

# I JORNADAS INTERDISCIPLINARIAS DE JÓVENES INVESTIGADORES EN CIENCIAS SOCIALES

8, 9 Y 10 DE MAYO DE 2013.  
CAMPUS MIGUELETE, SAN MARTÍN,  
BUENOS AIRES - ARGENTINA

## Actas de las Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales

ISBN 978-987-29423-0-4

### **Mesa N° 9: RELIGIONES Y RELIGIOSIDADES EN LOS PROCESOS SOCIALES DE LA ARGENTINA CONTEMPORÁNEA**

Coordinadores: Gustavo Motta / Ana Lucía Olmos Álvarez  
Contacto: religionyreligiosidades@gmail.com

## Ser la “Tradición”

María Bargo

UNSAM

[merytoflins@hotmail.com](mailto:merytoflins@hotmail.com)

### Introducción:

Comencé a investigar la Fraternidad Sacerdotal San Pío X o “lefebvristas” (como los llamaba en ese entonces) en el año 2009, en el marco de la materia Etnografía y Trabajo de Campo, por una práctica que debíamos realizar. En un principio creía que era interesante intentar comprender la relación que ellos tenían con personas que no pertenecían a la Fraternidad y ver las tensiones/contradicciones existentes entre lo que teóricamente debía suceder y lo que realmente sucedía con ellos.

Conseguí contactarme telefónicamente con un muchacho integrante de la Fraternidad, que me invitó a participar de “doctrina” el viernes siguiente, asegurándome que el Padre Juárez no iba a tener ningún inconveniente en que asistiese al encuentro. Me comentó que la capilla quedaba en Martínez y me dio instrucciones de cómo llegar. Me indicó el horario de inicio de la actividad y me contó algunas cosas básicas de la Fraternidad, su historia y las actividades que esta lleva a cabo.

Años después, luego del trabajo realizado y ya en el Taller de Redacción I, habiendo revisado el material recolectado y releendo los trabajos escritos sobre el grupo, un término me llamó la atención. Los miembros de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X se referían a sí como: “miembros de la Tradición”. Según Hervieu-Léger, una característica de las “creencias religiosas” de las sociedades modernas, es el buscar legitimar su creencia mediante *el apelo a una tradición* (Hervieu-Léger, 1989), si bien desde la congregación explican que apelan a *la* Tradición. Así surgió una nueva pregunta (*la* pregunta) que guió mi trabajo de campo y las entrevistas que realicé para la tesina: ¿Qué es la Tradición?

### Historia<sup>1</sup>:

Luego del Concilio Vaticano II, en la década del sesenta, Monseñor Lefebvre decide renunciar a su cargo de superior general de la congregación de los Padres del Espíritu Santo. Así funda la Fraternidad Sacerdotal San Pío X con el objetivo de

---

<sup>1</sup> Los datos históricos fueron recolectados a lo largo de entrevistas con los miembros de la Fraternidad (incluyendo a sacerdotes) y verificada en la web que posee el grupo: <http://www.fsspx-sudamerica.org/>

continuar con la tradición de la Iglesia Católica, oponiéndose al Concilio Vaticano II al cuál consideraba progresista y liberal por ir en contra de la doctrina católica (principalmente en lo que refiere a diálogo interreligioso, libertad religiosa y colegialidad en la Iglesia).

A raíz de ésta separación, y la posterior ordenación de obispos que éste llevó a cabo sin autorización papal, se generaron conflictos con la jerarquía eclesial que acabaron con la excomunión de Mons. Lefebvre, de Mons. de Castro Mayer y los obispos consagrados.

Si bien Juan Pablo II realizó algunas aproximaciones a la comunidad, fue Benedicto XVI, quién levantó la excomunión el 21 de enero de 2009. El mismo, promovió la misa tradicional y abrió discusiones doctorales por los conflictos con la Fraternidad.

En 1978 llegó a la Argentina un padre enviado por Mons. Lefebvre a pedido de los feligreses. Estos, dándose cuenta de que ésta corriente se acercaba a “los valores de siempre”, deciden comprar una casa en Martínez (la cual funciona como capilla desde hace más de 20 años) e invitar a la orden a establecerse en el país.

#### Actualidad:

Actualmente la Fraternidad Sacerdotal San Pio X posee seis seminarios (en Écône, Suiza se encuentra el mayor, hay otros en Alemania, en Australia, en Estados Unidos, en Francia y un último en Argentina). La congregación se difundió por 63 países (concentrándose mayoritariamente en Europa, más que nada en Francia), con 31 casas fijas con sociedades permanentes. Poseen 161 prioratos con un número de sacerdotes activos que supera los 500, quienes celebran la Misa tradicional, en los más de 700 centros de misa que poseen.

La capilla de Martínez, a la cual concurren aproximadamente 200 personas, depende de la sede del distrito de Sudamérica, incluyendo: Argentina, Brasil, Chile, Uruguay, Colombia, República Dominicana, Paraguay, Venezuela y Perú.

En la Argentina existen varios centros de misa (en más de diez provincias), de los cuales la mayoría se encuentran en la provincia de Buenos Aires (Martínez, Tandil, La Reja, etc.). Existen lugares donde sólo se celebra misa una vez al mes por falta de sacerdotes. También hay dos escuelas de la “Tradición”, una en Mendoza y otra en Buenos Aires.

### Actividades:

La Fraternidad organiza diferentes actividades dentro y fuera de la capilla. Al centrarme en la sede de Martínez, concurrí a todas las que se llevan a cabo en dicho espacio. Las ofertas son: Catecismo para niños de entre 3 y 12 años (todos los sábados a las 9:30hs. concurren 20 niños aproximadamente); doctrina enfocada para jóvenes aunque algunos adultos participan de esta actividad junto con niños (cada viernes alrededor de las 20:30hs. concurren entre 15 y 25 personas); coro para jóvenes y adultos (todos los miércoles de 20:00 a 22:00hs.); misa de lunes a viernes a las 19:00hs.; misa todos los sábados a las 11:00hs.; misa rezada los domingos a las 9:00hs., y misa cantada a las 11:00hs.; Grupo de jóvenes, se juntan una vez por mes (un grupo de mujeres, otro de varones). Los integrantes de la Fraternidad distribuyen panfletos, informan sobre celebraciones, visitan hogares donde rezan el rosario, organizan cabalgatas, entre otras cosas.

### Misa- acto mayor de fe:

Giménez Béliveau afirma que: "...la misa pre-conciliar es un instrumento fundamental para reafirmar la tradición, y por lo tanto la base sobre la que se sustenta la Fraternidad San Pio X" (2000; 284), así, la misa constituye una marca que diferencia a la "Tradición" de otros sectores "conservadores"<sup>2</sup> del catolicismo (Opus Dei, Verbo Encarnado, etc.), y que la opone a los sectores "progresistas" y "modernistas" de la Iglesia Católica. Es a partir de esta distinción que definen a estos grupos "conservadores", como de "línea media". Explican que estos últimos aceptan los cambios que del Concilio Vaticano II propone, los cuales modifican la liturgia, llevan a una pérdida de la fe, y van en contra de los valores dogmáticos<sup>3</sup>. Giménez Béliveau cuenta que según el grupo, el orden existente y sus reglas no son modificables, por ser considerados divinos. Sostiene a su vez, que esto se liga al sentirse parte de un linaje milenario, ya que la Iglesia misma es una Tradición (Giménez Béliveau, 2000).

La Misa que celebra la Fraternidad es la Tridentina o Misa Tradicional, codificada por el Concilio de Trento (1545- 1563). La celebración, a diferencia del *Novus Ordo*

---

<sup>2</sup> Los miembros de la Fraternidad refieren a los grupos mencionados como conservadores, aunque luego aclaran que los consideran de línea media

<sup>3</sup> Los dogmas de fe conforman los fundamentos o puntos capitales de toda religión. Se creen reveladas por Jesucristo a los hombres y son testificadas por la Iglesia

*Missae*<sup>4</sup>, es en latín (lengua litúrgica del catolicismo), y en ella el sacerdote se ubica de espaldas a los fieles. Ésta posee diferentes momentos, gestos e implica varios objetos, muchos de los cuales fueron excluidos de la misma a partir del Vaticano II. Se distinguen por la vestimenta tanto de los laicos, como la de los sacerdotes y monaguillos; la ubicación y las características del altar (separado por la balaustrada, que divide el espacio donde se encuentra el sacerdote del resto de la nave); los adornos y ornamentos; las expresiones y oraciones que pronuncian los presentes y el sacerdote, entre otras cosas.

La congregación rechaza los ritos que no conservan la misa “de siempre”, pues como explica su declaración (1974): “A la misa nueva corresponde catecismo nuevo, sacerdocio nuevo, seminarios nuevos, universidades nuevas, Iglesia carismática, pentecostal, todas cosas opuestas a la ortodoxia y al magisterio de siempre”. La Misa, refleja el cuidado y respeto de las formas, y también la “santificación” de un orden, el respeto al autoridad, y a quienes lo poseen (los sacerdotes). Verónica Giménez Béliveau hace referencia a esto sosteniendo que “...el uso del latín en las misas (...): refuerza el orden constituido, marcando netamente la separación entre especialistas y no-especialistas. Son los sacerdotes los únicos afectados a la gestión de lo sagrado, el uso de la palabra que comunica con la esfera de lo trascendente es exclusivo de ellos” (2000; 287). El tema de la autoridad, se manifiesta en la división del templo (altar-nave), en las distintas funciones que tienen a lo largo de la celebración los laicos y los sacerdotes, en las vestimentas utilizadas (el sacerdote usa ropas litúrgicas que manifiestan su poder sacerdotal, mientras que los laicos visten “de civil” aunque con cierto recato y formalidad), en el *acceso* diferencial a lo “sagrado” y la relación con lo divino. Si bien en la misa esto aparece explícito por las diferencias visibles mencionadas, las mismas se mantienen en lo cotidiano.

#### Pertenencia:

Entre los que componen el grupo, existe un fuerte sentimiento de pertenencia, acentuado por el mantenimiento de las formas, la moral y las tradiciones, explicitadas, sobre todo, en la misa. Ésta última según Giménez Béliveau, “...reactualiza cotidianamente los principios fundadores del grupo, funciona también como un elemento fundamental de cohesión de sus miembros” (2000; 286).

---

<sup>4</sup> Misa instituida por el Concilio Vaticano II, que según la Fraternidad por ser en el idioma local se presta a errores de interpretación por problemas de traducción, alejándose así de la verdad.

También hace a la pertenencia, el hecho de que se restrinjan las actividades y espacios de sociabilidad, promoviendo las salidas y juntadas entre los mismos integrantes de la Fraternidad. Otro de factor que hace a esto, es la oposición a lo que se “aleja de la práctica de la Iglesia, por lo tanto de Dios” (ciertas instituciones, leyes, moralidades, modas, etc.). Ángeles cuenta que quienes integran la Fraternidad “...se convierten en hermanos (...) porque viven y están educados como yo; te sentís como con un espejo, con mismos códigos, mismo idioma, mismas peleas con la sociedad, iguales dificultades”.

### Educación:

Los miembros de la “Tradición” cuentan con otras instancias educativas al margen de la escuela. Los sábados por la mañana, se enseña el catecismo en la capilla, donde los niños aprenden las “Verdades de la fe” y “la costumbre y moral cristiana”.

En cuanto a los hábitos que incentivan, podemos nombrar la cuestión de la división de las actividades según género. En una oportunidad habiéndome acercado a este espacio para presenciar una clase cuando la Hermana María Cecilia le comentó a una niña de 4 años “...es importante que una niña aprenda a cocinar desde pequeña”. Y hablando de actividades que los pequeños realizan en sus casas, agregó dirigiéndose a las niñas: “en la tele no siempre pasan cosas buenas, es mejor jugar o ayudar a mamá a cocinar”.

En la misma clase, se enseñó lo referente al pecado. “El pecado mortal saca la gracia santificante, mata el alma y nos hace enemigos de Dios y amigos del diablo”, contaba la Hermana mostrando al mismo tiempo unos dibujos de un niño con el corazón negro, cuyo ángel de la guarda se encontraba llorando alejado porque el diablo había ocupado su lugar. Explicaba que “...debemos hacer sacrificio y confesarnos por los pecados cometidos para ir al cielo directo”, y ejemplificaba con tipos de sacrificios posibles:

Si tengo frío, lo siento, me callo y lo ofrezco por las almas del purgatorio. Si hay comida que no me gusta, la como para reparar todas las faltas que cometí porque quiero ir al cielo y no le voy a decir a mamá, voy a guardar silencio, y si digo que hago algo por sacrificio, este ya no es completo. Si no me gusta sentarme al lado de ella, me siento con una sonrisa y no lo digo, eso es caridad y sacrificio. Hay que ir a la escuela por amor a Dios. Si veo la tele

(que hay que intentar no ver mucho) y mamá me pide poner la mesa o ir a bañarme, obedezco.

Como podemos constatar en la cita anterior, las instancias educativas que posee la “Tradición”, enseñan en el mantenimiento del orden establecido, en la obediencia, el respeto a la autoridad e incentivan determinados modelos de familia, hombre y mujer.

#### Vestimenta:

Los miembros de la Fraternidad poseen una vestimenta distintiva, especialmente al momento de asistir a la capilla. Los hombres allí deben utilizar pantalón largo, pelo corto y mantener una cierta formalidad. Las mujeres en cambio, utilizan pollera tapando las rodillas, mantilla, y cubren sus hombros, porque, como dijo Fátima en una entrevista “en la casa de Dios hay formas a guardar, tiene que haber decencia, modestia.” Fuera de la capilla, se les recomienda que guarden cierta “decencia” y tapar las partes consideradas “impuras”. Uno de los Padres indicó:

Hay una preocupación por un vestido digno (que no sea provocativo, sin sensualidad). Los vestidos modernos no elevan ni al hombre ni a la mujer. Hay que vestirse bien, con pudor (por ejemplo no usar un pantalón demasiado ajustado o ropa que deje ver las partes impuras...los hombres no pueden entrar de bermudas, por ejemplo). Es un principio que el vestido sirve para cubrir algo que conviene.

Según los que componen la “Tradición”, y como leeremos a continuación en un relato de una joven, el uso de ciertas prendas está asociado a un determinado orden ético y moral:

Me tuvieron que explicar que no me podía subir al árbol como mis hermanos, porque, ¿Qué pasa? Usas pollera y se te ve la bombacha. Claro que no hay nada de impuro en que a una chiquita se le vea la bombacha, pero si se empieza así, después cuando se crece ¿Cómo le puedes explicar que eso está mal, que no puede andar mostrando por ahí? Se necesita protección para enseñar a las nenas.

Podemos observar la creencia profunda en la importancia del cuidado de las formas, ya que estas son las que permitirían mantener el orden moral determinado, si bien este tipo de ejemplos son vistos como “exagerados” por parte de sacerdotes de la Fraternidad.

En una oportunidad, Amparo, madre de una familia de la Tradición me comentó: “Usamos esta ropa por la tradición, las formas, la moral; es como una bandera, que hasta da rechazo a algunos, pero para nosotros es un orgullo”, y explicó que ellas “...eligen el uso de la pollera. Es una convicción”. A partir de esto podemos sostener que la ropa para el grupo podría entenderse como una marca que da identidad, algo distintivo y característico.

### Familia:

En su trabajo sobre Aborto y células tronco- embrionarias, Naara Luna comenta que la familia es concebida como formadora moral y de valores cristianos, ya que la secularización, obligó a la religión a recluirse al ámbito privado (Naara Luna, 2009). Los sacerdotes de la Fraternidad, sostienen que la familia es el núcleo básico de la sociedad y que es allí donde el niño crece y recibe gran parte de la educación, por lo cual es de una importancia decisiva.

La familia “...se compone del padre que es el proveedor, el que trabaja; de la mamá que puede trabajar, pero su función principal es ser madre y ama de casa, lo cual la llevará a la felicidad; y de los hijos”, contaba el Padre Juárez, un sacerdote de la Tradición. Fátima, otra muchacha de la Fraternidad, quien optó por presentar la estructura de la familia de modo jerárquico, explicó que “...primero está el padre que es la cabeza, el sustento, después la madre siendo el corazón del hogar y luego los hijos. Entre los hijos el primero es el hermano mayor, por ser el responsable”.

En este mismo sentido, creen que el hombre se caracteriza principalmente por su fortaleza, y por la virtud de la prudencia (capacidad de gobernar con responsabilidad y criterio). Asimismo explican que hay cosas que a estos no les salen naturalmente, por lo que se los debe ayudar, como en el caso de la castidad. Según Fátima: “Para el hombre todo esto es más difícil, porque ellos tienen una psicología más carnal y sensorial.”, la mujer en cambio “es más de los sentimientos, más de la entrega”. Sostiene que “...hoy en día está esta liberación de la mujer moderna que es negar la femineidad, negar la naturaleza. La mujer es llamada a ser madre, a ser el corazón del hogar, de la familia, de la sociedad, la vida no pasa por la felicidad (material). Una no se realiza por ser empresaria”. En la cita anterior vemos como la Fraternidad se enfrenta al modelo de mujer propuesto por las sociedades modernas, por medio de la “... construcción de la identidad femenina (...) basada en la maternidad como aspecto esencial y diferenciador



de su naturaleza femenina (...) proyecto de domesticación femenina” (2006; 57), característica de las relaciones de género en el catolicismo que Bidegain señala.

#### Pureza:

Tanto la vestimenta, como la organización familiar, la concepción de la familia, y las instancias e instituciones educativas del grupo, se basan en una cierta moral y una idea sobre lo que es el hombre y lo que es la mujer. Así se limitan incluso los momentos de ocio, pues “... un boliche es un ambiente para ir a ensuciarse”. Mary Douglas sostiene que “...la polución tiene, de hecho, mucho que ver con la moral” (1966; 159). Esto se traduce y refleja a su vez, en una gran preocupación que gira en torno a la sexualidad, o mejor dicho: la “pureza”. Como bien dice Mary Douglas en *Pureza y Peligro*: “Santidad e impureza están en polos opuestos” (1966; 20). Por esto, se estructuran al rededor a estas ideas, creando un sistema de exigencias, requisitos y obligaciones a cumplir.

