

Suárez, Ana Lourdes

Vivencias y prácticas religiosas en sectores populares

Colaboración en la obra:

Donatello, L., Mallimaci, F., Pinto, J. (coords.). Nacionalismo, religiones y globalización. Buenos Aires : Biblos, 2017

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Suárez, A. L. (2017). *Vivencias y prácticas religiosas en sectores populares* [en línea] En: Donatello, L., Mallimaci, F., Pinto, J. (coords.). Nacionalismo, religiones y globalización. Buenos Aires : Biblos, 2017. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=investigacion&d=vivencias-practicas-religiosas-sectores> [Fecha de consulta:]

LUIS DONATELLO
FORTUNATO MALLIMACI
JULIO PINTO
coordinadores

**NACIONALISMOS,
RELIGIONES
Y GLOBALIZACIÓN**

Editorial Biblos

Índice

Prólogo	
<i>Luis Donatello, Fortunato Mallimaci y Julio Pinto</i>	11

PRIMERA PARTE

Nacionalismos y religiones en perspectiva histórica

Por una sociohistoria de la relación entre nación y religión: el caso del catolicismo	
<i>Patrick Michel</i>	17
Orden, Estado, violencia y religión en Colombia	
<i>Alberto Valencia Gutiérrez</i>	31
Nacionalismos y mundos católicos en la Argentina	
<i>Fortunato Mallimaci y Gabriel Levita</i>	51
El juez y el historiador: el dictamen del Consejo de Estado francés sobre la responsabilidad estatal en la deportación por persecuciones antisemitas	
<i>Marc Olivier Baruch</i>	67

SEGUNDA PARTE

Militantismos nacionalistas y religiosos

Las nuevas fronteras del nacionalismo de derecha	
<i>José Pedro Zúquete</i>	79
Nacionalismo y religión en los procesos contemporáneos de revitalización de la ortodoxia judía	
<i>Damián Setton</i>	97

El nacionalismo como causa: un análisis <i>cruzado</i> a partir de trayectorias y relatos militantes	
<i>Humberto Cucchetti</i>	111

Nacionalismos autoritarios y nacionalismos populistas: cercanías y distancias en Sudamérica (1930-1960)	
<i>Ernesto Bohoslavsky</i>	133

TERCERA PARTE

Globalización y nacionalismos

Las religiones y el surgimiento de un nuevo tipo de legitimidad en los regímenes políticos posestatales	
<i>Julio Pinto</i>	153

Imperio, nación y religión: Estados Unidos a principios del siglo XXI	
<i>Luciano Anzelini</i>	167

Derechos humanos, politización y partidización: del activismo transnacional al frente democrático	
<i>Maria Soledad Catoggio</i>	191

Globalización, migración y nación: la cambiante geografía de los derechos y la pertenencia nacional	
<i>José Itzigsohn</i>	207

CUARTA PARTE

Espiritualidad, emoción y nación

Vivencias y prácticas religiosas en sectores populares en Buenos Aires	
<i>Ana Lourdes Suárez</i>	231

Espiritualidad, emoción y nación: notas para alentar el debate	
<i>Luis A. Vázquez Pasos</i>	249

Migraciones, identidades religiosas y creencias en el Gran Buenos Aires	
<i>Aldo Rubén Ameigeiras</i>	265

QUINTA PARTE

Reflexiones teórico-metodológicas sobre el nacionalismo y la religión

¿Es posible una religión cívica después del cristianismo? Actualidad de un interrogante fundante del pensamiento maquiaveliano <i>Gabriela Rodríguez Rial y Eugenia Mattei</i>	279
Ciencia política e historia: consideraciones para un encuadramiento científico de lo histórico-político <i>Tomás Wieczorek</i>	295
¿Padre nuestro o padre mío? Catolicismo, protestantismo y política en Max Weber, Ernst Troeltsch y Carl Schmitt <i>Octavio Majul Conte</i>	309
La religión como fenómeno histórico y conceptual: entre las <i>formas elementales de la vida religiosa</i> y el multiculturalismo actual <i>Ricardo Tomás Ferreyra y María Alicia Cusinato</i>	321
Memoria, identidad y nación <i>Marie-Claire Lavabre</i>	339

EPÍLOGO

Nacionalismos, religiones y globalización <i>Guido Giorgi y Gabriel Levita</i>	359
---	-----

Vivencias y prácticas religiosas en sectores populares en Buenos Aires*

*Ana Lourdes Suárez***

Las expresiones de “fe” en los sectores populares son diversas, variadas y se manifiestan en múltiples formas, evidenciando que “lo” religioso –o, más bien, aquello que remite a lo sagrado– acompaña la vida de las personas y es parte de su matriz de significaciones, prácticas y ritualidades. Marginalidad urbana, vulnerabilidad social, variedad de manifestaciones de modos de vida, búsquedas de transformación, expresiones de esperanza y de fe son todas dimensiones que expresan la vida de los sectores sociales más pobres y dan forma a sus manifestaciones religiosas. El objetivo de esta comunicación es ahondar en algunas de las manifestaciones de la fe de creyentes en sectores marginados.

Primero planteo una discusión en torno al concepto “religiosidad popular”, que sigue siendo la terminología que más usualmente se utiliza para entrar en este espacio, aun si el concepto es muy cuestionado. Esta categoría conceptual, que ha tenido amplia legitimidad en las ciencias sociales de la religión de América Latina, tiene actualmente múltiples aproximaciones; se trata de un término polisémico, sinuoso y resbaladizo, dotado de distintos significados según diversos paradigmas; concepto que, sin embargo, no ha encontrado otro que entrara en el espacio específico que ilumina. Concluyo el apartado con una aproximación conceptual desde la cual presento resultados de investigaciones recientes en las que, con variados objetivos y diversas estrategias metodológicas, profundicé, junto a equipos de investigación, en algunas expresiones de la religiosidad popular. Me centro particularmente en tres aspectos: las devociones, la práctica de la promesa y la creencia en los milagros. Este artículo termina con reflexiones finales que discuten la aproximación a la “religiosidad popular” propuesta, sustentada en las investigaciones efectuadas.

