar que están sub-representadas ya que como sostiene López Fianza (2015) “*debe considerarse la posibilidad de que distintos devotos de San La Muerte no exterioricen su creencia, pudiendo ser más alto este porcentaje en la realidad*”. Esto podría deberse al contexto en el cual se realizó la encuesta.

En cuanto a sus creencias, si bien es alta la adhesión a los principales postulados dogmáticos católicos “*creencia en la resurrección*” (79,4%), en el “*cielo*” (82,5%), en el “*pecado*” (61,3%), en el “*infierno*” (45,9%) y en los “*demonios*” (44,3%) también lo es a otras doctrinas ajenas a la doctrina católica y caracterizadas por la iglesia católica como “*doctrinas heterodoxas*”. Ocupa un importante lugar la creencia en las energías, que no solo habría que verla como influencia de la “*new age*” sino también como una palabra genérica y de difícil control conceptual ya que es un término que se ha popularizado y no podemos saber por su sola mención si refiere a la “*new age*”, a doctrinas orientales, o a un sentido que cada persona le otorgue. Por eso, para futuras investigaciones podría resultar interesante además de preguntar si creen en las energías indagar que entienden por esa palabra, de esta manera podría ahondarse en el significado de lo que expresa.

Con respecto, a la otra creencia que no está dentro de los dogmas católicos y que presenta altos grados de adhesión entre los encuestados es la reencarnación. Al igual que sucede con las energías quizás valdría la pena en futuros estudios preguntarle a los encuestados que entienden por el concepto de reencarnación, ya que es una doctrina que presenta variedad de significados.

En lo que refiere a la creencia en maleficios, que es también externa a la enseñanza y práctica institucional católica, no podemos saber a ciencia cierta que entienden por esta palabra

los respondentes. Podemos suponer que esta palabra refiere a una presencia o potencia espiritual que es percibida por el respondente como una fuerza que amenaza su serenidad. Para controlar lo que entienden por este concepto se preguntó también cuánto se creía en que se pueda *“enfermar o dañar a alguien con un ritual”*. Visto así podría comprenderse que uno de los rasgos de la lógica de la religiosidad popular es el carácter cosmológico y holista de la misma en la cual la persona se encuentra inserta en un contexto que la supera en donde lo sagrado circula en forma de bendición o maleficio (Semán, 2001: 66). Estas creencias podrían explicar la recurrencia de varios respondentes a consultar a un *“curandero o sanador”* o a un *“adivino o vidente”* que son advertidos como aquellos a los cuales se puede recurrir para desentrañar aquellas cuestiones que el encuestado percibe que tienen alguna relación con el ámbito de lo sagrado. A su vez, esta búsqueda de soluciones a través de lo sagrado los lleva a consultar elementos como el horóscopo.

Por lo tanto, se percibe en los respondentes la búsqueda de soluciones, como afirma Frigerio (Entrevista Diario *“Clarín”*, 03/05/2015, Pág. 37) *“más del tipo mágico – milagroso”* ante estas creencias que podrían ser percibidas desde la perspectiva cosmológica y holística de la religiosidad popular que ya hemos mencionado. Lo mágico entendido como aquello que no forma parte del culto organizado y oficial. Son además una expresión de la demanda de servicios mágico – milagrosos no satisfecha por la Iglesia Católica. Para esta última, el milagro es algo extraordinario y que se consigue por mediación del santo, en cambio, para los respondentes el milagro es algo cotidiano esto es propio como sostiene Semán (2001: 55) de la *“experiencia popular en la que milagro nunca ha dejado de estar a la orden del día”*.

La recurrencia de los encuestados a prácticas extrainstitucionales no quiere decir que sean personas que han dejado el mundo católico sino que toman elementos de otros lados para resemantizarlos a partir de su habitus católico pero poroso mostrando la autonomía interpretativa y capacidad de agencia prescindiendo no pocas veces de los ministros de culto oficial. Este último dato lo hemos relevado al inquirir acerca de la interacción con un ministro de culto católico como es el sacerdote (Dillon, 2001:425).

Visto desde la óptica de las identidades religiosas nuestros encuestados tienen una identidad social católica pero no es necesariamente personal y colectiva, es decir, tienen una vinculación flexible con el catolicismo que les permite unir a la doctrina católica otras de diverso origen. Por tanto, como sostiene Suárez y López Fianza (2013: 103:104) *“las identidades son interseccionales, se nutren de las diversas solidaridades de las que el individuo participa”* de esta forma nuestros respondentes van mezclando y combinando creencias y

prácticas de dos o más religiones a las que asiste o consulta. Además podríamos preguntarnos teniendo en cuenta que la identidad es relacional, situada y estratégica (Frigerio, 2005: 229) si necesariamente los encuestados en distintos contextos acreditarían su identidad como católicos tal como lo hacen en estos santuarios, aunque no podemos responder la pregunta. Ya que los sectores populares participan discontinuamente de la institución y de los espacios hegemónicos que ella pretende imponer. En palabras de Ameigeiras (2008) nuestros encuestados son:

*“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”* (p. 55).

De alguna manera, forman parte de *“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”* (Ameigeiras, 2008:55).

Esta asimilación e integración de distintas creencias se percibe en varios de nuestros encuestados que sin plantearse posibles incompatibilidades buscan la forma más eficaz de su propia religión combinando incluso como afirman Rostas y Droogers (1995: 86) *“opciones aparentemente contrarias (. . .) en una coexistencia que no excluye la doble participación”*. Esto lo percibimos cuando los respondientes afirman adherir a creencias y prácticas que no son del mundo católico institucional pero las integran en la construcción de su propia versión de religiosidad popular. Lo que intentamos caracterizar es a través de los indicadores de creencias y prácticas la diversidad del colectivo que denominamos católicos a partir de las encuestas en ambos santuarios. Si bien el marco es católico nuestros respondientes son permeables, como hemos demostrado, a otras creencias y prácticas. Quizás una nota a considerar es que nuestros encuestados son un tipo particular de creyentes, son peregrinos, que opuesto al practicante regular combinan máxima libertad y mínima institucionalidad (Hervieu-Leger, 1999: 104-109). Esto podría explicar la heterogeneidad de creencias y prácticas que tiene este colectivo católico que se acerca a los santuarios.

La nota sacrificial es propia del peregrino que puede ser percibida en la distancia que recorren para llegar al santuario en donde más de la mitad provienen como hemos visto del primer y segundo cordón del conurbano bonaerense. También en la nota de campo que hemos realizado donde varias personas se negaban a salir de la fila para realizar las entrevistas en profundidad con el canje de llevarlas saltando la fila frente al santo. En lo que refiere a las motivaciones para asistir al santuario nos encontramos que el principal motivo del peregrinar para asistir a los santuarios es la promesa. Por lo cual, podríamos esbozar la idea de que son

creyentes promeseros y no creyentes regulares con los que podríamos encontrarnos domingo a domingo en las misas de las parroquias. La promesa explica el peregrinar y el sacrificio.

La porosidad del habitus de los encuestados también los conduce a asistir a cultos evangélicos dándose principalmente entre las mujeres y personas con menor grado de instrucción.

Otra nota de lo que podríamos llamar “*cuentapropismo*” religioso es la cierta libertad con la que se vinculan y posicionan frente a los preceptos institucionales de asistencia a misa y el sacramento de la confesión y su cercanía a creencias que serían incompatibles con el dogma católico, como la reencarnación, las energías, los maleficios, el curanderismo, las prácticas adivinatorias y la adhesión a figuras externas al panteón católico. Todo esto nos habla, en palabras de Amegeiras (2010: 39) de que “*el cristianismo se ha arraigado profundamente, pero donde a su vez emergen figuras, creencias, simbolismos que denotan la presencia de un marcado mestizaje religioso*”. Pareciera que su autopercepción como personas muy religiosas que tiene la gran mayoría de los respondientes no está alineada con la necesaria recurrencia a estos dos sacramentos a la que la doctrina católica prescribe a participar con frecuencia, ni por excluir de sus creencias y prácticas, figuras, doctrinas y elementos que sean ajenos a los dogmas tradicionales del catolicismo. Podríamos entonces coincidir con la mirada de Forni (1986: 12) que entiende que la vivencia de la religión no se ve limitada por “*la pertenencia a comunidades limitadas o formales sino como parte de su vida cotidiana y su ciclo de vida*” y a su vez inferimos desde la visión cosmológica de la cultura popular que lo sagrado no es algo a lo que se entra en momentos determinados sino una realidad siempre presente un nivel más de la realidad (Semán, 2001: 66).

En suma, la adhesión a doctrinas y la interacción con prácticas que son ajenas a la doctrina de la iglesia católica y las interacciones con agentes externos al mundo católico da cuenta de la heterogeneidad de las creencias y prácticas, y de la porosidad del habitus religioso de los respondientes que preexiste y coexiste con las creencias y prácticas institucionales presentes en el habitus de los encuestados. Nuestros respondientes son personas con un arraigo en la tradición religiosa católica pero como sostiene Renée de la Torre (2013:9):

*“no obstante están dispuestos a la adopción de nuevos contenidos que resignifican las formas tradicionales (por ejemplo, introducen imaginarios exógenos al catolicismo popular como son las creencias en la reencarnación, los chakras, la energía y el fin como unidad con el cosmos)”* (p. 9).

Es decir, para nuestros encuestados pertenecer a la religión católica y adherir a varios postulados de la tradición católica supone también abrazar otras creencias y prácticas, que si

bien para la doctrina católica resultarían heterodoxas no así para el recurrente de la religiosidad popular que busca una forma de religión ajustada a sus necesidades.

## Capítulo 5

### Peregrinos promeseros

#### Análisis de las entrevistas en profundidad

El presente capítulo lleva como título peregrinos promeseros. Ambas no son categorías nativas ya que los asistentes a los santuarios no se autodefinen por ninguna de las dos expresiones son términos que utilizamos para explicar el fenómeno de los asistentes a los santuarios.

Las entrevistas en profundidad se hicieron siguiendo una guía de preguntas orientativas que como su nombre lo indican orientaron la conversación pero buscaron no inducir respuestas en el diálogo.

El análisis de las entrevistas lo hicimos mientras las íbamos realizando, es decir, luego de cada entrevista hicimos el análisis de la mismas comparándola con las anteriores. A medida que leíamos las entrevistas comenzamos a construir categorías. Luego en la escritura ilustramos cada una con un párrafo de las entrevistas con palabras de los nativos permitiendo visualizar y caracterizar las prácticas, creencias religiosas y los sentidos que dan a las mismas sus actores. Posteriormente con la lectura reiterada de las entrevistas, comenzamos a armar memos con los denominadores comunes, mediante la comparación constante y la detenida codificación y a partir de los cuales construimos subcategorías y a estas a su vez le construimos dimensiones que dan cuenta de la complejidad al interior de cada variable. Las categorías, subcategorías y dimensiones las construimos utilizando muchas veces palabras de los nativos. También las ilustramos con palabras de estos ya que las expresiones de las personas pueden ser puertas a su interioridad y a su significación subjetiva.

Después del análisis de las entrevistas en profundidad a partir de la propuesta metodológica de la teoría fundada en datos percibimos que la información recolectada no agregaba más datos de los que construimos de modo inductivo, consideramos llegar a una cierta saturación teórica que en correspondencia con los objetivos de nuestra investigación nos resultó suficiente. Por este motivo, decidimos detener las entrevistas en profundidad.

Si bien en el capítulo de aspectos metodológicos dejamos en claro nuestras críticas a la Teoría Fundada en Datos y que al aplicarla en este trabajo no nos íbamos a ceñir acríticamente en su aplicación, tras el análisis de las entrevistas descubrimos que pareciera existir una

categoría que por su grado de abstracción teórica se aproximaría en cierto modo a una categoría central. Creemos que nuestra categoría central podría quedar englobada bajo la conceptualización: “Promesa”. La misma surgió de la lectura de los textos y es una categoría creada por nosotros y construida inductivamente. Los entrevistados no reconocen a sí mismos como promeseros, no es una categoría nativa pero si reconocen que hacen promesas y que es esta la que los moviliza a asistir periódicamente a los santuarios. Las demás categorías construidas fueron: “Prácticas religiosas en la Socialización Primaria de la Fe”; “Emociones que despierta ir al santuario”; “Sentidos de las creencias y de las prácticas religiosas”; “Creencias respecto al después de la muerte”; y “Conocimiento de la devoción”.

Para culminar, al cierre de cada categoría expusimos la tendencia que pareciera ser la preponderante.

En el apartado siguiente construimos y analizamos perfiles de los concurrentes a los santuarios englobando cada uno bajo un nombre creado por nosotros. Luego construimos perfiles de cada santuario.

Al finalizar este capítulo, elaboramos las conclusiones del análisis por categorías y dimensiones.

### **Categoría Central: “La Promesa”**

La categoría que fue emergiendo como central y que construimos la hemos llamado “Promesa”. Subrayamos la emergencia de esta categoría ya que el motivo de una promesa es la principal causa de asistencia a los santuarios según mencionan los entrevistados. Para nosotros es una categoría central, ya que a partir de los datos que fueron emergiendo tras la lectura y comparación entre las entrevistas podemos concluir que los asistentes a los santuarios no son creyentes regulares que van a las iglesias para cumplir con preceptos institucionales de práctica sacramental sino más bien son promeseros. Son peregrinos que caminan movilizados por una promesa, ese es el motivo más importante para su asistencia. Recordamos al lector que en el capítulo cuantitativo mostrábamos cómo 3 de cada 4 respondientes de la encuesta declaraban como principal motivo de peregrinar al santuario el motivo de una promesa. Las subcategorías que le construimos a esta subcategoría son: “Posicionamiento frente a la promesa”; “Modos de saldar la promesa”; “Implicancias de no cumplir la promesa”; “Motivos de endeudamiento”; y por último; “Momento de la promesa”. Las dimensiones las ilustramos con frases típicas y recurrentes.

La primera subcategoría la llamamos “Posicionamiento frente a la promesa” y se intenta describir lo que siente el peregrino respecto a la deuda que genera la promesa. Hemos construido dos dimensiones, a saber, “Sensación de estar en deuda” y “No tiene sensación de deuda”:

- 1) Dimensión: “La sensación de estar en deuda se da por los favores concedidos por la Virgen o por el santo que supone una relación contractual”. Es decir, el pedido realizado al santo o a la virgen por parte del promesero y hecho realidad para este supone la promesa de asistir al santuario como una forma de gratitud a quien le concedió el pedido. De esta forma, se comienza a saldar la deuda contraída.

*“Entonces vine y le hice una promesa y como me la cumplió, desde ahí no dejo de venir, vengo a agradecer por la promesa que me cumplió. Ahora tengo una deuda con la virgen, tengo que venir sí o sí. La virgen me hace muchos milagros y me los cumple sí o sí. Por eso, la promesa la haces cuando te concedió lo que le pediste, no hay que quebrar las promesas, es una falta de respeto a Dios”.* (Entrevista 5, Párrafo 2)

*“Cuando no vengo me siento en deuda, siento que le estoy fallando, que le hice una promesa y que no la puedo cumplir”.* (Entrevista 11, Párrafo 5)

*“Cuando no vengo me siento como incompleta, como que estoy fallando. Me siento en deuda con el santo, si él no me hubiera ayudado no hubiera podido con todos los problemas”.* (Entrevista 10, Párrafo 4)

O también, porque “el endeudamiento con el santo o la virgen implican un acto de justicia de retribuirle al santo o a la virgen por lo que le ha dado al peregrino”:

*“Cuando entre acá vi que era el santo de las causas justas y urgentes y mi causa es justa, por eso vengo acá. Al santuario vengo ahora para agradecerle, a darle una colaboración a la Iglesia, por lo que el santo hizo por mí”.* (Entrevista 8, Párrafo 2)

- 2) Dimensión: “No tiene sensación de estar en deuda porque le cumple al santo o a la virgen”. El cumplimiento de lo que se le prometió al santo o la virgen genera la sensación de no estar en deuda. El promesero se siente un buen “pagador”. Por lo cual, se deja abierta la puerta a volver a pedir porque se considera a sí mismo con un saldo a favor (Eloísa Martín, 2004: 109).

*“A ella le hago promesas que siempre se cumplen, siempre, nunca te falla, le pedís algo a la mañana y te lo da a la tarde. No me siento en deuda con la virgen porque yo siempre le cumplo”.* (Entrevista 4, Párrafo 4)

*“Yo le pido, le rezo, me siento bien con San Expedito porque siempre le cumplo y él me cumple”.* (Entrevista 6, Párrafo 4)

*“Yo le hice la promesa de que no le voy a faltar, no me siento en deuda porque le cumplo, yo le prometo porque sé que le tengo que cumplir, si no lo hago es una falta de respeto. De hecho, un día que era 19 de mes y me había olvidado que día era, creía que era 18 entonces, y deje de hacer el trámite que tenía cuando vi que era 19 y vine para acá”.* (Entrevista 12, Párrafo 5)

La segunda subcategoría la llamamos “Modos de saldar la promesa” con ella intentamos describir las modalidades por las cuales el promesero salda su deuda con el santo o la virgen. Hemos construido varias dimensiones para comprender la dinámica que encierra esta subcategoría, a saber, “Haciendo el sacrificio de peregrinar al santuario”; “Permutar la peregrinación por otra práctica”; “Se puede saldar la deuda en partes o con ofrendas”. Las dimensiones las ilustramos con frases típicas y recurrentes, a saber:

- 1) La primera dimensión la llamamos “Haciendo el sacrificio de peregrinar al santuario”: para varios peregrinos un modo de saldar la promesa es hacer el sacrificio de peregrinar viajando y recorriendo largas distancias dejando de lado las comodidades, o también, haciendo otros sacrificios corporales o donativos. El sacrificio es una nota distintiva del peregrinar (Galli, 2004: 392-393). El sacrificio es visto como una vía de comunicación con el santo o la virgen que recibe del peregrino la ofrenda de su asistencia. La incomodidad se presenta en el peregrino como un elemento necesario para completar su peregrinar (Aguilar Ros, 2009: 40):

*“Yo siempre le hago promesas a la virgen, vengo caminando desde constitución, es una forma de agradecimiento y de sacrificio. Si vengo cómoda no sirve, venir en colectivo no sirve. Si no cumplís como vas a pedir después, no puedo. No me siento en deuda, ella no pide nada, ella lo que quiere es que uno sea fiel, no pasarse a los evangélicos por ejemplo”.* (Entrevista 27, Párrafo 5)

*“San Expedito siempre que le hice una promesa y me cumplió, es un santo espectacular. Una vez cuando vino mi hijo, vio lo que yo veo. Y le dije que si ellos venían el santo les iba a cumplir. Yo le prometió novenas, entrar descalza, hacerle sacrificios. Yo le prometí que iba a traer a mis hijos”.* (Entrevista 30, Párrafo 11)

*“Me siento en deuda con San Expedito, por eso siempre traigo cosas a la Iglesia porque es una manera de pagar la deuda. Hay que hacerle sacrificios, si no cuesta no vale”.* (Entrevista 31, Párrafo 7)

*“Le hice promesas a San Expedito y me la cumplió, le pedí trabajo para mi hermano y le dio trabajo. Le cumplí la promesa a San Expedito y se la cumplí. Me siento en deuda con santo y trato de cumplirle siempre. Hay que hacer el sacrificio de venir”.* (Entrevista 32, Párrafo 7)

*“Yo necesito venir, porque si no vengo es como que me falta algo. Vengo acá me da un alivio, yo tengo que venir acá, no da lo mismo rezar en casa, hay que hacer el sacrificio de venir acá”.* (Entrevista 33, Párrafo 5)

*“Creo que como me tomo la molestia de venir y pedir, me tengo que tomar la molestia de venir y agradecer. Hay que ser agradecido. Hice muchos tratamientos y después de mucho tiempo logre quedar embarazada. Gracias a San Expedito”.* (Entrevista 38, Párrafo 4)

- 2) La segunda dimensión la denominamos “Se puede permutar la promesa de peregrinar por otra práctica o asistir al santuario en los días que no son los del santo o de la virgen”. Se puede cumplir la promesa sin necesidad de peregrinar al santuario realizando otra práctica ritual o asistiendo al santuario un día común y no necesariamente el propio del santo o de la virgen.

*“Cuando no puedo venir acá a la iglesia le prendo una vela a la virgen, para no fallarle”.* (Entrevista 5, Párrafo 4)

*“Vine acá porque este santo me hizo venir, fue él que me trajo acá. Sentí el impulso de venir. Cuando no puedo venir por mi trabajo, le cumplo en mi casa”.* (Entrevista 9, Párrafo 2)

*“Yo tengo necesidad de venir, si no puedo venir le prendo una velita en mi casa y le pido que me disculpe, me pone mal no venir un 19 de mes”.* (Entrevista 15, Párrafo 4)

*“No me siento en deuda porque siempre le cumplo, si pasó algo y no puedo venir le prendo una vela al santo, es un homenaje al santo, ahí siento que estoy cumpliendo con él por todo lo que hace por nosotros”.* (Entrevista 17, Párrafo 4)

- 3) La tercera dimensión la denominamos: “Se puede saldar la deuda en partes o un día diferente al del santo o con ofrendas como dinero, alimentos u otros donativos”. Aunque aparece poco la mencionamos como una variable en el cumplimiento de la promesa.

*“Cuando vengo acá siento paz, mucha paz, siento paz de estar cumpliendo lo que prometí. (. . .) Me siento en deuda con la virgen, no cumplí todo pero pienso hacerlo, cumplí en parte”.* (Entrevista 25, Párrafo 4 y 5)

*“San Expedito tiene de especial que me ayudo, él te cumple. Después que me cumplió la promesa le seguí prometiendo cosas. Me parece importante cumplirle las promesas porque uno le promete algo a cambio de que va a venir. Me siento en deuda con el santo porque me da más cosas de las que le pido. Si alguna vez un 19 de de mes no puedo venir, le pacte al santo, muchas veces le hablo y le hago pactos y le prometo venir otro día”.* (Entrevista 37, Párrafo 4)

*“Cuando entre acá vi que era el santo de las causas justas y urgentes y mi causa es justa, por eso vengo acá. Al santuario vengo ahora para agradecerle, a darle una colaboración a la Iglesia, por lo que el santo hizo por mí”.* (Entrevista 8, Párrafo 2)

*“Yo le cumplo porque ella me cumplió a mí también. Yo no me siento en deuda porque lo que yo aportó, yo le doy cosas a la virgen”.* (Entrevista 23, Párrafo 12)

*“Me siento en deuda con San Expedito, por eso siempre traigo cosas a la Iglesia porque es una manera de pagar la deuda. Hay que hacerle sacrificios, si no cuesta no vale”.* (Entrevista 31, Párrafo 7)

La tercer subcategoría la llamamos “Implicancias de no cumplir la promesa” se intenta describir lo que supondría subjetivamente el incumplimiento de la promesa. Hemos construido varias dimensiones, a saber, “El incumplimiento supone una falta de respeto a Dios”; “Podría pasarle algo malo si incumple lo prometido”; “Sensación de estar fallando a Dios”. Las dimensiones las ilustramos con frases típicas y recurrentes, a saber:

- 1) La primera dimensión la llamamos: “El incumplimiento de la promesa supone una falta de respeto a Dios, al santo o a la virgen”. En esta dimensión podemos inferir un vínculo que el peregrino establece con la figura de dios, el santo o la virgen que es vivido como si fuera con una persona a la cual se le falta el respeto al no cumplirle con lo prometido.