#### Identidad:

En lo que a sus particularidades refiere, explican que se diferencian por llevar un “estilo de vida católico”, el cual consiste en: mantener la Misa tradicional; los valores cristianos como el sacrificio y la caridad; la vida familiar; usar cierta vestimenta; fomentar una sexualidad que hace foco en la virginidad; cuidar las formas (reglas que pautan los comportamientos y actitudes de los fieles, actividades a realizar y modo de llevarlas a cabo, y sirven para poder *conservar* lo interior, frente a un *afuera* hostil). Para ilustrar esto, una joven en una entrevista utilizó la metáfora del huevo y explicó que sin la *cáscara*, lo de adentro (lo espiritual) no se puede mantener.

La “Tradición” opone la noción tradicional de apostolado a la nueva, a la cual considera puramente humanista. Si bien algunas jóvenes comentaron en entrevistas cuestiones como: “En la Fraternidad no hay necesidad de tanta misión, porque uno se sostiene esencialmente por la misa. Los modernistas necesitan el apostolado y vivir la religión por otros medios, porque su misa no llena. (...) Son dos religiones totalmente diferentes”, los sacerdotes sostienen que la congregación es esencialmente misionera, ya que la misa es la difusión de la Iglesia. El Padre Juárez aclaró que la congregación realiza misiones, y que se opone al ecumenismo pastoral de la Iglesia post-conciliar. Vemos entonces que el grupo se define por oposición a otros sectores del catolicismo que “pactan con la modernidad”.

### Autoridad:

Los poseedores de la autoridad según la congregación, son los encargados de ordenar y guiar, llevando al otro a Dios, al bien. Así, ésta autoridad marca diferencias de status, ordena, establece una jerarquía bastante fija, y determina una separación estableciendo límites entre los que lo poseen y los que no. Esto lleva a pensar el *afuera* y *adentro*, pues excluye a algunos de la posesión del capital simbólico, mientras legitima a otros como portadores del mismo, dándoles autoridad.

Los miembros de la Fraternidad coinciden en que “todo poder proviene de Dios”. Explican el “poder” connota autoridad y “da una investidura” a quien lo posee. Lourdes, la hermana de Fátima, dijo: “El poder es divino, Dios lo da”. Ángeles, joven que participa del coro, fue más lejos y sostuvo que hay que “educar a los chicos en el respeto a los padres, por respetar a Dios en la tierra. Un padre es la autoridad, y esta autoridad viene de Dios. Si me toca un padre borracho, bendito sea Dios”. El Padre Juárez señaló que ante este tipo de situaciones nunca se diría algo por el estilo, si bien tampoco mencionan el desmembramiento familiar como posibilidad. Al ser divino, y haber sido otorgado a algunos por parte de Dios, la autoridad es aceptada, al punto tal que (sobre todo los laicos) no se cuestionan el orden, considerándolo casi natural.

### Jerarquía:

Para los miembros de la Fraternidad, existen quienes poseen autoridad y quienes no. Ésta diferencia, determina una jerarquía. Al mismo tiempo, existen jerarquías dentro de las jerarquías, es decir, que dentro de los tipos de autoridad, existen algunas a las que se les da más valor.

“Los clérigos en la Fraternidad son diferentes, se distinguen de los que se visten de civil. Usan sotana para verse diferentes porque tienen un poder diferente (pueden causar rechazo). Son elegidos en la sociedad y más elevados. Exige otro comportamiento porque es alguien distinto, escucharlo es una bendición, por lo que hay que cuidar qué se habla y cómo”, sostuvo Lourdes. El Padre Gutiérrez comentó: “El sacerdote en los sacramentos es la autoridad por ser intermediario de Dios, por tener carácter sacerdotal, recibido en el sacramento del orden que confiere autoridad.”

### Discurso confrontativo:

La Tradición utiliza un discurso de confrontación, al referir a los sectores de la Iglesia que adhieren al concilio, y a todo aquél que no comparte el tipo de adhesión a la fe que preserva la Fraternidad. Se habla de “no ceder”, “no claudicar”, de “resistir”, de la “imposibilidad de tolerar ciertas cosas”, etcétera. “Nos formamos para una resistencia al constante bombardeo. Hay que estar alerta, sino se cede”, me explicó en una oportunidad una de las jóvenes del coro.

A las ideas contrarias se las descalifica desde el discurso, logrando un fuerte sentimiento de identidad y pertenencia: “No queda otra que responder a la Tradición antes que a la estupidez”, sostiene una mujer, mientras que un sacerdote señala la prepotencia en el mensaje. Así, se definen por oposición a lo que creen que rechaza el espíritu católico, “Humanamente lo nuestro no tiene sentido y es imposible y contradictorio al espíritu dominante que llama a gozar la vida, a tener dinero, pasarla bien, tener una buena situación (...) lo que desvía de la vida espiritual, del verdadero fin que es Dios y la vida sacrificada”.

#### Lucha:

Los miembros de la Fraternidad se enfrentan a diferentes cuestiones, y a su vez buscan incentivar otras, es decir: existe una lucha *por* y una *contra*. Luchan por “conservar y transmitir la Tradición Católica: de sociedad, familia, vida Cristiana y misa.”, me comentó Fátima, mientras que el Padre Juárez sostuvo que luchan “Contra la sociedad que se olvida de Dios. El progresismo es inmoral no tiene reglas ni ley, no tiene una verdadera trascendencia”.

Refieren a una lucha contra las tentaciones y en relación a esto pretenden determinar, como comenta Hervieu Léger, “...el espacio de los comportamientos admisibles en todos los dominios de la vida” (1996; 15). Fátima comenta: “No hay que ceder, no hay que exponerse por ejemplo yendo a los boliches. Hay que evitar la ocasión de pecado. Tenemos que tener conciencia de lo que se puede hacer (...) En cuanto a la carne, uno debe *hacerse violencia* (las cursivas son mías) a sí mismo por los hábitos, por la voluntad. (...) Lo metódico ayuda”, mientras que otra de las jóvenes comenta: “Luchamos contra el error del modernismo (...) el demonio, la carne. Porque por lo que se ve en la televisión, las revistas, los carteles, en casi todos los ámbitos hay un estilo de vida materialista”. Vemos en estas citas el acento puesto en las formas y el enfrentamiento con lo material y corporal, característica particular que atribuyen a las sociedades modernas. Si bien sostienen “tampoco somos talibanes”, para separarse del

fanatismo al cual se los puede asociar, explican que siguen las palabras de Jesús cuando lo llama a no amar al mundo “porque Él no es de éste mundo”.

Hablan tanto en plano abstracto como de casos puntuales a los cuales se enfrentan. Así, aludiendo a argumentos morales y religiosos, explican: “Hoy nos tenemos que enfrentar a abortistas, al casamiento homosexual, a todo lo *malo* (las cursivas son mías). Dios prohíbe porque está mal.”, y al mismo tiempo, como señala Morán Faúndes, “...a través de la producción y utilización de discursos científicos seculares, busca defender y consolidar modelos de sexualidad conservadores” (2012; 167), si bien este tipo de discursos no suelen ser utilizados por ellos. Lo vemos en expresiones como la siguiente: “En la actualidad, esto del matrimonio gay, bah, matrimonio (...) Esto es inculto, está mal. Esta ley se desvía de lo natural”. Ante esto, buscan implementar “las instituciones del bien”, ya que las demás “desprecian a Dios y sus leyes”. Buscan llevar al otro por el camino recto y alejarlo de la “inmoralidad y el desequilibrio de la era moderna”.

### Conclusión:

Este grupo se enfrenta al hoy, pues concibe el culto al cuerpo y lo terrenal, como algo que separa de Dios, algo que interfiere. La “modernidad” y el “progresismo”, se centran en el cuerpo y la tierra, en lo material, transformándose así en un claro “enemigo”. El Concilio Vaticano II, fue una corriente renovadora dentro de la Iglesia Católica, adaptándose a cambios que se venían dando en el mundo, cayendo “...de este modo, según el grupo, en el pecado y la corrupción, contaminada por el mal del mundo, y negando el camino de la tradición milenaria, única vía posible de salvación” (2000; 283), cuenta Giménez Béliveau. Hacen hincapié en la necesidad de separar “los principios de las personas” y comentan refiriendo al Concilio, que rechazan las ideas que lo vehiculan, ya que éstas se alejan de la doctrina de siempre.

No debemos olvidar que el grupo posee un doble vínculo con el mundo contemporáneo, porque se define *contra* pero surge *en*. Para que la Fraternidad exista, debe poder elegir habitar el hoy desde la tradición.

### Bibliografía:

BIDEGAIN, Ana María (2006), “Otra lectura sobre las relaciones de hombres y mujeres en el Catolicismo”, *Sociedad y Religión*. N°26/27, Vol. XVIII, pg. 39-70.  
DOUGLAS, Mary. (1966) *Pureza e Perigo*, Ed.: Perspectiva S.A. São Paulo.

- GIMENEZ, Veronica Béliveau. (2000), “En busca de la Tradición abandonada. Reflexiones sobre el uso del latín en celebraciones litúrgicas contemporáneas en Argentina”, en *La Huella y el Río*. Buenos Aires, pg. 273-289.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (1996), “Catolicismo: el desafío de la memoria”, en *Sociedad y Religión*. N°14/15, pg. 9-28.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (1989), “Tradition, innovation and modernity”, en *Social Compass*. Vol. XXVI (1), pg. 71-81.
- MORÁN FAÚNDES, José Manuel. (2012), “El activismo católico conservador y los discursos científicos sobre sexualidad: cartografía de una ciencia heterosexual”, en *Sociedad y Religión*. N°37, Vol. XXII, pg. 167-205.
- NAARA, Luna. (2010), “Aborto e células-tronco embrionárias na campanha da Fraternidade. Ciência e ética no ensino da Igreja”, en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. N°74, Vol. XXV, pg. 91-192.

## “Los grupos budistas tibetanos de la Argentina: diversidad, prácticas rituales y cosmovisión”

Catón Eduardo Carini<sup>1</sup>  
CONICET – UNLP  
catoncarini@yahoo.com.ar

### Introducción

El campo religioso argentino se encuentra atravesando un proceso de diversificación creciente, en el cual un amplio abanico de minorías religiosas –ya sean evangélicas, afrobrasileras u orientales- disputan al catolicismo el mercado de bienes de salvación. Dentro de las religiones de origen asiático podemos encontrar al budismo *vajrayana*, predominante en el Tíbet, Bután y Mongolia. Junto al zen, el *theravada*, y la *Soka Gakkai*, los centros locales de *vajrayana* integran el budismo de conversos argentino. El mismo se diferencia del budismo étnico, vinculado a las familias migrantes de origen chino, laosiano, coreano y japonés, debido a que su membresía está compuesta por argentinos sin antepasados orientales.

El presente trabajo se basa en una investigación en curso cuyo objetivo es alcanzar un conocimiento antropológico de las comunidades de enseñanza y práctica del budismo tibetano en el país, en particular de su historia, prácticas rituales y cosmovisión, así como de los principales rasgos socioculturales de su membresía<sup>2</sup>. Se espera así contribuir al conocimiento de una de las religiones menos estudiadas del campo religioso local, aportando tanto al creciente corpus de trabajos sobre la pluralización religiosa en la Argentina, como al conjunto de investigaciones sobre la dispersión del budismo en Occidente.

El escrito está organizado en tres secciones. La primera, expone brevemente la historia del budismo tibetano en particular, desde sus inicios hasta su llegada a Occidente. La segunda, efectúa un recorrido por los centros budistas tibetanos de Argentina, describiendo los principales rasgos socioculturales que cada uno de ellos

---

<sup>1</sup> Autorizo a publicar este trabajo en las Actas de las Jornadas. El mismo fue realizado con el aporte financiero de una beca postdoctoral del CONICET.

<sup>2</sup> En la pesquisa se emplearon técnicas de investigación etnográficas tales como el trabajo de campo con observación participante, entrevistas semi-estructuradas, historias de vida y fichado bibliográfico. La investigación se desarrolló en centros budistas tibetanos situados en la Ciudad de Buenos Aires, así como en filiales importantes de La Plata, Rosario, Córdoba, Tandil y Bariloche. La observación participante incluyó la asistencia a eventos tales como proyecciones de videos, conferencias, cursos, retiros de meditación, rituales de iniciación y visitas de lamas tibetanos.

presenta. Y la tercera reflexiona sobre las características de las prácticas rituales y la cosmovisión que promueven, de forma de determinar las motivaciones que llevan a algunos argentinos a acercarse a esta religión oriental.

### **El budismo tibetano y su llegada a Occidente**

El *vajrayana* ("vehículo del diamante") o budismo tántrico es un sistema de pensamiento que no difiere en su doctrina fundamental del budismo *mahayana* y *theravada*, pero que incorpora un gran número de técnicas espirituales de carácter iniciático transmitidas de maestro (*lama*) a discípulo. Quizás el rasgo característico del budismo tántrico es la construcción de una sofisticada cosmología habitada por numerosas potencias numinosas con las cuales los fieles procuran establecer una relación sagrada.

El *vajrayana*, se desarrolló en los Himalayas a partir del siglo VII d.c., convirtiéndose con el tiempo en la religión principal no sólo del Tíbet, sino también de Bután y Mongolia. Este proceso fue consolidándose a medida que los lamas desplazaron a la religión previa del Tíbet –el *bon-* y a las antiguas monarquías, monopolizando el poder político, económico y religioso de la región (Blondeau 1981).

Con el tiempo se fueron diferenciando distintas escuelas dentro del budismo tibetano. La escuela *nyingma*, o de los "gorras rojas" es la más antigua, fundada en el siglo VIII a partir de los primeros introductores del budismo en el Tíbet, y reconocen como su ancestro espiritual más importante a Padmasambhava. Luego, en el siglo IX, se formó la escuela *kagyu* (escuela de la transmisión oral directa) o de las "gorras negras", con un linaje de maestro-discípulo que comienza en la india con Tilopa, Naropa y Marpa, y continúa en el Tíbet con Milarepa, Gampopa y el primer Karmapa. Actualmente la escuela está liderada por la decimoséptima reencarnación del Karmapa<sup>3</sup>. En el siglo XI surge la tercera escuela, denominada *sakya*, fundada por Konchok Gyalpo, cuyo líder espiritual es el Sakya Trizin. En la actualidad encabeza la escuela la cuarenteava encarnación del Sakya Trizin, cuyo nombre es Ngawang Kunga. Finalmente, en el siglo XIV surge la escuela *gelugpa*, o "escuela de los gorros amarillos", fundada por el monje reformista Je Tsongkhapa. En la actualidad, esta escuela se encuentra liderada por la decimocuarta encarnación del Dalai Lama, Tenzin Gyatso.

---

<sup>3</sup> Si bien existe una controversia acerca de su identidad (cf. Usarski 2006).

Hasta hace pocas décadas el budismo tibetano permaneció aislado en las cumbres del Himalaya, si bien a fines del siglo XIX había comenzado su apropiación textual, principalmente por parte de la Sociedad Teosófica y de sus fundadores, Helena Blavatsky y Henry Olcott, quienes lo denominaron “budismo esotérico”. Posteriormente, la invasión al Tíbet por parte de China en 1950 impulsó la dispersión de esta religión más allá del territorio en el que estuvo confinada cerca de mil años. En efecto, la conformación de núcleos de refugiados tibetanos que mantuvieron sus creencias en la diáspora, el activismo político de los lamas contra la ocupación china, el apoyo a su causa por parte de personalidades mediáticas<sup>4</sup>, y el interés creciente de muchos occidentales por sus rituales y cosmovisión, han sido factores claves en la popularización del budismo tibetano en Occidente (Baumann 2001, 2002).

### **Los grupos *vajrayana* de la Argentina**

Los grupos de budismo tibetano surgidos en las últimas décadas en la Argentina presentan una gran diversidad, ya que aquí podemos encontrar representadas a las cuatro escuelas de esta religión: *kagyü*, *gelugpa*, *sakya* y *nyingma*. A continuación, haremos una breve reseña de cada uno de ellos.

El *Centro Budista Camino del Diamante* sigue las enseñanzas del lama Ole Nydahl. Este conocido maestro de origen dinamarqués viajó con su esposa Hannah a los Himalayas en el año 1969, donde conoció al 16° Karmapa, Rangjung Rigpe Dorje, anterior líder del linaje *karma* de la escuela *kagyü*. Luego de pasar varios años estudiando con él, en 1972 comienza a difundir la tradición *karma kagyü* de budismo tibetano por todo el mundo. En la actualidad existen alrededor de seiscientos centros *Camino del Diamante* en todo el mundo, lo que lo constituye en una de las mayores organizaciones de budismo laico en Occidente. La sede local se formó hace más de diez años, funcionando en el microcentro de la Ciudad de Buenos Aires. A partir del año 2012 un núcleo de practicantes comprometidos alquiló una amplia casa en la zona de Vicente Lopez (al norte de Buenos Aires) donde funciona el nuevo centro, el cual cuenta con varios residentes permanentes. En dicho espacio se realizan actividades cotidianas de meditación, entre las que destacan las charlas de introducción al budismo, la meditación del XVI Karmapa, la proyección de videos del Lama Ole y las prácticas preliminares del budismo *vajrayana* (*ngondro*). Además, en 2003 la comunidad

---

<sup>4</sup> Tales como Oliver Stone, Steven Seagal, Uma Thurman, Sharon Stone y Richard Gere.



argentina, junto con la uruguaya, adquirió cincuenta y siete hectáreas de tierra en la localidad de Villa Serrana, Uruguay, donde se fundó el *Centro de Retiros Karma Dechen Ling*. Allí se realizan periódicamente cursos y retiros de meditación impartidos por el Lama Ole o alguno de sus maestros itinerantes<sup>5</sup>.