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en las IV Jornadas de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea y Países del Cono Sur-RELIGAR-Sur / VI Jornadas de Religión y Sociedad en la Argentina (Suárez, 2015b).

** Conicet / Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, UCA.

Religiosidad de los sectores populares: aproximación conceptual

Adentrarse en la comprensión de la “religiosidad popular” lleva a una discusión sobre ambos términos del concepto: “religiosidad” y “popular”, sobre los que hay en la actualidad una fuerte controversia. Tomo a continuación cada término por separado, comenzando por el segundo: popular. El uso que se efectúa en la academia del vocablo lleva implícito que se equipara “popular” a sectores populares, lo que llevaría más propiamente a la expresión: religiosidad de los sectores populares.

Desde una aproximación sociodemográfica, el concepto “sectores populares” se equipara al de sectores pobres. Estos sectores evidencian la existencia de mecanismos distributivos por los cuales segmentos sociales en contextos sociohistóricos determinados tienen menores niveles de participación en las categorías de ingreso, prestigio y poder que otros sectores de la sociedad. Se trata de sectores “pobres” cuya presencia hace evidente la existencia de sistemas de estratificación injustos y excluyentes. Excede los objetivos de esta comunicación ahondar en los mecanismos que producen la distribución desigual. Cabe sólo resaltar que esta desigualdad es muy variada según las sociedades. Los países de América Latina, con relación a otras regiones del mundo, tienen índices de desigualdad particularmente altos; se destacan por la persistente pobreza en la que porcentajes importantes de sus poblaciones viven, pese a las diversas intervenciones realizadas por los gobiernos para una mayor equidad social.

Más allá de las causas que producen la constante presencia de pobres y de sus implicancias en términos sociodemográficos, hay diversas miradas sobre este “sector”/“sujeto”/“actor” social, que influyen marcadamente en cómo se concibe su religiosidad, nuestro segundo término en discusión. ¿Cuáles son las miradas predominantes sobre los sectores populares? ¿Cómo se los concibe? ¿Qué implicancias tienen estas diversas concepciones sobre la manera de entender las expresiones de fe y “religiosidad” de estos sectores? Creemos que éstas son preguntas claves para entender las diversas aproximaciones conceptuales al término y el tipo de análisis que se efectúan. Muy esquemáticamente, y al solo efecto de comprender estas diversas aproximaciones a la religiosidad popular, propongo tres visiones paradigmáticas con peso, coexistentes en América Latina, sobre sectores pobres:¹ aquellas que se inscriben dentro de las teorías de la modernidad,

1. Un análisis similar fue efectuado por Aldo Ameigeiras (1987) centrado en las diversas corrientes de estudio del catolicismo popular.

las que lo hacen dentro del materialismo histórico y las que destacan los valores positivos en la cultura de la pobreza.

Aproximaciones dentro de las diversas variantes del paradigma de la modernidad. Las diversas variantes de la teoría de la modernidad tienden a concebir aspectos socioculturales de los sectores populares como tradicionales y atrasados. A sus expresiones religiosas se las percibe en ese marco. Se asume que son manifestaciones que irán desapareciendo, o se irán puliendo y “mejorando” en la medida en que la racionalidad de la modernidad las alcance. El concepto de secularización, nacido en el marco de este paradigma, en sus distintos usos, asume asimismo que lo religioso irá perdiendo peso en las instituciones y en la cultura de la sociedad, y que una racionalidad laica, secular y por tanto “moderna” dejará atrás estadios irracionales.

Al interior de las instituciones eclesiales, el paradigma opera dando un único marco normativo desde el cual se mide todo aquello que se define como fuera de él. A las diversas manifestaciones de la religiosidad popular se las tiende por tanto a concebir como expresiones desajustadas e inadaptadas de expresiones “ilustradas” de las únicas manifestaciones de fe válidas cristalizadas en las Iglesias –salvaguardias de la verdad, del dogma, de las prácticas y ritualidades que lo recrean–. Si las expresiones de fe no se ajustan a lo establecido por las instituciones, son concebidas como erradas o desviadas. Se trata de expresiones que deben ser “educadas”, o evangelizadas, para utilizar un término pastoral, de manera que tomen la forma del molde establecido. Una elite de especialistas religiosos, cuidadosamente formados y articulados, tiene la misión de controlar el proceso.

Aproximaciones dentro del materialismo histórico-dialéctico. Miradas teñidas del materialismo histórico comparten la misma concepción que los teóricos de la modernidad sobre lo atrasado e irracional de las expresiones socioculturales y religiosas de los sectores populares. Se las concibe como manifestaciones alienantes de relaciones de producción basadas en la explotación. El rol de estos sectores en el cambio político, sin embargo, es diferente; concientizarlos y fomentar sus luchas es clave para lograr el cambio radical de la sociedad. Esta concientización, lucha y cambio dejará atrás expresiones religiosas tradicionales.

Como señala Aldo Amealteiras (1987), la vitalidad y la supervivencia de este tipo de religiosidad fueron conduciendo a reformulaciones y a la recuperación del fenómeno; válidos en la medida en que se articularan con una práctica política concreta. En el ámbito católico, la teología de la liberación fue un espacio desde el que se articuló esta recuperación y revalorización del “pobre” y sus expresiones de fe.

Aproximaciones enmarcadas en vertientes de la cultura de la pobreza. Ciertas vertientes de la cultura de la pobreza subrayan los aspectos positivos que se conservan y cultivan en los sectores populares. Las expresiones religiosas de los sectores populares, desde estas aproximaciones, encierran una gran riqueza, que no sólo es necesario valorar y preservar, sino que no pueden perderse y que deberían traspasarse a todos los sectores sociales.