*“Entonces vine y le hice una promesa y como me cumplió, desde ahí no dejo de venir, vengo a agradecer por la promesa que me cumplió. Ahora tengo una deuda con la virgen, tengo que venir sí o sí. La virgen me hace muchos milagros y me los cumple si o si. Por eso, la promesa la haces cuando te concedió lo que le pediste, no hay que quebrar las promesas, es una falta de respeto a Dios”.* (Entrevista 5, Párrafo 2)

*“Acá cuando vine me entere que era el santo de las causas urgentes. Vengo muy seguido, casi todos los meses. Cuando vengo acá me da mucha paz, yo le hice una promesa y vine. Si no la cumplís, si le haces una promesa y no la cumplís es una falta de respeto”.* (Entrevista 17, Párrafo 3 y 4)

*“Yo tengo miedo de prometerle porque tengo miedo de no cumplirle. Yo le pido cosas y le prometo venir. Pero una promesa es muy promesa, no porque tengo miedo de fallar. Si nosotros prometemos algo tenemos que cumplir, a Dios le duele que no cumplamos. Me siento en deuda con San Expedito”.* (Entrevista 29, Párrafo 10)

- 2) Dimensión: “Podría pasarle algo malo si incumple lo prometido”. Esta dimensión podría revelar la propiedad holista de la religiosidad popular para la cual el incumplimiento a

Dios o a un santo tendría efectos sobre todos los aspectos de la persona (Marcelo González, 2008).

*“Yo le he prometido dinero a San Expedito, siempre trato de ayudar con algo. Con San Expedito me siento en deuda, aunque a veces, me enojo con San Expedito porque si no me salen los estudios como quería, pero después le prendo una vela y le cumplo. Pero después me parecía que si no le cumplía me iba a pasar algo malo, por eso, para no tener culpa venía”.* (Entrevista 30, Párrafo 12)

- 3) Dimensión: “Sensación de estar fallando a Dios”. Es importante para el promesero saberse un buen cumplidor de aquello que prometió. El dinamismo propio de la promesa implica cumplir para volver a pedir.

*“Cuando no vengo me siento en deuda, siento que le estoy fallando, que le hice una promesa y que no la puedo cumplir”.* (Entrevista 11, Párrafo 5)

La cuarta subcategoría la llamamos “Momento de la promesa” se describe el tiempo en que se realizó la promesa, si fue antecedente o posterior al pedido. Hemos construido dos dimensiones, a saber, “Antes de que conceda el pedido” o “Una vez que se concedió el pedido”. Las dimensiones las ilustramos con frases típicas y recurrentes, a saber:

- 1) Dimensión: “Antes de que conceda el pedido se realiza la promesa”, es decir, la misma es antecedente al cumplimiento de lo pedido.

*“Entonces vine y le hice una promesa y como me cumplió, desde ahí no dejo de venir, vengo a agradecer por la promesa que me cumplió. Ahora tengo una deuda con la virgen, tengo que venir sí o sí. La virgen me hace muchos milagros y me los cumple sí o sí. Por eso, la promesa la haces cuando te concedió lo que le pediste, no hay que quebrar las promesas, es una falta de respeto a Dios”.* (Entrevista 5, Párrafo 2)

- 2) Dimensión: “Una vez que se concedió el pedido se realiza la promesa” la misma es posterior al cumplimiento de lo pedido.

*“Yo le cumplo porque ella me cumplió a mí también. Yo no me siento en deuda porque lo que yo aporto, yo le doy cosas a la virgen”.* (Entrevista 23, Párrafo 12)

*Yo cumplo cuando me da lo que le pedí, si me cumple, le cumplo. Yo le prometí una vez que iba a entrar de rodillas y le cumplí, uno siempre tiene que dar algo a cambio de lo que te da la virgen”.* (Entrevista 22, Párrafo 13)

Tendencia de la categoría “Promesa”: En el modo de realizar la promesa a la virgen o al santo se percibe la creación de una relación contractual que supone por parte del promesero la obligación de responder al don concedido a partir de la promesa. En esto se percibe la dinámica mausseana del don y del contradon. El sacrificio, la ofrenda de sí mismo, por ejemplo, haciendo largos viajes y una larga fila para tocar al santo o la virgen forman parte del contradon que el promesante hace al santo o a la virgen para saldar su deuda. Lo que queda claro es que siempre hay que saldar la deuda. El incumplimiento encierra una falta de respeto a Dios, una injusticia con aquel que es justo (el santo o la virgen) e inclusive la consecuencia mala para quien no cumpliera tal o cual promesa. Este último aspecto es muy común y se lee habitualmente en las novenas que se dejan muchos peregrinos en pilas de papeles en los santuarios donde se advierten las consecuencias malélicas y prejuiciosas de los incumplimientos. Este aspecto puede ser leído, como ya hemos señalado, desde la propiedad holística de la religiosidad popular. La promesa puede ser antecedente o posterior al favor concedido, ambas tendencias que se encuentran en la mayoría de los promeseros.

### **Categoría “Prácticas religiosas en la Socialización Primaria de la Fe”**

La primera categoría que construimos la hemos llamado “Socialización primaria de la fe” las subcategorías que le construimos son: “Actores”; “Prácticas religiosas sacramentales y asistencia a la iglesia”; “Autodefinición personal en cuanto a su fe”; “Estilo de plegaria”; y “Participación en peregrinaciones o procesiones”. A su vez establecimos dimensiones de cada subcategoría.

La primera subcategoría la llamamos “Actores” y pretendemos describir quienes fueron aquellos que influyeron en la socialización primaria de la fe de los entrevistados. Desarrollamos dos dimensiones, a saber, 1) “Familia Directa” y 2) “Otras personas que no son su familia directa”.

- 1) Dimensión: “Familia Directa” (en la que encontramos la mayoría de los casos) supone la responsabilidad de la familia directa en la socialización primaria de la fe.

Esta a su vez la dividimos en:

- a) “Mayor influencia de la madre que del padre”:

Queremos subrayar a partir de las entrevistas notamos en varios casos la mayor influencia de la madre en la socialización primaria de la fe. Esta dimensión la ilustramos con una frase que es típica en las entrevistas y que aparece recurrentemente:

*“Toda mi familia fue siempre muy católica. Mi papa era ateo pero mi mama siempre nos llevó, ella era de venir a misa todos los domingos”.* (Entrevista 18, Párrafo 1)

- b) “Igual influencia de ambos padres” (esto se percibió solo en algunos casos): En esta dimensión describimos como eran ambos padres los que transmitían su ser creyentes en sus hijos:

*“Mi familia tenía mucha fe en Dios y en la Virgen. Mi mama estaba llena de santos. Mi papa también. Tenían la Virgen de Itati, Santa Rosa de Lima, la Virgen de Lujan, no iban a misa ni participaban de procesiones. (. . .) Mis padres eran muy creyentes, creían mucho en los santos y me hicieron a mí que rezará a los santos”.* (Entrevista 25, Párrafo 1 y 2)

- 2) “Otras personas que colaboraron en la socialización primaria de la fe que no fueran la familia directa” (esto se vio en un solo caso). Ilustramos esta dimensión con el siguiente “*verbatim*”:

*“La fe en mi familia, yo soy de Salta, me crié con una tía que era católica y mi madrina que era católica. Ellas le tenían devoción a la Virgen y Señor del Milagro. Cuando era chica no me llevaban tanto a fiestas de la Virgen. Yo me hice de ir más a las iglesias siendo grande”.* (Entrevista 6, Párrafo 2)

La segunda subcategoría la llamamos “Prácticas religiosas sacramentales y asistencia a la iglesia” pretende englobar la recurrencia a los sacramentos y entender el tipo de práctica cultural sacramental del entrevistado respecto a su familia. Así como también la asistencia a la iglesia de los entrevistados. Colocamos el acento en lo sacramental porque son las prácticas a las que la institución invita principalmente a recurrir. No podemos afirmar taxativamente que el promesero circula al margen de la institución porque no es un asiduo concurrente a los sacramentos, la aproximación que realizamos respecto a su comportamiento nos lleva a pensar que se mueve en un “entre-medio” como sostiene acerca de los creyentes actuales (de la Torre, 2012). También indagamos si la práctica del encuestado en cuanto recurrencia a los sacramentos es distinta o parecida a la de la familia en la cual fue socializado. La dividimos en cuatro dimensiones que ilustramos con una frase típica y recurrente, a saber:

- 1) “Asidua recurrencia al sacramento de la misa en su familia de origen”:

*“Mi mama era legionaria de María, todos los días rezaba la coronilla. Mi mama era paraguaya tenía una imagen de la Virgen de Caacupe y de Santo Domingo. Ella va todos los domingos a la misa. También le tenía devoción a santa Librada, allá en Paraguay era muy fuerte. Yo soy argentina. Nos bautizamos, hicimos la primera comunión, la confirmación” (. . .) “Soy muy religiosa, rezo mucho. No, no vengo a misa ni me confieso”. (Entrevista 35, Párrafo 1 y 15)*

- 2) “Poca recurrencia al sacramento de la misa en su familia de origen”:

*“Mi familia tenía mucha fe en Dios y en la Virgen. Mi mama estaba llena de santos. Mi papa también. Tenían la Virgen de Itati, Santa Rosa de Lima, la Virgen de Lujan, no iban a misa ni participaban de procesiones. (. . .) Mis padres eran muy creyentes, creían mucho en los santos y me hicieron a mí que rezará a los santos”. (Entrevista 25, Párrafo 1 y 2)*

- 3) “Misma asistencia a la Iglesia que su familia y la transmisión de la costumbre de asistir asiduamente a las siguientes generaciones”. Esto no supone un compromiso ni una identificación por parte del peregrino con la doctrina que sostiene la institución:

*“Mis padres me enseñaron a rezar más con el ejemplo, yo siempre miraba como hacían oración sin hablar. Ellos me llevaban a la Iglesia, a las fiestas. (. . .) Yo a mis hijos les enseñe a rezar como mis padres me enseñaron a mí”. (Entrevista 21, Párrafo 5 al 6)*

- 4) “Distinta asistencia a la Iglesia que su familia y la transmisión de la costumbre de asistir asiduamente a las siguientes generaciones”:

*“La fe en mi familia, mi papa sí pero no iba mucho a la iglesia. Mi mama era más creyente pero no iba mucho a misa. Yo tampoco tome la comunión. Mis padres no me inculcaron mucho la fe. La comunión la tome de grande. A los 30 años yo empecé a ir más a las iglesias. En mi casa no había muchas imágenes de santos. Mi abuela sí, tenía a Ceferino que todavía no era santo. Tenía también una Virgen de Lujan. Yo a misa voy cada tanto, y me confieso muy cada tanto, para poder comulgar. Yo tengo 9 hijos, a ellos en cambio, si les inculco la fe, a ellos les llevo una velita o una imagen del santo y le digo que ellos le recen en su casa por su familia, porque no es lo mismo que le rece yo, mis hijos, algunos le creen mucho a San Expedito”. (Entrevista 9, Párrafo 1)*

La tercer subcategoría la llamamos “Participación en las peregrinaciones o procesiones” pretende englobar la recurrencia esporádica o asidua a participar de estos eventos religiosos y describir si el peregrino tiene o no esta práctica cultural heredada de su familia. La dividimos en dos dimensiones que ilustramos con frases típicas y recurrentes, a saber:

- 1) Dimensión: “Esporádica participación”:

*“La fe en mi familia, yo soy de Salta, me crié con una tía que era católica y mi madrina que era católica. Ellas le tenían devoción a la Virgen y Señor del Milagro. Cuando era chica no me llevaban tanto a fiestas de la Virgen. Yo me hice de ir más a las iglesias siendo grande”.* (Entrevista 6, Párrafo 2)

2) Dimensión: “Asidua participación”:

*“En mi familia de sangre, mi papa decía que Dios era el mismo en todas las religiones, era religioso pero a su manera. Mi mama era muy católica, no quería saber nada de otras religiones. Ella iba todos los 7 de agosto a San Cayetano, en semana santa recorría las 7 iglesias. No iba a misa todos los domingos pero estaba bien con Dios, ella decía que no necesitaba ir a las iglesias, aunque iba a todas las procesiones. En mi familia creer no era obligatorio pero mi mama siempre rezaba y me llevaba algunas veces a rezar con ella, tenía muchos santitos”.* (Entrevista 3, Párrafo 1)

La cuarta subcategoría la llamamos “Estilo de plegaria” pretende englobar la modalidad de la oración que posee un predominio más personal y doméstico en donde los entrevistados suelen identificar su casa como el lugar de la oración personal más que el templo católico (en un marco más institucional). La dividimos en dos dimensiones que ilustramos con frases típicas y recurrentes para la primera dimensión y con una frase que aparece muy poco para la segunda dimensión ya que la mayor tendencia queda englobada dentro de la primera dimensión. Es poco mencionada la oración en el marco institucional, a saber:

1) Dimensión “Predominio de la plegaria personal y doméstica” (Esto es mucho más recurrente):

*“Yo rezo todos los días, le pido además a Dios por el Ángel de la guarda. (. . .) Soy religiosa pero no me gusta vivir adentro de la iglesia, yo rezo en mi casa, me gusta ir a misa pero cada tanto. A mí no me gusta el fanatismo, yo creo en Dios y en los ángeles. Yo nunca me confesé ni hice la comunión”.* (Entrevista 16, Párrafo 1)

2) Dimensión “Predominio de la plegaria en el marco institucional” (en muy pocos casos):

*“En mi familia iban a misa cada tanto aunque era muy religioso. Cada tanto íbamos a la Virgen de Lujan que le tenemos mucha devoción. Le tenían mucha devoción a Ceferino. Mi familia también iba todos los 11 a Santos Lugares, a la Virgen de Lourdes, era muy importante para nosotros. (. . .) Yo personalmente le tengo devoción a San Antonio, voy todos los 13 a la iglesia de San Antonio, él siempre me ayuda a encontrar lo que busco. También voy a San Cayetano, pero no el 7 de agosto porque va mucha gente. Yo siempre voy a rezar a las iglesias, no es lo mismo rezar en tu casa, hay que venir acá”.* (Entrevista 4, Párrafo 1 y 2)

La quinta subcategoría la llamamos “Autodefinición como personas religiosas por las prácticas” se intenta describir como muchas veces la práctica de la plegaria define a

una persona como religiosa y como algunas veces el parámetro institucional por la práctica sacramental influye en que la persona se sienta poco religiosa al no cumplir con dicho patrón por más que se defina como muy creyente. La dividimos en tres dimensiones que ilustramos con frases típicas y recurrentes, a saber:

- 1) Dimensión: “Muy religiosos por la práctica asidua de la plegaria”. Se da en la mayoría de los casos:

*“Mi familia es totalmente católica, casados por iglesia, a colegio religioso, rezamos. No eran de ir a misa muy seguidos pero rezábamos mucho. Teníamos a la Virgen de Lujan. Somos muy creyentes pero no somos de ir mucho a la iglesia (misa o confesiones)” (. . .)*  
*“Yo no voy a misa ni me confieso pero rezo mucho”(. . .)* “Yo soy muy religiosa, porque cumplo con todo. No voy a misa ni me confieso pero cumplo con todo, yo rezo mucho”. (Entrevista 30, Párrafo 1 y 2 y 21)

- 2) Dimensión: “Poco religioso por el parámetro institucional de la práctica sacramental” que implica la participación asidua en la misa. Es decir, se autoevalúa como religioso de acuerdo a su grado de participación en la misa, tiene por lo tanto, como parámetro los preceptos que establece la institución:

*“Yo soy poco religiosa, no vengo a misa ni me confieso. Yo vengo acá todos los 19, solo vengo a esta Iglesia una vez por mes, me gustaría ir todos los domingos pero no vengo, para que voy a mentir.”.* (Entrevista 19, Párrafo 1)

*“Soy religiosa, si es venir todos los domingos a misa, no soy religiosa, yo me siento una persona muy creyente, tengo mucha fe, por ejemplo, en cómo se maneja el Papa Francisco”.* (Entrevista 37, Párrafo 1 y 11)

La tendencia de la categoría “Socialización primaria de la fe”: En los peregrinos a ambos santuarios se percibe que su pertenencia a la religión católica tiene un carácter hereditario lo que da cuenta de la importancia familiar en la transmisión de la fe, en especial, el rol preponderante de la madre en esta tarea. A su vez los peregrinos definen a sus familias y a ellos mismos como personas muy religiosas y creyentes aunque subrayando que eran muy poco asiduas a la misa y a la confesión. Lo que denotaría que el parámetro de prácticas oficiales e institucionales sigue estando presente en su habitus religioso. De hecho, algunos manifestaban que si ser religiosos era ir a misa y confesarse entonces no eran tan religiosos. La autodefinición como personas religiosas se daba básicamente por la práctica devocional de la oración personal principalmente en el ámbito del hogar. Aún más, podría inferirse por lo visto en las entrevistas

que las prácticas religiosas actuales de los peregrinos, aún los que eran de familia con mayor frecuencia a la misa ha disminuido en sus vidas. Es decir, son menos recurrentes a participar de la misa que sus familias en las que fueron socializados religiosamente. En suma, lo que más conservan de su familia es la oración intrafamiliar y la devoción a la virgen y a los santos.

### **Categoría “Emociones que despierta ir al santuario”**

La tercera categoría que construimos la hemos llamado “Emociones que despierta ir al santuario” que abarca la cuestión sensible y las expresiones corporales que se dan en los peregrinos que concurren al santuario destacándose el aspecto no menor de la emotividad en la religiosidad popular. Como subcategorías construimos las siguientes: “Sensación de Paz” y “Emociones por actos voluntarios e involuntarios”. A su vez dentro de cada una de las subcategorías elaboramos dimensiones que muestran la heterogeneidad dentro de cada variable. La primera subcategoría la llamamos “Sensación de Paz” y le hemos construido como dimensiones las siguientes: “La Paz la da el ingreso al santuario”; “La misa como lugar de paz, en especial las carismáticas”; “La paz un bien que el peregrino toma y se lleva a su casa”; “La paz se obtiene por cumplir lo que prometió”; “La paz no solo está en asistir al santuario sino que también se obtiene por otras prácticas”; “La paz la perciben los peregrinos en todos los santuarios” y “Los objetos religiosos son propiciadores de paz”.

Las dimensiones las ilustramos con frases de las entrevistas hechas a los peregrinos que iluminan los enunciados:

#### 1) Dimensión: “La Paz la da el ingreso al santuario”

*“Acá vengo siempre, porque en esta iglesia me siento bien. Cuando entro en la Iglesia siento paz y tranquilidad”.* (Entrevista 3, Párrafo 3)

*“Cuando vengo y entro acá siento una paz terrible”.* (Entrevista 22, Párrafo 11)

*“La primera vez que entre tuve mucha fe. Sentí algo muy fuerte. Una paz muy grande”.* (Entrevista 30, Párrafo 6)

*“Venir acá te trae mucha paz, te repega”.* (Entrevista 32, Párrafo 4)

#### 2) Dimensión: “La misa como lugar de paz, en especial las carismáticas”

*“La misa me aburre mucho, te machacan mucho en la misa, a mí me gusta la misa, como la del Padre Ignacio que da paz. A mí no me gusta que te hablen de lo que hay que hacer en la misa, sino que me hablen del milagro de la paz”.* (Entrevista 4, Párrafo 5)

*“Cuando vengo los 19 a veces me quedo en la misa, me da paz. También voy a la misas de sanación en la Parroquia Corazón de Jesús de San Justo. Ahí voy a las misas de sanación, el sacerdote me pone las manos para darme fuerza. Me hace muy bien, me da paz”.* (Entrevista 20, Párrafo 6)

3) Dimensión: “La paz un bien que el peregrino toma y se lleva a su casa”

*“Cuando vengo acá siento paz y la llevo a mi casa. Cuando miró el cuadro me gusta mirar a los ángeles, yo les tengo mucha fe a los ángeles, siempre les prendo velas. Cuando toco el cuadro de la Virgen sale fuerza de la virgen, ella me protege. Vengo porque siento paz y me llevo paz a mi casa”.* (Entrevista 5, Párrafo 3)

*“Siento mucha paz y me la llevo y me dura hasta mañana”.* (Entrevista 24, Párrafo 6).

4) Dimensión: “La paz se obtiene por cumplir lo que prometió”

*“Cuando vengo acá siento paz, mucha paz, siento paz de estar cumpliendo lo que prometí”.* (Entrevista 25, Párrafo 4 y 5)

5) Dimensión: “La paz no solo está en asistir al santuario sino que también se obtiene por otras prácticas extrainstitucionales”

*“Para mi venir acá (San Expedito) me da paz, le pido que me de salud porque tengo problemas de huesos. Por eso, también voy a Reiki, que también me hace bien”.* (Entrevista 6, Párrafo 3)

6) Dimensión: “La paz la perciben los peregrinos en todos los santuarios”

*“Para mi todos los santuarios son emocionantes. Uno los siente y quiere que uno se interese por las personas. Siempre estamos con otros. Acá nunca charle con los sacerdotes y no vengo a misa, pero el lugar me encanta. El grupo de gente que esta acá es re especial, te reciben, re bien. Este lugar te da mucha, mucha paz”.* (Entrevista 29, Párrafo 6)

7) Dimensión: “Los objetos religiosos son propiciadores de paz”

*“Cuando vengo acá hago bendecir una imagen o las llaves de mi casa, porque con eso llevo paz a mi casa, llevas a tu casa un pedacito de iglesia. Yo siento que Dios me protege todo el tiempo. Por eso, me llevo siempre algo bendecido, porque siento la protección de Dios. La virgen me protege de muchas cosas, de la envidia de la gente mala, porque no creo en las brujas pero que las hay, las hay. La virgen protege de la envidia. Le tengo miedo a la envidia porque es mala, si se le nota mala energía me separó”.* (Entrevista 4, Párrafo 4)

*“Para mi llevar un objeto bendito a mi casa es llevar paz a mi casa”.* (Entrevista 5, Párrafo 4)

La segunda subcategoría que llamamos “Emociones por actos voluntarios e involuntarios”. A la misma le hemos construido dos dimensiones: “Emociones por actos voluntarios” y “Emociones por actos involuntarios”.

1) Dimensión: “Emociones por actos voluntarios”: A esta dimensión le hemos construido varias variables que intentan reflejar como a través de actos volitivos de los peregrinos estos obtienen distintas sensaciones. Lo expresamos a través de frases de los entrevistados con las cuales mostramos la variedad interna de esta dimensión.

i) “Toqué y me dio paz”

*“Cuando toco el cuadro de la Virgen sale fuerza de la virgen, ella me protege. Vengo porque siento paz y me llevo paz a mi casa”.* (Entrevista 5, Párrafo 3)

ii) “Toqué y me dio tranquilidad”

*“Todas las veces que vengo acá y le prendo una vela, le rezo, me da luz. Después paso a tocar el santo y esto me da tranquilidad”.* (Entrevista 8, Párrafo 2 y 3)

iii) “Al hacer la fila, lo toqué. El peregrino no siente paz por el solo hecho de hacer la fila sino también por entrar a la iglesia y tocar la imagen”:

*“Cuando vengo acá siento paz, como que uno se saca la mochila. (. . .) Siempre que vengo hago la cola para tocar al santo, la paz la siento cuando entro en la iglesia, cuando lo toco siento algo raro, una paz más especial”.* (Entrevista 9, Párrafo 4 y 5)

iv) “Toqué y me llené de emoción”

*“Tocar el santo me llena de emoción, porque me parece que está cumpliendo todo lo que yo le pido. Si no rezo me siento en deuda porque siento que me estoy olvidando de él. A misa no voy, solo paso cuando vengo acá o cuando voy a San Cayetano todos los 7 de agosto y algunos 7 de mes”.* (Entrevista 14, Párrafo 4)

v) “Sentí protección”

*“Venir al santuario es una experiencia maravillosa, me siento protegida, que no me va a pasar nada, que todo va a estar bien”.* (Entrevista 15, Párrafo 5)

vi) “Toqué y tuve la sensación de un frío”

*“Yo cada vez que vengo todo el santo y me agarra como un frío en la espalda, debe ser como una descarga que yo hago, no me puedo ir sin tocar el santo. Cada tanto voy a misa y me confieso cada dos años más o menos”* (Entrevista 17, Párrafo 4)

vii) “A partir de mirar al santo y sin tocarlo me dio paz”

*“Antes iba mucha gente a Desatanudos, ahora menos. Yo iba porque me daba paz, me transmitía paz esa imagen, miraba los nudos”.* (Entrevista 13, Párrafo 4)

2) Dimensión: “Emociones por actos involuntarios”. Es decir, no fue por un acto voluntario del respondente.

i) “Apariciones”

*“Yo de chica tuve una aparición de la Virgen donde la virgen me advirtió de un peligro y me evito de un accidente, la virgen me hablo y me habla, me vivo emocionando por la virgen”.* (Entrevista 16, Párrafo 4)

*“Vine acá por el año 2000 y el año 2004 tuve dos infartos. Yo no me podía dormir y ahí se me apareció la virgen y me lleno de paz”.* (Entrevista 22, Párrafo 4)

Tendencia de la categoría “Emociones que despierta ir al santuario”: La concurrencia a los santuarios parece estar marcada por la búsqueda de la sensación de paz. De hecho, la mención de la emoción que sienten los peregrinos se expresa fundamentalmente con la palabra “paz”. Otros términos que se utilizaron para expresar la vivencia estuvieron relacionados con sensaciones corporales que se dieron después de actos voluntarios como el “tocar” que trajo una sensación de tranquilidad (palabra sinónima de paz), otros vocablos empleados por los entrevistados fueron “protección”, “sensación de frío”, “calor”, “sensación de quemarse”. También aparejada a estas sensaciones se relataron con emoción apariciones o revelaciones que afirma haber tenido el entrevistado. En suma, la experiencia de peregrinar al santuario a casi nadie le resultó indiferente desde lo afectivo. Por lo cual, a diferencia de la piedad más oficial de la iglesia que coloca el acento en aspectos racionales, dogmáticos y doctrinales aquí en este fenómeno de religiosidad popular es muy buscado y valorado el elemento emocional. Sin embargo, esta paz no se busca completamente por fuera del marco institucional sino al contrario en el marco de dos santuarios oficiales de la iglesia católica, donde la gente sigue teniendo una referencia a lo institucional pero reapropiándose de acuerdo a las necesidades que tiene de buscar “la paz”. Una paz que no la haya en los sacramentos sino en una relación personal con aquel a quien le tiene devoción. Esta búsqueda de paz también llevó algunos concurrentes a buscarla en otras prácticas religiosas, especialmente, de origen oriental.