Otro grupo perteneciente al linaje *karma* de la escuela *kagyü* es el *Instituto Kagyu Techen Choling*, también llamado *Jardín del Budismo Mahayana*. Esta es la organización *vajrayana* de más larga data en el país, ya que fue fundada en 1983, tras la visita del lama Sherab Dorye a la Argentina en ese mismo año. Los maestros residentes locales son la pareja argentina compuesta por el *lama* Sangye Dorye (Horacio Araujo) y *lama* Rinchen Kandro (Consuelo Navarro Ocampo). Ambos estudiaron budismo en Francia en la década de los ochenta, siendo discípulos directos de Bokar Rinpoche y de Kalu Rinpoche, bajo cuya dirección completaron la formación tradicional para convertirse en *lamas*. Esta consiste en un retiro de tres años, tres meses y tres días de estudio y prácticas meditativas, apartados del mundo. El *Instituto Kagyu Techen Choling* funciona en una casa ubicada en el barrio de Belgrano de Buenos Aires, así como en San Andrés de Giles, a 100 kilómetros de esta ciudad, donde se encuentra ubicado un centro de retiros espirituales. Las actividades abarcan desde introducciones al budismo y la meditación para los recién llegados, hasta rituales propios del budismo *vajrayana* para los que han tomado votos como budistas. Además ofrecen la enseñanza del idioma tibetano, seminarios de estudio de filosofía budista y la práctica del yoga tibetano. Es preciso destacar el proyecto editorial del grupo (la *Editorial Dungkar*) el cual logró la publicación de más de una docena de títulos. Varios de ellos testimonian el intenso trabajo de traducción al español de textos escritos en idioma tibetano, inglés y francés por parte de Sangye Dorye y rinchen Kandro.

A diferencia de los dos grupos previos, el *Centro Dongyuling* pertenece al linaje *drukpa* de la escuela *kagyü*. Fue fundado por los *lamas* Drubwang Dorzong Rinpoche y Drugu Choegyal Rinpoche en su visita a Argentina en 1986. Su director es Gerardo Abboud, un argentino que luego de graduarse de ingeniero, en 1970 viajó a los Himalayas donde permaneció catorce años estudiando budismo con destacados maestros tibetanos (entre los cuales se encontraba el XVI *Karmapa*). Actualmente, Abboud combina la dirección de *Dongyuling* con frecuentes viajes como traductor al español e inglés de distinguidos *lamas* tibetanos, entre ellos el Dalai Lama. Este grupo

---

<sup>5</sup> Para más información sobre Camino del Diamante, se sugiere consultar Scherer (2009, 2011) y Perea y Diez de Velazco (2010).

funciona en una casa del barrio de Belgrano en Buenos Aires, donde se realizan prácticas de meditación seguidas de una charla basada en las preguntas planteadas por el auditorio. Además, los practicantes comprometidos realizan en conjunto prácticas propias del *vajrayana* y reciben la guía personal de Abboud. Paralelamente, en Bariloche funciona desde 1991 una sede de *Dongyuling* dirigida por el argentino Michel Hanono, donde se lleva a cabo un esquema de práctica y enseñanza similar al de Buenos Aires. Además, los responsables del *Centro Dongyuling* supervisaron la construcción de dos *stupas*<sup>6</sup>, la primera fue consagrada en el año 1997 en la ciudad de Tandil y la segunda en el 2005 en el Cerro Otto de la ciudad de Bariloche.

Completa el panorama local de la escuela *kagyū* el *Grupo Phuntsok Choling*, el cual pertenece al linaje o subescuela *drikung*. Su director es el argentino Jorge Luis Varela, cuyo nombre religioso es Konchog Norbu. El grupo fue abierto en el año 2004 y cuenta con la dirección espiritual del *lama Khenpo*<sup>7</sup> Phuntsok Tenzin Rinpoche, un monje tibetano que en 1996 se mudó a Chile para dirigir los centros *drikung* de esta parte del mundo. A su vez, la cabeza del linaje *drikung* es Su Santidad Kyabgon Chetsang Rinpoche. Este centro funciona en un departamento del barrio de Recoleta en la Ciudad de Buenos Aires. Las actividades consisten en cursos de filosofía budista de frecuencia mensual, prácticas rituales propias del budismo *vajrayana* y la asistencia a los retiros que imparte el *lama Khenpo* Phuntsok Tenzin Rinpoche en sus visitas periódicas. Además, Varela imparte clases de diversas prácticas orientales (yoga y *tai chi*), y se desempeña como terapeuta mediante el empleo de medicinas alternativas tales como la tibetana y la china.

Uno de los grupos a través de los cuales la escuela *gelugpa* adquiere presencia en el país es la *Asociación Budistas de Argentina*. La misma empezó a formarse en el año 1999 por iniciativa de Osvaldo Puglisi, un instructor de budismo *chan*, taoísmo y kung fu, el cual aprendió estas disciplinas de la mano del maestro chino Chen Chin Wen. A principios de 2000, Puglisi organizó la visita al país del *geshe*<sup>8</sup> Ngawang Sherab y del *lama* Ganchen Rinpoche, ambos reconocidos monjes tibetanos de la

---

<sup>6</sup> Construcción que generalmente presenta una base cuadrada, una cúpula y una parte superior alargada. La misma data de los orígenes del budismo, y fue realizada para contener las reliquias de su fundador y de sus principales discípulos. En la actualidad constituyen lugares sagrados de peregrinación para los fieles budistas.

<sup>7</sup> Título otorgado a monjes de la tradición *Sakya*, *Nyingma* y *Kagyū* que completan estudios de filosofía budista por alrededor de 15 años. También designa al abad de un monasterio.

<sup>8</sup> Análogo al anterior, es un título académico otorgado a monjes de la escuela *gelugpa*.

escuela *gelugpa*<sup>9</sup>. En el 2004 coordinó la visita de las “*Sagradas Reliquias del Venerable Buda Shakyamuni*”, traídas en su gira mundial por el *lama* Ganchen, evento en el que participaron la mayor parte de los grupos budistas argentinos mediante diversas actividades. Actualmente, Puglisi dicta talleres de filosofía budista y meditación *chan* en un centro ubicado en el barrio de Villa del Parque de la Ciudad de Buenos Aires. Asimismo, organiza las visitas al país del *geshe* Jampa Tenzin, otro monje de la tradición *gelugpa* que viaja frecuentemente desde su monasterio de la India para realizar rituales de purificación e iniciaciones. Como vemos, la *Asociación Budista de Argentina* no es un grupo estrictamente tibetano, si bien dentro de la amplia variedad de actividades e intereses de Puglisi se encuentran la organización de la visita de monjes de la escuela *gelugpa* al país.

Una organización plenamente identificada con la tradición *gelugpa* es el *Centro de Meditación Kadampa Argentina*. El mismo pertenece a la *New Kadampa Tradition*, una red internacional que cuenta con alrededor de 1100 centros y grupos de meditación en todo el mundo. La misma fue fundada por el *geshe* Kelsang Gyatso en 1991, tras su ruptura con el Dalai Lama, con toda la ortodoxia *gelugpa* y con el budismo tibetano en general<sup>10</sup>. El *Centro de Meditación Kadampa Argentina* tiene su sede central en el barrio de Palermo de la Ciudad de Buenos Aires, con filiales en San Telmo y La Boca, así como en San Isidro, Vicente López y Olivos, al norte de esta ciudad. El maestro a cargo en el país es el brasileño Gue Kelsang Togden, el cual conoció la tradición *kadampa* en Canadá y se ordenó como monje en 1995 en Inglaterra. En el 2010 vino a la Argentina para dirigir las sedes locales de la NKT. En ellas se ofrecen un programa de estudio dividido en tres niveles, llamados “Programa General”, “Programa Fundamental” y “Programa de Formación de Maestros”, los cuales están basados en los más de 20 libros publicados por el *Geshe* Kelsang Gyatso. Además, se ofrecen cursos de meditación y diversos rituales tantricos o *pujas*, entre los cuales destaca el controvertido culto a Dorje Shugden.

Otro centro *gelugpa* es el *Grupo de Estudio de Budismo Tibetano Yogi Saraha*. El mismo pertenece a la *Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition* (FPMT), una organización religiosa compuesta por una red internacional de 150 filiales,

---

<sup>9</sup> Sobre el *lama* Ganchen, v. Lopez Nina (2006).

<sup>10</sup> Para más información sobre la *New Kadampa Tradition* y su disputa con el resto de la escuela *gelugpa*, cf. Kay (2004) y Usarski (2006).

fundadas por el Lama Thubten Yeshe y por su actual líder, Thubten Zopa Rinpoche<sup>11</sup>. El grupo local se encuentra dirigido por la monja Thubten Kundrol, una argentina que estudio el budismo tibetano en Japón, Italia y Estados Unidos, desde su salida del país en 1979. En el 2004 volvió al país donde comenzó a impartir enseñanzas en un espacio ubicado en el barrio de Belgrano de la Ciudad de Buenos Aires. Allí dicta un curso de estudio basado en texto fundamental de la escuela *gelugpa*, el Lam-Rim ("Etapas del sendero"). Además, ofrece un "Programa Básico de Estudios del Budismo Tibetano", así como clases de meditación, rituales tántricos (*pujas*) y la práctica de una técnica terapéutica denominada "autocuración pránica". Asimismo, Thubten Kundrol organiza viajes a la India y Nepal y tiene como proyecto principal construir un monasterio budista en la localidad de Lujan.

Con respecto al resto de las escuelas de budismo tibetano, desde el año 2010 la tradición *sakya* tiene su sede local en el *Grupo Palden Sakya Buenos Aires*. El mismo es dirigido por el argentino Federico Andino, cuyo nombre religioso es Jñāñavajra, quién fue autorizado a enseñar por el *khenpo* Pema Wangdak, un antiguo estudiante del 41º Sakya Trizin, actual líder de la escuela *sakya*. Licenciado en Estudios Orientales de la Universidad del Salvador, Andino combina el dictado de clases de budismo tibetano en dicha universidad con su rol como maestro residente del *Grupo Palden Sakya*, en donde lleva adelante un programa de estudios sobre filosofía budista para practicantes iniciales con un formato escolarizado. El mismo tiene una modalidad de asistencia virtual a través del dictado de conferencias *online*. Asimismo, el *Grupo Palden Sakya* posee un *Centro de Dharma* en el barrio de Belgrano -Ciudad de Buenos Aires-, donde sus miembros se reúnen periódicamente para escuchar las charlas de Andino, practicar meditación y efectuar rituales propios del *vajrayana*. Además el *khempo* Pema Wangdak, y otros maestros tibetanos del linaje *sakya* viajan periódicamente a la Argentina para impartir enseñanzas e iniciaciones a sus seguidores locales.

Finalmente, la tradición *nyingma* se encuentra representada a nivel local por la *Comunidad Dzogchen Argentina Tashigar Sur*. La misma es dirigida por el maestro tibetano Chogyal Namkhai Norbu, líder de la *Comunidad Dzogchen Internacional*, la cual tiene *gares* (centros de enseñanza) en Italia, Estados Unidos, México, Venezuela, Argentina, Australia, Rumania, Rusia y Ucrania. Namkhai es un reconocido maestro de *dzogchen*, un sistema de ideas y prácticas iniciáticas que se consideran las más elevadas

---

<sup>11</sup> Sobre esta organización budista, v. Eddy (2007).

de la tradición *nyingma* en particular y del budismo tibetano en general. *Tashigar Sur* tiene su epicentro en *El Durazno*, a 5 km. de la localidad de Tanti, en la Provincia de Córdoba, Argentina. Allí acude una vez por año Namkhai Norbu a impartir enseñanzas, donde se congregan más de trescientos discípulos de Argentina, de otros países latinoamericanos y del resto del mundo. Además, *Tashigar Sur* incluye numerosos núcleos de practicantes (llamados *gakyl*) en diversas ciudades del país, los cuales se reúnen periódicamente para realizar *yantra yoga* (yoga tibetano), danza del *vajra*<sup>12</sup>, y otras prácticas propias del budismo *vajrayana*.

### **Algunos rasgos generales del budismo tibetano argentino**

Si bien es un fenómeno reciente, el budismo tibetano que podemos hallar en la Argentina destaca por su diversidad y dinamismo. En efecto, podemos encontrar representadas aquí un amplio espectro de linajes y escuelas *vajrayana*, las cuales son visitadas frecuentemente por maestros tibetanos y occidentales de todas partes del mundo. Destaca la presencia local de grandes organizaciones internacionales como *Diamond Way*, *New Kadampa Tradition*, *Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition* y *Dzogchen Community*. Estos centros se articulan alrededor de líderes carismáticos de renombre mundial, como es el caso de Ole Nydhal, Kelsang Gyatso y Namkhai Norbu.

Existen tres clases generales de actividades en las organizaciones religiosas de budismo tibetano que describimos en el apartado anterior. En primer lugar, en la mayoría de ellos se estudia el pensamiento budista en general, y el *vajrayana* en particular, a través de cursos escolarizados de mayor o menor duración. En segundo lugar, muchos centros ofrecen prácticas de meditación budista, específicamente de algunas de las numerosas técnicas originarias del budismo *theravada* y *mahayana*, y que el *vajrayana* incorpora dentro de su repertorio. En general, se considera que estas prácticas, las cuales tienen como objetivo la calma mental, constituyen una preparación o un complemento de las técnicas espirituales propias del budismo tibetano. En tercer sitio podemos ubicar a estas prácticas propias del budismo tibetano. La variabilidad es grande ya que, como mencionamos arriba, una de los rasgos característicos de esta rama del budismo es su compleja cosmología unida a una gran variedad de rituales y tecnologías espirituales.

---

<sup>12</sup> Danza iniciática realizada sobre un mandala de 9 metros de diámetro a un ritmo muy lento, siguiendo el sonido de diversos cantos sagrados.

Aquí, la ritualización del budismo alcanza su máximo apogeo ya que se realizan complejas ceremonias que incluyen recitaciones (*mantras*), gestos (*mudras*) y visualizaciones a fin de obtener diversos bienes religiosos intra y extramundanos<sup>13</sup>. Se accede a estas prácticas mediante actos rituales que demuestran a la comunidad el compromiso religioso, tales como la toma de refugio y la participación en iniciaciones otorgadas por los maestros. A partir de ahí, uno queda ligado por un compromiso con el linaje (*samaya*) y recibe la explicación del simbolismo y la forma de realizar el rito. La devoción al *lama* es medular en el budismo tibetano, pues es a través del mismo que se reciben las iniciaciones necesarias para poder practicar los rituales y meditaciones<sup>14</sup>.

La membrecía pertenece a la clase media o media-alta, urbana y con altos niveles de capital cultural. La misma combina su participación en los grupos tibetanos con una vida secular urbana. Por lo general, las trayectorias de vida revelan un distanciamiento por el catolicismo heredado familiarmente, y el posterior tránsito por otras denominaciones budistas, así como por un amplio espectro de disciplinas vinculadas a la Nueva Era tales como el yoga, el reiki, las artes marciales, el hinduismo y las terapias alternativas. Es difícil contabilizar el tamaño de esta membrecía debido a que la misma se compone de un núcleo estable y comprometido, que varía desde una a varias docenas de personas dependiendo del grupo en cuestión, junto a numerosos simpatizantes o adherentes situados en la periferia, los cuales pueden incluir desde cientos a miles de personas. Estos últimos presentan un grado mayor de movilidad religiosa que el núcleo estable, y son posibles de observar, por ejemplo, en las visitas de grandes *lamas* o maestros occidentales, siendo el caso paradigmático las decenas de miles de personas que acuden a escuchar al Dalai Lama cada vez que realiza un acto público en el país.

La organización económica corrientemente involucra el abono de cada actividad realizada, ya sea esta una iniciación, un ritual o *puja*, un seminario o un retiro. Además, en ocasiones existe la posibilidad de asociarse abonando una tarifa mensual o anual, lo cual generalmente hacen los que integran el núcleo comprometido del grupo en cuestión. Generalmente el pago de estas actividades es accesible al bolsillo de la clase

---

<sup>13</sup> Entre los primeros podemos mencionar la salud, la prosperidad y el bienestar psicológico (gozo, felicidad), y entre los segundos se encuentran una feliz reencarnación, la adquisición de un cuerpo espiritual inmortal y el nirvana.

<sup>14</sup> El maestro transmite el *lung* ("sonido original") recitando las plegarias al neófito, sin lo cual los ritos del *vajrayana* no tendrían eficacia. Incluso en algunos casos el lama introduce al discípulo en la "visión de la naturaleza búdica" es decir, a través de su gracia espiritual revela al discípulo el bien de salvación al comienzo de su camino espiritual, experiencia que luego cultivará y afianzará a través de largos años de práctica.

media. Sin embargo, una situación diferente es la de los retiros o seminarios dictados por los *lamas* tibetanos que visitan el país, los cuales pueden alcanzar una suma considerable<sup>15</sup>. En suma, podemos decir que el budismo *vajrayana* argentino es un fenómeno urbano, circunscripto a la clase media y alta, particularmente presente en la zona norte de la Ciudad de Buenos Aires<sup>16</sup>. De hecho, a la vez que es preciso cierto bienestar económico para la participación en las actividades de los centros de budismo tibetano, en ellos se predica una teodicea de la buena fortuna -consecuencia directa de la doctrina del karma- en la cual toda prosperidad es merecida en virtud de las buenas acciones realizadas en esta o en otras vidas.

Por otra parte, a primera vista es posible observar algunas diferencias que otorgan una identidad propia a cada grupo del campo budista tibetano local. Por ejemplo, algunos hacen mayor hincapié en el marketing de sus bienes religiosos y al mismo tiempo se limitan a un número reducido y programado de estudios y prácticas meditativas (e.g. *Diamond Way*, *New Kadampa Tradition*), mientras que otros presentan mayor variabilidad e incluso transmiten un complejo cultural tibetano entero que puede ir desde la meditación a la astrología, la danza, el yoga, la medicina, hasta juegos populares en el Tíbet (e.g. *Tashigar Sur* y *Palden Sakya*). Entre los primeros, la adaptación al contexto local efectuada incluye la traducción de la enseñanza al idioma español, mientras que en los segundos, se mantiene el idioma tibetano, siendo su aprendizaje una de las actividades propuestas.

Finalmente, como señala Obadia (2001), existe una amplia variedad de canales empleados por los *lamas* para expandir su mensaje, tales como conferencias, libros, revistas, *websites* y televisión. Con respecto a la situación local, podemos decir que si bien todos los centros *vajrayana* se promueven y visibilizan mediante *websites* en internet, algunos de ellos hacen un uso más intenso de las posibilidades que brinda la telecomunicación, en el sentido de emplearlos no sólo como medios de difusión sino también como factor indispensable para el funcionamiento cotidiano de la comunidad. Por ejemplo, el centro local *Palden Sakya* no solo tiene un grupo de estudios *online*, cuyas clases son dictadas periódicamente a través de *Skype*, sino que también dispone de un canal en *youtube* y realiza numerosos *webcast* en su *blog*. Allí se pueden ver también las conferencias y cursos dictados por Federico Andino, e incluso seguir los

---

<sup>15</sup> Uno de los objetivos a menudo explícito de dichas visitas es la de recaudar fondos para los monjes refugiados en la India. Sus monasterios, reconstruidos en el exilio, dependen de los aportes de los simpatizantes occidentales para mantenerse.