Entre las aproximaciones a la religiosidad de los sectores populares que valoran la sabiduría, los valores y la cultura en general atesorada en los pobres, cabe destacar la que, parafraseando a Cristián Parker (1996), se conoce como “otra lógica”;² una lógica que, *en términos culturales y simbólicos*, la religiosidad popular evidencia. El concepto destaca la positividad creadora de los sectores populares. Ahondando en esta perspectiva, Pablo Semán (2001) destaca tres prácticas y representaciones que estructuran la matriz cultural latinoamericana: cosmológica, holística y relacional. La experiencia cosmológica que impregna la cultura de los sectores populares supone, según Semán busca visibilizar, que lo sagrado es un nivel más de la realidad, y por lo tanto tienden a diluirse las distinciones entre lo trascendente y lo immanente, entre lo natural y lo sobrenatural. Lo divino actúa siempre y en todos los planos. La experiencia holística lleva a concebir un vínculo intrínseco y una continuidad profunda entre lo físico, lo moral y lo espiritual, y a actuar por tanto desde la aproximación de la totalidad del hombre (Semán 2001: 45-74). La dimensión relacional sustenta una concepción comunitaria cimentada en la solidaridad.

La religiosidad popular en los enfoques que destacan lo positivo de la cultura popular, antes que una correspondencia a pertenencias institucionales, gira en torno a una dinámica existencial y vital de apropiación y resignificación de legados y valoraciones, a partir de un particular modo de relación con lo sagrado. Las motivaciones humanas, cosmológicas, holísticas, subrayadas por la perspectiva de “la otra lógica”, son expresiones de la forma que toma el vínculo con lo sagrado. Las ritualidades, prácticas y devociones expresan este vínculo y a su vez canalizan formas de ser, de estar y de transformar contextos (sean éstos sociales, eclesiales, políticos, etc.). Siendo que la cultura popular es algo dinámico, se moldea, entre otras dimensiones, por las diversas formas de entender cómo lo sagrado, lo trascendente, interviene en la historia.

Dentro de esta aproximación cultural, se enmarcan ciertas miradas teológico-pastorales católicas desde las que se delineó lo que se conoce como teología del pueblo o teología de la cultura. Algunos de los referentes teóri-

2. Cristián Parker (1996: 192) comenzó con estas dos palabras, “otra lógica”, un trabajo que tuvo fuerte repercusión en los estudios sobre religiosidad popular. Define el concepto como “la alternativa a la racionalidad ilustrada y al tipo de fe racionalizada que es su subproducto”.

cos más representativos dentro de esta corriente fueron Justino O'Farrell, Rafael Tello y Lucio Gera.³ El abordaje destaca que las vivencias religiosas de un pueblo no son un caos irracional, sino un conjunto simbólico coherente. Los pueblos tienen un conjunto simbólico de ritos, fiestas y costumbres por las que se expresa su estilo de buscar lo sagrado, de poder entrar en su “mundo” (González, 2010: 105), y desde las que debe tejerse un compromiso con la construcción político-comunitaria. La piedad popular canaliza las expresiones de un pueblo pobre, pero creyente.⁴

En esta perspectiva/paradigma, pasa a tener preeminencia la categoría “pueblo”,⁵ en la que se subsume a la de “pobre”. Se trata de una categoría de totalidad, que contiene a los pobres como su núcleo fuerte. Los pobres tienen la cualidad de poner a todo el pueblo en sintonía con lo trascendente.

Creo que es una perspectiva que encierra una importante intuición en la que se debe ahondar; surgen, sin embargo, algunos interrogantes de difícil abordaje desde las ciencias sociales. Desde dónde se sostiene la idea que son principalmente los pobres quienes encierran la riqueza de un pueblo, su *ethos* cultural. Cómo demostrarlo. Se corre el riesgo de esencializar la pobreza en lugar de denunciarla y combatirla; olvidando que denota una situación social injusta que debe ser superada y que debe trabajarse estratégicamente para ello. Vivir en la marginalidad que supone la pobreza no es lo mismo que optar por una vida pobre; ésta última implica una elección de vida que no existe en la primera.

Concluyo este recorrido proponiendo una aproximación a la religiosidad popular. Por un lado la concibo en el entrecruce de dos conceptualizaciones: la de la “otra lógica”, recién discutida, y la que sintéticamente podemos definir como la visión del “entre medio” (de la Torre, 2012). Esta segunda refiere al tipo y el grado de vínculo con lo religioso en cuanto espacio/s socialmente instituidos (creencias, dogmas, prácticas y rituales con anclaje institucional).⁶

3. El ámbito donde confluye este complejo de vida es la Comisión Episcopal de Pastoral. Se va articulando un paradigma teológico-pastoral anclado en la idea de descolonización y liberación desde lo popular. Lucio Gera, uno de los principales exponentes de esta corriente, fue decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina entre 1966 y 1985. Sus aportes a la teología del pueblo dejaron una importante impronta que influyó muy fuertemente en la legitimización de esta corriente dentro de la teología argentina.

4. Muchas de las experiencias pastorales más dinámicas y originales del catolicismo argentino remiten a la inspiración de esta aproximación: inserción de la vida religiosa en medios populares, peregrinación juvenil a Luján, etc. (González, 2010: 85).

5. Recurriendo a las imágenes de pueblo propuestas por Ameigeiras (2014), la de *pueblo santo* destaca la particular forma de entender las cualidades y la función del pueblo en este paradigma. En las perspectivas más de tipo liberacionistas, la imagen sería la de *pueblo justo*.

6. La metáfora propuesta por Renée de la Torre (2012: 511) de la religiosidad popular como un “entre medio”, o sea, entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada,

Ambas aproximaciones desafían supuestos de las tres miradas dominantes presentadas en los párrafos anteriores, evidenciando cómo la religiosidad popular se torna un espacio privilegiado para captar formas de ser, de estar y de expresar una vinculación con lo sagrado. Espacio que, en los sectores populares, debido a sus “despojadas” situaciones de vida, adquieren algunas connotaciones que remiten a búsquedas de reconocimiento, de identidad y de transformación. Así, desde esta perspectiva, la religiosidad de los sectores populares expresa, por un lado, la diversidad de sentidos e identidades socio-culturales de un “pueblo”, y a su vez su “agencia”, sus anhelos y esperanzas.