## Categoría “Prácticas religiosas extrainstitucionales”

La cuarta categoría que construimos la hemos llamado “Sentidos de las prácticas religiosas” que abarcan fundamentalmente las prácticas extrainstitucionales y también el sentido de temor que en algunos peregrinos despiertan otros cultos distintos al católico y sus expresiones. La hemos dividido en dos subcategorías, a saber, “Sentidos de las creencias y prácticas extrainstitucionales” y “Temor a otras creencias y prácticas no institucionales católicas”. A su vez, dentro de cada una de las subcategorías elaboramos dimensiones que muestran la heterogeneidad dentro de cada variable. Las dimensiones las ilustramos con frases típicas y recurrentes, a saber:

1) Subcategoría: “Sentidos de las creencias y prácticas extrainstitucionales”.

i) Dimensión: “Los objetos religiosos contienen energías negativas de quienes los tocaron”.

*“No me gusta tocar el vidrio (que protege al cuadro) porque la gente le deja muchas malas energías pegadas”.* (Entrevista 3, Párrafo 4)

*“Yo no toco el agua bendita de la Iglesia, por ahí se descargan las cosas malas, la gente deja su mala energía cuando toca el agua bendita, vuelca lo de la mano ahí. Esto lo leí en libro sobre energía, en libros de autoayuda donde habla del Chacras del plexo solar, de energía negativa. Las chacras del plexo solar es tener un tercer ojo, entre las cejas, lo que puede ver de los ojos en otros. Leo mucho autoayuda”.* (Entrevista 4, Párrafo 7)

ii) Dimensión: “Los objetos religiosos son propiciadores de protección contra los males, envidias y malas energías”.<sup>70</sup>

*“Yo siempre le prendo velas a la virgen, velas blancas porque son pureza. Las velas de colores no las prendo porque son cachivaches, como si fueran a hacer alguna maldad”.* (Entrevista 4, Párrafo 9)

*“Cuando pido que me bendigan una estampita, la bendición, me dan el poder de Dios. Me protege de los gualichos, dicen que no las hay pero las hay, digo, por las brujas”.* (Entrevista 8, Párrafo 3)

*“Llevar un objeto bendecido me ilumina y me protege de las malas energías que las personas me miran con envidia porque dicen como llegue aquí”.* (Entrevista 10, Párrafo 5)

---

<sup>70</sup> Vale aclarar que para la iglesia católica la bendición es un rito sacramental, una alabanza al Dios creador y un recuerdo del bautismo. Para la doctrina oficial de la iglesia la bendición obra en el creyente por su fe

*“Por eso, yo hago bendecir las cosas porque me siento seguro con las cosas que hago bendecir, las dejo en mi casa, porque siento que lo que hice bendecir mi casa va a estar protegida”.* (Entrevista 33, Párrafo 11)

iii) Dimensión: “La Virgen y los santos protegen al peregrino de las fuerzas malas”

*“Los santos más importantes en mi casa eran San Benito, San Jorge (Le teníamos devoción a San Jorge, el caballito del santo aplasta el mal), La Virgen de Lourdes, yo tenía un nieto que tenía dolores de cabeza y le pedí a San Benito que le rezaba siempre porque es protector del mal”.* (Entrevista 17, Párrafo 1)

*“San Expedito tiene de especial que mi casa está protegida desde que vengo, es un santo fuerte. San Cayetano no es tan fuerte. A San Expedito le di la protección de mi casa”.* (Entrevista 33, Párrafo 8)

iv) Dimensión: “El agua bendita y sus usos extrainstitucionales . . .”<sup>71</sup>

Subdimensiones:

a) “Protege de la envidia”

*“Hay gente envidiosa que te envidia y cuando siento eso me tiro agua bendita. Tengo una hermana que no me habla porque una tía le llena la cabeza, cuando me llega algo de ella me pongo agua bendita”.* (Entrevista 7, Párrafo 4)

*“Cuando vengo acá me llevo agua bendita, me parece importante, no puedo no tener agua bendita en mi casa, me llevo siempre a mi casa, a veces cuando me siento mal o las cosas van mal me pongo agua bendita. Si yo tengo a un santo, nada malo me va a pasar. No puedo explicarlo pero me protege”.* (Entrevista 11, Párrafo 5)

*“Hay mucha gente envidiosa pero no les doy bolilla. Yo les hecho agua bendita para espantarla”.* (Entrevista 28, Párrafo 9)

b) “Ayuda a rechazar efectos nocivos y maleficios”

*“Esos me hicieron un gualicho pero yo lo rechace con agua bendita, me tiraron unas cajitas con alfileres clavados”.* (Entrevista 30,13)

---

<sup>71</sup> Hay que aclarar que el uso oficial del agua bendita para la iglesia solo es recuerdo del bautismo, no tienen otros significados en la doctrina católica. Para la doctrina oficial de la iglesia es un sacramental, es decir, la bendición obra en el creyente por su fe

c) “Da la Paz”

*“El agua bendita me hace sentir bien, que me protege. El agua bendita la uso para persignarme. El agua bendita me da paz”* (Entrevista 29, Párrafos 15)

d) “Tiene efectos medicinales, curativos y paliativos”

*“El agua bendita me la paso por la parte del cuerpo que me duele o para sacarme algo malo que me pasa. Una compañera de trabajo se echa agua bendita con spray. Yo me hecho agua bendita porque siento una protección, siento que eso me da seguridad, porque el agua bendita me protege”*. (Entrevista 36, Párrafo 11)

v) Dimensión: “El encendido de velas como protección y dador de paz”.

*“Cuando rezo yo prendo velas. Cuando veo que la vela no se gasta rápido es que mi casa está en paz, cuando se agita es porque hay energías malas”*. (Entrevista 33, Párrafo 12)

vi) Dimensión: “La bendición de objetos religiosos le da a estos cualidades poderosas”.

*“Yo hago bendecir las estampitas porque si no están bendecidas no es lo mismo, porque es un intercesor de Dios, y le das el poder de Dios”*. (Entrevista 15, Párrafo 6)

vii) Dimensión: “Creencia en la envidia y las estrategias para rebatirla . . .”

I) “La Virgen como protectora ante la envidia”:

*“Creo en las energías y en las envidias de la gente, envidias que soy energías negativas que perjudican, pero también creo que la virgen puede proteger, creo más en la fuerza de la intercesión de la virgen. (. . .) Un sacerdote nos decía que todo bautizado puede bendecir, puertas, ventanas, también cuando alguien está mal bendiga esas cosas, también tomo 3 tragos de agua bendita para que me proteja. También bendigo mi bolso de trabajo”*. (Entrevista 26, Párrafo 10 y 11)

II) “La oración como instrumento para rechazar la envidia”:

*“Hay personas que son envidiosas, que están vacías. Yo me protejo rezando, porque te revientan la cabeza. A mí me dolía la cabeza de tantas cosas que me hacían. (. . .) El agua bendita me hace sentir bien, que me protege. El agua bendita la uso para persignarme. El agua bendita me da paz. (. . .) Yo uso mucho la llave de San Benito”*

*para que cierre las puertas de los que me hacen mal y me abra las puertas que me hacen bien”.* (Entrevista 29, Párrafos 14)

III) “Se rechaza la envidia con el agua bendita”:

*“El mundo está lleno de envidia, por eso, yo me aparto de la envidia, yo nunca sentí eso. Hay una persona que es mala y le desea cáncer a todo el mundo. (. . .) Yo uso mucho el agua bendita porque me siento protegida, yo no uso vinagre como hace mucha gente, yo me protejo con el agua bendita. La uso para proteger mi casa. (. . .) Yo siempre hago bendecir las cosas, porque una tiene una religión y uno se siente protegido”.* (Entrevista 30, Párrafo 14)

2) Dimensión: “Temor a otras creencias y prácticas no institucionales católicas y modos devocionales considerados por los entrevistados como marginales”

*“Yo prendo velas en el lugar donde corresponde, ese lugar es la iglesia porque a veces hay gente que prende velas con otras intenciones, como la macumba”.* (Entrevista 26, Párrafo 12)

*“En mi trabajo había algunos umbandas, cuando los conocí me volví más a mi religión para estar más protegido, les tenía miedo. Entonces cada vez me metí más en la Iglesia”.* (Entrevista 31, Párrafo 12)

*“A mí no me gusta el tarot, no fui a adivinos, siento que no es católico, que me desvió de la verdadera religión”.* (Entrevista 36, Párrafo 8)

*“Yo fui a una persona que me tiraba las cartas para que me diga cosas, soy muy ansiosa y necesito saber acerca del futuro pero me di cuenta que eso no era católico. (. . .) En mi casa siempre tratamos de protegernos contra las envidias, contra los trabajos, una vez me hicieron un trabajo umbanda y entonces me llene de agua bendita y de velas”.* (Entrevista 37, Párrafo 5, 6, 8, 9 y 10)

Tendencia de la categoría “*prácticas religiosas extrainstitucionales*”: Pareciera que la utilización de objetos religiosos tiene un uso extrainstitucional en la mayoría de los casos. Por ejemplo, la bendición de objetos religiosos por parte de los peregrinos es utilizada no en el sentido que le da la iglesia católica sino más bien como propiciadores de protección. Esta palabra es la que más se repite cuando se pregunta acerca del porque de la bendición de objetos religiosos. Lo mismo en la utilización del agua bendita mientras que para la iglesia simboliza siempre el recuerdo del bautismo el uso popular le da otros significados relacionados con un elemento que sirve para la protección ante diversos males. Se destaca la fuerte creencia en la envidia como una fuerza capaz de alterar la armonía del creyente y de su entorno. Por eso, los objetos religiosos y el agua bendita resultan elementos muy eficaces para rebatirla. También se subraya un cierto temor en algunos entrevistados a cultos o prácticas que por el estigma social

que podrían ser vistas como marginales. Por ejemplo, lo relacionado a umbandismo, tarot, adivinación, tirada de cartas. Es de destacar que siempre que se menciona algo relacionado con lo umbanda se lo asocia en los dichos de los entrevistados a lo satánico.

### **Categoría “Creencias respecto al después de la muerte”**

La quinta categoría que construimos la hemos llamado “Creencias respecto al después de la muerte”. La hemos dividido en varias subcategorías, a saber, “Creencia en la reencarnación”; “Creencia en la presencia espiritual después de la muerte”; “Creencia en el más allá pero sin saber cómo será”; “Creencia en la resucitación”; “Creencia en la resurrección y reencarnación”; y “Creencia en la resurrección”. A su vez dentro de cada una de las subcategorías elaboramos dimensiones que muestran la heterogeneidad dentro de cada variable. Las dimensiones las ilustramos con frases que a modo de “verbatim” intentan expresar con palabras de los actores cada proposición construida por nosotros, a saber:

#### 1) Subcategoría: “Creencia en la reencarnación”

Dimensiones:

##### a) “Cree en la reencarnación pero no sabe cómo se dará concretamente”:

*“Creo en la reencarnación, 100%, no sé cómo resurgen las almas”.* (Entrevista 38, Párrafo 12)

##### b) “Cree en la reencarnación por influencia filosófica”:

*“Yo escucho mucho la parte oriental, leo filosofía china en las revistas, por ejemplo en las puertas que uno cierra o clausura. Es muy factible la posibilidad que reencarnemos en otra cosa, me doy cuenta que reencarnamos cuando nos acordamos de lugares y cosas en que no estuvimos pero sentimos que estuvimos. La reencarnación me hace dudar un poco de la cremación, en la iglesia ahora te dicen que puedes cremar a los muertos, pero no se sabe que sienten los muertos”.* (Entrevista 3, Párrafo 6)

##### c) “Cree en la reencarnación por cada nacimiento”:

*“Creo que un día vamos a reencarnar. Eso fue lo que hizo Jesús. Yo creo en eso, porque es lindo pensar que cada vez que alguien muere a su vez nace un bebe y esa almita no se perdió”.* (Entrevista 28, Párrafo 14)

*“Yo siempre dije que cuando una persona muere nace un bebe, por eso creo en la reencarnación”.* (Entrevista 11, Párrafo 5)

- d) “Es más grato creer en la reencarnación”. Algunos entrevistados manifestaban que les resultaba más grato creer en la reencarnación, es decir, que alguien siga viviendo en este mundo. Inferimos que les resultaría mas consolador la idea de seguir viviendo en un mundo ya conocido, aunque sea en el cuerpo de otra persona, que creer en la doctrina católica de la resurrección que parece generar dudas ante el hecho de la muerte porque no se conoce como será el después:

*“No creo en la resurrección, no creo en que la carne se haga de nuevo. La reencarnación es más fácil, es más fácil que creer en la resurrección. Es lindo pensar que en cada niño que nace tenga el mismo espíritu de otra persona, así nadie se pierde”.* (Entrevista 27, Párrafo 21)

- e) “Entiende la reencarnación como parte de la fe católica”:

*“Yo creo en la reencarnación porque soy católica y creo que volvemos cuando morimos, volvemos porque hay que terminar en este mundo de hacer las cosas bien”.* (Entrevista 30, Párrafo 14)

- 2) Subcategoría: “Creencia en la presencia espiritual después la muerte”.

*“Yo le pido a las energías, a mi papa le sueño, le pido, no está físicamente pero su espíritu en algún lado esta, en eso creo mucho”.* (Entrevista 38, Párrafo 12)

- 3) Subcategoría: “Creencia en el más allá pero no sabe cómo será. . .”.

*“Yo creo que hay un más allá, no sé si mañana vamos a estar en alguna lado y si vamos a reencarnar”.* (Entrevista 34, Párrafo 13)

- 4) Subcategoría: “Creencia en la resucitación”.

*“El día que me muera quiero que me pongan en tierra, por las dudas, en la pared de un nicho siento que me voy a ahogar”.* (Entrevista 7, Párrafo 5)

- 5) Subcategoría: “Creencia en la resurrección”.

Dimensiones:

- i) “Se profesa la resurrección y se rechaza la reencarnación por considerarla lejos de la enseñanza de la Iglesia”:

*“Yo en la reencarnación no creo, creo que es gente que no sabe de Dios. Tienen que estar más en la Iglesia”.* (Entrevista 29, Párrafo 14)

- ii) “Se profesa la resurrección y se rechaza por diabólica a la reencarnación”:

*“Yo en la reencarnación no creo. Si creo en la resurrección de Jesús. Yo no creo en cosas diabólicas, ni en curanderos. Es ignorancia creer en la reencarnación de Jesús”.* (Entrevista 23, Párrafo 22)

- 6) Subcategoría: “Creencia en la resurrección y en la reencarnación”

*“Yo creo en la resurrección y en la reencarnación. (. . .) Una vez un abogado me dijo: Sabe porque usted está sufriendo con su marido, porque en usted se reincorporo una persona muy mala, porque en usted se reencarno una persona muy mala. Así que puede ser, porque me dejo pensando. Pero igual yo creo que San Expedito me protege”.* (Entrevista 12, Párrafo 5 y 6)  
*“Ojala resucitemos, pero también puede que reencarnemos, que nuestra alma pase otra persona”.* (Entrevista 32, Párrafo 14)

Tendencia de la categoría “Creencias respecto al después de la muerte”: Hay una fuerte creencia en la reencarnación entre muchos encuestados. Pareciera ser más fácil su creencia y dar más consuelo que la doctrina oficial católica de la resurrección. Junto a la reencarnación conviven otras creencias similares con respecto a la vida después de la muerte. También se dieron algunos casos en los cuales cohabitaba la creencia en la resurrección junto a la reencarnación. En muy pocos casos se rechazó de plano la fe en la reencarnación y en una sola oportunidad se la relacionó con lo diabólico.

### **Categoría “Conocimiento de la devoción”**

La sexta categoría que construimos la hemos llamado “Conocimiento de la devoción”. Le hemos construido dos subcategorías, a saber, “Agentes religiosos no eclesiales” y “medios de comunicación social”. A su vez dentro de cada una de las subcategorías elaboramos dimensiones que muestran la heterogeneidad dentro de cada variable.

- 1) La subcategoría: “Agentes religiosos no eclesiales” se refiere al accionar principalmente de laicos que propagan la devoción por su propia cuenta más allá del trabajo que realizan las instituciones para difundir la piedad hacia estos santos subrayando su carácter de polinizadores de la religiosidad popular. Esta subcategoría la dividimos en dimensiones que intentan reflejar el contenido de lo que estos agentes transmitieron a

quienes conocieron las devociones colocando el acento en una virtud del santo o la virgen. Las dimensiones las denominamos con frases propias de los nativos.

Dimensiones:

i) “La Virgen o el Santo te ayudarán a resolver tus problemas . . .”

*“Acá a la Virgen Desatanudos llegué por una amiga que me comentó que venía acá, me dijo que busque refugio acá porque ella me va a ayudar”.* (Entrevista 3, Párrafo 2)

*“Yo conocí a San Expedito de grande, cuando murió mi esposo, me enoje con Dios, pero me encontré con una señora que me dio una estampa de San Expedito y él me ayudo”.* (Entrevista 8, Párrafo 1)

ii) “Me dijeron que la Virgen o el Santo son muy milagrosos . . .”

*“Un señor en esa época me dio una imagen rota de San Expedito, yo la pegue y me la quede, ese fue un signo. Conocí este santuario porque iba en el tren y yo decía a una amiga que quería venir a la iglesia de San Expedito y una persona me dijo que estaba acá. Después conseguí una estampa y vi que era el santo de las causas urgentes. Una persona me dijo que era supermilagroso”.* (Entrevista 11, Párrafo 3)

iii) “Yo difundo la imagen entre todos los que conozco. . .”

*“Yo le hablo a otros de la Virgen Desatanudos y hice que otros también vinieran, a la gente le digo que responde y cuando no es así es porque algo va a pasar. Yo la difundo entre la gente que tiene varios problemas y les digo que te los resuelve”.* (Entrevista 3, Párrafo 10)

*“Yo le hablo a mucha gente de San Expedito y los traigo acá siempre que puedo”.* (Entrevista 20, Párrafo 3)

*“Yo siempre que puedo y me escuchan le hablo a otros de la virgencita”.* (Entrevista 22, Párrafo 3)

*“Yo llevo y regalo muchas estampas de San Expedito, siempre llevo y reparto las estampas”.* (Entrevista 34, Párrafo 4)

iv) “En una peregrinación o procesión conocí al santo . . .”

*“Yo conocía al santo en una peregrinación a Lujan en donde en una carpa repartían estampas de San Expedito que tenía la dirección de acá, así fue que en diciembre hace 7 años vine por primera vez acá”.* (Entrevista 9, Párrafo 2)

*“A San Expedito lo conocí por mi hija, hace 9 años empezamos a venir, lo vimos en Itati en Corrientes, antes la iglesia no estaba así, el santo estaba afuera y no había ningún vidrio que lo tapara. A su vez mi amiga lo conoció por otras amigas”.* (Entrevista 14, Párrafo 2)

- v) “Conoció la devoción en otra parroquia donde estaba entronizada la imagen<sup>72</sup> . . .”

*“Fui a la parroquia de mi barrio en San Miguel y ahí había una estatua de San Expedito y le empecé a rezar por mi negocio que andaba mal, y le hice una promesa”.* (Entrevista 11, Párrafo 3)

- 2) La subcategoría “Medios de comunicación social”: junto a la acción propagadora y polinizadora de los agentes religiosos no eclesiales está el papel de los medios de comunicación social que difundieron masivamente ambas devociones. Hubo peregrinos que conocieron la devoción por la T.V. o posteriormente la visualizaron por este medio.

#### Dimensiones:

- i) “El peregrino conoció la devoción por la T.V. . . .”

- a) “Por su exposición en un programa de T.V. . . .”

*“Conocí a San Expedito porque escuche una vez en el programa de Fantino que hablaba de San Expedito”.* (Entrevista 11, Párrafo 3)

*“Yo escuche como Badía lo conoció a San Expedito y lo fue conociendo y aceptando”.* (Entrevista 30, Párrafo 10)

*“Un día vi un sacerdote de acá que hablaba por la TV, era de acá, de esta iglesia”.* (Entrevista 26, Párrafo 3)

- ii) “El peregrino conoció la devoción por el testimonio de otra persona y por la T.V. . . .”

*“Yo conocí a la Virgen Desatanudos por una compañera de la facultad que me dio una estampa. Sí, también lo vi por la T.V.”.* (Entrevista 21, Párrafo 7)

*“Conocí a la Virgen Desatanudos por la abuela de uno de los chicos de mi trabajo. La vi varias veces por la T.V.”.* (Entrevista 24, Párrafo 6)

---

<sup>72</sup> Lo que denota la asunción por parte de la institución oficial de la devoción popular por su potencialidad en la movilización de devotos.

*“San Expedito lo vi por la TV y pregunte quien era y en la peluquería la peluquera me dijo quien era. Cuando vine acá sentí que me llamaba, te pega venir acá”.* (Entrevista 32, Párrafo 10)

*“A San Expedito lo conocíamos por una señora que nos dio una estampita y me enteré por la TV que estaba esta Iglesia”.* (Entrevista 33, Párrafo 3)

iii) “El peregrino conoció la devoción por la propaganda callejera y por la T.V. . . .”

*“Conocí a San Expedito viendo pancartas en la calle, yo al principio pensé que era un chiste con el expedito. Pero después, un día me contaron que era un santo y leí la historia en una revista. También lo vi en el programa de Fantino”.* (Entrevista 37, Párrafo 4)

*“Ahí me acorde de San Expedito, que había visto una vez un cartel que le daba gracias y me encontré después con una señora que me dijo porque no vas a San Expedito. A partir de ahí empecé a venir acá”.* (Entrevista 17, Párrafo 3)

iv) “El peregrino no conoció la devoción por la T.V. pero si la visualizó mucho por la T.V. . . .”