<sup>16</sup> Especialmente en los elegantes barrios de Palermo, Belgrano y Recoleta.

encuentros presenciales que se realizan en la sede de Belgrano, registrados por medio de cámaras digitales<sup>17</sup>.

Para concluir esta breve presentación del budismo tibetano argentino, podemos decir que estamos ante un fenómeno poco explorado dentro del marco de un análisis sociológico y antropológico de la religión. Quedan numerosas vetas que indagar, entre las cuales podemos mencionar el proceso de conversión que transitan argentinos sin antepasados orientales a fin de volverse budistas, así como la puesta en juego de modalidades de subjetivación budistas. Asimismo, nos parece relevante profundizar en la manera en que las prácticas rituales y la cosmovisión de los centros *vajrayana* de la Argentina se van configurando mediante procesos de creatividad y reinención, entre los cuales figuran determinadas críticas o afinidades simbólicas con respecto a los imaginarios culturales de la modernidad tales como el discurso científico y el catolicismo.

## Referencias Bibliográficas

BAUMANN, Martin. Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002a.

\_\_\_\_\_. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective. *Journal of Global Buddhism*, n. 2, p. 1-43, 2001.

BLONDEAU, Anne-Marie. Las religiones del Tibet. En: PUECH, Henri-Charles (dir.) *Historia de las religiones: Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes I*. Vol. 9, p. 287-405. Madrid: Siglo XXI, 1990.

EDDY, Glenys. A Strand of Contemporary Tantra: Its Discourse and Practice in the FPMT. *Journal of Global Buddhism*, n. 8, p. 81-106, 2007.

KAY, David. Tibetan and Zen Buddhism in Britain: Transplantation, Development and Adaptation. London and New York: Routledge Curzon, 2004.

LOPEZ NINA, Ana Cristina. O relato de uma tempestade anunciada: histórias de cura de um lama tibetano. *Debates do NER*, ano 7, nº 2, p. 81-108, 2006.

OBADIA, Lionel. Tibetan Buddhism in France: a missionary religion? *Journal of Global Buddhism*, n.2, p. 92-122, 2001.

---

<sup>17</sup> Otro caso es el de *Tashigar Sur*, que dispone de *webcast* periódicas donde es posible hacer un "retiro online", es decir, seguir el programa y las charlas que el maestro Namkhai Norbu dicta en países tan diversos como Rusia, Italia, Estados Unidos y Venezuela. Incluso durante algunos retiros es posible recibir la "transmisión", un rito por el cual el neófito queda habilitado a participar de la mayor parte de las actividades que se realizan en los centros locales. Aquí vemos cómo el uso de tecnologías de comunicación a distancia hace posible que comunidades dispersas transnacionalmente puedan construir un sentido de identidad colectiva.



- PEREA Luque, Juan Rafael y Francisco DIEZ DE VELASCO. Diamond Way en España: visibilización y perspectivas. *XIII Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad*. Granada, Julio de 2010.
- SCHERER, Burkhard. Interpreting the Diamond Way: Contemporary Convert Buddhism in Transition. *Journal of Global Buddhism*, n. 10, p. 17-48, 2009.
- SCHERER., Burkhard. Macho Buddhism: Gender and Sexualities in the Diamond Way. *Religion and Gender*, vol. 1, no. 1 (2011), 85-103.
- USARSKI, Frank. Conflitos Religiosos no Âmbito do Budismo Internacional e suas repercussões no campo budista brasileiro. *Religião e Sociedade*, n. 26(1), p. 11-30, 2006b.

## Dime como haces “*Da’wah*” y te diré quien eres. Introducción a la difusión del Islam en la Argentina.

Fernando Martin Chinnici  
FFyL – UBA  
[hayyiakef@gmail.com](mailto:hayyiakef@gmail.com)

*"El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él que aun los más difíciles de contentar en cualquier otra cosa no suelen desear más del que tienen. Al respecto no es verosímil que todos se equivoquen, sino que más bien esto testimonia que la capacidad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que se llama el buen sentido o la razón, es naturalmente igual en todos los hombres; y así la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que los otros, sino solamente de que conducimos nuestros pensamientos por distintas vías y no consideramos las mismas cosas. Pues no se trata de tener el ingenio bueno, sino que lo principal es aplicarlo bien. Las almas más grandes son capaces de los mayores vicios, tanto como de las mayores virtudes; y los que andan muy despacio pueden avanzar mucho más, si siguen el camino recto, que los que corren pero se alejan de él."*

René Descartes, Discurso del Método.

### Resumen

La difusión del Islam recibe el nombre de “*Da’wah*” (árabe: دعوة - español: *invitación*). Dicho concepto hace referencia a las diferentes acciones y estrategias llevadas a cabo por los mismos musulmanes con el fin de consolidar “la fe” de los integrantes de la comunidad y también en menor grado se asocia a la “captación” de nuevos “creyentes”.

Analizaremos dichas estrategias utilizadas por diferentes grupos y corrientes islámicas locales al difundir sus propias versiones del Islam, y los efectos que la implementación de las mismas provocan dentro y fuera de los límites de dicha comunidad.

### Introducción

El concepto islámico de *Da’wah* es talvez uno de los más complejos de definir ya que admite múltiples interpretaciones, incluso dentro de la propia teología islámica. El mismo puede ser traducido como invitación, difusión, citación o llamado, y es utilizado en varios versículos del Corán<sup>1</sup> y nombrado en algunos hadices<sup>2</sup> con diferente grado de intensidad y amplitud. Sin embargo, necesita siempre ser explicado y/o definido desde alguna

---

<sup>1</sup> Libro Sagrado de los Musulmanes.

<sup>2</sup> Recopilación de dichos y acciones del Profeta Muhammad.

interpretación de algún sabio o desde la visión de alguna corriente islámica, para llevarlo a un escalón más arriba: la acción de “restaurar”<sup>3</sup> la fe de los “creyentes distanciados”, la consolidación de la fe de los “miembros activos”<sup>4</sup>, o convocar al Islam a personas por fuera de los límites de la comunidad.

*"Quién puede expresar palabras más bellas que aquel que **exhorta** a los hombres a creer en Allah, obra rectamente, y dice: ¡Ciertamente me cuento entre quienes se someten a Allah!" (Corán, 41:33)*

*"Que haya entre vosotros quienes **convoque** al bien, ordenando lo bueno y prohibiendo el mal. Ésos son quienes tendrán éxito." (Corán, 3:104)*

*"El Profeta (paz y bendiciones de Allah sean con él) dijo: "Transmitan sobre mí aunque sea una sola frase (aleyah)." (Narrado por al-Bujari, hadiz, 3461)*

*"**Convoca** al sendero de tu Señor con sabiduría y bellas palabras. Arguéntales de la mejor manera. Tu Señor sabe bien quién se extravía de Su camino y quién sigue la guía." (Corán, 16:125)*

*"El Profeta (paz y bendiciones de Allah sean con él) dijo: "Quien **convoque** a otras personas para ser guiadas será recompensado de la misma manera que aquellos que los siguen, sin que ello le quite valor a su recompensa. Y quien convoque a otros hacia el error tendrá la carga de pecados al igual que aquellos que lo siguen, sin que ello le quite valor a su carga de ninguna manera" ". (Narrado por Muslim, hadiz, 2674)*

La *da'wah*, además de la dificultad idiomática que hemos destacado en torno a su definición, nos remite a una clara disputa, puesto que si lo relacionamos con diferentes grupos, escuelas y tendencias religiosas actuales, todas ellas acordarían en la importancia de la *da'wah*, aunque le darían diferente interpretación en tanto acción a realizar. Hablamos de disputa, puesto que no sólo encontramos discrepancias en las definiciones y en las acciones asociadas que los diferentes grupos sostienen y realizan, sino que circulan una gran cantidad de comentarios y/o críticas entre sus integrantes, dejando entrever la puja por erigir “la correcta interpretación” de esta acción, al igual que expresar ser los portadores del “Islam verdadero” (Chinnici, 2009). No podemos dejar de pensar este concepto sin exponerlo a una fuerte relación con la concepción del Islam que cada grupo predique.

### **Dime como haces da'wah y te diré quien eres.**

Despejada la incógnita de la definición nos proponemos ahondar en las diferentes concepciones de la *da'wah* puertas adentro de la comunidad islámica local. Como hemos destacado con anterioridad, las cuestiones teológicas relativas a este concepto se expresan de

---

<sup>3</sup> Restauración como vuelta al “camino recto de Dios”, ya sea en acción, devoción y visión sobre la vida.

<sup>4</sup> Designamos miembros activos a aquellos que poseen participación comunitaria y cumplen con sus obligaciones religiosas: oración, ayuno y cuestiones relativas a la creencia.

diferente manera a medida que le asocio otras variables tales como: diferentes grupos religiosos, diferentes marcos legales (escuelas de jurisprudencia islámica) e incluso diferentes espacios de implementación, es decir no es lo mismo la da'wah en países islámicos que por fuera de ellos, e incluso hay ciertas variaciones respecto de las políticas de “difusión” trazadas por países referentes en materia religiosa<sup>5</sup>.

Ahora bien, Aya (2010) destaca la necesidad de “descristianizar” la visión que se posee acerca del Islam, es decir evitar traducir/comparar/homologar cada una de las prácticas islámicas al/con el/ cristianismo. Esta aclaración vale para no caer en el camino más fácil, que es el de colocar la da'wah al mismo nivel que las actividades misioneras cristianas o la evangelización, aunque ya veremos que en alguno de los casos que analizaremos será propio aproximarnos desde este lugar. Reflexionar sobre este punto es una oportunidad para abrir el juego e incorporar nuevos aportes a este campo.

Podemos definir tres grupos con el objetivo de clarificar ciertas cuestiones: los tradicionalistas, los renovadores y los institucionalistas.

Los *tradicionalistas* ubican a la *da'wah* en el ámbito de la tradición profética, aseguran que esta es una obligación para todo musulmán<sup>6</sup> y básicamente consideran que debe practicarse con mayor intensidad entre los mismos musulmanes, aunque no descartan la posibilidad de hacerla extensiva a los no musulmanes. La visión que estos promueven es la de recuperar los valores, las acciones y las costumbres del Profeta y sus compañeros.

Los *renovadores* son aquellos que se identifican con una nueva mirada acerca de la *shariah*<sup>7</sup> y por ende de la *da'wah*, readaptando la intensidad de esta práctica religiosa (al igual que otras) según los parámetros de la modernidad. Para este grupo la “difusión” es un aspecto más a tener en cuenta a la hora de procurar la integración y promover el dialogo interreligioso en las sociedades actuales (básicamente en occidente) y no tan focalizada en la restitución del “creyente desviado o alejado” o en la convocatoria de nuevos musulmanes, sino mas bien orientada hacia la explicación y la información:

*“La importancia de la da'wah en occidente (actual) es conocida. Es un deber para el musulmán **explicar** que es el Islam e invitar a las personas a **informarse** acerca del Islam.”(Tariq Ramadán, 2004)*

---

<sup>5</sup> Arabia Saudita, Irán y Egipto (entre otros). Con sus universidades y carreras especializadas en Da'wah y ministerios de difusión religiosa.

<sup>6</sup> Según el Corán y la sunnah (tradición profética).

<sup>7</sup> Jurisprudencia islámica.

Los *institucionalistas* son aquellos que forman parte o adhieren a las políticas religiosas trazadas por países con tradición y/o legislación islámica (básicamente salafistas)<sup>8</sup>, estos países poseen ministerios de asuntos religiosos, al igual que universidades donde se dicta la carrera de *da'wah*. En esta visión se tiende considerar a la *da'wah* como herramienta de difusión política, presentando una especie de “Islam oficial y correcto” al que es necesario llevar por fuera de los límites de estas naciones y posicionarlo como el único posible.

*“Como consecuencia de estas y otras realidades y desafíos, los académicos y activistas salafistas se vieron obligados a reconsiderar radicalmente sus formas anteriores de pensar en la realización de da'wah. Ellos comenzaron a desarrollar una serie de nuevas estrategias, un nuevo lenguaje y nuevos métodos para alcanzar a los musulmanes tanto en Europa, así como el público de los no musulmanes. Estos pensadores extendieron efectivamente la ideología y los métodos del salafismo, que fue desarrollado originalmente para el propósito de transformar el Islam en las sociedades musulmanas, y de introducir el Islam en un entorno nuevo de no-musulmanes. El resultado fue una forma culturalmente única: la da'wah Europea (occidental).”*(Wiedl, 2009)

### **Convocando a la tradición.**

Bajo el ala de este grupo encontramos varios movimientos incluso asentados en nuestro país. La generalidad del caso nos muestra a lo largo de toda la experiencia de campo trazada, que la mayor actividad que estos demuestra es de orden interno, es decir mediante el trabajo en el seno de la comunidad local, orientado en mayor medida sólo a musulmanes.

*“La da'wah se divide en dos partes, la más grande es para los musulmanes y una más pequeña para llevar el Islam a los no musulmanes”*<sup>9</sup>

A título de ejemplo podemos citar algunas cuestiones relativas al grupo *Jamaat Tablig*, cuya actividad se centra principalmente en la acción de la *da'wah*, es decir el trabajo diario de los miembros se remite a esta práctica y es caracterizada por los mismos miembros como central para la vida del musulmán.

El trabajo del *Jamaat* se encarna en la figura del *da'i*, ósea de la persona que se ocupa de llevar a cabo la *da'wah*. Básicamente el *da'i* además de cumplir con sus obligaciones religiosas, realiza ciertas actividades de integración en el ámbito de las mezquitas: pasar tiempo con otros musulmanes en la mezquita, realizar suplicas por la

---

<sup>8</sup> Conjunto de corrientes “salafistas”. Corrientes de pensamiento islámico, muy criticada por su literalidad teológica y sus enfoques al servicio de la política religiosa Saudí.

<sup>9</sup> Entrevista N° 3 a Informante X, diciembre 2012.

comunidad, tratar a las demás personas con buenos modales y generosidad, intensificar los actos de adoración, realizar lecturas de Corán y hadices, y visitar a otros musulmanes en sus casas, negocios y/o lugares de trabajo. El *da'i* se basa en la vida de los *sahabas*<sup>10</sup> como “inspiración” para llevar a cabo la *da'wah*.

*“Los sahabas fueron la mejor de las generaciones, su fe era de fierro, nosotros tenemos que ocuparnos de las cosas del Din (religión) siguiendo su ejemplo.”<sup>11</sup>*

### **Convocando a la renovación.**

Hemos caracterizado a este grupo como el de la renovación, y debemos entender a esta acción como una renovación que implica la adaptación de ciertas cuestiones al estilo de vida de occidente, por ejemplo: uso/no uso del velo, la integración de hombres y mujeres a diferentes actividades, etc. No estamos hablando de modificaciones respecto de las creencias y de las obligaciones religiosas, sino acerca de ciertas pautas y prácticas de las que la *da'wah* forma parte. Cuando decimos renovación, en realidad lo utilizamos como opuesto a tradición, en este grupo la ejemplar vida de los *sahabas* es un referente más, y la difusión se encuentra en el orden de mostrar un Islam moderado, moderno, de vanguardia, accesible para todas las personas y ejemplar al destacar sus cualidades.

Cuando hablamos de “renovadores”, nos referimos en primera instancia a los “agentes libres” que asisten a las diferentes instituciones, ya sea para realizar la oración comunitaria de los viernes, participar en alguna festividad, visitar y conocer, o por cualquier motivo asociado a la práctica, difusión o conocimiento del Islam. Algunos de ellos muestran preferencia por alguna institución a la cual asisten frecuentemente y con la que se identifican, y otros demuestran una pronunciada movilidad asistiendo indistintamente a varias de ellas. (Chinnici, 2009)

El centro de la discusión acerca de la *da'wah* encuentra en este punto su razón de ser, es decir en los agentes libres y dispersos, los cuales deben ser “guiados” hacia el camino del *din*, produciéndose así una gran red de cooperación entre grupos de diferentes características unidos bajo la bandera de la *da'wah* incluso cuando se encuentran divergencias de opinión respecto de cómo llevarla a cabo.

### **Los institucionalistas.**

---

<sup>10</sup> Compañeros del Profeta.

<sup>11</sup> Registro de campo, Conferencia sobre religión en mezquita X, noviembre 2012.

El Islam institucionalizado es tal vez el más difundido puertas afuera de la comunidad islámica, es el que se presenta en programas de televisión locales y regionales, en programas de radio, en sitios de Internet institucionales, medios gráficos, eventos de interés público y en “mezquitas oficiales” con relación de dependencia con estados de corte islámico.

*“Estas instituciones, básicamente se dedican a realizar da’wah, difusión del Islam. En algunos casos, exclusivamente sus objetivos pasan por dar a conocer y transmitir la religión. En el Islam los mecanismos similares a la evangelización se encuentran mal vistos y considerados desaconsejables. No se puede obligar a nadie a aceptar el Islam, así como tampoco se busca captar adeptos, se cree positivamente que mediante la difusión del mensaje alguna persona puede resultar “conmovida” por él y en última instancia es “Allah quien invita”, según indica la creencia.”(Chinnici, 2009, p.95)*

Como hemos nombrado en la introducción, la raíz de este grupo puede rastrearse en trazado de las políticas religiosas de estados islámicos que mediante la promoción de actividades político-religiosas llevadas a cabo por sus ministerios de asuntos religiosos y *da’wah* precisamente, coordinan actividades y marcan el rumbo en las mezquitas con las que tienen relación.

Hemos hablado de visibilidad en relación a los medios de comunicación con los programas que estas financian, sin embargo no debemos olvidar el “poder simbólico” que esto implica junto a la gran cantidad de material de difusión que estas instituciones distribuyen gratuitamente, convirtiéndose sin lugar a dudas en el material de referencia que casi todo “nuevo musulmán” recibe.

Estas instituciones son referenciales, ya que tanto su visibilidad, como las ofertas de materiales, cursos, actividades y conocimientos, son los principales mecanismos por los cuales la *da’wah* es implementada. Generalmente, muchas de estas estrategias son conocidas e identificadas con muchos grupos religiosos “globalizados”, el Islam en la Argentina no es la excepción, el cual en parte ha crecido en base a la “*mediatización*”, ósea mediante la difusión de ideas religiosas a través de publicaciones, audio, Internet, video y eventos abiertos al público en general. (Csordas, 2007, p.262)

Cada institución asociada a este grupo, posee sus propias particularidades, a grandes rasgos son portadoras del mensaje que desean transmitir así como también de las directrices en la construcción de la relación con los miembros de la comunidad, los posibles nuevos miembros y el resto de la sociedad.