Asimismo la religiosidad popular es un espacio privilegiado para captar dimensiones “extrarreligiosas” que remiten a una categoría transversal a “lo religioso”: la espiritualidad. Esta categoría se sustenta en experiencias de lo trascendente y lo sagrado (Flanagan y Jupp, 2007), y por lo tanto alimentada básicamente en experiencias “corporales”, en emociones. Lo religioso, lo sagrado y la espiritualidad se entrecruzan constituyendo un espacio que requiere de una mirada conjunta para captar no sólo su interrelación, sino el espacio específico que constituyen.

Buscaré en lo que sigue darle sustento a esta aproximación sobre la base de investigaciones efectuadas en los últimos años en los que estudié aspectos de las condiciones de vida y de expresiones religiosas de sectores populares según diversas estrategias metodológicas (cualitativas, sea a través de historias de vida, entrevistas en profundidad o etnografías, y cuantitativas con generación de datos primarios).

Devociones, creencias y prácticas religiosas en las trayectorias de vida de mujeres de sectores pobres

Durante 2011 y 2012, en ocasión de un proyecto interdisciplinar de investigación tuve ocasión, junto a Gabriela Zengarini, de entrevistar a mujeres residentes en Cuartel V, una de las localidades más pobres del Gran Buenos Aires, en el partido de Moreno.⁷ Además de entrevistar a diversas mujeres, con muchas de ellas además tuvimos oportunidad de compartir momentos con sus familias, de participar de sus actividades, de tener varios encuen-

ilustra esta aproximación. Se destaca así que muchos creyentes toman elementos del culto oficial católico (en muchos casos reapropiándolos y resignificándolos) y asimismo de otras creencias no oficiales conformadas por la tradición oral que es vehiculizadora de muchos de sus elementos parainstitucionales; la religiosidad popular no es necesariamente paralela sino transversal a la institución.

7. Las historias de estas mujeres fueron analizadas con distintos propósitos y plasmaron diversas publicaciones, entre ellas Suárez y Zengarini (2014).

tros y charlas informales, lo que permitió tejer un vínculo que perdura y seguimos alimentando en la actualidad. Este vínculo e interacción le da una densidad peculiar a la lectura fenomenológica que hago a continuación de sus “relatos”/experiencias vinculados a devociones, promesas y milagro.

Comienzo por presentar a Delia y a Marta, dos de estas mujeres, en quienes me centraré en esta comunicación. Sus trayectorias de vida evidencian el patrón de desventajas de clase y género de tantas mujeres residentes en espacios urbanos marginales. Los abandonos, las enfermedades, las pérdidas, la violencia física y simbólica, las desilusiones, la exclusión que atraviesan las vidas de Delia y de Marta se recrean en el perfil de miles de mujeres que desde el anonimato luchan cotidianamente por su supervivencia y la de sus familias. Atraviesan las diversas situaciones de sus vidas dotándolas de sentido, de ritualidades y prácticas que las motorizan y les dan razones a sus esperanzas. Para conocer sus historias de vida, remito a Suárez y Zengarini (2014: 89-91); pues aquí no hay espacio para desarrollarlas. Destaco sólo algunos aspectos de sus narrativas donde aluden a la práctica de la promesa, y su vinculación con devociones y la experiencia de milagro. Estos tres aspectos de la religiosidad popular son aquellos en los cuales me centraré.

Promesa, devoción y milagro en el relato de Delia. Un hito que Delia destaca en su vida fue enfrentarse a un cáncer. Su relato se enmarca en el lenguaje de las promesas y los milagros. Delia (2011) expresa su relación con la figura de Jesucristo a través de una devoción típica de su lugar de socialización: Santiago el Estero, el Señor de los Milagros de Mailín: “*Yo le dije que Él me dejara hacer el cumpleaños de mi hija de quince y después si Él me quería llevar y era su voluntad que me llevara, yo ya había cumplido, y si no, le iba a hacer la novena todos los años*”.

Más adelante en su relato –que no reportamos acá– Delia narra cómo se cura y que todos los años sigue haciendo la novena en su casa, como se comprometió con la promesa efectuada, con “reza-bailes”, fiesta tradicional del catolicismo popular. La certeza de haberse curado por obra de un milagro la llena de una inmensa gratitud que la traspasa a la forma festiva en que cumple su promesa. Así, su devoción al Señor de Mailín, que la acompaña en la migración de Santiago del Estero a Buenos Aires, es el ámbito desde el que cumple su promesa, ayudándola asimismo al arraigo en la ciudad.⁸ Delia participa de esta celebración popular, reúne al vecindario en su casa para celebrar la novena, el reza-baile y la misa, o sea que robustece vínculos

8. La fiesta al Señor de Mailín se realiza no sólo en Santiago del Estero, su lugar de origen, sino que, traída por migrantes santiagueños, se celebra también desde hace muchos años en Villa de Mayo, partido de Malvinas Argentinas, en el conurbano bonaerense.

y pertenencia. Forma parte de los Misioneros de Mailín. A medida que la vivencia de la devoción se va transformando, también Delia va experimentando una transformación en su cosmovisión rural, en su forma de experimentar lo sagrado, en su espiritualidad y en las ritualidades que la alimentan.

Lo que interesa destacar de este relato es cómo se orquesta la relación entre devoción, promesa, ritualidad y milagro. La promesa que efectúa Delia va dirigida a la figura religiosa (el Señor de los Milagros de Mailín) que es familiar para ella por el contexto de su socialización; figura que la acompaña a la largo de su vida, le da seguridad, pertenencia y arraigo. Esta figura a su vez la conecta con lo sagrado, lo trascendente. En un momento crítico de su vida se dirige a él; con él pacta la promesa, fortaleciendo aún más el vínculo, y espera que él sea el mediador de su milagro. Ante la certeza de que su figura de devoción cumplió su parte del “pacto”, ella no duda en cumplir la suya. La novena que anualmente reza en cumplimiento de la promesa la efectúa en el marco de una ritualidad que no sólo le permite mantener el vínculo, sino que lo recrea a través de canales por donde la religiosidad popular sigue manifestándose, encontrando renovados cauces de expresión (como sus relatos de los reza-bailes evidencian).