*“Yo de San Expedito no hablo mucho, pero lo conocí por mi mama y como trabajo cerca de acá lo conocí. Ahora aparece mucho por la T.V.”.* (Entrevista 38, Párrafo 2)

*“Yo conocí a San Expedito en esta Iglesia, porque una persona me dijo que había aparecido este santo, y me dijo que fuera un día 19 para que lo viera, después lo vi por la T.V. Esta Iglesia tiene algo especial, acá siento más paz que en otras”.* (Entrevista 31, Párrafo 10)

Tendencia “Conocimiento de la devoción”: La labor de los agentes religiosos no eclesiales que por iniciativa propia comenzaron a difundir las devociones fue fundamental para la expansión de las devociones. Ellos le atribuyeron las especificidades a cada devoción como muy milagrosas y de gran eficacia a la hora de cumplir milagros. Acentuando estas propiedades difundieron las devociones. Los medios de comunicación social, en especial, el más masivo como la T.V. sirvieron para legitimar las devociones frente a los que eran ya peregrinos y para atraer a otros que todavía no eran concurrentes a estos santuarios como lugares de culto de la virgen o el santo.

## Conclusiones

### Análisis por categorías y dimensiones

De la lectura atenta de las entrevistas y del análisis de las mismas proponemos algunas conclusiones. Los peregrinos entrevistados se autodefinen como católicos y creyentes, sin embargo, este colectivo lejos de ser homogéneo muestra en su interior una gran complejidad y variedad de creencias y prácticas. El peregrino típico, según se desprende de las entrevistas, pareciera ser aquel que en su socialización primaria tiende a recibir la fe de su familia especialmente de su madre. Encuentran en los santuarios un espacio donde expresar su práctica religiosa y donde hayan la paz al entrar en un ámbito donde rompen con lo caótico de la realidad en la que viven cotidianamente y los abre a lo sagrado siendo propiciador de serenidad (Eliade, 2012: 32). Para los peregrinos es central en su peregrinar ingresar el santuario y contemplar la imagen de figura de la virgen o el santo que le da valor simbólico al templo como lugar de significado hierofánico (Agudo Torrico, 1993:99).

La mayoría se percibe muy creyente y con un vínculo con lo religioso que es percibido como muy intenso y acompañan el ritmo cotidiano de su vida con la oración personal. De hecho, casi todos destacan que son muy religiosos o muy creyentes porque rezan. Desde la apelación a ese mundo religioso con el que se vinculan a través de diversas prácticas resignifican los acontecimientos de vida en la cual el elemento trascendente pareciera estar siempre presente. Con respecto a las prácticas religiosas notamos que suelen ser poco asiduos a los sacramentos, y en menor medida que sus padres. Es decir, son menos concurrentes a las prácticas religiosas sacramentales (asistencia a misa y confesión) oficiales en comparación a sus padres. Por lo cual, heredaron la religión católica de sus familias aunque su pareciera que concurren a misa menos que sus padres. Aunque han heredado de sus familias la participación con relativa asiduidad en peregrinaciones o procesiones. Pareciera que tienen como patrón de su práctica religiosa aquellos que vivieron en sus familias donde tuvieron su socialización primaria religiosa. Esta práctica es muy importante ya que nuestros entrevistados son promeseros que peregrinan periódicamente y en la fecha propia del santo o la virgen a su santuario. De alguna manera, el santuario se convierte en epicentro del tiempo sagrado ya que es el sitio al que el peregrino concurre periódicamente (Eliade, 2012: 79). La motivación para dejar sus actividades cotidianas y peregrinar es la promesa, a diferencia de los creyentes regulares que suelen asistir a la iglesia más cercana a su domicilio y lo hacen con periodicidad semanal motivados por el

cumplimiento de los preceptos institucionales que indican la asistencia al culto (Hervieu-Leger, 1999: 104-109). Además el peregrino al no ser un creyente regular se caracteriza por ser más libre en sus creencias y prácticas respecto a la institución a la cual tiene una referencia pero no se somete a sus preceptos y prescripciones (Pinto Duran, 2007: 210). El peregrino no es un creyente regular sino que expresa la religión en movimiento (Hervieu-Leger, 1999: 104-109). Como nos recuerda Ameigeiras (2008):

*“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” (p. 52).*

Al igual que lo analizado por Ana L. Suárez para los residentes en las villas de CABA (Suárez, 2015) también en la población entrevistada en nuestro estudio casi todos los entrevistados orquestan un vínculo con el santo o la virgen a través de la práctica de la promesa. La promesa pareciera ser un elemento fundamental en la vida espiritual de los peregrinos. De hecho, no son fieles comunes sino promeseros. Es decir, no están ligados a la institución por la práctica de preceptos o normas sino que lo están en referencia a una institución que alberga a la figura de su santo o virgen, hacia el cual tienen un vínculo afectivo y una ligadura personal a través de la promesa. Por eso, esta es una categoría central: nuestros entrevistados mayoritariamente son promeseros. La promesa supone un vínculo y conlleva una fidelización hacia la figura de la virgen o el santo y su santuario (Ameigeiras, 2008: 34). La promesa es la motivación más relevante y común de los peregrinos (Ameigeiras, 2008: 37-38). Esto hace que persista en los promeseros la sensación de la deuda porque aunque cumpla la promesa siempre estará en deuda y hará una nueva promesa que lo seguirá atando a la virgen o al santo (Martín, 2004: 109). Uno de los modos de saldar dicha promesa es ofreciendo un sacrificio, predominantemente el del peregrinar o el ofrecer bienes materiales, o también, prometiendo fidelidad a la religión a la que adscribe enunciando su propósito de no emigrar hacia otros cultos (Mauss, 2009: 75). Incumplir la promesa supone para la mayoría una falta de respeto a figura de Dios, al santo o a la virgen, la sensación de estar fallando, e incluso el temor de que le suceda algo malo. De todos modos, la promesa genera en los entrevistados la sensación de una deuda imposible de saldar (Bourdieu, 2008: 30).

En cuanto al modo de vincularse a través de la promesa con la figura del santo o la virgen podríamos distinguir dos tipos de peregrinos promeseros. Por un lado, un perfil minoritario de creyentes promeseros que podríamos llamar “ortodoxos” porque están más alineados en su modo de vivir el catolicismo y de comprender la promesa como la entiende la

doctrina católica como un voto de fidelidad a Dios sin esperar que esta se cumpla. Podríamos decir que la entienden de un modo un tanto más racional. Por otro lado, el perfil mayoritario de promeseros entienden la promesa de un modo mágico – milagroso donde componente emocional juega un lugar central. Por eso, podríamos llamarlos creyentes promeseros encantados, ya que tienden a concebir la promesa con marcados tintes cosmológicos, holísticos y relacionales propios de otra lógica de culturas populares. Hay en estos promeseros encantados una visión de un mundo encantado donde los seres espirituales, como la virgen o el santo pueden influir a favor de ellos y ayudarlos en su vida cotidiana. Subrayan la eficacia del santo o de la virgen con palabras que hacen inferir una concepción mágico - milagrosa de la religión.

En todas las entrevistas realizadas percibimos una constante en los dichos de los nativos, a saber, el espacio de los santuarios es visto según su perspectiva como un lugar donde se experimenta la Paz, y por ende, podemos concluir que sus promeseros son además buscadores de paz ya que no hay ninguna entrevista en donde no se mencione la palabra Paz, o al menos, expresiones sinónimas como serenidad o tranquilidad como se dan en dos entrevistas. Esta experiencia de paz es algo que atesoran y que van a buscar al santuario más allá que se les conceda o no el pedido que realizan. Habría que ver pensar si esta búsqueda de paz es lo que mueve a los peregrinos católicos que asisten a todos los santuarios teniendo en cuenta algunos estudios realizados en torno, por ejemplo, al santuario de la virgen del cerro en Salta (Ameigeiras y Suárez, 2013).

En todos los perfiles de promeseros que construimos sobresale la búsqueda de la Paz. Aunque cada perfil la encuentre, como ya mencionaremos, de una forma diferente. Este es un elemento importante a subrayar ya que se relaciona al mundo emocional.

En esta línea los objetos religiosos, según la perspectiva de los actores entrevistados, poseen la cualidad una vez bendecidos de proteger al peregrino contra diversos maleficios y contrariedades que pudiera ocurrirle y son propiciadores de paz. Es importante subrayar que los objetos religiosos bendecidos para la doctrina de la iglesia tienen un uso y un significado distinto al que le dan los entrevistados en estos santuarios. Para la doctrina católica oficial la bendición de un objeto religioso o de agua bendita es recuerdo del bautismo y no le otorga al objeto bendecido ninguna cualidad especial ni de protección para quien lo hace bendecir. Depende de la fe que el creyente coloca en la acción de la bendición. Este es un significado que le dan los entrevistados que resemantizan aquello que reciben de la iglesia con un significado dándole otro distinto y acorde a sus necesidades convirtiendo un elemento que para la iglesia es recuerdo del bautismo en un objeto propiciador de paz o de protección ante diversos males.

Nuestros entrevistados pertenecientes a sectores populares, como nos recuerda Ana Lourdes Suárez (2015) *“tienden a concebir su fe en forma holística y cosmológica, lo que los lleva no solo a creer en los milagros, sino a entender y manifestar que han estado en presencia de alguno”*. También percibimos el aspecto relacional de la cultura popular que se encuentra presente cuando los que peregrinan al santuario lo hacen pidiendo un milagro para otra persona, creyendo que lo sagrado puede circular a través de los lazos sociales (Semán, 2001: 66).

Además cultivan su fe a través de la práctica de la oración personal, en el ámbito hogareño y no en la concurrencia a ámbitos institucionales para orar. Por lo cual, prevalece la práctica privada y no pública como lo sería asistir a la misa o a la adoración eucarística para rezar. De hecho, cuando se les pregunta por que se consideran personas religiosas prevalece la respuesta: *“porque rezo”*, aclarando a además que lo hacen en sus hogares. En algunos casos el parámetro institucional influye y no son pocos los que afirman: *“si ser religiosos es ir a la Iglesia e ir misa entonces no soy religioso pero yo me considero religioso porque rezo”*.

En cuanto a la fidelidad a la religión a la que adscribe destacamos que se percibe un cierto temor a algunas creencias y prácticas percibidas como no católicas. Pareciera que los peregrinos no tolerarían prácticas religiosas consideradas socialmente marginales. Creen en la resurrección, en el cielo, en la presencia del mal, de los demonios del pecado, creencias que entran dentro de la ortodoxia de la doctrina católica. Sin embargo, se mueven con libertad en relación a otros postulados de la institución católica, creen con libertad en la reencarnación, en la energía y en la envidia con su influjo en la vida cotidiana. Destaco que es muy nombrada la creencia en la reencarnación, aun combinándola con la confesión en la resurrección. Ambas creencias aunque para la iglesia católica sean incompatibles no lo son para los peregrinos que pueden creer simultáneamente en las dos aunque sean aparentemente contrarias, por lo menos vistas desde la doctrina oficial católica (Rostas y Droogers, 1995: 86). También creen en otras formas de supervivencia después de la muerte. Por lo cual, nuestros entrevistados si bien tienen una identidad social católica, se da una identidad abierta y porosa a otros universos simbólicos (Ameigeiras, 2010: 40). De alguna manera, su fe y sus creencias son una respuesta simbólica a situaciones acuciantes, angustiantes y expresión protectora ante creencias que podrían amenazar su serenidad y su paz, como la envidia y las malas energías de los otros (Ameigeiras, 2008: 65).

En lo que refiere al conocimiento de la devoción, el *“boca en boca”* y los medios comunicación social parecen haber jugado un papel muy relevante. Por ambos medios se transmitieron las cualidades poderosas y milagrosas de la virgen o el santo. Junto a esto que surge de las entrevistas podemos inferir, como señala Ameigeiras (2008:46) el papel de *“la*

*trama sociocultural de los sectores populares y las estrategias pastorales de la institución*” que colaboraron con la difusión en distintos medios y ámbitos de estas devociones.

### **Perfiles de los promeseros**

Teniendo en cuenta que la categoría central es la promesa y que nuestros entrevistados son promeseros decidimos dar un paso más y construir perfiles de los promeseros. Luego de analizar las categorías y las variables comenzamos a pensar en la utilidad de armar perfiles de los promeseros a partir de ciertas constantes y denominadores comunes. Tuvimos como parámetro para la construcción de dichos perfiles su modo de ser católicos respecto a su posicionamiento con la institución y su doctrina. Intentamos esbozar un perfil de los entrevistados en los santuarios a partir de lo analizado en las entrevistas en profundidad. Reconstruimos algunos perfiles “*típicos*”<sup>73</sup> de los entrevistados en los santuarios a partir de la información recabada después de hacer una síntesis de cada una de las entrevistas desde las siguientes claves: “*socialización primaria religiosa*”, “*presencia de devociones en el ámbito familiar y la construcción de su habitus religioso*” (que incluye creencias y prácticas religiosas del peregrino). Después comparamos a los peregrinos entre sí agrupándolos bajo títulos, a modo, de conceptos o constructos mentales para ir delineando perfiles de los concurrentes. Es decir, en función de estos ejes y de haber comparado entre sí las entrevistas fuimos armando memos de cada una de manera de construir los perfiles que describimos a continuación. Finalmente, construimos con la misma estrategia los perfiles de concurrentes según los santuarios a partir de los peregrinos entrevistados. En la descripción de cada perfil utilizamos en algunas ocasiones palabras nativas.

### **Perfiles de los promeseros según su modo de vivir su ser católico**

Los perfiles de los peregrinos los dividimos según los “*modos de vivir su ser católico*”. Estos perfiles los rotulamos con etiquetas que intentan dar cuenta de lo que expresan conceptualmente. Los perfiles los dividimos teniendo como marco de referencia la institución y la doctrina católica viendo quien era más cercano o más moderado con respecto a esta. De acuerdo a las posiciones que los entrevistados tenían respecto a la institución y sus posturas en relación a la doctrina oficial. El primer grupo lo denominamos “*católicos ortodoxos*” porque tienen los posicionamientos más afines a los de la institución y a su doctrina. El segundo grupo

---

<sup>73</sup> Nos acercamos en este punto a la teoría weberiana del “tipo ideal”: “*estas son idealizaciones de un fenómeno de la realidad social que, a modo de constructo mental, ocupa, con fines metodológicos, el lugar de éste, para tener un modelo con el que compararlo*”. De esta forma, buscamos aproximarnos a encontrar en el fenómeno social el sentido que le otorgan sus actores. (Cfr. Cortés Morató y Martínez Riu, 1996)

lo llamamos “*católicos tradicionales*” los enmarcamos dentro de los moderados porque sí bien son cercanos en sus creencias y prácticas personales a lo que propone la institución, sin embargo, tienen porosidad para asumir otras creencias que no forman parte del dogma católico institucional. El tercer grupo “*los católicos inclusivos*” son aquellos en que se percibe mayor heterogeneidad en sus creencias y prácticas siendo muy permeables a asumir costumbres ajenas a la doctrina católica y las incorporan a sus prácticas. Por último, el cuarto grupo lo llamamos “*católicos ecuménicos*” y está conformado por aquellos que se mueven entre los cultos de raigambre cristiana, es decir, en sus búsquedas incursionan en visitar y participar en iglesias evangélicas. Estas incursiones no son vividas de manera problemática ya que el entrevistado percibe que se mueve dentro de lo cristiano.

El primer perfil lo llamamos “*católico ortodoxo*”. Este es minoritario, dándose ocho entrevistados que coinciden con este perfil. Es esperable que haya poca ortodoxia en un espacio más bien popular como los santuarios en donde se da una máxima libertad con una mínima institucionalidad (Hervieu-Leger, 1999: 104-109). Para los católicos ortodoxos ser religioso consiste fundamentalmente en cumplimentar el precepto de la misa dominical. Mencionan que encuentran la paz en las misas, principalmente las carismáticas. Es importante aclarar que las misas denominadas como carismáticas son celebraciones del movimiento de la renovación carismática católica que es un espacio mayormente conservador de la doctrina católica. Los que responden al perfil de católicos ortodoxos no se vinculan con otros cultos rechazando su participación tanto en evangélicos como en otros socialmente más marginales, como por ejemplo, la devoción a San La Muerte o la Umbanda. Para los católicos ortodoxos el templo es el marco institucional oficial en donde se pueden hacer lícitamente ritos como encendido de velas o el sitio donde se pueden hacer plegarias, ya que como afirman en varias entrevistas, “*no en cualquier lugar se puede rezar sabiendo a quien se le reza*”, esto se ilustra con frases como: “*solo en mi casa y en la iglesia se puede rezar, hay gente que reza en otros lugares o a otras cosas pero eso a mí me da miedo*”. Tampoco interactúan con adivinos, tarotistas o astrólogos por considerarlos fuera de la doctrina católica. A su vez, este perfil rechaza la reencarnación por considerarla una práctica no católica, estigmatizándola incluso con frases como por ejemplo, “*creer en eso es diabólico*”. El rechazo viene marcado por una fidelización a lo que consideran la verdadera religión. A pesar de que su conservadurismo lo lleva a dejar de lado otros cultos o doctrinas que no consideran dentro de lo que aceptaría la iglesia católica muestran creer en la envidia y en lo que llaman malas energías o maleficios a las que asocian con lo que llaman diabólico y de las que se protegen utilizando objetos religiosos oficiales de la institución como

imágenes de la figura de la virgen, del santo, agua bendita, velas compradas en la santería oficial. En torno a la cuestión de la promesa y el modo de vivirla su relato es más acorde a la doctrina oficial católica. Por lo cual, manifiestan vivirla sin subrayar aspectos mágicos sino que buscan enmarcarse dentro de lo que la institución enseña que es una promesa, es decir, un voto que el fiel realiza a Dios no esperando siempre su cumplimiento. Por el contrario, la magia según enseña la doctrina católica tradicional es un intento del hombre de controlar mediante ritos a la divinidad para que obre en una dirección o en otra. En relación con la promesa el católico “ortodoxo” no espera el cumplimiento de la promesa y el milagro lo entiende como algo extraordinario. Es decir, su modo de vivir la promesa y de entender el milagro está en consonancia con el énfasis que coloca la institución católica.

El segundo perfil lo llamamos “*católico tradicional*” se da en trece casos. Se caracteriza por no mencionar su fidelidad a la iglesia católica y ni su rechazo a los cultos evangélicos a los que algunas veces frecuenta. Dentro de los “*católicos tradicionales*” se detecta un enfático y explícito rechazo a los cultos que para la iglesia católica son marginales, como por ejemplo, San La Muerte y el Umbanda. Suelen rezar predominantemente en el ámbito doméstico y privilegian la oración personal por sobre la pública. Los “*católicos tradicionales*” no buscan la paz en la participación en ritos culturales sacramentales como la misa pero la descubren recurriendo a otros ritos católicos como la peregrinación a un santuario, cumpliendo la promesa al santo o la virgen, con la bendición de objetos religiosos y haciendo acciones devotas como tocar la figura del santo o de la virgen. En los católicos tradicionales se da una notoria presencia de las devociones santorales de su familia de origen y como estas devociones han influido en ellos. Asimismo se manifiestan devotos muchas veces de los mismos santos de los cuales eran devotos sus familias de origen pero ahora agregándole la devoción a la Virgen Desatanudos y/o a San Expedito. Las prácticas devocionales operaron en sus vidas como una acción social religiosa con un valor de un signo o símbolo con la cual se transmitieron generacionalmente como una acción con su significación. Por lo cual, la conducta devocional de su familia de origen como de otras personas de su entorno influyó en el peregrino que aprendió a ser devoto del santo o de la virgen de otros devotos. Los católicos de este perfil tienen una percepción más extrainstitucional de la promesa la cual no la entienden como la comprende la doctrina católica, es decir, como un voto al santo o a la virgen sino más bien desde una perspectiva mágico – milagrosa. Desde esta concepción esperan resultados rápidos y efectivos por parte de la figura del santo o de la virgen. Se percibe en su relato una referencia a un mundo encantado donde la

figura de virgen o el santo son seres de la esfera sagrada a quien se puede recurrir y quienes lo pueden ayudar.

El tercer perfil lo llamamos “*Católico inclusivo*” y está conformado por aquellos entrevistados que se adscriben católicos pero que están abiertos a otras creencias o prácticas que tienen popularidad y que no son de raigambre cristiana. A los católicos inclusivos parece no entusiasmarles mucho la participación en iglesias evangélicas, en cambio, muestran cierta avidez en saciar sus necesidades espirituales y mágicas abrevando en otras fuentes además de los ritos católicos en los que participa. Suelen manifestar que creen mucho en las energías y en las envidias como fuerzas espirituales maléficas. Con respecto a sus prácticas concurren a ejercicios espirituales como el reiki, asisten a cursos de espiritualidad oriental, consultan libros o revistas que podrían enmarcarse dentro de la corriente de la “*new age*”. En relación a las creencias después de la muerte encontramos que creen en la reencarnación por influencias filosóficas de la nueva era o de corrientes orientales. Los católicos inclusivos también creen en un más allá de una manera más indefinida. Estos católicos inclusivos viven sin conflicto interior la creencia en la reencarnación perciben dicha doctrina como más consoladora que la resurrección y creen en ambas doctrinas sin problemas. Incluso, entienden la reencarnación como parte de la doctrina católica. Es decir, combinan en su búsqueda de una religión que les sea eficaz opciones inclusive contrarias (Rostas y Droogers, 1995: 86). Los católicos de este perfil también tienen una percepción más extrainstitucional de la promesa, la cual no la entienden como un voto al santo o a la virgen sino más bien desde una perspectiva mágica – efectiva. La misma está dentro de la constelación de prácticas a las que recurre para sentirse seguro y protegido al darle a cambio algo a la virgen o al santo por los favores concedidos. El perfil de católicos inclusivos es mayoritario junto al de católicos tradicionales.

Por último, el cuarto perfil lo llamamos “*católico ecuménico*”. Está compuesto por los que mencionan su concurrencia a iglesias evangélicas sin percibirlo como una falta de fidelidad a su adscripción religiosa católica ya que se consideran dentro del ámbito cristiano. Por otra parte, no mencionan ni su adhesión ni su rechazo a los cultos que podríamos denominar como marginales solo simple indiferencia con expresiones como “*no me importan esas cosas*”. En cuanto al culto a los santos en su socialización primaria parece ser menos marcado que en los católicos tradicionales ya que no mencionan una gran diversidad de devociones sino más bien pocas y referidas fundamentalmente a Dios. Son porosos a creencias como las energías, los maleficios, las envidias y en la reencarnación. Lo que lo distingue fundamentalmente del perfil de católico tradicional es su concurrencia a iglesias evangélicas y la asistencia a dichas iglesias

es vivida sin conflicto por percibir que se siguen moviendo dentro del ámbito de lo cristiano. En cuanto a la vivencia de la promesa no se distingue de los perfiles de católicos tradicionales e inclusivos.

En conclusión: pareciera que los perfiles más preponderantes son los de los “*católicos inclusivos*” y “*católicos tradicionales*” quienes rechazan de plano creencias y prácticas vistas por la institución como marginales pero son porosos a asimilar aquellas que son socialmente aceptadas aunque no lo sean por la iglesia. Notamos que son receptivos a las corrientes espirituales en boga que llevan a creer en las energías, las envidias, espíritus malignos poderosos y en la reencarnación. A estas doctrinas parecen ser muy porosos y no les generan conflictos con sus creencias católicas porque no son mal vistas socialmente como puede suceder con la creencia a SanLaMuerte o el Umbandismo.

Los católicos inclusivos y tradicionales asisten con menos frecuencia a otras confesiones cristianas como la evangélica. En esto se diferencian de los católicos ecuménicos que son más proclives a asistir a cultos evangélicos.