La existencia variada de instituciones desemboca en una “oferta” también variada de interpretaciones de la vida islámica. Estos “agentes libres”, de los que venimos hablando en el apartado anterior, son entonces un factor central en disputa por su apropiación, que si bien

no es coaccionada y no reviste ningún interés más que la propagación de una visión particular que estas instituciones consideran la “forma correcta” de práctica y ambiente islámico, no deja de ser una disputa en términos simbólicos para garantizar no sólo la presencia del Islam, sino también asegurar la hegemonía en términos religiosos de los estados nacionales involucrados en este proceso.

## **Conclusiones.**

Aunque un debate acerca de la *da'wah* exceda los límites de esta ponencia, consideramos pertinente haber hecho esta breve síntesis, puesto que a nivel local y regional es un área de vacancia absoluta. La reflexión, análisis y abordaje de esta cuestión está siendo ampliada en el desarrollo de mi tesis doctoral, la cual versa sobre el campo islámico argentino y las variedades de la experiencia religiosa asociada a este.

La *da'wah* es el protagonista de muchas instituciones y agentes inmersos en el mundo del Islam, la gran mayoría de estos concuerdan en la necesidad e importancia de ejercerla, sin embargo las formas, intenciones, intereses y métodos para llevarla a cabo son muy diferentes en cada caso.

\*\*

## **Bibliografía**

- Aya, Abdelmumin (2010), “El Islam no es lo que crees”, Editorial Kairos, Barcelona, España.
- Chinnici, Fernando Martín (2009), “La Comunidad Islámica Argentina. Identidad, Representación y Espacios. (El caso de Buenos Aires)”. Tesis de licenciatura, FFyL, UBA, Buenos Aires.
- Csordas, Thomas. Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization. Berkeley: University of California Press, 2007.
- Ramadán Tariq, (2004), “Da'wa in the West”,  
<http://www.tariqramadan.com/spip.php?article6&lang=fr>
- Wiedl, Nina (2009), “Dawa and the Islamist Revival in the West”. Center on Islam, Democracy and the Future of the Muslim World, Hudson Institute. [Current Trends in Islamist Ideology vol. 9.](#)

## **Fuentes**

- El Sagrado Corán. Traducido al español por: Julio Cortes, Tarique Tarsile, Qur'an Inc. NY U.S., 1992.
- Sahih Muslim. Compilación de Hadices.
- Sahih Bujari. Compilación de Hadices.



## La experiencia de la oración. Momentos de comunión en el culto pentecostal en la ciudad de San salvador de Jujuy.

Pablo Civila Orellana  
CAEA/CONICET  
[patohashem@hotmail.com](mailto:patohashem@hotmail.com)

### Introducción

América Latina, es considerado como el continente con mayor adhesión al catolicismo, a partir de datos brindados oficialmente por diversas fuentes, pero al mismo tiempo existe una gran diversidad de creencias, entre las cuales podemos observar las de raigambre judía, budistas, hinduistas, islámicos, espiritistas, teosóficas, entre otros. En el caso de Argentina no es la excepción, postulándose como católicas cerca del 87 % de la población según la encuesta elabora por el CEIL<sup>1</sup>, cifra que permite disgregar que del total, un 11% de ellos se declara dentro del campo de lo evangélico, siendo dentro de ese porcentaje cerca del 7,9 % se proclama pertenecer a algunas de las denominaciones dentro del culto pentecostal, ya sea de origen norteamericano, ingles o local, siendo esta ultima una de las opciones que mas se encuentran encaminadas por parte de los que adhieren a estas creencias. En el interior del país se puede evidenciar en esta situación en sobremanera, como es el caso de las provincias del norte argentino, en particular el caso de la ciudad de San Salvador de Jujuy, provincia de Jujuy, que se formara parte del presente estudio a la Iglesia Asamblea de Dios “Peniel”.

A partir de los acontecimientos sucedidos en el país en los últimos tiempos, alcanzando su expresión máxima durante los primeros años de la década anterior: altos niveles de desocupación, deficientes servicios de salud y educación, inseguridad, desarraigo, entre otros factores. Fueron los que permitieron que estas congregaciones pudieran observar un crecimiento de asistentes a las reuniones, donde empezaron a congregarse. De acuerdo a lo manifestado por ellos en las entrevistas desarrolladas, es el “*espacio*” donde, ocurrieron la satisfacción de las necesidades y en donde pudieron mediante diversos rituales pertenecer a un grupo espiritual, contándose entre ellos, los

---

<sup>1</sup> Primera Encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina. Director: Dr. Fortunato Mallimaci. 26 de Agosto de 2008. Buenos Aires. FONCyT - CEIL – PIETTE – CONICET.

momentos de oración, bautismo, lectura de la Biblia, alabanza - adoración y evangelización.

Adoptando este sistema de creencias, los fieles se apartaron muchas veces de prácticas rituales propias de sus creencias anteriores, como puede ser, las peregrinaciones a determinadas localidades en búsqueda de una respuesta a sus plegarias y necesidades (generalmente ocurre en Semana Santa y en el mes de la Virgen de Río Blanco y Paypayá –Octubre–), San Cayetano, como así también a *santos populares*, como ser el “gauchito Gil”, “Gilda” o “la difunta Correa”.

También se puede observar que al profesar dicha fe se deja de concurrir a los curanderos, chamanes y demás poseedores de saberes tradicionales y autóctonos. En el momento que se marca el ingreso a este nuevo sistema de creencias, se constituye la adopción de un estilo de vida, donde uno de los principales elementos doctrinales, es la oración o plegaria, y los bautismos tanto en agua como en el Espíritu Santo. El bautismo en el agua, por inmersión, es un momento transcendental ya que marca el inicio de un nuevo nacimiento, dando lugar a la muerte del hombre viejo de pecado y la nueva vida recibida de Cristo.

El objetivo del presente trabajo fue analizar las *reuniones de oración y el don de lenguas* como representación y búsqueda de lo sagrado dentro de los grupos pentecostales, tomando en consideración el culto de oración como ritual social que permite vivenciar las manifestaciones a partir de la *unción* que es vivida como un momento de máxima cercanía con el Espíritu Santo, las cuales resultan ser de extrema felicidad acompañadas de manifestaciones corporales externas. Por tal motivo es que se realizó entrevistas a concurrentes, donde pudieron narrar como llegaron a poseer el “don de lenguas”, mediante la oración y el bautismo del *Espíritu Santo*, y como repercutió en su vida tal acontecimiento.

#### La Iglesia. Lugar donde ocurre el segundo nacimiento.

La Iglesia Asamblea de Dios<sup>2</sup>, “Peniel” se encuentra ubicada en un barrio denominado Santa Rita, cuya ubicación se encuentra localizada en la periferia de la

---

<sup>2</sup> La Unión de la Asamblea de Dios, adquiere su nombre y presencia en el país en el siglo XX; su nombre remite a una confraternidad de Iglesias pentecostales, que deciden unirse para lograr establecerse y crecer. En 1910 la misionera estadounidense Alice Wood llega al país y establece la primera iglesia en Veinticinco de Mayo. Luego de esta primera experiencia, se suman a la tarea misionera una cantidad considerable de reverendos, instalándose en el sur de la prov. de Buenos Aires. En la década del `50 se consolida uno de los rasgos fundamentales: logran centrar las predicas en multitudes, a partir de la llegada del evangelista Tommy Hicks.

ciudad de San Salvador de Jujuy. La población de dicha Iglesia está compuesta por alrededor de cien miembros, entre los cuales se puede destacar el matrimonio de pastores, como así también diáconos, ancianos y miembros. Las edades de los feligreses abarcan desde recién nacidos hasta ancianos, siendo el porcentaje entre masculino y femenino, con un predominio del femenino. Dicha iglesia se instaló en 1964, a partir de la obra misionera a cargo de pastores estadounidenses, durante el periodo de diez años consecutivos.

Siguiendo esta línea de trabajo, posteriormente estos misioneros emigraron a la prov. del Chaco donde continuaron con sus labores pastorales, dejando la obra iniciada en Jujuy a cargo de jóvenes pastores, en ese entonces recién graduado del Instituto Bíblico del Río de la Plata (año 1980). Quienes comienzan a predicar en los alrededores de dicha iglesia, buscando de esa manera poder lograr salvar a los *inconversos*, siendo aquellos que no habían recibido el mensaje de Salvación de Jesucristo. Fruto de esta experiencia es que se suman los primeros grupos familiares, debido a que en un primer momento, los únicos concurrentes eran la pareja pastoral con sus hijos y entre cinco y diez personas comprendidos entre adultos y ancianos.

A pesar del trabajo realizado de evangelismo en el propio barrio y en sectores aledaños, en un primer momento se observó el acercamiento de las personas a dicha congregación, pero posteriormente dicho crecimiento se postergó debido a ciertas causas<sup>3</sup>. Observando esta dificultad a la hora del crecimiento de la iglesia es que tiene lugar el reemplazo de la pareja pastoral por otros ministros, quienes son los que actualmente pastorean dicha congregación. A raíz del trabajo desarrollado de evangelismo en los sectores aledaños y haber adoptado la *visión celular* es que logran captar un gran número de jóvenes, quienes son en la actualidad los líderes de las células de discipulado y músicos de la iglesia.

Las reuniones principales en donde se congrega toda la feligresía suceden los días domingos a partir de las 20 hs extendiéndose hasta alrededor de las 22 hs. Debido a que algunos de los miembros que asisten a estos cultos viven en sectores alejados (ya que estos jóvenes conformaron grupos familiares se radicaron en barrios como Alto Comedero, Coronel Arias, Moreno, entre otros), los medios de transporte urbano dejan de circular a partir de las 1, 30 hs de la mañana, es que se procura terminar en un horario

---

<sup>3</sup> Esta situación se puede comprender entendiendo que el alto índice de desocupación condujo, a que un alto porcentaje de los pobladores de esa zona tuvieran que buscar fuentes laborales emigrando a la región patagónica del país.

factible de que todos puedan participar sin ninguna clase de impedimento. La apertura de la reunión sucede cuando uno de los *diáconos* (miembro de la congregación con mayor antigüedad y preparación teológica) realiza la oración de bienvenida, dando lugar posteriormente al director de alabanza, quien con los músicos ejecutan los canticos que se entonan. En un segundo momento, se recolecta las ofrendas y diezmos, dando lugar a la predicación de la palabra a cargo del pastor, quien imparte las enseñanzas de la Biblia, no solo apelando a las escrituras sino también a los acontecimientos cotidianos, para de esta manera poder articular la enseñanza bíblica con el diario vivir de cada uno de los oyentes.

Finalmente se destina un tiempo para la oración de cierre de la reunión y se hace un llamado hacia aquellas personas que asisten por primera vez a la iglesia a querer entregar su vida a Cristo y pedir perdón por los pecados, lo que acontece que se desarrolle un ambiente en donde se busque la emotividad de los presentes debido a que se *“ha sumado una nueva oveja al redil, un nuevo integrante a la familia espiritual”*, cerrando dicho servicio religioso con una alabanza para despedir a la congregación

### El vivenciar lo espiritual

Uno de los acontecimientos fundante que cuenta el pentecostalismo se remonta a los sucesos narrados en el libro de Hechos de los Apóstoles donde se produce el descenso del Espíritu Santo, cumpliéndose lo anunciado por el profeta Joel, marcando como un hito este hecho a raíz de lo cual exhorta el apóstol Pedro el arrepentimiento, bautismo y la recepción de los dones del Espíritu Santo.

El pentecostalismo dentro del protestantismo, introduce una nueva variante a una situación religiosa y social establecida, variante que implica un desafío y cambio ideológico de gran importancia para el individuo. Como rasgo fundamental o distintivo se puede señalar la autoridad suprema de Dios, representado en la trinidad. Todo hombre debe volver su vida a e y adorarlo. La biblia es su palabra escrita y muestra el modo en que se deben vivir todos los aspectos de la vida humana. (Pollak – Eltz, 2001)

El sistema de creencia consiste, en que Cristo sana, salva, bautiza y pronto tendrá lugar su segunda venida (acontecimientos descriptos en el libro de Apocalipsis), donde vendrá a buscar a su pueblo escogido. Uno de los pilares de este sistema son los momentos de oración y cantico, los cuales resultan ser acompañados de revelaciones. Esta experiencia personal y emotiva resulta de importante transcendencia para el individuo, que provoca un cambio de ver las cosas (el mundo) y la humanidad. Los

dones característicos de este culto para la edificación de la iglesia son: la curación física, expulsión de demonios, discernimiento, visiones, profetizaciones, hablar en leguas y la interpretación de la misma.

Las manifestaciones del don de lengua, se considera como una manifestación dentro de la categoría de dones conocidos como “señales y prodigios”, puesto que encierra una serie de significados que al mismo tiempo se entrelaza con otros y simboliza el cuerpo de creencias del grupo, (Algranti, 2010). Las señales y prodigios encierra los siguientes dones: fe, milagros, sanidades, lenguas e interpretación de ellas. Así lo sostiene Marcos:

*“uno cuando comienza a caminar en el Señor, y dejas de que el tome el control de toda tu vida, el puede descender sobre ti, y hacer su obra, siendo una de las tantas el hablar en lenguas, cuando tenes intimidad con El, no importa nada el tiempo, nada puedes pasar hora y hora orando...” (Marcos 38 años, San Salvador de Jujuy.)*

Para los pentecostales la glosolalia o el “hablar en lengua” es prueba de que el creyente recibe los carismas del Espíritu Santo (Pollak – Eltz, 2001), siendo este elemento diferenciador de otros grupos evangélicos. La oración es un rito oral, esto es un conjunto de palabras, de fórmulas, que acompañan a un rito o que son un rito en sí mismas. Es, ante todo, un medio para actuar sobre los seres sagrado; en este caso sería la Santísima Trinidad (conformada por el Padre, Hijo y Espíritu Santo), es a ellos a quienes se busca influenciar, es en ellos donde se suscitan modificaciones, (Mauss, 1979). No es que no se produzca alguna resonancia en el dominio común, pues, por otra parte, no existe verdaderamente ningún rito que de alguna manera no le sirva al fiel.

Cuando se ora generalmente se espera algún resultado de la oración, de la plegaria y no solamente de ella, sino también de otras prácticas rituales: para alguna cosa, para alguien o para si mismo. Como sostiene Juan Carlos:

*“como Dios abrió el mar rojo para que Israel pasara en seco, también hoy lo puede hacer, si el cielo dice que es estrado de sus pies, como dice en el Salmos, todo fue creado por El y para El” (Juan Carlos, 32 años, San Salvador de Jujuy)*

La plegaria es un rito dirigido directamente a las cosas sagradas, a partir de lo cual se puede considerar como fundamental de todo ritual religioso es la noción de lo sagrado, que es una noción social, es decir, producto de la actividad colectiva, pues las cosas sagradas no son un sistema de ilusiones propagadas, sino de cosas sociales reales. Las cosas sagradas se consideran como una fuente inagotable de fuerzas capaces de producir

una infinidad de variados efectos, según así lo establecido en el Salmos “Mia es la venganza, yo pagare”. Se trata, pues, de “instituciones, puesto que en el espíritu individual solo existen si aparecen revestidas de las formas que han tomado en sociedades determinadas. A través de la educación, el individuo las recibe mediante fórmulas tradicionales (Mauss y Hubert, 1970: 89)

#### Proceso ritual. Los momentos de oración.

La Iglesia es el espacio ritual por excelencia, pero no el exclusivo, también se le debe sumar a la oración los cultos de oración y vigilia. La Iglesia no tiene no corresponde necesariamente a una estructura de cuatro paredes, sino que funciona simplemente como un espacio donde se reúnen los creyentes para realizar y llevar a cabo las practicas de los sacramentos. El termino “iglesia” no alude tanto a la estructura sino a la congregación de los feligreses que se denominan entre si *hermanos*. Es el espacio donde se produce la comunidad y donde se propicia el despliegue de emociones que consagran el realce de la espiritualidad de los individuos cohesionados con el fin común, (Frigerio, 1993).

Es pertinente destacar la ausencia de imágenes referentes a Dios Padre o Jesucristo debido a factores fundamentales como es el que fuimos creados a la imagen y semejanza de Dios, en alusión al segundo mandamientos de la llamada Ley de Moisés (Exodo 20: 3) que proscrib el uso de imágenes representativas de Dios, pues si bien el hombre es imagen y semejanza del creador, no tiene una forma representativa. El hombre al ser una persona espiritual, cuando representa a Dios en imágenes, le asigna una valoración carnal o terrenal.

La oración dentro de los grupos pentecostales se diferencia del rezo católico en que el acto de orar se hace necesariamente con los ojos cerrados; con el fin de internalizar lo dicho, así como también para evitar la distracción con objetos visuales, (Barron, 2007). El orar en estos grupos proporciona una “calma a las necesidades” en el sentido de que existe una creencia colectiva de lo pedido, donde “si nos esforzamos por fe en la creencia y lo solicitado, cuando se lo pedimos al Señor, en el nombre de Jesús, se cumplirá”, (Ruiz, 2007). En relación a los canticos y alabanza, se procede a los canticos y alabanzas hacia el Señor, se considera que el Señor es un Dios bondadoso y misericordioso con sus hijos de este mundo y por ello se merece adoración a través de canticos espirituales.