Para Delia, la curación de su cáncer es obra de un milagro; una intercesión de fuerzas trascendentes en su favor. Si bien es un hecho extraordinario, para el cual —como manifestó en diversos momentos de la entrevista— le queda sólo una actitud de agradecimiento, lo encuadra dentro de una visión donde los milagros son corrientes, evidenciando la matriz cosmológica de su orquestación de sentidos. En sus palabras:

Todos los días tenés un milagro que vos no te das cuenta y si vos lo analizás las cosas se hacen por algo y yo para mí... yo siempre digo Jesús está siempre conmigo, es algo muy profundo lo que yo vivo quizá... Para mí muy profundo, de hecho los milagros, porque uno a veces lo pasa por alto. De hecho esto de sanar de mi cáncer, que me hago los controles todos los años, eso es algo grande, es un milagro, cómo no voy a creer, cómo no voy a tener fe.

Esta convicción de Delia la lleva a tener un ritmo sereno en la vida, a privilegiar los vínculos, los encuentros. Trabaja en un centro comunitario de su barrio en el que se brindan diversos servicios: formación, acompañamiento a mujeres golpeadas, apoyo psicológico, entre otros. Su servicio condensa su convicción de que la acogida, el desinterés y la entrega sanan. Condensa asimismo su experiencia vital, su trayectoria de vida y su percepción de que los “milagros” acompañan nuestras vidas cotidianas, que la vida en sí misma es un “milagro” que se debe acoger con agradecimiento.

Promesa, devoción y milagro en el relato de Marta. En el relato de Marta (2011) la práctica de la promesa aparece luego de la muerte de su hijo, o sea luego de un acontecimiento que nada puede reparar, para el que la fuerza positiva del “milagro” estuvo ausente. La figura de su devoción con quien entabla el vínculo es la Virgen de Luján, figura central en su cosmovisión. Veamos su relato:

Sin fe no se puede salir adelante... yo te digo porque hace poquito perdí un poco la fe, me pasó una desgracia y es como que para mí no existía Dios, la Virgen, nada... dije no... cuando te sacan un hijo, cómo vos podés tener fe... Me enojé con la Virgen de Luján, me enojé mal con ella, porque mi hijo era peregrino de ella y ella lo abandonó, le faltaba un año para cumplir diez años de peregrinación. Yo me enojé con ella... de la misma desesperación es como que me aparté de la Virgen, de Dios... Me fui y llegué a mi casa, ¿y sabés lo que encontré? La imagen de la Virgen, que yo rompí en mi casa cuando me dijeron que mi hijo estaba muerto, hasta el día de hoy tengo toda la tiza de la marca de la Virgen y ahí la repuse a la Virgen, le pedí mil disculpas, me fui a Luján... Estaban dando misa y me fui a la misa y le lloré tanto a la Virgen que me perdone, que me perdone y que me alivie el dolor... Dije no, yo no me voy a enojar con la madre porque ella es la que me está aliviando el dolor, yo te voy a ir de rodillas a pedirte perdón y así fue. A los dos meses que pasó todo esto con Jona me fui de rodillas a pedir y es como que hoy por hoy estoy aliviada...

Marta narra que le hizo una promesa a la Virgen, la promesa de las disculpas. Fue a Luján ocho domingos seguidos:

Ya terminé la promesa de la Virgen... Y es como que todas las noches el llanto sangrante... como que ya no lo tengo, es como que siento alivio, alivio por todo lo que pasa y yo cada vez que invoco, me invoco a Dios y a la Virgen de Luján es como que me siento bien, estoy así bajoneada y digo no, me recomiendo a vos, Virgencita; a vos, Dios, sacame adelante... (2011)

Ella se lo llevó para que mi hijo no sufriera más, porque mi hijo era un adicto, muy adicto, me robaba las cosas a mí, veintidós años, qué sé yo... hace cuatro meses... pero por algo la Virgen lo llevó con ella, yo sé que está con Dios y con la Virgen, y está bien y la Virgen es la que me va a dar fuerza para seguir luchando, para que no haya un Jonathan más, que no haya otra personita alrededor mío que no sepa leer, que tiene que estudiar... No sé por qué estoy llorando. (2012)

Marta se enoja con la Virgen por la muerte “sin sentido” de su hijo. Siente que hubo una “traición”: su hijo iba todos los años peregrinando a Luján (tal vez en el marco de alguna promesa —es una suposición, ya que Marta no lo expresa—). Su enojo queda claramente manifestado con la acción de tirar con violencia al piso la estatua de la Virgen de Luján que tenía en el altar de su casa, o sea, desacraliza su hogar. La hace añicos evidenciando la radicalidad de su ruptura. Marta se enfurece con la Virgen; rompiendo no sólo un vínculo sino un sostén en su vida. Es en el marco de esta ruptura que una “nueva” promesa (reparadora del vínculo perdido) se presenta como el recurso que posibilita reentablar su relación con la Virgen. Restablecer el vínculo requiere un esfuerzo de su parte: ir ocho domingos seguidos a Luján, entrar al altar de rodillas; sacrificio que está dispuesta a hacer. Empieza ahí a encontrar grietas por donde darle sentido a su sufrimiento: “¿Por qué me lo llevó?”. Y es ella, en lo más profundo de su existencia como mujer creyente, quien encuentra algunas respuestas acerca de su hijo Jonathan: “*Para que no sufriera*”, “*Yo sé que está con Dios y con la Virgen, y está bien*”. Toma contacto con su “*llanto sangrante*”, lo acoge pero a su vez reconoce que hoy siente alivio y a su vez manifiesta entender de quién viene ese consuelo: de Dios y de la Virgen de Luján. Luego de esta experiencia de pérdida de vínculo y su restablecimiento (probablemente más maduro), Marta está convencida de que la Virgen le da las fuerzas para su misión actual, para que no haya otros jóvenes como su hijo que son destruidos por la droga: “*Pero la Virgen y Dios me dejó para que yo siga, para que no haya otro Jona y otra madre sufriendo por esto; si lo puedo evitar lo evitaré*”. Así uno de los hechos de dolor más fuertes en la vida de Marta ella lo resignifica desde la fe y lo convierte en una misión. Su trabajo en el comedor y con los jóvenes logra impulso porque adquiere un nuevo sentido.