El denominador común de todos los perfiles es su identificación como católicos. Pero esa autodefinición que los entrevistados hacen de sí mismo como católicos poco dice de sus prácticas y creencias (Frigerio, 2007: 14-16) ni “*sobre el grado de adhesión y compromiso de las personas con lo religioso, y menos aun sobre la vivencia religiosa de las personas*” (Suárez, 2014: 10). Por eso, al indagar acerca de sus creencias y prácticas vemos que se distancian de las prescripciones institucionales. De alguna forma, su adscripción como católicos es mas social que personal o colectiva. Por lo tanto, estas modalidades de creer y de practicar muestran que detentar una identidad católica no supone una estructura fija que se dio de una vez y para siempre sino que las “*identidades son interseccionales, se nutren de las diversas solidaridades de las que el individuo participa*” (Suárez y López Fidanza, 2013: 103-104). Por lo cual, las identidades de nuestros entrevistados tienen una propiedad que la hace mestiza siendo un proceso de construcción inacabado y fragmentario, es decir, son identidades que poseen “*un carácter relacional, situado y estratégico*” (Frigerio, 2005: 229). Entonces el catolicismo al cual adscriben nuestros entrevistados es un espacio plural donde conviven diferentes creencias y prácticas junto a la católica. Por lo tanto son como sostiene Giménez Béliveau y Irrazábal (2010):

*“creyentes permeables a otros discursos y prácticas, a partir de las cuales organizan sus vidas, sin dejar por ello de lado su pertenencia al catolicismo, al mismo tiempo que concretan prácticas religiosas marcadas por su fe” (p. 57).*

Porque consideran a la iglesia como un marco de referencia para su fe pero sin someterse a creer en todos sus dogmas, así refiere Juan Cruz Esquivel (2010):

*“los fieles construyen sus propios itinerarios religiosos, apropiándose de creencias de diversas procedencias y estructurando sus universos de sentido a la medida de ellos mismos y de acuerdo a sus necesidades materiales, espirituales y simbólicas” (p. 62).*

En suma, nuestros promeseros presentan en sus creencias y prácticas la conformación de un bricolaje religioso en donde estando impregnados de una cultura católica son porosos a incorporar elementos de otros universos religiosos. En esto podemos inferir la naturaleza sincrética de la mayoría de los entrevistados, este sincretismo lleva a las *“personas a utilizar relaciones aprehendidas en el mundo del otro para resemantizar su propio universo”* (Sanchis 1994: 7). Nuestros entrevistados son peregrinos estos, como sostiene Hervieu-Leger (1999: 104-109), son lo *“opuesto al practicante regular”* puesto que representan a *“la religión en movimiento, caracterizada por la movilidad de pertenencias, la fluidez de identificaciones y la diferenciación de itinerarios, combinando la máxima libertad y la mínima institucionalidad”*. Al ser peregrinos nuestros entrevistados son personas que como refiere Esquivel (2010: 64) *“prefieren circular, peregrinar y transitar”*. Esta movilidad los lleva a tomar elementos y costumbres religiosas de diferentes tradiciones. Tienen la característica a la cual refiere De La Torre (2012: 512) *“de ser buscadores espirituales, practicantes de una religiosidad nómada, que emprenden una búsqueda más allá de las iglesias”*. Por lo cual, son de alguna manera *“cuentapropistas religiosos de los sectores populares”* que participan discontinuamente de los espacios de hegemonía católicos entrando y saliendo de ellos. Poseen una referencia a la institución sin someterse totalmente a sus preceptos reservándose libertad e independencia de lo que la iglesia pregona. Sin embargo, la institución eclesial juega un papel relevante en la mediación con lo sagrado ya que ella alberga la figura del santo o la virgen a la cual recurre el peregrino. De ese marco institucional toma los elementos que necesita para conseguir protección y ayuda ante las situaciones que atraviesa en su vida. En nuestro análisis percibimos lo que sostiene Floreal Forni (1986), a saber:

*“el pueblo en este contexto culturalmente católico vive la religión no como pertenencia a comunidades limitadas u organizaciones formales, sino como parte de su vida cotidiana y su ciclo de vida” (p. 12).*

### **Perfiles de promeseros según santuarios**

También podemos visualizar perfiles teniendo como variable de corte los santuarios en los cuales percibimos la mirada del entrevistado respecto a la figura a la que es devoto en donde

notamos la especificidad que los nativos le asignan al santo y a la virgen. Esta costumbre abreva en una tradición importada de Europa, así lo afirma Forni (1986):

*“es una contribución germánica basada en la devoción a una imagen especial, Patrono o Santo especializado, uno por cada actividad, problema o elección personal. Este estilo de catolicismo que Weber en los comienzos del siglo XX localizaba en el sur del viejo continente, es probablemente el más ampliamente difundido entre las clases populares en Latinoamérica” (p. 17).*

En el santuario de la Virgen Desatanudos notamos que la misma es percibida con claros rasgos maternales relacionados con la protección, por eso, los nativos mencionan sus rasgos de refugio, escudo, protectora. También se destacan sus rasgos milagrosos pero desde esta óptica maternal con expresiones como: *“es una madrecita muy milagrosa”*. Especialmente se destaca su especialidad de desatar los nudos, la madeja de problemas y para eso es buscada. Podríamos atisbar en los entrevistados que a ella concurren que lo hacen movidos por sus virtudes maternales marianas y la capacidad de resolución de problemas acuciantes más allá del énfasis pregonado por la institución (Frigerio, 2013: 5).

En cambio, en el santuario de San Expedito como santo varón se destacan sus dotes de fuerte protector que lucha por lo que es justo. Pareciera que sus peregrinos tienen necesidades muy acuciantes que necesitan de una pronta resolución y a quien se recurre principalmente en el momento del sufrimiento cuando se necesita ayuda. Alejandro Frigerio (2015, 37) insiste en que una de las notas que la gente destaca en este tiempo de los santos es su fortaleza, su ser fuerte, guerrero, poderoso defensor, es decir, buscan a santos o vírgenes con estas características en tiempos de inseguridad e incertidumbre.

La percepción que se desprende de las entrevistas realizadas en ambos santuarios es que la virgen o el santo no son vistos como modelos de vida, como lo propone la institución católica, sino como otorgadores de milagros (Frigerio 2011: 7). Prevalece más bien una visión de un mundo encantada donde la virgen o el santo pueden ayudar si uno les pide (Frigerio, 2006: 7).

En esta forma de vincularse con lo sagrado en nuestros entrevistados percibimos que tienen una visión encantada y mágica. De alguna forma se da lo que menciona Forni (1986):

*“el pueblo no sólo espera resultados mágicos, sino que él concibe la religión como una directa relación con la divinidad usando como mediadores imágenes, la virgen, santos o los muertos en vez (o paralelamente con) de una mediación de la Iglesia a través de la disciplina sacramental” (p. 18).*

Por otra parte, como es mencionado por los agentes oficiales del santuario mariano, ha mermado la cantidad de peregrinos a la Virgen Desatanudos. Mientras que antes los días de

peregrinación se hacían colas de hasta seis cuadras ahora apenas llega a la esquina de la cuadra donde se ubica la iglesia. Hay pocos peregrinos nuevos, la mayoría ya son de larga data dicen los sacerdotes que están a cargo de la conducción del santuario por lo que podría inferirse que habría una fidelización con respecto al santuario y a la figura de la virgen. Esta fidelización también se nota en los peregrinos a San Expedito pero tienen menos tiempo de antigüedad. En los entrevistados en el santuario de la Virgen Desatanudos junto a la fidelización del santuario está también la fidelidad a la religión, por eso, tienden a no ir a otros cultos ni siquiera evangélicos. Esta es una nota distintiva de los promeseros de la Virgen Desatanudos aunque asumen otras creencias como las energías o la reencarnación pero no la participación en otras confesiones como la evangélica, ni en creencias que puedan ser estigmatizadas como marginales. En cambio, a los peregrinos del santuario de San Expedito parece no generarles conflicto la asistencia a cultos evangélicos pero sí a cultos marginales, como por ejemplo, el Umbanda o San LaMuerte.

En cuanto a la creencia en la reencarnación no hubo ningún entrevistado en el santuario de San Expedito que creyera solo en la resurrección. Si cree en la resurrección lo hace junto a la creencia en la reencarnación mientras que se destacan aquellos que creen solo en la reencarnación. En los entrevistados en el santuario de la Virgen Desatanudos vemos que parecieran ser un poco más proclives a creer en la resurrección. Aunque aparece unida a la reencarnación en tres de las entrevistas realizadas y la creencia solamente en la reencarnación en cuatro entrevistas.

En cuanto a los perfiles de cada santuario y su relación con las notas propias de la cultura popular debemos destacar que en los peregrinos de sendos santuarios se percibe una lógica cosmológica, holística y relacional en la cual lo sagrado es percibido como algo cercano (Semán, 2001: 54) *“como un espacio ligado a la vida de todos los días, donde lo sagrado no está disociado de lo profano”* (Amegeiras, 2010). El milagro mencionado por los entrevistados es percibido como una realidad con la que se tiene un vínculo de cercanía y que forma parte del vivir cotidiano (Marcelo González, 2008) y lo sacro circula a través de los lazos familiares. Por eso, los peregrinos entrevistados destacan que toman objetos sagrados o imágenes de la figura de la virgen o el santo bendecidas y las llevan principalmente a familiares por quienes manifiestan hacer el sacrificio de peregrinar. En esto percibimos la nota relacional de la religiosidad popular en donde lo sagrado puede circular a través de la red de vínculos familiares (Semán, 2001: 66).

Por último, podríamos preguntarnos ¿Quiénes no asisten a los santuarios?, ¿A quiénes no vimos en nuestro trabajo de campo?, ¿Qué tipo de compromiso e involucramiento tienen nuestros entrevistados con la institución?. En el trabajo etnográfico y en las entrevistas en profundidad no aparece la figura del creyente regular, es decir, no son creyentes que asisten semanalmente a un templo, no son asiduos participantes de la misa, ni recurren a la confesión sacramental frente a un sacerdote. No nos encontramos dentro de nuestros entrevistados ni personas con las que interactuamos en nuestras incursiones de campo a miembros de movimientos o instituciones eclesiales ni tampoco con individuos consagrados. No nos encontramos con personas que fuesen militantes activos de la institución. En suma, son peregrinos movidos por una promesa que los lleva a concurrir periódicamente a un santuario, ingresar al templo católico para venerar la figura con la cual tienen una vinculación, interactuando con agentes oficiales del santuario solo sí necesitan algo de ellos. Son creyentes abiertos a tomar todas las ofertas religiosas que les hagan falta para cubrir sus necesidades. Son creyentes que podrían denominarse cuentapropistas religiosos, desinstitucionalizados, que creen y practican en forma distinta a la que la iglesia intenta imponer colocándole a su vida religiosa su propio tinte, dándole un sentido personal y único.

## Capítulo 6

### Los santuarios desde una perspectiva etnográfica

Este capítulo lo queremos dedicar a nuestras aproximaciones etnográficas. Tras haber participado en las fechas mensuales de festejo del santo y de la virgen y haber estado allí donde los acontecimientos pasaban, una fuente de recolección de datos no menor fueron mis observaciones participantes y mis diálogos con los distintos actores con los que me encontraba en mi trabajo de investigación. Esta técnica de recolección de datos junto con las encuestas y las entrevistas en profundidad me aportaron información muy importante sobre las características de las creencias y prácticas de los promesantes. He participado durante cuatro meses en las festividades mensuales de la virgen y del santo en el ámbito de los santuarios pero también he conversado con sacerdotes y agentes de pastoral de los santuarios en otras ocasiones incluso antes de iniciar el trabajo de las encuestas y entrevistas. Haber participado me constituyó como testigo privilegiado del “caso” de estudio, el haber “estado ahí”, haber sentido y escuchado en primera persona me aportó otros datos que fueron coincidiendo con lo que recolectaba a través de las etapas cuanti y cualitativos llevadas a cabo anteriormente.

En la escritura de este capítulo el lector encontrará una suerte de mosaico de impresiones que fui anotando en el cuaderno de campo por eso notará cierta falta de ilación entre los distintos subtítulos en los que transcribí las aproximaciones más relevantes. Por lo cual, en la conclusiones del capítulo realizaré el análisis de todo el material expuesto para que el lector pueda tener una síntesis mas ordenada de mis observaciones etnográficas.

Teniendo en cuenta algunas de las categorías utilizadas para el análisis de las entrevistas a los sacerdotes fundadores de los santuarios y a los peregrinos examé las notas de campo que efectué durante el trabajo de campo. Le he colocado a cada parte de este análisis un breve título a modo de proposición.

#### **“El peregrino trae consigo, en su interior, a otros . . .”**

Desde la dimensión relacional de la cosmovisión de la cultura popular una nota que se destaca es la relacional, es decir, la práctica religiosa no se la percibe de manera individualista sino que lo sagrado circula a través de una constelación de vínculos. Los peregrinos llevan consigo a sus familiares y amigos, así por ejemplo, me lo relataba el párroco actual del

Santuario de San Expedito en uno de los días que estaba haciendo el trabajo de campo cuando lo encontré ocasionalmente:

*“Al santo se le pide trabajo, salud, por la familia, por las relaciones de pareja. En el centro de lo que se le pide está la dignidad. Se le pide también por causas judiciales, hipotecas, etc. La gente deja la fotocopia del papel judicial”. (. . .) “En las hojas de intenciones, lo que esta último es el pedido personal, antes están todos los otros pedidos que se le hace al santo por familiares y personas que le piden oración”. (Notas de Campo, Nro. 1. Párrafo 1 y 2)*

### **“En el crecimiento de las devociones se pueden percibir reclamos y problemas sociales implícitos . . .”**

La devoción a San Expedito, según la mirada del cura fundador (tal como lo expresa en la entrevista que le hicimos y analizamos) como en una apreciación que tuvo en el diálogo conmigo el actual párroco del Santuario de San Expedito, fue una respuesta a reclamos y problemas sociales, así me lo relataba en uno de los días que estaba haciendo el trabajo de campo:

*“La devoción al santo de las causas urgentes comienza a mediados de los noventa con las jubilaciones forzosas, la gente buscaba justicia urgentemente, las jubilaciones tardaban en salir”. (Notas de Campo, Nro. 1. Párrafo 3)*

### **“Los agentes religiosos no eclesiales . . .”**

Para el párroco de San Expedito los agentes religiosos no eclesiales también juegan un papel relevante en la difusión del santo así me lo comentaba en uno de los días que estaba haciendo el trabajo de campo:

*Me da la impresión que el culto se va diseminando y creciendo más allá del santuario, por eso van apareciendo otros santuarios en el interior y en Gran Buenos Aires”. (Notas de Campo, Nro. 1. Párrafo 7)*

*“Muchos vienen porque les han dado una estampa, alguien, algún vecino”. (Notas de Campo, Nro. 1. Párrafo 8)*

*“Me dicen mucha que gente que: “conocieron al santo por un vecino, pariente o familiar”. (Notas de Campo, Nro. 2. Párrafo 4)*

### **“La dimensión sacrificial del peregrinar . . .”**

El sacrificio implica viajar y hacer la cola para llegar a la figura del santo o de la virgen es parte necesaria e ineludible del peregrinar. Subyace en este sacrificio la lógica mausseana del Don y del Contradon (Navarro, 2013: 80; ).

Lo ilustro con las siguientes palabras que escuche de un peregrino al que le estaba realizándole la encuesta:

*“Quiero venir a agradecer, aunque a veces vengo sintiendo que debo pagar una factura”*  
(Notas de Campo, Nro. 2. Párrafo 1).

También el párroco actual en una de las conversaciones que mantuve con él me manifestó que la asombraba como el sacrificio era entendido por los peregrinos como parte necesario de su peregrinar:

*“La gente se toma tres medios para venir, ¿Qué lo motiva a hacer semejante sacrificio?”*.  
(Notas de Campo, Nro. 1. Párrafo 9)

Así lo registré en las notas de campo que efectué mientras buscaba peregrinos para entrevistar observando lo siguiente:

*“La gente muchas veces no quiere salir de la fila para hacer la entrevista pese a que se la saca del último lugar ofreciéndole llevarla a tocar directamente al santo a cambio de que brinde su tiempo para la entrevista. No pocos expresaron que hacer la fila es algo necesario y no se puede ahorrar ese tiempo que también es ofrenda y sacrificio al santo”*. (Notas de Campo, Nro. 4. Párrafo 7)

#### **“Usos extrainstitucionales de los objetos religiosos . . .”**

La virgen o el santo son asociados a fuerzas que protegen al peregrino de diversos males y maleficios, por eso, los objetos religiosos más vendidos son aquellos que otorgan algún tipo de protección especial ante el mal u otras fuerzas poderosas que amenazan la paz del devoto. Los peregrinos destacan que buscan figuras de santos “fuertes” y “poderosos” que los defiendan. Entre los objetos religiosos hay algunos extrainstitucionales o no oficiales que se venden en las santerías callejeras aunque algunos de ellos como velas en las santerías oficiales:

Una señora de la fila que esperaba tocar al santo me comentó: *“Le rezo a San Expedito porque es un santo guerrero, que me ayuda en mis luchas. Aunque le rezo mas a Dios y a Jesús también”* (dicho de una devota) (Notas de Campo, Nro. 2. Párrafo 3).

Otra mujer me comentó lo siguiente mientras buscaba una vela especial en la santería callejera:

*“Una señora me comentó de un trabajo que le hicieron, un ritual a través del cual le hicieron un mal. El ritual consistía en que le clavaron una foto suya en una manzana, dejaron que esa manzana se pudriera junto a su foto, y luego llevaron la manzana podrida junto con la foto al cementerio, allí le sacaron una foto y se la enviaron con la siguiente leyenda: “como la manzana se pudre en el cementerio, vos también te vas a pudrir y morir”*. Esta persona estaba muy afligida y asustada por el maleficio que le habían hecho y buscaba la vela corta maleficios junto con agua bendita en los puestos callejeros del santuario”. (nota a partir de una observación hecha por el investigador en la calle del santuario de San Expedito) (Notas de Campo, Nro. 3. Párrafo 2).

Una de las vendedoras de la santería oficial acentuaba en su diálogo conmigo que las imágenes de los santos que más se venden son aquellas referidas a santos poderosos, en

especial, a aquellas que ayudan a luchar contra el mal como San Benito, cuya medalla cruz contiene un exorcismo para alejar maleficios:

*“Una de las medallas que más se vende es de San Benito”*. (Notas de Campo, Nro. 2. Párrafo 11).

Respecto a lo que noté en la observación participante en los puestos callejeros del entorno del santuario de San Expedito destacó que no encontré objetos religiosos pertenecientes a devociones estigmatizadas social y eclesialmente como marginales como podrían ser la Iemanjá o SanLaMuerte, en cambio, había imágenes del gauchito Gil. También había objetos a la venta que podrían evidenciar la demanda por parte de los peregrinos de objetos mágicos – encantados para protegerse de diversos maleficios u obtener distintos beneficios:

*“En los puestos y santerías callejeras no vi muchos objetos religiosos que evidenciarán un gran culto extrainstitucional. Los únicos objetos vistos que no podrían ser vendidos en un santería oficial católicas son: Velas en forma de puño para pedir fuerza, las Velas espada para pedir justicia, las velas llaves para abrir puertas y caminos, velas tijera para cortar envidias. Y sahumerios para atraer energías positivas, cucharas con incienso y la imagen de San Expedito, Santa Rita pegada en velas para encontrar cosas perdidas y llaveros de San Expedito con forma de llave. Y en casi todos la imagen del gauchito Gil. Fuera de estos objetos que tampoco estaban en todos los puestos callejeros sino solo en algunos, no había objetos religiosos no oficiales”*. (Notas de Campo, Nro. 4. Párrafo 1).

Los dichos de la encargada de la santería oficial del santuario de San Expedito van en la dirección de lo que acabo de describir:

*“Lo que te pide mucho la gente es sobre la hermanita Irma, la Difunta Correa, el Gauchito Gil”*. (. . .) *“Con San La muerte una chica que trabaja en un banco, creo que es correntina, le reza a San La Muerte dice que es Cristo Muerto”*. (. . .) *“Una mujer Umbanda me dijo que le reza a San Patricio porque ellos son de magia blanca. Le rezan a una imagen parecida a la de la Virgen. Ellos dicen que es parecida a la que nosotros le decimos inmaculada concepción”*. (. . .) *“Las velas que más se venden son la de San Expedito que son Verde y Rojo. También de San Jorge que son Verde, blanco y rojo. Se venden muchas imágenes de San Jorge. También Velas a los ángeles, se las venden para pedir amor, son velas rosadas. Las Velas Celestes son para todo tipo de Arcángeles”*. (. . .) *“La gente pide velas con formas de mujer, o de hombre o de una pareja abrazándose. Para pedir amor”*. (. . .) *“La gente no entra, prende una vela y se va. La ganancia de la santería es la gente de paso”*. (. . .) *“San Benito lo compra la gente porque saca a los malos espíritus, visibles e invisibles. Es un Santo Exorcisador”*. (. . .) *“La mayoría de la gente que viene a comprar es porque hay envidias, porque le hicieron un daño, por peleas en la familia”*. (Notas de Campo, Nro. 3. Párrafo 4-12).

En la santería oficial del santuario de San Expedito me hace este otro comentario una de las vendedoras:

*“Se venden estampas de la hermanita Irma, por ella hace sanaciones. El libro yo lo tengo medio oculto. Esta la cruz de Carabaca, Cruz de protección, es cruz de los exorcismos”* (. . .)

*“Se vende mucho incienso y mirra junto a la cruz de San Benito para curar la casa y abrir caminos y haya unión familiar”. (. . .) “Medallas se venden del Padre Pio por los estigmas, San Benito, San Expedito, Lujan, Desatanudos. De San Expedito se vende todo”. (Notas de Campo, Nro. 3. Párrafo 15-18)*

Después me mostraron un Devocionario de la hermanita Irma ante mi pregunta de quién se trataba el mismo tenía la siguiente reseña:

*“La Hermanita Irma de Maresco nos está protegiendo, pues ella está en presencia del Señor y de la Santísima Virgen, disfrutando de su celestial hermosura, y rogando por todos nosotros. Ella es la devoción contemporánea de este siglo y un poderoso espíritu contra maleficio, miseria, maldades y traiciones. Irma Inglesse de Maresco ruega siempre a Dios y la Virgen de Lourdes por todos nosotros y la Fundación que lleva su nombre ayuda a muchos comedores, hospitales y guarderías”. (Notas de Campo, Nro. 3. Párrafo 15-18).*

Esta devoción era para mi desconocida hasta que comencé la presente investigación. Se enmarca dentro de las canonizaciones populares vinculadas a personas que han sufrido diversos males como la enfermedad o la violencia y por lo cual los fieles acuden a ella al sentirse identificados. El caso de la hermanita Irma es una devoción vinculada a la salud (Ameigeiras, 2008: 75).

Mientras permanecía en la santería charlando con los vendedores llegaron dos mujeres que buscaban objetivos religiosos para ser utilizados de manera institucional:

*“Una Señora dice que hace trabajo con los Ángeles enciende velas y le impone las manos a la gente. Otra señora que tira las cartas lleva velas de los 7 colores, por los 7 coros angelicales”. (nota a partir de una observación hecha por el investigador en el mostrador de la santería oficial del santuario de San Expedito) (Notas de Campo, Nro. 3. Párrafo 8).*

### **“Se distancian de los ministros oficiales, de algunas prácticas devociones institucionales y de algunos postulados catequesis eclesial . . .”**

Como se relevó en las encuestas y en las entrevistas en profundidad las creencias y prácticas religiosas a veces distan con las propuestas por la institución, también en la interacción con quienes administran los sacramentos (sacerdotes), con el centro de la liturgia que es la adoración al santísimo sacramento y la comprensión por parte de mucho gente, aun después de una larga catequesis, del Espíritu Santo como una energía. Muy distinto a lo que enseña la doctrina católica acerca de lo que es el Espíritu Santo como la tercera persona de la santísima trinidad:

La encargada de la santería refiere respecto a los sacerdotes:

*“Dicen que tienen problemas pero no quieren consultar con los sacerdotes cuando les digo de hablar con ellos. Me consultan a mí sobre que comprar para los problemas que tienen, soy medio el confesor de ellos”. (. . .) “La gente no cree en el pecado, la gente dice que los*

*sacerdotes hablan mucho del pecado para dejarlo a uno atrapado*". (Notas de Campo, Nro. 3. Párrafo 2 y 3).

En la observación participante noté que:

*"Cuando hay exposición al santísimo sacramento la gente no sabe que es y pasa de largo. Un practicante regular y oficial se detendría y pondría de rodillas como signo de veneración". (. . .)*". (Notas de Campo, Nro. 3. Párrafo 13 y 14).