Existen momentos en que el acercamiento de las personas con el Espíritu Santo

se encuentra en plena comunión y es en donde ocurren las manifestaciones las cuales se exteriorizan por medio del don de lenguas, danzas, llanto o risas, (Mariano, 1995). Existen situaciones como la danza que no cuentan con un patrón determinado ni una secuencia de coreografía en concreto, solo son movimientos ejecutados mediante la unción del “*Espíritu*”. Los creyentes vuelven en sí, ya sea repentinamente o paulatinamente van regresando a la conciencia, todo depende de la voluntad del Espíritu Santo (Ruiz, 2007). En el tiempo de la oración y de los canticos, varios creyentes “reciben” al Espíritu Santo y empiezan a hablar en lenguas. Hablar en leguas es un lenguaje generalmente incomprensible para la mayoría de los hombres, pues este es un don que recibe aquel que es se encuentra con el Espíritu Santo. Manifiesta Manuel al respecto:

*“estar en el Espíritu te dejás llevar por, ya dejás de ser vos mismo, pasas a ser uno con El, con el amado...” (Manuel 43 años, San Salvador de Jujuy)*

Durante este episodio el informante manifiesta no recordar lo que sucedía pero sí tener la sensación de estar dominada por una fuerza mayor, pero no tenía claro lo que sucedía. Podría considerarse que el “don de Lenguas” no es un ritual consciente, pues el acto de hablar en lenguas no es un acto deliberado o planificado, sino inconsciente y repentino por parte del creyente que lo experimenta; sin embargo, en la gran mayoría de se repiten patrones y actos que como consecuencia hacen que la gente “hable en lenguas”, emulándose lo sucedido en Pentecostés, en donde los creyentes repiten – con sus variantes locales – esa experiencia, (Wynarczyk y Seman, 1994).

Es factible asumir el ritual del culto de oración como un ritual de socialización debido a que es el punto de encuentro por excelencia de los hermanos de fe, establece alianzas, se ayudan mutuamente y comparten emociones intensas a través de la fe. Los creyentes se sienten “renovados” cada vez que asisten los cultos de oración, pues no solo interactúan entre ellos, sino que se comunican con el Dios Padre, en el nombre de Jesús, a través del Espíritu Santo. La oración es el canal de petición y agradecimiento, el medio de comunicación con Dios, si bien se considera que este último – al ser Todopoderoso- puede comunicarse con los habitantes del mundo. También es la estrategia de solicitar las carencias materiales y espirituales que son concedidas según la diligencia individual y colectiva, (Mariano, 2006).

En el caso del “don de Lenguas”, se asume como una consecuencia del descenso del Espíritu Santo en la iglesia, situación que consagra a los creyentes, como una prueba de fe. Las reuniones en donde se enfatiza la oración pueden considerarse

como un estado permeable, siendo el ritual de la oración la búsqueda de la transición de un estado terrenal o “mundano” a un estado celestial, en permanente contacto con el Señor, (Bruno, 2006).

### A modo de cierre

Cada sistema de creencias implica, un dialogo con lo sagrado, técnicas corporales específicas: en cada caso existen reglas que permiten, prescriben o prohíben la palabra, el silencio, la música y la puesta en juego de la actividad corporal, como así también lo verbal. Todas las formas verbales de plegaria están acompañadas de gesto y de posiciones corporales que, en el límite, tienden a la carencia de movimiento corporal (una posición fija) y de actividad gestual (en la plegaria mental), el otro extremo lo representa la oración que asume el código de la comunicación corporal rítmica dancística, sin palabras, como se pudo observar en los episodios presenciados en dicha iglesia pentecostal, donde ocurrían diversos momentos o tiempos en lo que la congregación se sumergió bajo la dirección del Espíritu Santo.

Las posibilidades de las plegarias –en lo referente al empleo de los diferentes códigos comunicativos – dependen de las características del sistema religioso del que forman parte y también, de las peculiaridades del simbolismo general de la sociedad en cuestión. De hecho, en la mayoría de las religiones existen varias formas de oración – que emplean distintos códigos o combinaciones de códigos (verbales y no verbales) – que se realizan ya sea en ocasiones rituales diferentes o en un mismo proceso ritual (de manera simultánea o sucesiva).

Sostiene Mauss (1979) que “*la plegaria (la oración) es un rito religioso, oral, dirigido directamente a las cosas sagradas*”. Considerando la plegaria es un rito, en la medida en que forma parte de un ritual, es una acción tradicional eficaz. Esto es, se realiza según una forma adoptada por la comunidad mediatizada por la tradición. Los ritos poseen una eficacia material que procede de la propia naturaleza de su práctica, la virtud proviene no solo de que hagan de conformidad con una regla dada, sino también, de sí mismos, (Casanova, 2000).

### Bibliografía

- Algranti, J. (2010): *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*. Ediciones CICCUS, Buenos Aires.
- Barron, V. (2007): “Ofertas de sanidad y alivio en los grupos pentecostales agrupados en la Unión de las Asambleas de Dios (UAD) en Argentina”, en Idoyaga Molina,



- A (comp.) *Los Caminos terapéuticos y los rostros de la diversidad*, Ensayo. CAEA – CONICET, pág. 363 – 381.
- Bruno, D. (2006): “Migraciones y Metodismo: una confluencia recurrente. Orígenes y proyección”, en actas del II Simposio de Historia del protestantismo en America Latina y el Caribe. ISEDET, Buenos Aires, del 19 al 22 de septiembre.
- Cazeneuve, J. (1972): “Primera parte. Principios y aspectos del rito”, en *Sociología del rito*, Amorrortu, Buenos Aires, pág. 11 – 39.
- Frigerio, A. (1993) (comp.): *El pentecostalismo en la Argentina*, Centro Editor de America Latina S. A., Buenos Aires.
- Geertz, C. (2005): “La religión como sistema cultural”, en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pág. 87 – 118.
- Leeuw Van Der, G. (1964): *Fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Mariano, R. (1999): *Neopentecostais: sociología do novo pentecostalismo no Brasil*. Sao Paulo, Ediciones Loyola.
- Marostica, M. (1994): “La iglesia evangélica en la Argentina como nuevo movimiento social”, en *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, N° 12.
- Oro, A. P. (1997): “Neo – pentecostalismo”, en XXIV Congreso de la SISR, Toulouse.
- Seman, P. (1998): “Para nuevas perspectivas en los estudios sobre pentecostalismo”, en *Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión* en el MERCOSUR, N° 6.
- Soneria, A. J. (1991): *El retorno de lo sagrado. Los movimientos evangelísticos en Argentina*, CONICET, Buenos Aires. Edición del autor.
- Wynarczyk, H. (2000), “Los evangélicos y la política en la Argentina. Actualización de nuestro conocimiento del tema”, en *Boletín de lecturas sociales y económicas* – UCA, Buenos Aires, pág. 52 – 66.

## Las fiestas del Gauchito: comparación etnográfica de los años 2010, 2011 y 2013

Fernanda de Acha  
Facultad de Filosofía y Letras, UBA

### Introducción:

En este culto popular e históricamente espontáneo y / o no organizado se observan sucesivos reordenamientos físicos y simbólicos que se dan en consonancia de la incipiente presencia de la iglesia. Las relaciones sociales entre los actores adquieren nuevas dimensiones y resignificaciones en negociaciones de identidad de ellos mismos y del propio Gauchito.

Después de cuatro visitas al campo, Curuzú Gil, provincia de Corrientes, durante los años 2010, 2011, y 2013 en la fiesta anual al Gauchito Gil del 8 de enero y la última semana santa, y en el marco del proceso de construcción de nuestra tesis de licenciatura, se registran numerosos contrastes. Enumerarlos en su totalidad excede el presente trabajo. Por lo que en la presente ponencia, nos limitamos a señalar los cambios percibidos a través del tiempo delimitando el santuario del Gauchito Gil o Curuzú Gil durante las fiestas anuales del 8 de enero como espacio social (Bourdieu, 1990) Intentaremos problematizar las categorías espacio- temporales de los actores así como las propias con el fin de poder asir el tema de las clasificaciones sociales involucradas. Nos parece pertinente este recorte teniendo presente que toda clasificación humana es social (Durkheim y Mauss, 1971) e históricamente situada (Hill, 1988). Dentro de todo sistema clasificatorio nos resulta interesante “recuperar la dimensión espacial para investigar su eficacia específica sobre las relaciones sociales y (...) el espacio es impensable sin el tiempo” (De Sousa Santos, 1991: 19) para poder interpretar un proceso sociocultural, en este caso: las fiestas del Gauchito Gil y las relaciones sociales que se allí se ponen en juego.

Nuestra hipótesis es que el culto a Antonio Gil en la actualidad está en disputa. La presencia de la iglesia católica es vista como parte de un proceso emergente de institucionalización y re-apropiación tanto del mito como del rito. Pero, en lo que a este trabajo concierne, la disputa la situamos en el predio dónde se encuentra la “capilla” del Gauchito Gil y en la propia temporalidad de la fiesta anual en su honor.

La lucha por las representaciones es la lucha por la identidad misma. El mundo social doblemente estructurado, en las condiciones objetivas y en las subjetivas. Estas

últimas son las propias apreciaciones y distinciones de los agentes y de sus respectivas cosmovisiones. “Los esquemas de percepción son (...) el producto de luchas simbólicas anteriores y expresan (...) el estado de las relaciones de fuerza simbólicas” (Bourdieu, 1990: 288)

Por un lado tenemos un culto sin especialistas ni un relato orgánico que está ligado a la cultura oral y su reproducción “boca a boca” (Ong, 1982). Por otro, una iglesia institucionalizada y con poder histórico de imponer sus puntos de vistas a través de especialistas (Goody, 1991)). Las tensiones entre la oralidad del Gauchito y la especialización escrita de la iglesia católica forman parte de esta tensión mencionada y tienen consecuencias sobre las diferentes lecturas del tiempo de los actores así como en las formas de performar el ritual. “En la lucha por la imposición de la visión legítima del mundo social, una lucha en que la propia ciencia se ve inevitablemente comprometida, los agentes poseen un poder proporcional a su capital simbólico” (Bourdieu, 1990: 293)

La emergencia de la iglesia como un proyecto político de “contener” discursos y captar acólitos se observa en continuos aspectos; las tensiones, reinterpretaciones y reinscripciones de los promeseros<sup>1</sup> del Gauchito, también.

#### El lugar, Curuzú Gil:

De esta manera, en idioma guaraní, se hace referencia a la cruz Gil. La cruz se encuentra al costado del camino de la ruta nacional n° 123 y la historia oral<sup>2</sup> sitúa su origen en el año 1874. Es colorada y de una forma característica de las primeras comunidades cristianas<sup>3</sup>: un eje vertical y dos ejes horizontales uno encima del otro. La leyenda<sup>4</sup> cuenta que la cruz fue colocada por el primer promesero, su propio verdugo, en muestra de agradecimiento hacia el Gauchito Gil por favores concedidos. Con el

---

<sup>1</sup> Se hacen llamar a sí mismo “promeseros” todo aquel que acude al Gauchito Gil en Curuzú Gil los 8 de enero.

<sup>2</sup> Muchas versiones orales de su leyenda son recopilados por distintos folletines que se venden en santerías y en el propio predio: Los folletines consultados son cuatro: Brozzi Abel: “Gauchito Gil, La historia y los rituales que han madurado en el corazón de miles de creyentes, porque conocieron las bendiciones de la Infinita Bondad Divina a través de este milagroso Santo popular”, Carotto, Oscar: “Todo lo que quiere saber sobre el Culto al Gauchito Gil” colección mifita 2009, Maldonado, Gustavo: “El Gauchito Milagroso”, colección Sarava., y: “Gauchito Antonio Gil”, folletín anónimo de origen mercedeño correntino. Existen variaciones en los relatos, pero hemos seleccionado los acontecimientos que se repiten en todos para simplificar la exposición. Las variaciones en sí respecto a la estructura del relato ameritan un trabajo aparte.

<sup>3</sup> Esto nos fue explicado por el vicario de Goya: Luis María Adis, “encargado” de toda la labor de “evangelización” respecto del Gauchito Gil. Fue entrevistado por nosotros el 3 de abril de 2013-04-25

<sup>4</sup> Fuentes orales y recopilaciones de historia oral en folletines antes mencionados (ver nota al pie n° 2)

paso del tiempo, fueron cada vez más y más los devotos de este Gauchito, por lo que el sitio dejó de ser sólo la cruz que señalaba el lugar de entierro de un difunto asesinado para pasar a ser una especie de santuario. De ahí en el nombre “Curuzú Gil”. Se opera un desplazamiento de sentido desde una mera señalización de una cruz en el medio del monte del sur de los esteros del Iberá, hacia la de un mapeo del paraje, es un sitio concreto existente en los mapas regionales. Un espacio social (Bourdieu, 1990) en el cual la gente se reúne, socializa, ofrenda objetos, realiza actos conmemorativos con fines de agradecimiento. El lugar es apropiado física y simbólicamente por gente concreta resignificando la cruz. La aparición en el mapa de Curuzú Gil, no es sólo un fenómeno del crecimiento de la escala; sino de la proyección y simbolización inherente a lo cartografiable: (De Soussa Santos, 1991) La representación de la realidad ha cambiado porque la realidad misma ha cambiado: Curuzú Gil existe.

Ahora bien, este lugar, pertenecía a un latifundio. Era propiedad privada. Cuanto más gente acudía y acudía a encender velas, hacer un asado y / o bailar y tocar chamameces, el lugar se fue expropiando de hecho. Hoy en día es un predio que consta de una humilde “capilla” de ladrillos y chapas, rodeado de una cantidad enorme de “kiosquitos” al estilo de santerías, parrillas, bares, pista de baile con dos escenarios y “Campins” improvisados.

La narrativa cuenta una serie de vicisitudes que el dueño del campo sufrió por no permitir que las reuniones en honor al Gauchito se den en ese sitio. El dueño habría mandado reinstalar los restos de Antonio Gil en el cementerio de Mercedes (ubicada a 8 km de Curuzú Gil en dirección este) porque los campos se le incendiaban con las velas coloradas que la gente le encendía “al” Gauchito. Ganado muerto, sequías dolores de cabeza y bruja consultada mediante, el dueño decide re-re-emplazar los restos del Gauchito en el lugar original dónde fue asesinado degollado boca abajo: Curuzú Gil.

La existencia física o bien histórica del Gauchito no está comprobada; no por eso el Gauchito deja de ser menos “real”. Con la incipiente presencia, desde 2007, de la iglesia católica en este espacio social, este hecho cobra otra relevancia, El cambio, la iglesia, paradójicamente, reproduce la cultura (Shalins1997 [1985]). Para los acólitos “el mito es solo uno de los muchos géneros que pueden ser utilizados para entender procesos históricos y que (...) puede expandirse creativamente para formular nuevas compresiones colectivas de procesos históricos” (Hill: 1988, 3) La verdad de un mito no es necesariamente histórica, aunque si explicativa de procesos de manera valorativa (Evans Pritchard, 1990 (1962))

### El espacio en disputa:

En el año 2010 asistieron 250 000 personas<sup>5</sup>, en el 2011: 500 000<sup>6</sup>, y en el 2013: 700 000<sup>7</sup>. En todos los casos hubo gente que vino de todos lados del país, sobre todo del conurbano bonaerense; pero también vinieron de Paraguay, Brasil y Uruguay. En el 2010, conocimos dos jóvenes franceses que habían venido de “turistas” traídos por un conocido de ellos porteño.

La desidia del predio en el cual se da la fiesta se visibilizó desde la primer entrada al campo. Pero es con nuestras consecutivas entradas al campo que el crecimiento cuantitativo de acólitos plantea nuevos interrogantes. Si ya la primera vez se encontró un desborde total respecto a problemas de organización y responsabilidades del y sobre el evento y sus participantes, la no implementación de ninguna media en la segunda visita al campo, sorprende. Incluso hubo un muerto. Pero esta sorpresa se nos acrecienta al enterarnos que a trescientos metros yendo hacia Mercedes y de la mano de enfrente, se tiene proyectado construir una iglesia católica: “templo dedicado a la Santísima Cruz”<sup>8</sup>, la cruz de Jesús. Fondos para tal efecto, ya estaban siendo recolectados entre los feligreses católicos en la iglesia de Mercedes en el 2011. El padre Luis María Adis<sup>9</sup>, dio misa en ese “futuro” espacio, en el monte, al costado de la ruta el 8 de enero de 2011 a las 6 de la mañana, circundado inmediatamente de un par de docena de asistentes y en los alrededores de miles de ebrios de la fiesta de la noche inmediata.

El contraste entre convite-de-madrugada nativa del culto a Gil y misa-al-amanecer, puede ser planteado como un tema de control de las medidas. La planificación del tiempo en términos de horarios es una manera de calcularlo y mensurarlo: “La fijación de medidas es atributo del poder en todas las sociedades de organización desarrollada” (Kula, 1984: 22)

Antes de regresar por tercera vez al campo, se entrevistó al responsable de la casa de Corrientes en Buenos Aires: Milcíades Blaz Aguilar, delegado del Gob. De la Provincia de Corrientes en Bs. As, en agosto del 2011. Cuando le preguntamos sobre la responsabilidad del gobierno de la provincia respecto al lugar mencionó que ese terreno

---

<sup>5</sup> “Más de 250 000 personas le rindieron culto al Gauchito Gil” / Luis Sosa // diario Clarín - 09/01/2010 -p.56.

<sup>6</sup> <http://www.eldiario24.com/nota.php?id=212693>, consultado el 24/05/2011

<sup>7</sup> <http://corrientes.in/?p=68697> consultado el 09/01/2013

<sup>8</sup> “Novena a la Cruz”, folletín realizado por los padres Julián Zini y Luis María Adis, 02/11/2012. Es lo único publicado oficialmente por la iglesia respecto al Gauchito

<sup>9</sup> Luis María Adis, vicario de la iglesia de Goya,

en cuestión es “manejado” (no adquirido) por una asociación civil. Insinúo de manera desaprobatoria que lo único que les preocupa a quienes manejan la asociación de la cruz Gil es el lucro. No nos quedó claro la responsabilidad de la provincia.

El pasado abril de 2013, se entrevistó al vicario Luis María Adis: es coincidente con la lectura de Blaz Aguilar y del obispo de Goya Ricardo Faifer: es “tierra de nadie”<sup>10</sup>

El pasado 7 de enero hubo una lluvia torrencial en la zona. La región se llama “Payubre” y está muy cerca del sur de los esteros del Iberá. El suelo es irregular, en muchos pasos uno se hunde y en otros se pisa firme. Después de la lluvia los cientos de miles de vehículos: autos, micros de larga distancia y camiones, no podían estacionarse al lado de la ruta doble mano de un carril cada sentido, sin más banquina que la tierra... El resultado fue que desde las once de la noche del 7 de enero hasta entrado el mediodía del 8, los vehículos estaban en fila a través de kilómetros inmovilizados ocupando toda la ruta en ambos sentidos, en el mejor de los casos a paso de hombre. Caminamos esos kilómetros entre los camiones, micros y colectivos, y 700 000 personas. Si hubiera sido necesaria una ambulancia o un camión de bomberos hubiera sido trágico.