En el relato de Marta también sus otros hijos, tras la muerte de Jonathan, encuentran en la práctica de la promesa un sostén. Lo narra en estos términos:

Ellos le prometieron en el cajón al hermano que iban a ir [a Luján]. Fueron. Volvieron sanos y salvos. Entraron arrodillados al altar, que no pudieron entrar porque cerraron; pero ellos tocaron a la Virgen y mi hija me dijo: “Mami, toqué a la Virgen en la palma... y fue como la manito de Jona que me puso: «Estoy presente ahí»”.

La promesa en este caso es a un ser querido difunto. Está impregnada del gran dolor por la pérdida de ese difunto en plena juventud; una muerte sin sentido. A través de un sacrificio y una mediación: tocar el manto de la Virgen luego de haberse desplazado de rodillas, no sólo encuentran alivio, sino perciben su presencia —la del difunto—; emoción profunda que reconforta

su dolor. Presencia que es radical ausencia “física”, pero que en aperturas holísticas y cosmológicas puede permanecer con un balanceado sentido de ausencia-presencia.

Aproximación a algunas devociones y prácticas religiosas con datos agregados

Un estudio reciente focalizado en relevar creencias, devociones y prácticas religiosas de residentes en las villas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires⁹ muestra la incidencia de aspectos que interesa destacar para la discusión dada en este artículo. La investigación evidencia que las personas expresan su fe y la mantienen viva a través de devociones y de una diversidad de prácticas religiosas que despliegan en diversos lugares y con variada periodicidad. Las devociones a figuras religiosas están muy expandidas; el 82% manifestó ser devoto de un santo, virgen o Cristo. La mitad de los que dijeron tener devociones nombraron a la Virgen y, en muchos casos, lo hicieron bajo alguna advocación (cuadro 1).¹⁰ Entre las santas y los santos, quienes reciben mayores menciones, particularmente entre los autoafiliados católicos, son San Cayetano –asociado con el trabajo–, el Gauchito Gil y San Expedito. Estas devociones evidencian que van dirigidas tanto a figuras oficialmente reconocidas por la institución eclesial como a aquellas marginales a la misma.

Entre la variedad de prácticas religiosas que fueron relevadas, hacer una promesa (40%) y tener un altar en la casa (55%) tienen una elevada incidencia (cuadro 1). La práctica de ambas está estrechamente vinculada a las devociones recién mencionadas; casi la mitad manifestó haber hecho la promesa a la Virgen, santo o Cristo del cual se es devoto, estrechando así el vínculo, que comporta confianza, entrega y obligación. Las figuras religiosas objeto de sus “promesas” en la mayoría de los casos forman parte de sus altares domésticos. En varios altares hay también fotos de familiares difuntos y en algunos, la foto del papa Francisco. Algunos cuentan asimismo

9. El trabajo se efectuó en el marco del proyecto “La presencia religiosa en las villas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires”, con sede en la Facultad de Ciencias Sociales de la UCA. El objetivo era relevar la diversidad de creencias, devociones y prácticas religiosas de residentes en esos territorios. Diseñamos un cuestionario que aplicamos a mediados de 2014 a una muestra representativa (400 casos) de residentes mayores de diecisiete años en las diversas villas de emergencia de la ciudad. Los resultados de todo el relevamiento están en Suárez (2015a).

10. Las dos vírgenes más mencionadas son las de Luján (patrona de la Argentina) y la de Caacupé (típica de la cultura paraguaya). En tercer lugar aparecen las vírgenes de Copacabana y Urkupiña (de la cultura boliviana).

**Cuadro 1. Devociones, promesas y presencia de altar en la casa.
Total y por sexo. En porcentajes**

	Total	Sexo	
		Varón	Mujer
Es devoto de algún santo, Virgen o Cristo	82,00	79,90	83,90
Sí es devoto, menciona a la Virgen**	51,20	48,30	55,40
Le hizo una promesa al santo o Virgen de quien es devoto o a algún otro***	48,70	50,30	47,20
Tiene un altar en su casa por pequeño que sea*	55,00	54,50	55,50
Imágenes que tiene el altar de su casa (distribución porcentual)			
Católico oficial (incluye foto del Papa)	74,7	72,3	76,7
Católico oficial y popular	4,1	4,0	4,3
Católico oficial y foto familiar	7,8	8,9	6,9
Devoción popular	3,7	3,0	4,3
Imágenes sin especificar	5,1	6,9	3,4
Sólo foto familiar	0,9	0,0	1,7
Cristiano oficial****	3,7	5,0	2,6
Total	100,0	100,0	100,0

* Base 400 casos.

** Base 328 casos.

*** Base 339 casos.

**** Válido para toda denominación cristiana.

Fuente: procesamiento propios basados en la Encuesta sobre la Presencia Religiosa en Asentamientos 2014, UCA.

con exvotos materializados en diversos objetos o pequeñas pinturas, con los que conmemoran el milagro que creen haber presenciado. ¿Cómo impacta la presencia de un altar en las prácticas religiosas de las personas? No lo podemos saber con los datos de este estudio, no fue preguntado en el cuestionario. Es posible que su presencia en un “territorio” doméstico, desde la perspectiva de los miembros del hogar, articule su mundo, su espacio doméstico, con lo “sagrado”. Su presencia puede ser concebida como expresiones de prácticas de sacralización (Martín, 2007) en el ámbito doméstico.

Estos datos se complementan con la fuerte creencia en los milagros. El 84% de la población del universo de estudio manifestó creer en los milagros, con independencia de su afiliación religiosa; dos tercios afirman haber estado en presencia de un milagro alguna vez (cuadro 2), y lo reportan con pequeños relatos. La mayoría se concentra en motivos de salud y sanación. La magnitud del dato es relevante.¹¹ Remiten a la relevancia que en la

11. Aspectos sociodemográficos inciden poco en los aspectos que estamos analizando, como se observa en los cuadros 1 y 2.