Mientras conversaba con una catequista del santuario esta me comentó:

*"Uno de los catequistas del santuario de San Expedito comentó que cuando le preguntó a los catecúmenos que se iban a confirmar qué o quién era el espíritu santo, la mayoría le contesto una energía".* (Notas de Campo, Nro. 4. Párrafo 8).

También subrayan los agentes de pastoral oficiales del santuario:

*"La mayoría cree en la resurrección pero la confunde con la reencarnación".* (Notas de Campo, Nro. 3. Párrafo 13 y 14).

Los sacerdotes del santuario relatan respecto a la confesión sacramental que aun las personas que se acercan a los confesionarios pocas veces lo hacen con la intención de confesarse como lo enseña oficialmente la iglesia:

*"La gente se acerca a los confesionarios más que a confesar pecados a charlar, a contar sus problemas. Muchas veces la gente que se acerca lo hace para pedir la bendición a su persona o a un objeto religioso pero pocas veces se acerca con la conciencia e intención de confesarse".* (Notas de Campo, Nro. 6. Párrafo 1).

Yo tengo la impresión que en el Santuario de la Virgen Desatanudos sucede lo mismo ya que observé:

*"la gente se acerca a los confesionarios con estampas, objetos religiosos o agua para ser bendecida y luego se retira"* (Notas de Campo, Nro. 7. Párrafo 1).

**"Me comentan los sacerdotes sobre las notas periodísticas que les hicieron diferentes diarios . . ."**

Tanto el párroco fundador del santuario de la Virgen Desatanudos como el sacerdote fundador del santuario de San Expedito me comentaron sus impresiones acerca de las notas periodísticas en torno a ambas devociones.

Unos de los días en que fui hacer mi trabajo de campo me encontré con el sacerdote fundador que había ido a colaborar en el santuario para confesar y me hizo el siguiente comentario acerca de lo que pensaba de las notas periodísticas:

*“Al comienzo las notas periodísticas acentuaban el gran sincretismo que había con en los peregrinos, si vos te fijás bien el sincretismo fue mermando gracias a la lucha que hicimos para purificar la devoción”* (Nota de Campo, Nro. 10. Párrafo 1).

Además hizo esta observación:

*“Los periodistas siempre ponían el foco en la confrontación iglesia – la gente”* y agregó: *“me hizo acordar a un sociólogo de la UBA que vino a entrevistarme y siempre hablaba de la institución vs. la religiosidad popular, la verdad me cansa ese planteo, nosotros no confrontamos sino educación a la gente en su fe, para que la purifique, la religiosidad popular hay que purificarla, hay que ayudarla a madurar”* (Nota de Campo, Nro. 10. Párrafo 2).

El sacerdote fundador del santuario de San Expedito me comentaba respecto a las notas periodísticas a raíz de mi pregunta en un encuentro casual que tuvimos en el santuario mientras realizaba mi investigación:

*“Los periodistas siempre me preguntaban sobre que hacíamos con las creencias que traía la gente, yo siempre les decía que no las combatía, sino que las asumía y resaltaba que lo encantado y mágico que la gente buscaba en el santo era bueno, muchos sacerdotes, en cambio, me decían, mira el ídolo que pusiste, todo esto es idolatría. Yo esto lo dije en las notas que me hacían pero subrayando el error de los curas en esto”* (Nota de Campo, Nro. 10. Párrafo 3).

### **“Los milagros . . .”**

Los milagros parecen ser una fuerza actuante y constante durante todos los momentos de la vida y tienen influencia sobre lo corpóreo:

*“Una Señora al relatarme el milagro de sanación de su salud que tuvo me dijo: al tocar la imagen del santo sentí como un fuego o un calor que recorría mi cuerpo y ahí me sano de mi enfermedad, y me mostró la marca de la quemadura de sus manos. Sus manos se encontraban quemadas en sus palmas, como si hubiera agarrado con las manos una olla caliente y se hubiera quemado las palmas. Ella atribuía esas quemaduras al momento en que tocó la imagen del santo y se quemó las manos como obra del milagro efectuado. La Gracia del Santo tenía efectos corporales, ella los atribuía a algo parecido a estigmas”*. (nota a partir de una observación hecha por el investigador durante la realización de una encuesta) (Notas de Campo, Nro. 3. Párrafo 1).

### **“Las intenciones de los peregrinos . . .”**

Durante uno de los encuentros con el cura párroco del santuario de San Expedito este me mostró un relevamiento que había realizado contando la totalidad intenciones que los peregrinos que entraban al templo depositaban en uno de los buzones. El relevamiento lo hizo durante los meses de mayo, junio y noviembre del año 2010. Me dijo que contó 500 anotaciones que era la totalidad que había en dicho buzón. Subrayó que le llamaba la atención que entre el 77% y 82% de dichas anotaciones fueran pedidos y el resto agradecimientos. La mayoría de los pedidos gravitaban, según su percepción, en torno a cuestiones de salud, familiares y de trabajo. También aparecían cuestiones relativas al ámbito judicial como pedidos

por juicios y pedido de justicia ante situaciones que el peregrino que anotaba consideraba injustas. En relación al modo en que habían redactado dichos pedidos y agradecimientos el cura párroco me señalaba que varios estaban redactados en forma de carta sin utilizar formas eclesiológicas de oración, con la fecha del pedido, su nombre y su firma. Lo que más le llamaba la atención es que iban dirigidos directamente al santo, sin pedir la mediación de este ante Dios. Asimismo, le sorprendía la mirada mágica que tenían quienes recurrían al santo subrayando que colocaban en las anotaciones expresiones como: *“Vos San Expedito que nos das todo lo que pedimos y siempre rápido, ayúdame con esto . . .”*; *“San Expedito que te pido algo a la mañana y me lo das a la tarde, te pido . . .”*; *“San Expedito vos que sos muy poderoso te pido . . .”*.

### **“Reacción de los peregrinos ante la mención de devociones consideradas marginadas eclesiológica y socialmente . . .”**

Con respecto a devociones más marginales tal como lo reflejaron las encuestas, la mayoría de la gente dice no conocerlas y los que las conocen no creen en ellas. Pareciera que los devotos de estos santuarios no pueden tolerar la posibilidad de tener devoción a un culto más marginal (por el estigma social que poseen) como San La Muerte o la Iemanjá:

*“A la pregunta de Iemanjá y de San La Muerte la gente dice, a la primera no conocerla, los que la conocen dicen eso es umbanda o macunmba con cara de miedo. Con respecto a San Muerte los que dicen conocerlo dicen no creer pero ponen cara de temor, y muchos agregan, lo conozco no creo pero lo respeto, o dicen que les da miedo”*. (nota a partir de una observación hecha por el investigador durante la realización de una encuesta) (Notas de Campo, Nro. 4. Párrafo 4).

### **“El vertiginoso paso de la población más joven. . .”**

En lo que refiere a la población más joven que asiste a estos santuarios, parecen ser concurrentes vertiginosos que entran, consiguen lo que requieren (estampa, objeto religioso y bendición) y continúan su camino. Entran y se retiran rápidamente del santuario. Esto lo noté en el trabajo de campo haciendo como parte de la observación participante tanto en el santuario de la Virgen Desatanudos como en el de San Expedito. Por eso, solo pudimos entrevistar a los jóvenes que hacían la fila para tocar al santo intentamos entrevistar a estos jóvenes pero nos fue prácticamente imposible, manifestaban no tener tiempo, venir rápido, no tener interés, etc. De todos modos vale aclarar que no se visualizó a muchos jóvenes.

*“Adentro del templo de San Expedito el día 19 de julio observe que: Los más jóvenes pasan por la fila rápida, y salen rápidamente del templo después de ver al santo y persignarse. A la salida piden la bendición del objeto religioso y se retiran. En general, parecen estar vestidos formalmente como si trabajaran en oficinas”*. (Notas de Campo, Nro. 4. Párrafo 2).

*“En el santuario de la Virgen Desatanudos el grueso de la gente joven llega pasadas las 18hs, ingresa rápidamente al santuario buscan una estampa, un objeto religioso, pasan por la bendición comunitaria y se retiran velozmente. No permanecen en el descanso del peregrino”.* (Notas de Campo, Nro. 5. Párrafo 3).

**“Con respecto al infierno muchos dicen que esta acá en la tierra, por eso dicen no creer . . .”**

Mientras realizaba las encuestas los peregrinos hacían comentarios respecto al infierno que mostrarían creencias extrainstitucionales en los fieles siendo que la existencia del infierno es parte de la verdad de fe cristiana revelada.

**“Creencia respecto al infierno y a la resurrección-reencarnación . . .”**

Lo mismo respecto a la doctrina de la resurrección y reencarnación que a pesar de que les explicaba en la realización de las encuestas en qué consistía cada una, sin emitir un juicio valorativo respecto a estas creencias noté:

*“Pese a que se les explica la diferencia con reencarnación y resurrección la gente dice creer en ambas cosas”.* (nota a partir de una observación hecha por el investigador durante la realización de una encuesta) (Notas de Campo, Nro. 4. Párrafo 5 y 6).

**“La gente pasa por la misa y por los confesionarios fundamentalmente para pedir bendiciones . . .”**

Meses después de concluida la etapa de trabajo de campo en ambos santuarios me dedique a analizar los datos recabados. Cuando lo hacía me pregunte: ¿Qué tal si ahora voy como sacerdote a los santuarios a celebrar misa y confesar?. En este año 2015 fui a oficiar misa y a confesar en varias oportunidades. Lo que percibí, ya con otros ojos después de empezar a escribir la tesis, fue que para la gente el momento más importante de la misa parecería ser cuando se bendicen al final de la misma los objetos religiosos. Pude percibir que si bien están misa sentados en los bancos de la iglesia, en realidad, esperan el momento final para recibir la bendición sobre su persona o sobre un objeto religioso. Con respecto a la confesión sacramental, mi experiencia fue que casi nadie se acercaba al confesionario para confesarse de sus pecados sino que lo hacían para pedir una bendición sobre sí mismos o sobre un objeto. A veces me ocurría que cuando alguien se acercaba parecía que era para confesarse y ante mi pregunta: “¿quiere usted confesarse?” la respuesta frecuente era “no solo quiero conversar” y me relataban algún problema personal.

## Conclusiones del capítulo

Es difícil sintetizar las diversas experiencias que he tenido en la etapa etnográfica en donde analice las notas que tomé durante mis observaciones de campo. El presente apartado nace de la importancia que le adjudiqué a rescatar las voces de aquellos con quienes he interactuado en mi trabajo de campo y hacerlas presentes en este capítulo junto al análisis que realice a partir de las notas de campo. Además de mis impresiones y reflexiones de lo que fui viviendo como observador participante.

En ambas devociones parecen subyacer reclamos y problemas sociales explícitos e implícitos de los sectores marginales y populares (Suárez, 2014: 6; Mallimaci, 1996: 98). También responden a necesidades espirituales de la gente no cubiertas hasta ahora por el santoral tradicional como el tener una virgen o un vanto que se especialicen en cuestiones acuciantes (como son los nudos de nuestra existencia) y las cosas justas y urgentes (Forni, 1986: 17).

Otro elemento que percibí en el trabajo de campo fue el concerniente a la dimensión relacional de la cosmovisión de la cultura popular. El peregrino aunque concurra solo lleva consigo a otros por quienes peregrina, es decir, lo sagrado circula a través de los lazos sociales y familiares (Semán, 2001: 66), en esto percibo la nota relacional de la cultura popular. Esta circulación de lo sagrado a través de redes de vínculos lo han notado aquellas personas que rezan con las intenciones que los peregrinos dejan en las urnas de los santuarios subrayando en el diálogo conmigo que lo que más les llamaba la atención es que en los pedidos de los peregrinos estos primero anotaban los nombres de aquellas personas por las que van a pedir ante el santo o la virgen y por último, sus nombres. Lo mismo en lo que hace al trabajo del cura párroco de San Expedito al relevar las intenciones que dejaba la gente él subrayó que le llamaba la atención que los peregrinos escribían pedidos o agradecimientos al santo ponían primero el nombre de todos aquellos por los cuales pedían y por último, su nombre al final de la carta que le dirían a San Expedito.

Por otro lado, el párroco del santuario me destacó como por el accionar de los agentes religiosos populares la devoción a San Expedito se fue diseminando por toda el AMBA, incluso me comentó que muchas parroquias habían colocado una imagen del santo por insistencia de los fieles. A su vez le sorprendía como el santo cada día se hacía más popular gracias al “*boca en boca*” de la gente.

El aspecto sacrificial del peregrinar queda muy destacado por lo que hemos escuchado de los curas párrocos y lo que nosotros hemos observado. Pareciera que el sacrificio es parte

ineludible de su peregrinar, en palabras de Aguilar Ros (2009: 40) *“el sufrimiento del peregrino que como penitencia también desempeña un papel importante en la relación con la Virgen o el Santo”*. De hecho, cuando le ofrecía a la gente salir de la fila para hacerles las entrevistas en profundidad a cambio de llevarlos delante del santo muchos no querían puesto que entendían que era necesario el sacrificio de esperar en la fila sin el cual el peregrinar quedaría inconcluso. Aun en días de mucho frío y viento e incluso en algunos momentos bajo la lluvia. Por lo cual infiero, siguiendo a Aguilar Ros (2009:40) que *“el sacrificio, el dolor y la incomodidad se le presenta al peregrino como necesarios para completar el sentido del peregrinar”*. Esto lo percibí en ambos santuarios tanto en los comentarios de los sacerdotes, agentes de pastoral oficiales y en los peregrinos abordados en mi investigación.

En referencia a las creencias apreciamos como es muy fuerte la fe en la figura virgen o de los santos como entidades poderosas con capacidad para la resolución de problemas más que como intercesores o modelos que es el énfasis que la institución católica pretende que tengan (Frigerio, 2013: 5). Es decir, el peregrino se reapropia de la virgen o del santo y lo utiliza de acuerdo a sus necesidades y no como la iglesia pretende que se los veneren, es decir, como intercesores ante Dios (Frigerio, 2011: 7). Buscan al santo o a la virgen por su capacidad como dispensadores de grandes milagros y favores. De hecho, muchos han comenzado su vínculo con el santo o virgen a partir de una intervención que llaman milagrosa en los problemas concretos de su realidad cotidiana (Martín, 2003: 2; González, 2008; Ameigeiras, 2008: 60; Semán, 2001: 55).

En la creencia en los milagros aprecié como para los peregrinos no es algo extraordinario, como lo enseña la iglesia católica, sino una fuerza constante que actúa en todos los momentos de la vida (Semán, 2001: 55). Por lo cual, el peregrino tiene un vínculo con el milagro que llevaría a pensar que lo entiende como una dimensión presente en la vida cotidiana.

Otras dos creencias que me llamaron la atención son la del *“infierno”* y la de *“la resurrección- reencarnación”*. Muchos de los entrevistados decían no creer en el infierno siendo que forma parte de la doctrina católica manifestando que este en realidad estaba en la tierra. A partir de lo cual, podríamos inferir en estos concurrentes de la religiosidad popular un reclamo de una sociedad más humana y menos caótica, como nos recuerda Ana L. Suárez (2014):

*“la religiosidad popular expresa la disconformidad de los marginados con estructuras que dejan de lado, que no integran, que no saben dialogar con lo que tienden a considerar atrasado,*

*premoderno, sin comprender que tienen semillas genuinamente vitales y transformadoras” (p. 6).*

Por otra parte, en la creencia en la resurrección-reencarnación varios peregrinos suelen creer sin conflicto tanto en una como en la otra. De esta forma, lo que resulta en el dogma católico incompatible no lo es para los entrevistados que buscan su versión eficaz de su religión (Rostas y Droogers, 1995:87). A estas últimas dos conclusiones arribé principalmente en lo que escuché de los peregrinos en el momento en que les hacía la encuesta.

Con respecto a las prácticas, creencias y objetos extrainstitucionales noté que hay objetos oficiales de la iglesia como el agua bendita o las imágenes de la figura de los santos o de la virgen bendecidas que se utilizan con otras finalidades distintas a las que enseña la iglesia. Por ejemplo, para deshacer maleficios o protegerse de las malas energías y no como conmemoración del bautismo. También observé que en el santuario de la Virgen Desatanudos casi no había objetos religiosos no oficiales en las santerías callejeras salvo las cintas rojas para repeler la envidia e imágenes del gauchito Gil. En cambio, en el santuario de San Expedito encontré en más cantidad algunos objetos destinados a cortar la envidia y la mala suerte. Lo que destacó es la ausencia de objetos para la venta en los puestos callejeros de otras devociones como San La Muerte o relacionadas con el culto Umbanda. Esto podría deberse a la lucha que la institución ha llevado a cabo contra lo que llaman “*desviaciones sincréticas*”, o aun peor, “*cosas satánicas*”. Quizás, por este motivo los peregrinos parecen no tolerar la posibilidad de relacionarse con una devoción considerada marginal. Sin embargo, algún resquicio de culto parainstitucional persiste y se nota no solo en la calle sino también en la santería oficial del santuario, por ejemplo, cuando una de las vendedoras dice tener devoción a una santa no católica como la “*hermanita Irma de Maresco*”. En este punto es destacable la miraa acerca de las notas periodísticas que hicieron los sacerdotes de los santuarios en donde los ministros católicos acentuaban que los periodistas colocaban un notable énfasis en una cierta confrontación entre la institución y los peregrinos, y por otro lado, un amalgamamiento entre ambas.

Una de las prácticas que me resultaron llamativas y que noté en el trabajo de campo es que varios peregrinos tenían tatuada la imagen del san Expedito y se acercaban a los sacerdotes para que se les bendigan el tatuaje. En cuanto a esta práctica López Fidanza y Galera (2012: 95) recuerdan que “*los creyentes en santos populares suelen realizarse tatuajes religiosos en agradecimiento a un favor recibido, en donde la intervención en el cuerpo constituye la*

*promesa*". A algunos de los peregrinos que tenían tatuajes les pregunté porque se lo habían hecho y la respuesta era por agradecimiento por favores recibidos o por una promesa cumplida.

Otra nota distintiva en la vida de los santuarios es que quienes concurren a ellos no se acercan mucho a los sacerdotes la mayoría pasa de largo por los confesionarios o por la celebración de la misa, prescindiendo de los ministros de culto (Dillon, 2001: 425). En el mejor de los casos cuando se acercan a los confesionarios lo hacen para hacer bendecir un objeto o pedir la bendición para ellos pero no para confesarse. Lo mismo con relación a otras prácticas paralitúrgicas oficiales como la adoración eucarística ante la cual la mayoría de los peregrinos pasa de largo sin prestarle atención. En relación a la misa recordamos un comentario de un agente oficial del santuario de San Expedito: *"La gente está aquí, en la misa, sentada en los bancos, pero en realidad porque no tiene otro lugar donde estar sentada, o porque espera al final de la misa donde se imparte la bendición. Ese es para la mayoría el momento más importante de la misa"* (Nota de campo, Nro. 4, párrafo 3). Por cual, para los peregrinos lo importante no es lo que la iglesia considera importante, sino por el contrario, su propia versión de la religión. Esta es una nota de lo que llamamos su cuentapropismo religioso, es decir, de su religión a la carta vivida a su manera (De la Torre, 2012: 512).

En cuanto a los más jóvenes que concurren a los santuarios he visto que su paso es rápido y vertiginoso, generalmente llegan al santuario en las últimas horas de la tarde retiran una estampa u objeto religioso, lo hacen bendecir y salen rápidamente casi no se quedan tiempo rezando. Por lo cual, me fue imposible entrevistarlos ya que la respuesta solía ser: *"vine para solo a esto, no tengo tiempo"*.

## CONCLUSIONES FINALES

En mi itinerario formativo como teólogo y sacerdote católico me enseñaron que era propio de la religiosidad popular el peregrinar a los santuarios, confesarse, comulgar y venerar a la figura de la virgen o del santo. Además en lo que hace a la religiosidad popular me enseñaron que era algo que debía ser asumido, purificado y elevado hasta alcanzar la “madurez” en la fe. Esta consistía en que en creer y practicar la religión de acuerdo al molde de lo propuesto oficialmente por la iglesia. Además con un marcado acento en la importancia del cumplimiento de los preceptos culturales como la participación semanal en la misa, la confesión frecuente frente a un sacerdote, en la adhesión a las enseñanzas dogmáticas y morales de la iglesia católica. Por eso, esta aproximación sociológica a los devotos y promeseros de los santuarios de la Virgen Desatanudos y de San Expedito significó para mi, sacerdote y socializado en un ambiente familiar católico conservador, por un lado, a nivel afectivo una conmoción interior, y por otro lado, a nivel cognitivo se produjo en mí un conflicto cognitivo. Tuve que visitar un fenómeno que creía conocerlo y que suponía que era de una determinada forma y descubrí que tenía matices y expresiones distintas a las que suponía. Pude constatar que los peregrinos siendo católicos viven la fe con una gran libertad respecto a las enseñanzas de la iglesia y en algunas cuestiones creyendo distinto a lo que la doctrina de la iglesia católica propone creer. Debí sortear preconcepciones respecto al fenómeno de la religiosidad popular e intentar superar prejuicios propios de mi estado clerical en mis reflexiones y análisis. También tuve que superar la fantasía de creer que la realidad existe, darme cuenta que los hechos sociales son interpretaciones y construcciones que hacemos los sujetos que conocemos. Algo muy distinto de lo que pregona la gnoseología católica que afirma que la realidad no se construye sino que existe y que es de una determinada manera. Por último, para cerrar estos prolegómenos finales, no puedo dejar de tomar conciencia y de explicitar que mi subjetividad influyó en los análisis que llevé a cabo en este trabajo y que la objetividad queda en una mera ilusión positivista. Asimismo me fue necesario hacer extrañas aquellas conceptualizaciones que comparto con los sectores populares para tratar de que el prejuicio de mi formación como sacerdote católico no influya demasiado en el análisis. También tengo conciencia que las conclusiones a las que he arribado son una primera aproximación al fenómeno estudiado, una posible respuesta entre otras posibles que podrían darse.

Sin más proemios a estas conclusiones finales expondré los resultados de mi primera investigación sociológica.

Las devociones estudiadas como sus santuarios tienen distintos orígenes. La figura de la Virgen Desatanudos emergió en el ámbito público a partir de que su imagen fue traída desde Alemania y propagada su devoción por medio de estampas que repartía el sacerdote Bergoglio que por la década de '70 tenía a cargo la conducción, desde la congregación de la compañía de Jesús (jesuitas), de la Universidad del Salvador. Mucho años más tarde, y por la posibilidad que tenía como potencial movilizadora de devotos para el sacerdote fundador del santuario dicha imagen fue entronizada en la parroquia San José del Talar. La institución, como una industria del creer (Algranti, 2014), lanzó una campaña de difusión de su imagen que por su nombre tuvo una amplia aceptación en el mercado religioso porque vino a responder a una necesidad no cubierta por el santoral tradicional. Sin embargo, y a pesar de haber sido una devoción surgida en el seno de la institución esta no pudo lograr que los devotos le dieran un sentido propio distinto y al que proponía la institución. En seguida, la reapropiación popular de esta devoción tomó caminos que la iglesia no deseaba y por eso esta emprendió una fuerte lucha, como nos describió el sacerdote fundador del santuario, contra aquello que visto desde la doctrina católica resultaba una desviación y relegándolo con el denominación de religiosidad popular a ser purificada (Ana Teresa Martínez, 2011:6). Quizás sea fruto de esa estrategia institucional combativa la poca variedad religiosa que se percibe hoy en el entorno del santuario.