Ninguna autoridad se hizo responsable. Nadie sabe quienes son exactamente los pertenecientes a la llamada “Asociación civil de la cruz Gil” Es un desierto metafórico (Lois, 1999) pero de responsabilidades. El crecimiento de la asistencia al sitio es previsible y cuasi geométrico. Es un lugar donde acuden incluso migrantes de países limítrofes como queda anteriormente mencionado. El predio no cuenta más que con negocios de precarios emplazamientos, lleno de elementos combustibles. Para entrar a “saludar” al Gauchito Gil se hicieron: 7 horas de cola en el 2010, 8 horas en el 2011 y 7 en el 2013. En el 2011 llovió tres de esas 8. En el 2013 tardamos menos aunque hubo más gente porque hicimos la cola de noche, durante la fiesta hasta el amanecer que entramos a la “capilla”. En las otras oportunidades se hizo el 8 mismo de día. En ninguna oportunidad hubo un refugio o acera. Las colas se hacen a centímetros de los vehículos y el barro. Al Gauchito le “dejan” plata, tanto en Curuzú Gil, como en la misa católica que se le comenzó a celebrar desde el 2007, salvo en el 2011 que se hizo en el monte, siempre en la Iglesia de Mercedes. Los fondos católicos recaudados son para la futura iglesia. Los de Curuzú no se sabe. En ninguno de los dos casos pareciera haber

---

<sup>10</sup> “Novena a la Cruz” pág. 6, Mons. Ricardo Oscar Faifer

un esfuerzo por acondicionar ni la ruta ni Curuzú Gil para el bienestar y comodidad de la gente.

La fiesta, una “comunidad” popular:

Gauchito Gil, no es el único; hay al menos cinco “gauchillos” santificados popularmente. (Chumbita, 2009). El término “Gauchillo” o “Gauchito” hace referencia en la provincia de Corrientes a gauchos alzados contra el poder. Pero es el Gauchito Antonio Mamerto Gil Nuñez, el que es venerado a nivel nacional y trasnacional en la actualidad. Esto sucede los 8 de enero porque el relato popular afirma que fue ese el día que lo asesinaron. En la cultura guaraní que forma parte central del acervo cultural correntino se denomina: “cabo de año” el aniversario del fallecimiento de una persona. Ese día se recuerda al fallecido con grandes convites y chamameceadas en su honor. (Colluccio, 1986)

Por otro lado, la expresión: “este año vamos de Gauchito” fue una de las más significativas y que más interrogantes nos suscitó. Puntapié inicial para ir también “de Gauchito” Pero no se entendió esta categoría nativa hasta que fuimos. Su sentido es no sólo espacial: ir a un lugar, sino temporal y funcional. Es ir a “saludarlo” el 8 de enero a Curuzú Gil y cumplir con una serie de “normas” tácitas que sólo empiezan a cobrar sentido con la estrategia de “ir de” en clave diacrónica, consecutivamente, buscando comparaciones a través del tiempo. Sólo así emergió “ir de Gauchito” como una suerte de marcador temporal (Pocock 1967).

Muchos acólitos del Gauchito son cristianos, algunos de ellos incluso son católicos, pero en todos los casos consultados y observados, lo más parecido a una norma en el culto es: acudir a “verlo” en cuanto se llega<sup>11</sup>. Demorarse comiendo asado, bailando chamamé en la fiesta u otra actividad se pueden visualizar como un “insulto”. El primer destino de un promesero es “visitar” al Gauchito Gil. No su tumba, sino a “él”. Expresiones como: “él baja a su fiesta” son muy comunes. Cuando a las 12 de la noche, hora 0 del 8 de enero se lanzan una cantidad enorme y prolongada de fuegos artificiales; los promeseros lo viven con una alegría incontenible, como una verdadera epifanía que viene a ver los regalos recibidos, un “invitado” de honor a su propia fiesta.

---

<sup>11</sup> A estos detalles pudimos acceder recién entre el 2011 y el 2013 teniendo ya como “informante clave” una familia oriunda de Empedrado, al noroeste de la provincia de Corrientes. La familia en cuestión es católica.

Llegar a la capilla en cuanto se llega a Curuzú ya es cancelar la deuda originada por el don percibido del Gauchito. (Mauss, 1979 [1902]) Y luego: a la fiesta.

En la fiesta la gente come asado de cordero, baila y / o toca y canta chamamé. En muchos casos, el cordero que se come o los chamameces ejecutados, ya sea como bailarines o músicos es una ofrenda para el Gauchito, es un convite para él y también puede serlo para otros promeseros. Todo el transcurrir de la fiesta es en sí un acto ritual. La fiesta se espera como un evento importante durante todo el año en muchos casos. Se preparan los trajes para chamamecearle al Gauchito Gil. Se trazan itinerarios para el viaje. La gente se agrupa para alquilar micros para la fecha. Año tras año se repiten los rituales con el único fin de ir a “agradecer” al Gauchito o bien entrar en el circuito de dones, peticionando por primera vez.

La duración social (Goody, 1991) de la fiesta no es un tiempo percibido como un cálculo redituable en términos económicos, no es una mera fecha importante en el almanaque en el que hay que ir a “pagarle” el favor al Gauchito. Es un tiempo categorizado por los promeseros como cuasi-escatológico. Es un tiempo de vivencias que se reactualiza cada 8 de enero con la suspensión de las distancias sociales. El rito restaura al individuo de los efectos inevitables de su propia existencia insertándolo en un tiempo social (Goody, 1991) En un plano fenomenológico se cumplen en la fiesta las características que nos brinda Eliade (1994) de un tiempo sagrado: el Gauchito “vuelve” una y otra vez todos los 8 de enero a su tumba, lugar de origen del mito, explicación primera del milagro; se da como una cierta explicación circular de la temporalidad; el rito reactualiza el mito en cada evento.

Pero es justamente la temporalidad de la fiesta lo que entra en tensión con la Iglesia católica, y junto con ello la propia sacralidad de la figura de Antonio Gil. Para los acólitos la duración del evento, la fiesta en sí, es un marcador temporal (Goody, 1991) del tiempo sagrado. Es el tiempo original del relato del mito en el cual Antonio concede el primer don milagrero. En contraposición, la iglesia católica está sumergida, gracias a su narrativa bíblica, en una duración cotidiana: “la eternidad no se opone al tiempo” (Le Goff, 1991: 46)

El intento de realizar una misa católica a las 8 de la mañana y su estrepitoso fracaso (un par de decenas de personas) se debe al intento de hacer del culto al Gauchito algo ordenado y disciplinado en el ritual católico. Si como dice Leach (1979) retomando a Van Gennep (1909) los comportamientos rituales pueden estar en las antípodas: el catolicismo inmerso en el formalismo y el Gauchito Gil en la inversión de roles en una



fiesta desbordada de permisiones, (exceso de asado, de bebidas alcohólicas música y convite) Es, en esta clasificación del tiempo como el intento de formalización (institucionalización del culto) resulta patente. Respecto a la duración o “la irreversibilidad del tiempo (...) los dogmas religiosos tienden en gran parte a negar la “verdad” final de esta experiencia del sentido común” (Leach, 1979: 194) La iglesia católica festeja las navidades, el nacimiento de Jesús. Pero toda la obra de este último tiene sentido por su triunfo sobre la muerte. La “fiesta” más importante del catolicismo es el misterio de la resurrección de la carne. Esto se funda en la lógica temporal de la linealidad, pues sería algo como: “nada hay que temer, vamos a renacer”. En el Gauchito Gil por el contrario se festeja el “cabo de año” del santo sin temor a la propia duración y sin reflexionar sobre la propia muerte. En una exaltación a esta vida terrena y confiando en intervalos de tiempo, los 8 de enero, en que de manera cíclica compulsan a acudir a “verlo” implican entrar en un “tránsito temporal del orden normal-profano de la existencia al orden anormal-sagrado” (Leach, 1979: 207) y volver transformado, “habiéndole” agradecido al Gauchito Gil

Por otro lado, la mediación mencionada de Jesús es introducida por la iglesia por varios caminos. Por una oración que en el presente trabajo no abordamos, por la misa celebrada a los difuntos celebrada los días 8 de enero en la cual Antonio Gil sería un difunto más y no el eje de los “milagros” y por la construcción del templo católico dedicado a la “Santísima Cruz” frente a la “capilla” del Gauchito Gil. Entre los promeseros esta intermediación de Jesús por el Gauchito se desconoce. Hemos escuchado una frase que resume la operación de permutabilidad entre uno y otro: “El Gaucho es un Jesús zarpado”, o sea es lo mismo, incluso mejor, más eficaz. Para la gente es el propio Antonio Gil el que opera en milagros. Entre él y Dios no hay ningún mediador, menos aún el 8 de enero en Curuzú Gil: “Si la memoria cristiana se manifiesta esencialmente en la conmemoración a Jesús (...) sobre un plano más “popular” en cambio, se cristalizó sobre los santos y los muertos” (Le Goff, 1983:153)

Desde el planteo turneriano de la liminalidad (Turner, 2002 [1974]) como fase de un proceso de drama social que deviene en la resolución o inversión del orden social anterior a tal crisis, se puede plantear la actualidad del culto popular al Gauchito en relación a la iglesia católica como una disputa de la celebración significativo. Esto nos permite retomar a Taussig (1990) para delinear un actual estado de la situación en Curuzú Gil. Las analogías con María Lionza en Venezuela respecto a la institucionalización del fenómeno religioso vernáculo y espontáneo nos parecen

pertinentes, en la medida en que comienzan a aparecer intentos de instituciones como la iglesia católica de “emprolijar” el culto popular.

### Conclusiones:

Curuzú Gil es “un campo de fuerzas objetivas que se imponen a todos los que entran en ese campo y que son irreductibles a las intenciones de los agentes individuales o incluso a las interacciones directas entre los agentes”. (Bourdieu, 1990: 282) En donde se observan dos grandes polos de fuerzas: los nativos del culto a Gil y la iglesia católica con acervos de capitales culturales absolutamente diferentes. “En la lucha simbólica por la producción del (...) monopolio de la nominación objetiva como imposición oficial (...) los agentes comprometen el capital simbólico que han adquirido en las luchas anteriores y principalmente todo el poder que poseen sobre taxonomías instituidas, inscritas en las conciencias o en la objetividad, como los títulos” Es en este sentido que el cuerpo de especialistas de la iglesia católica cobra autoridad como parte de este campo de fuerzas, aun cuando sólo hace seis años se ocupe de un culto que tiene un siglo y décadas de reproducción oral.

El “centro” el epi-centro de una región no es un hecho dado (Durkheim, 1971: 52). Señalar el centro de un campo social, implica una toma de posición tanto afectiva como cognitiva. Implica ordenar el universo social. En el caso examinado se da un centro material y simbólico de un culto popular, el Gauchito Gil en Curuzú Gil, más puntualmente en la “capilla”. También se da un intento de reordenamiento hacia templos católicos: la iglesia de Mercedes y el futuro templo de la “Santísima Cruz”. Esta mudanza no es sólo física sino simbólica: Gauchito Gil por Jesús. Ni es ingenua. Existe una disputa sobre la memoria colectiva y el recorte de lo divino; es una lucha de poder por la memoria. (Le Goff, 1991) y la identidad del culto al Gauchito Gil y por lo tanto de los propios promeseros. Nombrar a Jesús “el poder casi mágico de nombrar (como) un trabajo de producción simbólica (de sentido)” (Bourdieu, 1990: 290) en reemplazo de identidad del Gauchito mismo.

La ambivalencia respecto al lugar de reposo de los restos del Gauchito en el propio relato mítico, reproducido oralmente desde hace más de un siglo y tres décadas puede estar dándonos cuenta de una lucha de sentido en el pasado. Un mito “no hace referencia tanto a una sucesión de acontecimientos como al significado moral de las situaciones, y por eso presenta frecuentemente una forma alegórica o simbólica” (Evans-Pritchard, 1962: 52) No hay en la actualidad ningún documento sobre la

existencia histórica de Antonio Mamerto Gil Nuñez: hay un predio ganado popularmente a un latifundio para venerar a un gaucho colorado y alzado en 1874. “Trazamos planos del espacio social utilizando el espacio territorial como modelo” (Leach, 1985: 72). Del ícono de una cruz a un mapa espacio- temporal ocupado y habitado de hecho fiesta tras fiesta. Curuzú Gil y su mito quizá es el mapa de una apropiación más compleja de lo aparente. El desierto metafórico de responsabilidades respecto al predio en la actualidad ligado a este vacío documental, pueden ser elementos más que de precauciones para la iglesia católica antes de tomar posiciones. La cantidad de promeseros que se eleva de manera exponencial a través de los años observados también.

Problematizar las representaciones espacio temporales intentó ser una vía de acceso cognitivo para pensar el problema más general de la construcción de identidad y de la lucha por la construcción de sentido

El devenir del tiempo, nos despejará interrogantes sobre las tensiones que las prácticas rituales y representaciones históricas del Gauchito puedan llegar a tener o no con las prácticas y representaciones católicas.

#### Bibliografía:

- Bourdieu, P. (1990) “Espacio social y génesis de las clases”. En: *Sociología y cultura* (1984) Madrid, Grijalbo
- Chumbita, Hugo. (2009) “Bárbaros, bandidos y rebeldes”, “Bandoleros Santificados” y “Conclusiones: orden y desorden” En: *Jinetes Rebeldes, Historia del Bandolerismo social en la Argentina*. Bs. As: Colihue.
- Coluccio, Félix. (1986) “El santoral sospechoso” En: Ediciones del Sol, *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*, Biblioteca de cultura popular, Bs. As.
- De Souza Santos, B. (1991). “Una cartografía simbólica de las representaciones sociales: Prolegómenos a una concepción posmoderna del derecho”. En: *Revista Nueva Sociedad*
- Durkheim, E, Y Mauss, M. (1971). “De ciertas formas primitivas de clasificación”. En: *Instituciones y culto: representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones. Obras II*. Barcelona, Ediciones Barral.
- Evans-Pritchard, (1962) Cap III: “Antropología e historia” En: Ensayos de Antropología social, Madrid, SXXI.
- Goody, Jack. “The time off Telling and Telling of Time in Written and Oral Cultures”. En: Bender, J. and Wellbery, D. (1991). *Chronotypes. The construction of Time*. Stanford University Press, California, USA.
- Hill, Jonathan. (1988) “Introduction” En: *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Kula, W (1984). *Las medidas y los hombres*. En: Edittions de la Maison des Sciences de L’Homme. Paris

- Leach, E. (1979) “Dos ensayos respecto a la representación simbólica del tiempo”. En: *Repensando Antropología*, San Pablo, Ed. Perspectiva.
- Leach, E. (1985) “Cartografía: el tiempo y el espacio como representaciones recíprocas. En: *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*. Méjico. Siglo XXI
- Le Goff, Jacques (1991): “Memoria”. En: *El orden de la memoria. El Tiempo como imaginario*. Bs As, Edit. Paidós. (pp. 131-183)
- Le Goff, Jacques (1983). “Tiempo de la iglesia y tiempo del mercader en la Edad Media”, En: *Tiempo, Trabajo y Cultura en el Occidente Medieval*. Madrid, Taurus
- Lois, Carla: *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, N° 38, 15 de abril de 1999
- Mauss (1979 [1902]) “Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en sociedades arcaicas” En: *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Ong, W. 1993 (1982) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: FCE (2° edición) Cap. 4
- Pocock, D. F: (1967). “The Antropology of Time –Reckoning”. En: Middleton, J. (ed.) *Myth and Cosmos*. New York, The natural, History Press.
- Sahlins, Marshall. (1997 [1985]) “Introducción”, “Otros tiempos otras costumbres. La Antropología de la historia” y “Estructura e Historia” En: *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Taussig, Michael. (1990) “La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela Contemporánea” En: Manuel Gutiérrez et. Al (eds.), *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. 2. Encuentros interétnicos*. México: Siglo XXI.
- Turner, Víctor. (2002 [1974]) “Dramas sociales y metáforas rituales”. En Geist, I *Antropología del Ritual: Víctor Turner I.N.A.H. - .E.N.A.H. México D.F.*

## Testimonios de una crisis: la visión de la Iglesia Católica Argentina.

Goldman, Brian Leonel  
[leonel89\\_01@hotmail.Com](mailto:leonel89_01@hotmail.Com)

Grandinetti, Victor Fabian  
[grandinetti00@outlook.Com](mailto:grandinetti00@outlook.Com)

Facultad de Ciencias Sociales - UBA

Durante la década de los noventa, la Iglesia Católica argentina, a través del Episcopado y las Comisiones de Pastoral Social, impulsó un nuevo “Diálogo Social” para reconstruir las instituciones democráticas frente a la grave situación social y política vivida en el país. Esta tendencia cobrará fuerza con la posterior convocatoria al “Diálogo Argentino” en el ámbito nacional y diocesano. Esto llevó a la Iglesia Católica a cobrar un mayor protagonismo en la ayuda social a través del desarrollo de redes solidarias, reforzadas por su credibilidad social y su autoridad moral especialmente entre los sectores populares. En esta función social, las Comisiones Nacionales y Diocesanas de Caritas y su capital social, se convirtieron en un actor importante de la acción solidaria frente al aumento de la pobreza producto de las políticas económicas neoliberales aplicadas en los noventa. La Iglesia debió replantear y reflexionar sobre su propio rol y su visión de la realidad, reelaborando sus representaciones sociales sobre la realidad argentina. Las intervenciones de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) en la política nacional, sufrieron un cambio producto del agravamiento de la una crisis que se venía gestando. Ese cambio se sitúa en la 80ª Asamblea General de la CEA, en noviembre del año 2000 (Orgambide, 2002). En esta asamblea, se trató la globalización, el desempleo y la cultura de trabajo, la deuda externa y la educación, la política y el deterioro de la concepción del bien común, la construcción de futuro en la Argentina y la esperanza, etc. El objetivo propuesto fue responder a pedidos explícitos de los actores, teniendo un mayor contacto con ellos, y no aislarse como un miembro o sector más entre otros. Para reconstruir las representaciones sociales de la Iglesia como institución, las definiremos como construcciones simbólicas que se crean y recrean en el curso de las interacciones y organizaciones sociales; que no tienen un carácter estático ni determinan inexorablemente las representaciones individuales. Son maneras

específicas de entender y comunicar la realidad e influyen a la vez que son determinadas por las personas a través de sus interacciones (Moscovici, 2000: pág. 17). La representación social transforma o construye el objeto, ya que el objeto real es interpretado y en esa interpretación están presentes valores, ideologías, necesidades, roles, etc. Estas representaciones son parte del sentido común y son utilizadas para orientar y justificar los comportamientos de los grupos (Moscovici, 1979: pág. 52). Estas representaciones son de naturaleza social ya que se relacionan con aspectos socialmente significativos, son construidas en la comunicación social e implican un significado común dentro de una comunidad con cierta historia y ciertos valores, en este caso, la Iglesia.