Cuadro 2. Creencia en los milagros y creencia de haber presenciado un milagro. Total, por sexo y por grupo de edad (distribución porcentual)

	Sexo			Grupo de edad		
	Total	Varón	Mujer	18-24	25-44	45 y más
¿Usted cree en los milagros?						
Sí	84,6	82,4	86,5	79,0	83,6	93,5
No	15,4	17,6	13,5	21,0	16,4	6,5
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
	389	182	207	119	177	93
¿Alguna vez ha sentido que estaba en presencia de un milagro?						
Sí	61,8	65,4	58,8	60,2	58,0	70,1
No	38,2	34,6	41,2	39,8	42,0	29,9
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
	335	153	182	98	150	87

Fuente: Fuente: procesamiento propios basados en la Encuesta sobre la Presencia Religiosa en Asentamientos 2014, UCA.

matriz cultural tiene la “otra lógica”, a la que hicimos alusión, en la que se destacan los aspectos cosmológicos y holísticos.

Reflexiones finales

Los relatos de mujeres y los datos agregados presentados ilustran, creemos, nuestra aproximación a la religiosidad popular. Evidencian un espacio específico, que tanto la aproximación de la “otra lógica” como la del “entre medio”, en su interrelación, iluminan. Las devociones, la práctica de la promesa y la creencia en los milagros, en las que en este trabajo pusimos foco, cobran sentido desde claves cosmológicas y holísticas. Asimismo se expresan en una variedad de formas que exceden lo establecido por las instituciones religiosas y, a la vez, se alimentan de su simbología, lenguaje y ritualidades. Los tres aspectos –devociones, promesa y creencia en los milagros– remiten, asimismo, a dimensiones de una espiritualidad que atraviesa y sustenta orquestaciones de sentidos que van más allá de “lo religioso” en sentido estricto; conectan con lo sagrado o trascendente, y lo hacen sobre un fuerte sustrato corporal, vivencial, emocional.

Veamos con más detalle cada uno de los aspectos religiosos propuestos. Las devociones religiosas por parte de creyentes se caracterizan por la carga de respeto o admiración hacia figuras sagradas. Implican algún tipo de vínculo emocional que se expresa generalmente a través de prácticas o

ritualidades. Las promesas son expresiones de esas prácticas, por lo que pueden ser abordadas como instancias que mantienen vivas las devociones. La práctica de la “promesa”, en tanto expresión de un tipo de vínculo con la figura objeto de devoción, es un voto u ofrecimiento religioso que se hace junto con una petición a Dios, Jesús, la Virgen María o a un santo. La práctica de esta costumbre, muy arraigada en la tradición católica, normalmente consiste en pedir favores a un santo o virgen a cambio de lo cual se promete un sacrificio personal, como los relatos de Delia y Marta ejemplifican. Se entiende que si la figura religiosa accede al pedido, el creyente debe cumplir con la promesa. La mayoría de las promesas son personales y su celebración es privada. Una persona podría, por ejemplo, hacer una peregrinación o rezar una novena o serie de rosarios —es el caso de Delia—. A veces las personas hacen sacrificios muy grandes, como desplazarse de rodillas en un santuario hasta llegar a “tocar” al santo o virgen al que se le hizo la promesa, como se evidencia en el relato de Marta. Con esta práctica se entra en una dinámica caracterizada por la obligación, la reciprocidad y la deuda. Es una práctica muy vinculada a la creencia y vivencia del milagro.

El milagro, según el pensamiento moderno y racional, es una disrupción excepcional¹² y sin explicación. Planteado así, se trata de una creencia que lleva a dos posiciones antagónicas: aceptarla como verosímil o rechazarla. La excepcionalidad y la carencia de explicación de la disrupción levantan preguntas sobre su agente, sentido, eficacia y veracidad que desde el paradigma moderno no tienen respuestas. La amplia creencia en el milagro, según los datos reportados en este trabajo, no sólo como “dogma” plausible, sino como fuerza operante en la vida de las personas, y parte de su experiencia vital, es una ventana que lleva a darles cabida a las dimensiones holísticas y cosmológicas en las matrices de sentido de sectores populares y muy posiblemente también de otros sectores sociales.¹³ En conexión con el carácter cosmológico, como señala Juan Martín López Fianza (2015),

12. La Iglesia Católica, que es una de las instituciones que da crédito a la posibilidad del milagro, en su dogmatismo y afán de control lo acepta como un fenómeno excepcional, cuya veracidad queda a juicio de la propia institución. Los procesos de santificación de personas son un ejemplo. Según las reglas canónicas, sólo si la jerarquía de la institución —a través de una comisión formada para tal propósito— puede confirmar fehacientemente dos milagros atribuidos a quien es postulado para el proceso, el proceso de proclamación puede seguir su curso.

13. Nos remitimos aquí sólo a los sectores populares, pero cabe preguntarse cuán presentes están las dimensiones holística y cosmológica en todos los sectores sociales; dicho en otras palabras: ¿no serán dimensiones que exceden el posicionamiento social y que, en todo caso tienen manifestaciones, ritualidades y prácticas diferenciales según sectores sociales? La amplia aceptación de espiritualidades alternativas (algunas bajo la amorfa categoría de *new age*) transversales a las instituciones religiosas en sectores sociales medios y altos lleva a dar una respuesta afirmativa.

este holismo supera al individuo y se inserta en un contexto más amplio en el cual se encuentra integrada la esfera sagrada, de modo que seres o sucesos de ésta impactan en este bienestar o padecer.¹⁴

La promesa a una figura de devoción desde aproximaciones que combinan lo cosmológico y holístico condensa la densidad de un entramado en el que lo trascendente y lo inmanente se fusionan, en un orden donde el tipo de accionar humano marca el curso de las energías. La creencia en la operancia de fuerzas sobrenaturales en la vida cotidiana, su mediación a través del esfuerzo personal materializado en la práctica de la promesa, relaciona el plano de las creencias directamente con el de las emociones. Dolor, asombro, admiración, gratitud, etc... son todas emociones imbricadas en estos procesos. Emociones desde las que se teje una espiritualidad que se alimenta en lineamientos y creencias que emanan de instituciones religiosas, pero que las exceden ampliamente.