La otra figura en torno a la cual ha habido un gran crecimiento en su devoción es a San Expedito que si bien es un santo perteneciente al santoral tradicional su emergencia como santo movilizador de devotos tiene pocos años. Aquí el proceso fue en sentido inverso, la institución captó la diseminación de la imagen en la religiosidad de la gente y promovida desde las imprentas no oficiales e institucionalizó dicha necesidad en un lugar concreto dándole un locus a esa devoción. Pese a la apropiación institucional y al intento de normalización del fenómeno popular tampoco la iglesia pudo impedir que los peregrinos pusieran sobre la devoción un énfasis distinto al que pretendía que tuviese. Sus devotos no lo buscaron como el santo de la conversión ni como un modelo de vida sino lo buscaron por sus cualidades de protector, fuerte y eficaz para solucionar los problemas que la vida les presentará. En este santuario además de conflicto entre la institución y la capacidad de agencia de los devotos hubo negociación entre los productores de significado y una búsqueda de incluir algunas de las expresiones religiosas populares pero siempre con la mirada puesta en cómo debe ser una religión. De alguna forma, se intentó como recuerda Delgado (1993:11) “*cristianizar el folclore y folclorizar el cristianismo*”. La ubicación estratégica desde el punto de vista de la accesibilidad de los medios de transporte

fue clave en su surgimiento y en su éxito ya que se encuentra en un punto donde hay un constante fluir de gente.

La investigación que hemos realizado muestra que los peregrinos si bien tienen como referencia el santuario y el marco interpretativo católico su habitus religioso han sido poroso a otras creencias y sus prácticas no se amoldan necesariamente a los parámetros institucionales. También les suelen dar a las prácticas que propone la iglesia católica un sentido distinto al institucional.

Los perfiles de los peregrinos a ambos santuarios son muy similares por eso los tomé como un “caso” de estudio.

En el perfil sociodemográfico de nuestra muestra pudimos ver como los concurrentes abordados en estos templos católicos son mujeres (aunque parezcan estadísticamente sobrerrepresentadas son la mayoría de los que asisten esto lo corroboramos cuando hicimos el abordaje etnográfico), en promedio de unos 50 años de edad, son argentinos, más de la mitad residen en el conurbano bonaerense y tienen en su mayoría un bajo nivel de instrucción.

En el perfil socioreligioso nos encontramos que casi la totalidad de los respondientes se autodefine católico, la responsable de la socialización religiosa primaria fue la madre, por lo menos, en la mayoría de los casos. Casi en su totalidad ninguno cambió de religión y siempre fueron católicos. Pero como vimos esto no significa la internalización y puesta en obra de los valores, normas y preceptos de la institución católica. Hemos visto que se trata de una identidad más social católica que personal y colectiva. De todas formas, no podemos olvidar desde el punto de vista situacional que el contexto de un santuario ayuda a reivindicar su identidad católica que quizás no sea afirmada de esta forma en otro lugar y tal vez no sea la identidad maestra que interpele su modo de pensar y de vivir. Es una población que posiblemente participe del culto de la misa alguna vez al año y no se confiese casi nunca pero que cuando se le pregunta sobre su adscripción religiosa diga que es católica y muy religiosa. También como vimos para los peregrinos el considerarse una persona religiosa está marcado por la práctica de la oración personal, de la promesa y el compromiso de peregrinar a un santuario que probablemente visite a lo largo del año.

En este perfil socioreligioso, nos preguntarnos: ¿quiénes no asisten a los santuarios?; ¿a quienes no vimos en nuestro trabajo de campo?; ¿qué tipo de compromiso e involucramiento tienen nuestros entrevistados con la institución?. En el trabajo etnográfico y en las entrevistas en profundidad vimos que no aparece la figura del creyente regular. Es decir, no son creyentes que asisten semanalmente a un templo, ni son asiduos participantes de la misa, ni recurren a la

confesión sacramental frente a un sacerdote. No nos encontramos dentro de nuestros respondientes ni personas con las que interactuamos en nuestras incursiones de campo miembros de movimientos o instituciones eclesiales ni tampoco con individuos consagrados. No nos encontramos con personas que fuesen militantes activos de la institución. Entonces, ¿a quienes nos encontramos? El perfil de quienes nos encontramos responde a un peregrino, como opuesto al creyente regular (Hervieu-Leger, 1999: 104-109) es movido a asistir al santuario fundamentalmente por la práctica de la promesa. Y que como vimos son personas que incorporan a su habitus elementos de distintos universos religiosos salvo los que puedan ser considerados socialmente marginales o desde el marco interpretativo católico que dice como debe ser una religión.

Es a través de la práctica de la plegaria, la promesa, la posesión de un altar hogareño y la práctica de la promesa que el creyente se vincula con lo sagrado. Siendo que la plegaria es un fragmento de la religión (Mauss, 2009: 377) nos dice algo de las características que esta posee. Así nos encontramos que es a través de la plegaria que el peregrino formula la promesa con el santo o la virgen, ya que es hacia esos seres que considera sagrados hacia los cuales se dirige su plegaria en la que formula su promesa (Dianteill, E. y Lowy M., 2005:95). Realiza su oración en el ámbito doméstico y en el santuario cuando peregrina hacia él para encontrarse con la figura del santo o la virgen que venera.

Por otra parte, siendo tan elevado el porcentaje de participación en peregrinación, procesión o visita a santuario podría afirmarse que estas son parte constitutiva de las prácticas religiosas de los asistentes a estos santuarios convirtiéndose en asiduos concurrentes. En cuanto a que santuarios asisten no sorprenden las menciones hechas por los encuestados porque son nombrados los santuarios más populares y concurridos del país, como la Virgen de San Nicolás, San Cayetano, la Virgen de Lujan, etc. Unida a la práctica de la oración personal y de la peregrinación a un santuario se encuentra la costumbre altamente mencionada de poseer un altar hogareño como lugar doméstico de la oración personal que constituye un espacio habilitador de diversas expresiones de fe en un ámbito íntimo como es la propia casa.

La práctica de la promesa y su sentido como obligación contractual con la figura de la virgen o el santo aparecen recurrentemente en el discurso de los peregrinos y como principal motivo de asistencia a ambos santuarios. La promesa lleva a una fidelización del peregrino con la figura del santo o virgen y con su lugar de culto en el santuario. Desde la visión holística de la cultura popular llama la atención que un tercio de los encuestados crea que el incumplimiento de la promesa como obligación pueda traer consecuencias para su bienestar. La promesa lleva a

los promeseros a la acción de peregrinar que supone un sacrificio. Es muy relevante lo que hemos percibido en el trabajo de campo como muchos de los que hacían la cola no aceptaban el “canje” de ir junto al santo salteando la espera si me concedían unos momentos para que les realice la entrevista. Pareciera que el sacrificio, el dolor y la incomodidad son notas necesarias y que le dan sentido a quien peregrina movido por la promesa que ha efectuado (Aguilar Ros, 2009: 40).

La fecha de peregrinación al templo donde se encuentra la imagen de la figura del santo o de la virgen es una ordenadora de sus costumbres religiosas y momento de ir a buscar la paz en el lugar donde creen encontrarla. Es una discontinuidad temporal marcadas por el calendario mensual y especialmente anual en donde como nos recuerda Frigerio (2003:4) se activa lo sagrado como una textura diferencial que se produce en momentos específicos y en espacios determinados.

Esta forma de vincularse con lo sagrado denota un estilo de la práctica religiosa en donde prevalecen prácticas que se dan en la esfera privada, en la intimidad de la persona con Dios, como la oración personal y la promesa; junto a otras, de índole público como la participación en procesiones y peregrinaciones. Esto me lleva a pensar que las características religiosas de nuestros peregrinos nos hablan de un catolicismo que no es militante ni practicante sacramental que no forma parte de un colectivo cohesionado y conducido por una cabeza jerárquica a la que escucha obedientemente y que pone en práctica sus enseñanzas. Aunque tampoco combata a esa jerarquía sino simplemente la ignora en lo que no la necesita relacionándose con lo sagrado de manera personal pero no totalmente por fuera de la institución. Como sugiere Eloísa Martín (2007: 74) *“no exactamente por fuera ni contra la Iglesia, sino aconteciendo en un espacio intersticial, de negociación y conflicto, sí, pero donde los intercambios acontecen”*. De hecho, visitan los santuarios que son sitios oficiales de la iglesia pero manifiestan una referencia relativa hacia lo institucional católico tomando de ella aquello que necesitan (por ejemplo, una bendición por parte de un clérigo) y dejando de lado aquello que no les hace falta (el sacramento de la misa y de la confesión). Es una nota propia del peregrino una mayor libertad que institucionalidad. De este modo, los laicos muestran su autonomía interpretativa al resignificar aquello que reciben de la iglesia. Lo que nos muestra que los laicos tienen un capital religioso (habitus) que ponen en juego (Dillon, 2001:425) y que como vimos en las entrevistas a los sacerdotes fundadores y en las charlas con los párrocos de los santuarios estos asumen tomando elementos que traen los laicos peregrinos y rechazan otros, entrando en el campo religioso en una dinámica de negociación – conflicto pero también

de mestizaje y de intercambio entre productores de significados que son todas las personas que intervienen en dicho campo (Blumer, 1992: 2-3). Los diferentes actores tienen capacidad de agencia para crear sentidos a las acciones que realizan y reapropiarse del sentido que otros le dan para otorgarle uno propio.

Percibimos que existe una idea y vuelta en esta producción de significados, de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba y no en sentido único como lo comprendía Bourdieu que en su reflexión entendía la producción de significados colocando el foco solo en el clero como el único que posee un capital religioso especializado (Dillon, 2001:425).

Por ello, en cuanto a las interacciones que se dan en el ámbito del santuario es de destacar que casi dos tercios de los entrevistados si bien son asiduos concurrentes no entran en contacto con un sacerdote, es decir, la mediación es vista por los respondentes fundamentalmente en la veneración de las figuras de la virgen o el santo, sin hacer tanta falta la presencia de un agente oficial de la institución a quien a lo más se recurre en las oraciones masivas para obtener la bendición de un objeto religioso o del agua bendita. La utilización de los objetos religiosos no tiene el mismo significado en la estantería eclesial y en la de los usuarios de la religiosidad popular. Para la institución católica la bendición significa la alabanza a Jesucristo y el agua bendita el recuerdo del bautismo, en cambio, para la mayoría de los laicos es una operación para dotar a un elemento de un poder especial para espantar de sus vidas los maleficios y además una acción propiciadora de paz.

En suma, las prácticas de la oración personal, la posesión de un altar hogareño, la promesa y la peregrinación a un santuario caracterizan la vida de estos peregrinos y nos acercan a comprender como se vinculan con lo sagrado y como acompañan su vida religiosa cotidiana. También como hemos mencionado recurren a otras prácticas para darle sentido y significación a diversos acontecimientos de sus vidas.

Su sentido de pertenencia a la iglesia católica no solo se percibe en su adscripción religiosa como católicos sino en su pedido de cambio hacia la institución a la cual se sienten parte o en referencia a ella. El cambio que más anhelan de la iglesia como hemos visto versa en torno a una mayor flexibilización, incluyente en su gestión frente a un burocraticismo excluyente que es como perciben a la iglesia. Hay un fuerte reclamo por parte de los peregrinos de una mayor flexibilidad de la iglesia en normas morales y el pedido de una postura institucional más inclusiva y abierta a la diversidad de situaciones. Ven en la persona del Papa Francisco a quien puede llevar adelante los cambios necesarios para una iglesia más abierta, cercana e inclusiva.

Muchos oran por un vínculo con figuras de la virgen y de los santos cuestión que inferimos por el alto grado de creencia que presentan. Sin embargo, el alto grado de adhesión a estas figuras no significa que los peregrinos le den el sentido que le da la iglesia a estas creencias. Mientras que la iglesia católica enfatiza en el culto a las figuras de santos y a la virgen modelos de vida a imitar los peregrinos subrayan en ellos rasgos como su capacidad resolutoria de problemas; celeridad en el cumplimiento de los pedidos; efectivos; poderosos; mágico – milagrosos y de protección (Frigerio, 2013: 5). Creen asimismo en otros postulados dogmáticos católicos como la presencia del mal, los demonios y del pecado. Subrayo esta última creencia ya que la iglesia católica manifiesta que se encuentra en crisis y enfatiza que en la sociedad actual hay una débil conciencia del pecado (Juan Pablo II, 1984).

También es muy significativa la creencia en las energías y junto a esta creencia nos resulta muy llamativo tratándose de encuestados y entrevistados en santuarios oficiales católicos que más de la mitad de los respondientes creen en la reencarnación junto a la resurrección. Esto nos permite sugerir la permeabilidad del habitus religioso de los peregrinos a creencias más de tipo oriental hoy tan boga. También la capacidad de agencia de los peregrinos de reapropiarse de elementos de universos distintos al católico e integrarlos en sus prácticas y creencias aun en lo que sería para la institución incompatible no lo es para ellos (Rostas y Droogers, 1995: 86).

Otra de las creencias en la que quiero detenerme es en aquellos que *“no creen en el infierno”*, cuestión que podría relacionarse con lo percibido en las notas de campo donde casi todos los encuestados manifestaban enfáticamente que este estaba aquí en la tierra. Además podría interpretarse como un reclamo implícito por una sociedad más justa y ordenada. Ya que como nos recuerda A. L. Suárez (2014):

*“la religiosidad popular expresa la disconformidad de los “marginados” con estructuras que dejan de lado, que no integran, que no saben dialogar con lo que tienden a considerarse atrasado, premoderno, sin comprender que tienen semillas genuinamente vitales y transformadoras” (p. 6).*

De hecho, cerca de la mitad de las cuestiones que le preocupan a los peregrinos están relacionadas con temas sociales como la inseguridad, el trabajo, la situación económica, destacándose la primera. Estos temas también reflejan la preocupación por temas sociales de los peregrinos con quienes hemos interactuado.

Esto explicaría la búsqueda de la paz de aquellos que se acercan al santuario como el bien más valorado que atesoran. A su vez, como hemos dicho, podríamos inferir que esta búsqueda de paz se da en otros santuarios como nos refiere la investigación realizada

recientemente en los peregrinos a la virgen del cerro en la provincia de Salta (Ameigeiras y Suarez, 2013).

La Paz parecería ser el bien máspreciado buscado por quienes concurren a estos santuarios ya que transmiten esta vivencia como la que predomina en su mundo afectivo cada vez que llegan a estos lugares. Esta paz pareciera dar un sentido a sus vidas y fuerza para seguir peregrinando. En esta búsqueda de paz podemos inferir un reclamo no explicitado de una sociedad más ordenada que de seguridad y serenidad a la vida de las personas. La búsqueda de Paz los lleva a combinar prácticas de piedad católica ortodoxa con otras que podrían ser calificadas como heterodoxas por la institución. Incluso la participación en rituales o charlas de otra religión que también está presente en los peregrinos. Pero es el sentido de esta combinación de prácticas y creencias que le dan los peregrinos lo realmente importante porque muestra su habitus poroso y su capacidad de agencia.

En relación a las creencias que podrían considerarse socialmente marginales como Iemanjá o San LaMuerte, intuimos que si bien adhieren a creencias que no son de la doctrina católica como en la figura del Gauchito Gil, sin embargo, no tolerarían creencias que sean vistas socialmente como marginales. Así, lo hemos visto en las entrevistas en profundidad y en el trabajo etnográfico en los que las personas asocian a estas creencias con lo diabólico. Lo que podría dar lugar a pensar la efectiva regulación social que ha ejercido la Iglesia Católica en este punto. De hecho, en las entrevistas a los curas fundadores de los santuarios se vio claramente la “*lucha*” que estos encararon contra lo que ellos llamaban sincretismo y desviaciones respecto al marco interpretativo católico de lo que se supone debe ser la religión. La ausencia de una gran diversidad de oferta de productos religiosos no oficiales en la puerta de los santuarios, especialmente en el santuario de la Virgen Desatanudos, es llamativa y fruto de esa batalla. En el santuario de San Expedito si bien hay un poco más de heterogeneidad en los objetos religiosos puestos a la venta en las santerías callejeras estos no son abundantes. El único santo no oficial que más se visualiza en los puestos callejeros de ambos santuarios es el gauchito Gil, en cambio, en nuestro trabajo de campo no pudimos conseguir, por no estar para la venta, imágenes de Iemanjá ni de San LaMuerte. A diferencia de lo que ocurre en el entorno del Santuario de San Cayetano en el barrio de Liniers de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en donde nos encontramos con una gran oferta de productos religiosos que no pertenecen a la estantería oficial católica.

La práctica extrainstitucional que más asiduidad tiene entre los peregrinos, en especial, entre las mujeres es el horóscopo. No es mayoritaria la recurrencia a otras prácticas como

curanderismo, videncia, lectura de manos, etc; aunque es mencionada su concurrencia. A partir de lo cual podríamos inferir que hay ciertas necesidades espirituales que no están siendo acogidas en el catolicismo y se buscan respuestas en otros sitios, aunque no sean muchos los que se animen a ir más allá de los márgenes de lo que en su habitus religioso impreso en su socialización primaria les permita.

Se perciben, por tanto, en los peregrinos y en su habitus una cierta cosmovisión mágico-religioso no solo en los ritos mencionados sino en la reapropiación que hacen de estas nuevas devociones católicas donde el modo de relacionarse con ellas tiene un componente mágico – milagroso al buscar que la figura de la virgen o el santo a través de ciertas prácticas haga tal o cual cosa a favor de ellos o de otros. También notamos que los peregrinos colocan el acento en los rasgos poderosos de la figura del santo o de la virgen y a contra corriente de lo que la institución subraya de ser modelos a imitar por el creyente. En esta aproximación peculiar diferente a la propuesta por la institución destacamos la dimensión afectiva de la creencia popular. El componente emocional que tiene la forma de aproximarse de los peregrinos a lo sagrado muestra que la religiosidad popular tiene puesto su acento en lo afectivo, útil y apropiable y no en lo racional y canónicamente válido como lo tiene la religión oficial.

Tienden a comprender su creencia en forma holística, cosmológica y relacional lo que los habilita no solo a creer en los milagros sino a manifestar que han estado en presencia de estos. Por lo cual, inferimos una cierta cotidianeidad en relación a los milagros (Semán, 2001: 55) concibiéndose a ellos mismos como vehiculizadores de lo sagrado – milagroso en beneficio de otros (Semán, 2001: 66). En las notas de campo describimos el comentario del párroco del santuario de San Expedito y de los agentes de pastoral del santuario en donde relataban con asombro que los que le dirigían la carta a la figura del santo muchas veces ponían los nombres por aquellos por quienes iban a pedir lo que nos lleva a pensar que para los asistentes a los santuarios lo mágico – milagroso puede circular a través de una red de lazos familiares.

En el proceso de la difusión de ambas devociones los medios de comunicación audiovisual han desempeñado un papel central. Vale recordar en este punto el trabajo mediático de los sacerdotes fundadores de ambos santuarios que obraron como una industria cultural del creer y llevando a la adopción de las devociones por parte de personajes del mundo de la farándula hicieron más conocidas sus imágenes. En este punto volvemos a destacar el rol de los MCS que

llevó a que agentes seculares dedicados al entretenimiento y la información se vuelvan agentes de difusión religiosa divulgando estas devociones religiosas.

Sumado a esto el accionar meritorio de los agentes religiosos no eclesiales que por iniciativa propia ayudaron como “polinizadores” a propagar la devoción con el “boca en boca” Renée de la Torre (2013: 19), con instrumentos como pasacalles, ermitas, carteles, fotocopias, estampas del santo o de la virgen, etc; elaboradas sin incentivo de la institución y con autonomía por parte de los devotos mostrando su gran capacidad de agencia y de transformación permanente. Entonces a través de esta interacción mutua entre los laicos y con autonomía por un lado, y relación por otro con la institución, los promeseros se fueron construyendo la propia versión de la devoción a la figura de virgen o del santo, colocando sobre estas devociones un énfasis que va a contrapelo de lo que pregona la institución católica. Por lo tanto, ambos canales, los MCS y los agentes religiosos no eclesiales son indicativos de la amplia difusión y conocimiento de ambas devociones. Hay que destacar las estrategias de los sacerdotes fundadores que supieron captar en estas devociones emergentes necesidades no cubiertas hasta entonces en el santoral tradicional (Forni, 1986: 17) y les dieron un cauce institucional que les dio un lugar de visibilidad para culto.

Por lo tanto, esta investigación hace visible y problematiza la diversidad religiosa de los peregrinos a los santuarios católicos de la Virgen Desatanudos y de San Expedito mostrando que son un colectivo heterogéneo. La heterogeneidad de creencias y prácticas nos habla de identidades abiertas, de un catolicismo difuso y amplio (Ameigeiras, 2010: 40) con peregrinos que tienen como característica un habitus construido en su socialización primaria católica pero permeable a incorporar nuevos elementos y abreviar en variadas ofertas religiosas. Todo lo que hemos mencionado muestra la autonomía interpretativa y la capacidad de agencia de los laicos peregrinos que constituyen un catolicismo heterogéneo con una gran variedad de formas en su modo de relacionarse con lo sagrado. El habitus de nuestros peregrinos, como hemos visto, incorpora en su interior opciones aparentemente contrarias (Rostas y Droogers, 1995: 86). Por lo tanto, tienen un cristianismo profundamente arraigado que actúa como marco interpretativo pero con un marcado mestizaje religioso (Ameigeiras, 2010). Orquestando un vínculo con diversas ofertas religiosas, asistiendo algunas veces a ritos no católicos, dando un tinte de porosidad a su afiliación religiosa.

Este marco interpretativo católico los lleva a concluir a casi dos terceras de los entrevistados que no se puede ser buen creyente sin ir a la iglesia lo cual refleja que el

parámetro institucional sigue siendo fuerte a la hora de evaluar lo que es ser un buen católico que implica estar dentro del marco institucional, o por lo menos, en referencia a él (Frigerio, 2007). Aunque vale aclarar y recordar que no supone la práctica sacramental sino el acudir a templos para un acto religioso a menudo personal e íntimo con la figura del santo o de la virgen como es peregrinar para cumplir con la promesa que se ha realizado. La visión de la promesa que prevalece es la que llamamos mágico – efectiva donde se da un rápido y eficaz cumplimiento de lo pedido a la divinidad mientras que es diferente de la propuesta por la institución católica para la cual el cumplimiento de la promesa, por parte de la figura de la virgen o del santo son realidades extraordinarias. A partir de esto percibimos que no solo esperan resultados mágicos sino que conciben la religión como una relación directa con la divinidad usando como mediadores de la imagen de la figura de la virgen o del santo (oficiales y no oficiales) paralelamente a la disciplina sacramental de la Iglesia (Forni, 1986: 18).

Los peregrinos tienen una referencia a la institución como lugar de mediación con lo sagrado que alberga la figura venerada porque da un marco para interpretar lo religioso pero sin ajustarse a todos sus preceptos y prescripciones (Pinto Duran, 2007: 210). Por lo cual, el perfil más recurrente a los santuarios es de los católicos tradicionales e inclusivos, es decir, aquellos que tienen mayor permeabilidad para incorporar otras prácticas y costumbres religiosas, *“apropiándose de creencias de diversas procedencias y estructurando sus universos de sentido a la medida de ellos mismos y de acuerdo a sus necesidades materiales, espirituales y simbólicas”* (Esquivel, 2010: 62). Asimismo asumen y veneran figuras no oficiales para la institución, como el Gauchito Gil, y con menos menciones, otras más marginales como San La Muerte armando sus propios relatos y rituales en torno a estas figuras. En relación a las figuras más marginales como San La Muerte debemos recordar lo que sostiene López Fianza (2015) *“debe considerarse la posibilidad de que distintos devotos de San La Muerte no exterioricen su creencia, pudiendo ser más alto este porcentaje en la realidad”*.

Estos perfiles tienen una percepción mágico – milagrosa de lo religioso y una percepción de un mundo encantado donde figuras como la Virgen, los Santos, los Ángeles, el Gauchito Gil y otras, pueden ayudarlos si se les pide (Frigerio, 2006: 7). La religión para nuestros peregrinos no es vivida como pertenencias a comunidades formales como lo sería para un creyente regular sino que la religión forma parte de su cotidianeidad (Floreál Forni, 1986: 12) y resignifica desde ella las distintas situaciones que le acontecen en su vida donde lo sagrado no está dissociado de lo profano (Ameigeiras, 2010).