Veamos un poco más a fondo qué significa que lo corporal y lo emocional estén intrínsecamente imbricados en las manifestaciones de religiosidad. Tomemos el milagro. La creencia de haber presenciado uno, de haber sido beneficiado por un milagro en favor propio o de un ser querido, culmina en una acción de sorpresa, asombro y admiración, muy claro en el relato de las mujeres que hemos presentado. La creencia y la vivencia de un milagro encierran por tanto una profunda emoción, que “expande” interiormente al sujeto, lo conecta “vivencialmente” con la realidad trascendente y le inyecta una mirada “positiva” (sin duda momentánea, pero muy posiblemente de largo alcance –como se lee en las narrativas de las mujeres de este estudio–). Esta experiencia ubica al sujeto en el plano de la vivencia espiritual, que trasciende lo religioso (aunque se apoya y alimenta de su lenguaje y su simbología).

La devoción a una figura religiosa es una manifestación de la fase experiencial y emotiva de una creencia. Se establece un vínculo con una “figura” que involucra enteramente al sujeto y que comporta muchas veces la práctica de la “promesa” en la que el vínculo queda encauzado en una dinámica circular de devoción-entrega-confianza-obligación-agradecimiento, por la que se sella un espacio emocional. Tal espacio culmina con la apertura al “milagro”, o sea, en lo que el sujeto significa como manifestaciones de lo trascendente a su favor. Un espacio paradójico; con una alta carga emotiva

14. De esta forma, con la misma dinámica con que el “bien” puede introducirse en la vida de las personas a través del “milagro”, también lo hacen las fuerzas del “mal” (López Fianza, 2015). La Encuesta sobre la Presencia Religiosa en las Villas 2014 relevó aspectos vinculados a la creencia sobre la operancia de las fuerzas del mal, y en las posibles consecuencias negativas de incumplir una promesa. Su incidencia es alta (superior al 50%), pero menor a la creencia en el milagro.

y de sentido, que se expresa en las múltiples ritualidades del repertorio del contexto sociocultural, que a su vez se cimienta en trayectorias sociorreligiosas personales, familiares y comunitarias en constante resignificación. Así, la conciencia y la experiencia de vulnerabilidad humana —evidente en todos los seres humanos, pero con aristas peculiares entre los sectores pobres— conectan, a través de las creencias y las ritualidades de la religiosidad popular, con experiencias de carácter espiritual que, si bien tienen puntos de intersección con lo religioso instituido, abren a espacios más amplios de conexión con lo trascendente, con el cosmos y entre las personas. Predispone a actitudes abiertas, simples y positivas.

La práctica de la promesa, y la creencia en que a través del vínculo que comporta puede operarse un “bien”; la creencia de que el milagro obtenido (o sea el “bien”)¹⁵ tiene una dinámica “positiva”, tornan al sujeto en “agente” de su propia vida interior, de su espiritualidad. Lo tornan, a su vez, en agente que expande, a través de su experiencia, las claves holísticas y cosmológicas de su espiritualidad, y de una matriz que, aun en el marco de ciertas creencias legitimadas en la modernidad y en la posmodernidad, sigue operando.

Cabe finalmente destacar la relevancia de lo corporal en tanto dimensión estructurante de la experiencia y la práctica religiosa. Creencia, práctica y vivencia conforman un espacio en sí al que, quienes nos aproximamos a entender las manifestaciones de fe de las personas, debemos mirar en su imbricación.

Referencias bibliográficas

- AMEIGEIRAS, A. (1987) “Una aproximación sociológica a la fiesta del Señor de los Milagros de Mallín, en el Gran Buenos Aires”, *Sociedad y Religión*, 5.
- (2014), “Pueblo santo y pueblo justo”, en F. Mallimaci y E. Judd (comps.), *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias*, Buenos Aires, Clacso.
- DE LA TORRE, R. (2012), “La religiosidad popular como «entre medio» entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”, *Civitas*, vol. 12, N° 3, Porto Alegre, septiembre-diciembre.
- FLANAGAN, K. y P. JUPP (eds.) (2007), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot, Ashgate.

15. Este mismo razonamiento puede llevar a pensar en cómo operan las fuerzas del “mal”. Basta pensar en ritos que lo invocan (ritos satánicos, magia negra, etc...). Excede los marcos de este trabajo entrar en esta discusión. Tiendo a creer que las energías del bien y del mal operan en forma “positiva” o “negativa” respectivamente en función —en parte— de decisiones de tipo ético que las personas tomamos. La discusión para este tema debe darse desde otro plano.

- GONZÁLEZ, M. (2010), *La reflexión teológica en Argentina, 1962-2004. Un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Buenos Aires, Iberoamérica
- LÓPEZ FIDANZA, J.M. (2015), “Diversidad de creencias”, en A.L. Suárez (dir.), *Creer en las villas. Devociones y prácticas religiosas en barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Biblos.
- MARTÍN, E. (2007), “Aportes al concepto de religiosidad popular: revisión de la bibliografía argentina”, en M.J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Biblos-ACSRM.
- PARKER, C. (1996), *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, FCE.
- SEMÁN, P. (2001), “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”, *Ciências Sociais e Religião*, año 3, N° 3.
- SUÁREZ, A.L. (dir.) (2015a), *Creer en las villas. Devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Biblos.
- (2015b), “Promesas, milagros y exvotos en asentamientos precarios de Buenos Aires”, en M.F. Contardo y P.A. Fogelman (comps.), *Actas de las IV Jornadas de religión y sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur-RELIGAR-Sur / VI Jornadas de religión y sociedad en Argentina*, Buenos Aires, Relig-Ar Ediciones.
- y G. ZENGARINI (2014), “Barrios precarios: gracias a que caminamos con ellas. Prácticas de mujeres en barrios marginales desde una mística de ojos abiertos”, en V. Azcuy (coord.), *Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*, Buenos Aires, Guadalupe.