La institución católica se agiornó en cierto modo a la necesidad mágico - milagrosa por un lado, folklorizando su mensaje pero por otro lado sin dejar de imprimir su sello combatiendo lo que ellos llamaban sincretismo (término utilizado por la iglesia de manera peyorativa y no como descriptivo de la diversidad religiosa). Esto nos recuerda la reflexión de Delgado (1993) para quien existe:

*“un cierto grado de articulación social, la Iglesia debe constantemente cristianizar el folclore y folclorizar el cristianismo. La religión que las gentes practican es a la vez, un medio y un obstáculo, su principal aliado y su peor enemigo. Esta es la paradoja del aparato eclesial que vehiculiza los mensajes de su sistema religioso mediante actitudes y conceptos que le son ajenos, y a veces contrarios”(p. 11).*

La acción clerical que llevaron a cabo en los santuarios logró en parte su cometido al neutralizar algo de la diversidad del mercado religioso callejero que había en sus comienzos con las estrategias monopólicas mencionadas, como por ejemplo, en el santuario de San Expedito en donde se adquirieron los productos religiosos en el mercado mayorista y se lo revendía a los puestos callejeros con la condición de que no vendiesen artículos no queridos por la institución; o el combate más agresivo en el santuario mariano en donde se echaba a los puesteros callejeros con la policía o inspecciones y a los peregrinos se le decía que no se le iban a bendecir los objetos religiosos no oficiales. A pesar de esta magnífica empresa llevada a cabo por la institución católica la capacidad de los laicos no quedó neutralizada y solo una mentalidad fantasiosa podía esperar que todo se encause en el modo en que los sacerdotes de los santuarios deseaban que se diera. Lo estigmatizado por la institución como no oficial y sincrético floreció de todos modos y aquello que resultaba muy marginal respecto de la cultura católica hegemónica y de los parámetros religiosos comúnmente aceptados, por lo hemos percibido en nuestro trabajo de campo, quedo totalmente afuera. De alguna forma, la religiosidad popular en estos santuarios estuvo marcada por la negociación y el conflicto. Los laicos lograron de esta forma entrar y salir de la cultura hegemónica eclesial de la cual son recurrentes a participar de manera discontinua y de acuerdo a lo que necesiten de ella.

## Bibliografía

Agudo Torrico, J. (1993). “Religiosidad popular, territorio y poder; santuarios supracomunales y simbolización de las relaciones intracomarcales”. Sevilla: *Revista de Estudios Andaluces*. Nro. 19. Disponible en [http://institucional.us.es/revistas/andaluces/19/art\\_6.pdf](http://institucional.us.es/revistas/andaluces/19/art_6.pdf) (último acceso: 8-6-2015).

Acta Sanctorum. Tomo II. (1968). Bruxeles. Impresión Anastaltique.

Aguilar Ros, A. (2009). “Cuerpo, memoria y experiencia. La peregrinación a Talpa desde San Agustín, Jalisco”. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente. México: *Revista Desacatos*. Disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1405-92742009000200003](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-92742009000200003) (último acceso: 8-6-2015).

Ameigeiras, A. R. (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Ediciones Universidad Nacional de General Sarmiento. Disponible en [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1853-70812010000100004](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812010000100004) (último acceso: 8-6-2015).

Ameigeiras, A. R. (2008). “Creencias Religiosas Populares en la sociedad Argentina: Algunas reflexiones acerca de la significación de la creencia en Dios, la diversidad de creencias y las identidades religiosas”. Buenos Aires: *Revista Sociedad y Religión*. Disponible en [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1853-70812010000100004](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812010000100004) (último acceso: 8-6-2015).

Ameigeiras, A. R. (2013). “Iglesia Católica y modernidad contemporánea: una mirada desde Latinoamérica”. San Pablo: *Revista Estudos de Religiao*. Disponible en <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/viewFile/4455/3773> (último acceso: 8-6-2015).

Ameigeiras, A. R. (2014). “Catolicismo e identidad nacional en la Argentina. La construcción de la nación y el simbolismo mariano”. En: Aldo Rubén Ameigeiras (Comp.) *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*. Buenos Aires: Clacso. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20140224025913/SimbolosRitualesReligiosos.pdf> (último acceso: 22-7-2015).

Ameigeiras, A. R. y Suárez, A. L. (2013). “Buscando paz. Peregrinos al cerro de las apariciones de la Virgen en Salta”. Buenos Aires: *Revista Sociedad y Religión*. Disponible en <file:///C:/Users/Operador/Desktop/Buscando%20la%20Paz.pdf> (último acceso: 8-6-2015).

Algranti, J. (2014). “Industrias del creer. Orientaciones productivas del complejo editorial cristiano en Argentina”. Buenos Aires: *Revista de Antropología Social*. Desacatos. Disponible en <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1359/1170> (último acceso: 3-7-2015).

Aranguren, J. L. (1994). “*La religión hoy*”. Madrid: Alianza Universitaria.

Ardilla Suárez, E. E. y Rueda Arenas, J. F. (2013). “La saturación teórica en la teoría fundamentada: su delimitación en el análisis de trayectorias de vida de víctimas del desplazamiento forzado en Colombia”. Bogotá: *Revista Colombiana de Sociología*. 36. 2. Disponible en <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/41641/43310> (último acceso: 8-6-2015).

Bourdieu, P. (1982). *Lecon sur la lecon*. Paris: Minuit.

Bourdieu, P. (1997). “Meditaciones pascalianas” en Callon, J. *Los mercados y la performatividad de las ciencias económicas. Apuntes de Investigación*. Buenos Aires: *Revista de investigación del CECYP*. 14. Disponible en <http://www.apuntescecyp.com.ar/index.php/apuntes/article/view/123/108> (último acceso: 22-7-2015).

Boyer, P. (1996). “La sociología de Pierre Bourdieu”. Madrid: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. XVIII. Disponible en <http://www.reis.cis.es/REIS/jsp/REIS.jsp?opcion=articulo&ktitulo=1212&autor=PEDRO+CAST%D3N+BOYER> (último acceso: 8-6-2015).

Blumer, H. (1992). “La posición metodológica del Interaccionismo Simbólico” en: Galtieri, M. (comp.). *Psicología Social: Modelos de Interacción*. Buenos Aires: CEAL.

Caamaño, J. C. (2010). “Aspectos de la cultura popular en la cultura urbana”. Buenos Aires: *Revista Teología*. XLVII. 103. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/aspectos-cultura-popular-cultura-urbana.pdf> (último acceso: 22-7-2015).

Carozzi, M. J. (1991). “Conceptos de antropología social. Los Fundamentos de las Ciencias del hombre”. Buenos Aires: *Boletín de lecturas sociales y económicas*.

Carozzi, M. J. (1996). “La observación participante en ciencias sociales: En busca de los significados del actor”. Buenos Aires: *Boletín de lecturas Sociales y Económicas*. FCSE. UCA. Disponible en <http://200.16.86.50/digital/33/revistas/blse/carozzi5.pdf> (último acceso: 15-7-2015).

Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos. *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*. (2002). Ciudad del Vaticano. Disponible en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20020513\\_vers-direttorio\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html) (último acceso: 22-7-2015).

II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Documentos finales de Medellín* (1968). Buenos Aires: Ediciones Paulinas.

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Documento de Puebla* (1979). Buenos Aires: Ed. Oficina del Libro. CEA.

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Documento de Aparecida* (2007). Buenos Aires: Ed. Oficina del Libro. CEA.

Cortés Morató, J. y Martínez Riu, A. (1996). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder.

Cosgrove, D. (1984). *Social Formation and Symbolic Landscape*. Madison: University of Wisconsin Press.

Danhke, L. (1989). *Metodología de la investigación*. México: UEFA.

De Certeau, M. (1979). "Pratiques quotidiennes", en Pujol, G; Labourie, R. *Les cultures populaires*. Toulouse: Edouard Privat Editeur. 23-30.

Denzin, N y Lincoln, Y (1994). *Handbook of qualitative research*. California: Sage Publications.

Delgado, M. (1993). "La religiosidad popular: en torno a un falso problema". Granada: *Gaceta de Antropología*. 10. Universidad de Granada. Disponible en [http://www.ugr.es/~pwlac/G10\\_08Manuel\\_Delgado.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html) (último 22-7-2015).

de la Torre, R. (2001). "Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales". Guadalajara: *Revista Metapolítica*. Disponible en <https://rolandoperez.files.wordpress.com/2009/02/religiosidades-populares-e-imaginarios-globales-por-renee-de-la-torre.pdf> (último acceso: 15/07/2015).

de la Torre, R. (2012). "La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada". Porto Alegre: *Civitas*. Disponible en <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/13013/8676> (último acceso: 22-7-2015).

de la Torre, R. (2012b). "La religiosidad popular: encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)". México: *Ciesas Occidente*. Disponible en <http://ciesasoccidente.edu.mx/investigacion/dra-renee-de-la-torre/> (último acceso: 22-7-2015)

Dianteill, Erwan y Lowy Michael (2005). "*Sociologías y religión. Aproximaciones disidentes*". Buenos Aires: Manantial.

Diario Clarín. "*Cambios de los fieles. Los santos preferidos de los argentinos*". Edición impresa. 3 de mayo del 2015. Pág. 37

Diario La Nación. "*Como me gustaria una Iglesia pobre para los pobres*". Edición on line. 17 de marzo del 2013. Disponible en <http://www.lanacion.com.ar/1563898-francisco-como-me-gustaria-una-iglesia-pobre-y-para-los-pobres> (último acceso: 24-7-2015).

Diario La Nación. "*Francisco: Dios me da una sana dosis de inconsciencia*". Edición on line. 26 de noviembre de 2013. Disponible en <http://www.lanacion.com.ar/1750280-francisco-dios-me-da-una-sana-dosis-de-inconsciencia> (último acceso: 24-7-2015).

Diario La Nación. "*El Papa, firme en su avance sobre la curia*". Edición on line. 7 de diciembre de 2014. Disponible en <http://www.lanacion.com.ar/1655619-con-humildad-el-papa-cambia-la-burocracia-vaticana> (último acceso: 24-7-2015).

Díaz Salazar, R. (1986). "Capital simbólico y reproducción social". *Miscelánea Comillas*. 44. 111-129. en Boyer, P. (1996). "La sociología de Pierre Bourdieu". Madrid: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. XVIII. Disponible en <http://www.reis.cis.es/REIS/jsp/REIS.jsp?opcion=articulo&ktitulo=1212&autor=PEDRO+CAST%D3N+BOYER> (último acceso: 8-6-2015).

Dillon, M. (2001). "Pierre Bourdieu, Religion, and Cultural Production". *Cultural Studies Critical Methodologies*. SAGE. Disponible en <http://csc.sagepub.com/content/1/4/411.abstract> (último acceso: 23-7-2015).

Durkheim, E. (1968). *Las Formas Elementales de la vida religiosa*. París: PUF.

Eliade, M. (2012). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós Orientalia: Barcelona.

Esquivel, J. C. (2010). "Creencias y actitudes religiosas en sectores empobrecidos de Argentina". *Revista Sociedad y Religión*. 32-33. XX. Disponible en <http://www.scielo.org.ar/pdf/syr/v20n32-33/v20n32-33a06.pdf> (último acceso: 22-7-2015).

Esquivel, J. C.; Setton, D.; Vezzosi, J. (2013). "Secularización y laicidad". En: Mallimaci, F. *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires, Biblos.

Giménez Béliveau, V. ; Irrazábal, G. (2010). "Católicos en la Argentina: hacia una interpretación de su diversidad". *Revista Sociedad y Religión*. 32-33. XX. Disponible en [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1853-70812010000100005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1853-70812010000100005&script=sci_arttext) (último acceso: 22-7-2015).

Giddens, A. (1984). *Elementos de una teoría de la estructuración. La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*. Amorrortu: Buenos Aires.

Freud, S. (2010). *El malestar de la cultura*. Siglo XXI: Buenos Aires.

Flores, F. C. (2013). *Detrás del Santuario. Paisajes visibles e invisibles en torno a la hierópolis nicoleña*. Ponencia. Universidad Nacional de Luján: Buenos Aires. Disponible en [http://www.conicet.gov.ar/new\\_scp/detalle.php?keywords=&id=33648&capitulos=yes&detalles=yes&capit\\_id=1693438](http://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?keywords=&id=33648&capitulos=yes&detalles=yes&capit_id=1693438) (último acceso: 22-7-2015).

Frigerio, A. (2003). "Estudios sobre Religión". Buenos Aires: Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religion en el Mercosur". 15. Disponible en <http://www.acsrn.org/upload/newsletterantiguos/News11.pdf> (último acceso: 23-7-2015).

Frigerio, A. (2007). "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina" en Carozzi, M. J. y Ceriani, C. (Comp.) *Ciencias Sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. 87-118. Buenos Aires: Biblos/ACSRM. Disponible en [http://www.diversidadreligiosa.com.ar/wp-content/uploads/2013/04/Frigerio\\_Repensando\\_Monopolio\\_Catolicismo.pdf](http://www.diversidadreligiosa.com.ar/wp-content/uploads/2013/04/Frigerio_Repensando_Monopolio_Catolicismo.pdf) (último acceso: 23-7-2015).

Frigerio, A. (2011). "La gente siempre creyó en formas diferentes a las que la Iglesia intentaba imponer". *Revista Nuestra Cultura*. 13. Argentina: Secretaria de Cultura de la Nación.

Frigerio, A. y Wynarczyk, H. (2013). "La diversidad religiosa en Argentina: un desafío a la ciencia normal". Chile: *Revista Cultura y Religión*. Disponible en <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/324/284> (último acceso: 23-7-2015).

Forni, F. (1986). "Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular". Buenos Aires: *Revista Sociedad y Religión*. Disponible en

<http://www.ceilpiette.gov.ar/docpub/revistas/sociedadylreligion/sr03/sr03forni.pdf> (último acceso: 23-7-2015).

Galli, C. M. (2004). *Seguimos caminando. La Peregrinación juvenil a Lujan*. Buenos Aires: Editores Guadalupe y Ágape.

Guía de Sacerdotes y Parroquias de la Arquidiócesis de Buenos Aires. (2000). Editada por el Arzobispado de Buenos Aires.

González, E. (2008). “Las expresiones religiosas de las nuevas necesidades populares”. *Revista Vida Pastoral*. 269. Buenos Aires: San Pablo. . Disponible en <http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/nota.php?id=299> (último acceso: 23-07-2015).

González, E. (2013). “El Gauchito Gil y la pastoral popular”. *Revista Vida Pastoral*. 319. Buenos Aires: San Pablo. Disponible en <http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/nota.php?id=753> (último acceso: 13-06-2015)

González, M. (2008). “Identidades/identificaciones religiosas. Las propuestas interpretativas de Alejandro Frigerio (I)”. *Revista Vida Pastoral*. 269. Buenos Aires: San Pablo. Disponible en <http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/nota.php?id=295> (último acceso: 8-6-2015).

González, M. (2008). “Identidades/identificaciones religiosas. Las propuestas interpretativas de Alejandro Frigerio (II)”. *Revista Vida Pastoral*. 270. Buenos Aires: San Pablo. Disponible en <http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/nota.php?id=302> (último acceso: 8-6-2015)

González, M. (2008). “Dinámicas creyentes y transformaciones culturales contemporáneas. Creencias y culturas populares (II)”. *Revista Vida Pastoral*. 289. Buenos Aires: San Pablo. Disponible en <http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/nota.php?id=289> (último acceso: 8-6-2015)

Grun, A. (2007). *Rituales que sanan*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.

Hernández Sampieri, R. *Metodología de la Investigación*. México: Mc Graw Hill.

Juan Pablo II (1984). *Exhortación apostólica post sinodal Reconciliatio et Paenitentia*. Buenos Aires: San Pablo.

Hervieu-Leger, D. (1999). *Le Pelerin et le converti. La religion en mouvement*. Flammarion: Paris.

Hervieu-Leger, D. (2008). “Producciones religiosas de la modernidad” en Mallimaci, F. *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Colihue

Hubert, H. (1971). *Esbozo de una teoría general de la magia*. Madrid: Tecnos.

Ingold, T. (2000). “The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill”. London & New York: Routledge en Eloísa, M (2007). *Gilda, el ángel de la cumbia. Prácticas de sacralización de una cantante argentina*. Río de Janeiro: Revista Religión y Sociedad. Disponible en [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872007000200003](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872007000200003) (último acceso: 23-7-2015).

Kelle, U. (2005). “¿Hacer “emerger” o “forzar” los datos empíricos? Un problema crucial de la teoría fundamentada reconsiderada”. *Qualitative Social Research*. Disponible en

<https://groups.google.com/forum/#!topic/ic-investigacion-cualitativa/YRPyyptEQNo> (último acceso: 23-7-2015).

López Fianza, J. M. (2015). "Diversidad de Creencias" en Suárez A. L. (comp.) *Creer en las villas. Devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos. (en imprenta)

López Fianza, J. M. y Galera, C. (2012). "Religiosidad Popular en el siglo XXI: Transformaciones de la devoción a San La Muerte en Buenos Aires". Buenos Aires: *Revista Estudios Cotidianos*. Disponible en <http://www.estudioscotidianos.com/index.php/estudioscotidianos1/article/view/19> (último acceso: 23-7-2015).

Loreto Mariz, C. (2005). "De vuelta al baile del sincretismo: un diálogo con Pierre Sanchis". Río de Janeiro: *Revista Ciencias Sociales y Religión*. Año 7. Nro. 7. pp.187-201. Disponible en <http://seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/view/2284> (último acceso: 24-7-2015).

Mallimaci, F. (1996). "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina". Buenos Aires: *Revista Sociedad y Religión*. Disponible en <http://www.ceil-piette.gov.ar/docpub/revistas/sociedadylreligion/sr14-15/sr1415mallimaci.pdf> (último acceso: 8-6-2014)

Mallimaci, F. (2007). "El cristianismo en la Argentina". Buenos Aires: *Revista Criterio*.

Mallimaci, F. (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

Marcus, J. (2007). "¿Cultura popular o cultura de sectores urbanos?". La Plata: *Revista Trampas de la comunicación y cultura*. Publicaciones Universidad Nacional de La Plata. Disponible en <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/36533> (último acceso: 8-6-2015).

Mardones, J. M. (1995). *Análisis de la Sociedad y Fe Cristiana*. Buenos Aires: PCC Ediciones.

Martín, E. (2003). "Religiosidad Popular: revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina". Buenos Aires: Estudios sobre Religión. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur. Disponible en <http://www.acsrn.org/upload/newsletterantiguos/News15.pdf> (último acceso: 23-7-2015).

Martin, E. (2004). "No me arrepiento de este amor. Fans y devotos de Gilda, una cantante argentina". *Ciencias Sociales y Religión*. Rio de Janeiro: Universidad Federal de Rio de Janeiro. Disponible en <http://www.google.com.ar/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CBoQFjAA&url=http%3A%2F%2Fseer.ufrgs.br%2FCienciasSociaisReligiao%2Farticle%2Fdownload%2F2268%2F973&ei=AUpzULX1OdPOyAHAv4HwCg&usg=AFQjCNEcBZ0Iw0oWddtS3nsf6fwTbfKQEG> (último acceso 8-6-2015).

Martín, E. (2007). "Aportes al concepto de "religiosidad popular": Una revisión de la bibliografía argentina de los últimos veinticinco años" en *Ciencias Sociales y Religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos/ ACSRM

Martín, E. (2007). "Gilda, el ángel de la cumbia. Prácticas de sacralización de una cantante argentina". Buenos Aires: *Revista Religión y Sociedad*.

Martínez, A. T. (2011). "En torno a la noción de campo religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina" en *Actas de las XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. Punta del Este: Ponencia ACSRM.

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.

Melucci, A. (1995). "The process of collective identity. Social Movements and Culture". Hank Johnston y Bert Klandermans (orgs.). pp. 41-63. Londres : University College London Press en Frigerio, A. (2007). *Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina*. En: *Ciencias Sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*.

Navarro, S. (2013). *El (des)interés solidario. Economía de las prácticas del voluntariado*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades orientación Sociología. Universidad Nacional de Quilmes.

Neiman, G. y Quaranta G. (2006). "Los estudios de caso en la investigación sociológica" en Vasilachis de Gialdino, I. (coord.). *Estrategias de la investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.

Parker Gumucio, C. (1993). *Otra lógica en América Latina: Religión Popular y Modernización Capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pinto Durán, A. M. (2007). "Reseña de "El peregrino y el convertido. La religión en movimiento" de Hervieu-Leger, Danièle". Mexico: *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. vol. V. núm. 1. pp. 208-212. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74550113> (último acceso: 24-7-2015).

Pontificio Consejo para la pastoral de los emigrantes e itinerantes. (1999). *El Santuario. Memoria, presencia y profecía del Dios vivo*. Ciudad del Vaticano. Disponible en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/migrants/documents/rc\\_pc\\_migrants\\_doc\\_19990525\\_shrine\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_19990525_shrine_sp.html) (último acceso: 23-7-2015).

Reguillo, R. (2003: 5). "La razón reencantada: magia, neoreligión y rituales en la era colapso". Santiago de Chile: *Revista Comunicación y medios*. Disponible en <http://www.comunicacionymedios.uchile.cl/index.php/RCM/article/viewFile/11570/11929> (último acceso: 24-7-2015).

Rostas, S. y Droogers, A. (1995). "El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción". Buenos Aires: *Alteridades*. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74711352008> (último acceso: 24-7-2015).

Sanchis, P. (1994). "Pra não dizer que não falei de sincretismo". *Comunicações do ISER*, 45: 4-11 en Loreto Mariz, C. (2005). "De vuelta al baile del sincretismo: un diálogo con Pierre Sanchis". Río de Janeiro: *Revista Ciências Sociais y Religión*. Año 7. Nro. 7. pp.187-201. Disponible en <http://seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2284> (último acceso: 24-7-2015).

Sarlo, B. (1987). "Lo popular como dimensión: tópica, retórica y problemática de la recepción", en AA.VV: *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*". México: Felafacs. Pp. 152-161. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100916023441/14grimson.pdf> (último acceso: 24-7-2015).

Semán, P. (2001). “Cosmológica, holista y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea”. Buenos Aires: *Ciencias Sociales y Religión*. Disponible en <http://seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/view/2169> (último acceso: 24-7-2015).

Suárez, A. L. y López Fidanza, J. M. (2013). “El campo religioso argentino hoy: creencia, autoadcripción y práctica religiosa. Una aproximación a través de datos agregados”. Santiago de Chile: *Revista Cultura y Religión*. pp. 46-74. Disponible en <http://seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaisReligiao/article/view/2169/895> (último acceso: 24-7-2015).

Suárez, A. L. (2013). “El campo religioso en los “asentamientos precarios de Buenos Aires. Una aproximación desde la situación religiosa de las mujeres”. Mendoza: *Simposio I Congreso Internacional: Nuevos Horizontes de Iberoamérica*. Disponible en [http://www.conicet.gov.ar/new\\_scp/detalle.php?keywords=&id=02670&inst=yes&congresos=yes&detalles=yes&congr\\_id=1890603](http://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?keywords=&id=02670&inst=yes&congresos=yes&detalles=yes&congr_id=1890603) (último acceso: 24-7-2015).

Suárez, A. L. (Eds.) (2015). *Crear en las villas. Devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la Ciudad de Buenos Aires*. Biblios: Buenos Aires. (en imprenta)

Thurston, H. y Attawater, D. (1986). *Vida de los Santos de Butler*. Volumen II. Mexico: Burns & Oates.

Velasco, J. M. (1998). *Metamorfosis de lo sagrado y el futuro del cristianismo*. Santander: Sal Térrea.

Vieytes, R. (2004). *Metodología de la investigación en organizaciones, mercado y sociedad: epistemología y técnicas*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.

Wilks A. (2006). “Una análisis del circuito de donación surgido a partir de las “publicaciones de la calle” en la ciudad de Buenos Aires”. Posadas: *Revista de Antropología*. Disponible en [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-16942006000100008&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-16942006000100008&script=sci_arttext) (último acceso: 24-7-2015).