## **LA IGLESIA Y SU VISIÓN DE LA CRISIS**

A comienzos del 2001, la Iglesia reconoce la existencia de la crisis, a través de la Comisión Justicia y Paz del Episcopado, la cual afirma que no se debe continuar por el rumbo económico vigente, y que la pobreza, desempleo y marginación no son inexorables, ya que el desafío es para todos pero especialmente para los políticos (La Nación: 15/01/2001). La Iglesia se encuentra en una posición compleja en relación al gobierno de la Alianza, ya que éste último busca desesperadamente acercarse a la institución para ganar legitimidad frente a la sociedad. A principios de mes, De la Rúa realiza un viaje oficial al Vaticano, y declara que los obispos son los interlocutores más importantes con la Santa Sede, simultáneamente al nombramiento de Jorge Bergoglio y Jorge Mejía como cardenales. En relación a la crisis, Bergoglio declara: *“Pero yo no perdería la esperanza porque estoy vislumbrando lo que yo llamo la “generación transversal”, mujeres y hombres que son capaces de olvidar a qué partidos pertenecen y se dan cuenta de que, más que el coto de caza del propio partido y del propio interés, hay que defender el país, y hablan otro lenguaje. Yo aliento a los jóvenes a que se metan en política y sean responsables: la política es una de las formas superiores de la caridad, es trabajar para el bien común, y hay que rescatar la política de las coyunturas que la han empañado”*. (La Nación: 18/02/2001).

No obstante, pueden verse desacuerdos al interior de la Iglesia en cuanto al papel político que debe desempeñar la institución: la postulación del cura Luis Farinello como candidato al Congreso es rechazada por la mayoría de los prelados (La Nación: 27/01/2001), y el obispo Jorge Casaretto renuncia como miembro de la Comisión Episcopal de la Pastoral Social debido a la participación de Guillermo García Caliendo, secretario del organismo, en una movilización de la CGT dirigida por Hugo Moyano. La

Comisión del Episcopado desautoriza a Caliendo públicamente pero Raúl Primatesta (presidente de la Comisión Ejecutiva) no acepta la renuncia presentada por Caliendo. Primatesta defendía regularmente a Caliendo y al rumbo seguido por la Comisión. Hubo quejas dentro y fuera de la Iglesia por este sesgo “corporativo” que ignoraba las instituciones. No obstante, la dirección de la Pastoral Social niega que la renuncia de Casaretto sea por un conflicto interno. Es clara la tendencia a negar toda posible división ideológica al interior de la Iglesia. Dice Jorge Mejía: “(...) *Yo creo que todos somos conservadores y progresistas, porque ser conservador significa mantener la integridad constante de la tradición católica, y la identidad católica, que no es negociable, Y al mismo tiempo somos progresistas porque todos estamos convencidos, por lo menos la mayoría, de que esa identidad, que es única e irrepetible, sin embargo, se puede adaptar sin comprometerla al curso de la historia, como hizo el Vaticano II. Por consiguiente incluso un criterio para no ir demasiado adelante es que la Iglesia tiene un frente que no puede ser desarmado*”. (La Nación: 19/02/2001).

La Iglesia mantiene una dura crítica a la dirigencia política durante todo el período, exigiéndoles una “transformación” de sus valores y prioridades para tomar las medidas necesarias. El arzobispo de San Juan, Alfonso Delgado, dijo al respecto que “*la política debe dejar de ser una especie de juguete con el que se divierten los políticos, para ser una de las más altas expresiones de la solidaridad, de la justicia y de la calidad social.*” (La Nación: 23/03/2001). A estas críticas se le sumaron otras como la de Beatriz Buzzetti, presidenta de la Acción Católica Argentina, quien destacó la necesidad de un “*cambio moral*” que fortalezca “*la identidad como nación para lograr un crecimiento sostenido y solidario, con equidad social, que ponga especial atención en los más necesitados. [...] Es hora de terminar con las luchas de poder, con la tentación mediática y manipuladora. Es hora de mirar de frente esta encrucijada histórica, de no quejarse solo del mal que viene del exterior y que nos condiciona, sino asumir también nuestros errores, nuestras lentitudes y nuestra comodidad*” (La Nación: 07/04/2001). Es importante destacar la reunión entre el secretario ejecutivo de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, Arteminio Staffolani, y la ministra de trabajo Patricia Bullrich, donde el primero le solicitó al gobierno que haya respuestas sociales además de económicas. El prelado (mano derecha de Primatesta) comentó el inquietante panorama que se vislumbraba en el interior del país, y advirtió sobre “*posibles estallidos sociales si no se atiende con urgencia la gravedad del asunto*” (La Nación: 28/03/2001). Aquí comienza a parecer una tendencia que se reforzará con el correr de

los meses: a pesar de su rechazo a participar en política, la Iglesia irá acercándose cada vez más a la arena política, pero siempre como una fuerza “extrapolítica”.

Días después, durante una misa, el arzobispo de Córdoba, Carlos Náñez, pidió orar para que *“aquellos que tiene la responsabilidad de gobernar sean más sensibles a las necesidades de la gente y a la consecución del bien común”*. También exhortó a la comunidad católica a enfrentar con las enseñanzas de Jesús *“las circunstancias de incertidumbre, dolor y desencanto que atraviesa la sociedad”*, practicando a la vez *“gestos sencillos en la vida cotidiana”* a fin de que *“se refunden los vínculos de una patria más digna y solidaria”*. Durante las ceremonias realizadas en la catedral cordobesa, un sector de religiosos, que se identificó como Grupo Sacerdotal Enrique Angelelli, distribuyó un folleto que afirmaba *“aportar otra mirada”* sobre la realidad argentina y el papel que en ella le cabe a la Iglesia Católica. Asimismo, los mensajes de los obispos por Semana Santa se orientaron a atender las necesidades de los sectores más postergados. Bergoglio pidió a 400 sacerdotes no olvidarse de los excluidos y olvidados y recordó que la distancia de los obispos frente al poder político, es una de las características más marcadas de los últimos años. Advirtió sobre el incremento de la brecha entre ricos y pobres, y aprovechó la ocasión para reafirmar el compromiso de la Iglesia con el fortalecimiento de las instituciones democráticas. Recomendó *“no hacerles el juego a las corporaciones”*. Casaretto, por otra parte, invitó a *“anteponer el bien común a cualquier interés personal o de grupo y a preocuparnos prioritariamente por los pobres”* (La Nación: 15/04/2001). Aparece así otra de las características del discurso de la Iglesia: el rechazo a toda forma de interés sectorial y corporativismo, priorizando el interés “nacional” por encima de todo.

En la reunión de obispos del noroeste argentino con el presidente De la Rúa y varios ministros, diez prelados plantearon sus inquietudes por cierta *“debilidad institucional”*, que demoraba programas y respuestas a los problemas; la falta de independencia de la Justicia en sus provincias, la candente situación social evidenciada en el desempleo y la falta de una visión de largo plazo en la educación, cuestionando la deserción y la reticencia a instrumentar la ley federal de educación. (Página 12: 08/05/2001). Se ve ya el llamado de preocupación de la Iglesia acerca de los riesgos de quiebres institucionales, junto con el problema central de la “deuda social”. Como dijo Ramón Staffolani: *“Creemos necesario fortalecer la esperanza a través de la oración, una vuelta a Dios, y pedirle a la dirigencia gestos de magnanimidad, para que puedan*



*todos los sectores, sin sectarismos, buscar juntos caminos que ayuden a todos los que están sufriendo más este momento” (La Nación: 10/05/2001)*

Con la publicación del documento “Hoy la Patria requiere algo inédito”, acerca de la situación social, el episcopado dijo que los partidos se estaban desdibujando y que no eran escuela de civismo ni de selección de los más aptos. Estanislao Karlic hizo una severa crítica a la dirigencia política. Afirmó que: *“La crisis de la escala de valores que padece la dirigencia y su resonancia en las instituciones hace peligrar la identidad e integridad de la nación. (...) La acción política parece esterilizarse por la afanosa búsqueda personal y sectorial de los poderes y riquezas, y pervierte cuando grupos económicos o financieros la hacen instrumento de su interés. (...) La crisis de la escala de valores que padece la dirigencia y su resonancia en las instituciones hace peligrar la identidad e integridad de la nación. (...) La democracia reestablecida hace más de 17 años olvidó su misión de recrear a la sociedad argentina que había sido enfrentada y herida por desencuentros y luchas fratricidas. (...) Más que los indicadores económicos lo que nos hace percibir la gravedad del problema es la presencia y la extensión de la pobreza del pueblo y el desconcierto de los dirigentes. (...) Las acciones políticas parecen esterilizarse por la afanosa búsqueda personal de poder y riquezas, y pervertirse cuando grupos económicos o financieros la hacen instrumento de su interés.”* (Página 12: 13/05/2001).

Unos meses después, durante una entrevista realizada en la 32ª Colecta Más por Menos, Antonio Baseotto (obispo de Añatuya) declaró: *“La corrupción tiene su base en el egoísmo. Quien solo piensa en lo propio va a apelar a cualquier recurso para tener más (...) Lógicamente tiene que haber decisiones de un orden mucho mayor, pero un mal como el de la corrupción comienza en el corazón de cada hombre. Si cada uno barre la vereda frente a su casa, toda la cuadra va a estar limpia. Si cada uno se ejercita en el amor verdadero, que es el que tiene en cuenta al prójimo, y aún con sacrificio aporta para el bien de ambos, la sociedad va a mejorar. Los cambios estructurales hechos a la fuerza están condenados al fracaso. Si, en cambio, comienzan en la base, en el corazón de cada hombre, van a ser duraderos. (...). Tiene que cambiar la comunidad para que la estructura política cambie, el resto es artificial. Si la transparencia fuera la tónica en todas las instituciones que tiene que ver con la comunidad, la colaboración sería mucho más generosa y eficiente. Pero la cuestión está en no desanimarse y machacar la idea permanentemente, para lo cual los medios de comunicación son fundamentales.”* (La Nación: 10/09/2001)

Aquí se ve un elemento central en la concepción que la Iglesia acerca de la crisis: la causa fundamental de la situación social, política y económica es moral, originada en la corrupción de valores e ideales de la gente (especialmente los dirigentes políticos). Esto genera una tensión al interior de la Iglesia, ya que por un lado su diagnóstico de la situación es moral, recurriendo a conceptos más bien abstractos, como “la gente” y “la nación”, pero por el otro, su cercanía a los pobres y los humildes la lleva cada vez más a reclamar propuestas concretas, como las exigidas por Jorge Casaretto en el plano económico: *“Aún comprendiendo las dificultades económicas del momento, optar por los pobres significa en concreto no disminuir los fondos de los planes sociales ya existentes en todo el país. Es necesario cumplir con esos compromisos porque la reducción de los mismos significaría en muchos casos cierres de hogares para niños, comedores o centros asistenciales que cubren las necesidades más elementales”*. (Página 12: 07/10/2001). O como los planteos de Jorge Lozano acerca de las elecciones legislativas en el plano político: *“Hay una crisis de representatividad, el descrédito y la apatía reinan hacia la dirigencia. (...) La acción política parece esterilizarse bajo la afanosa búsqueda personal y sectorial de poder y riquezas. (...) Hay que analizar las propuestas y ver si privilegian a los pobres, defienden la vida y se comprometen con la justicia. (...) Hay que observar la trayectoria de los candidatos, que hicieron o dejaron de hacer. No todo da lo mismo. (...) El país sufre dos “enfermedades”: la evasión de impuestos y el despilfarro de los fondos del Estado, que es dinero sudado por el pueblo. Ambas comprometen la equidad social y la justa distribución del ingreso”*. (La Nación: 8/10/2001).

Pero el fenómeno más interesante acerca del papel político de la Iglesia se da cuando el gobierno, a través de la ministra de Seguridad Social Patricia Bullrich, pidió a la cúpula de la Iglesia que ayude al gobierno nacional en el tema del canje de la deuda. La ministra dialogó con Bergoglio, Mirás y Karlic, y dijo *“les hemos dicho que nos tiene que ayudar con el canje, porque una palabra de la Iglesia es importante”*. Esta referencia a la “palabra” de la Iglesia no es otra cosa que una expresión de su legitimidad a los ojos de la sociedad argentina: la Iglesia es la única institución que a lo largo de la crisis va ganando legitimidad y reconocimiento por parte de la sociedad<sup>1</sup>. Al

---

<sup>1</sup> En un estudio del CIMA (Consorcio Iberoamericano de Empresas de Investigación de Mercado y Asesoramiento) durante el período estudiado, se mostró que en Latinoamérica la Iglesia era la institución más creíble, con el 71% de aprobación, superando a la policía, las fuerzas armadas, la justicia, el congreso, las empresas, los medios televisivos. En Argentina, la

hablar del tema social, Karlic le recomendó que en la mayor parte de los casos fuera la madre quien recibiera la tarjeta que será instrumento para canalizar la ayuda social, *“porque ella es quien mejor usa los recursos para sus chicos”*. Los obispos plantearon como prioridad atender a los niños y que la columna vertebral de estos proyectos fuera la educación. Los prelados pidieron una propuesta concreta para que las parroquias puedan ayudar en el censo de las necesidades. (La Nación: 07/11/2001).

A medida que crece la intensidad de la crisis, se refuerzan los planteos de unidad de la Iglesia. En el sínodo de obispos, en el Vaticano, Bergoglio dijo a los periodistas argentinos que *“la fuerza de la Iglesia, está en la comunión, su debilidad, en la división y la contraposición”* (Página 12: 13/10/2001). Unos días más tarde, Jorge Bergoglio, Carmelo Giaquinta (arzobispo de Resistencia), José M. Arancibia (arzobispo de Mendoza) y Luis Villalba (de Tucumán), entre otros, redactan un documento para exteriorizar la voluntad de la jerarquía católica de afrontar la crisis. En el documento mencionan la raíz moral de la crisis, y la ruptura del vínculo social. Bergoglio dijo que la Iglesia podía ofrecerse como ámbito para el diálogo y advirtió sobre el respeto a las instituciones. Giaquinta habló del diálogo político, al que los obispos aportan la doctrina social de la Iglesia. Y Casaretto divulgó una carta pastoral donde dice: *“el problema argentino no es solo económico ni político. Es mucho más hondo, se ha desintegrado la escala de valores en la vida argentina”*. Aunque hay coincidencia amplia entre los obispos de que la Iglesia goza de credibilidad y prestigio, para propiciar la búsqueda de acuerdos básicos, consideran que eso es tarea de la mediación política. (La Nación: 17/11/2001). Este documento es explícito en varios aspectos. Acerca de las causas de la crisis, se mencionan *“una concepción mágica del Estado, despilfarro de los dineros del pueblo, liberalismo extremo mediante la tiranía del mercado, evasión de los impuestos, falta de respeto a la ley (...) incumplimiento de la palabra empeñada, atropello de los derechos ajenos por el abuso de las medidas de fuerza y mala voluntad para participar en los sacrificios que requiere la reconstrucción de la Patria.”* Mirás dijo: *“la Iglesia no querría, de ninguna manera, la quiebra del orden institucional”*, rechazando una posible salida anticipada del gobierno. *“Es como si estuviéramos caminando sobre un vaso de cristal que, en cualquier momento, se quiebra.”* Sobre la deuda externa dijo: *“Siempre hemos pensado que la deuda tiene mucho de injusta. (...) No es suficiente*

---

confianza en la Iglesia llegaba al 60%, mientras que en los partidos políticos era del 10% (La Nación: 14/11/2001)

*decir hemos pedido un préstamo y tenemos que aguantarnos los resultados, cuando el camino de esa negociación cambia, sin que el peticionante tenga nada que ver con que suban los intereses. (...) Las soluciones deben encontrarse por el marco de la Constitución, porque ella tiene los resortes para solucionar todos los problemas. (...)”.* (La Nación: 18/11/2001). También en relación a la deuda, el obispo de Viedma, Hesayne, dijo que *“obispos y sacerdotes hemos de denunciar el pago de la deuda externa como el mayor pecado contra el Reinado de Dios en la sociedad argentina, asumiendo las conclusiones de juristas probos y dirigentes honestos de variados sectores y ciencias sociales”.* Para el obispo la deuda es “ilegítima” porque *“fue acumulada por gobernantes de facto, con el ofrecimiento de financieros internacionales que con los años exigieron intereses usureros con el consentimiento de gobiernos constitucionales”.* Criticó la política oficial del “déficit cero” porque es *“rebaja de salarios y más recortes alas inversiones sociales”.* *“Muchos de los actos de endeudamiento fueron ilícitos, como ocurrió con el endeudamiento compulsivo y fraudulento de empresas estatales”* y porque *“a la deuda contraída por el Estado se sumaron las deudas que habían contraído en su exclusivo beneficio empresas privada. (...) Una Iglesia que no denunciara el pecado social de la deuda externa, sería una Iglesia infiel”.* (Página 12: 19/11/2001)

Estas declaraciones muestran la preocupación de la Iglesia por el orden institucional, la concepción moral de la crisis, en tanto originada en una “*corrupción*” de la moral argentina, y en la postura fuertemente política que adopta en relación a las políticas sociales del gobierno, el pago de la deuda externa, el déficit fiscal, entre otros. Tras haber dialogado con el gobierno el día 11/12/01, la iglesia reclamó renunciamiento de la clase dirigente luego de los días de sesiones y descartaron la voluntad de servir a un sincero dialogo, respetando las instituciones políticas: *“Es necesario no mentirle a la gente. No habrá un dialogo útil y creíble si cada sector no se pregunta sinceramente a qué está dispuesto a renunciar por el bien del país. Es tan grande la apetencia del poder que la Nación se torna ingobernable. Para superar esta crisis moral es necesario no mentirle a la gente con promesas que no se habrán de cumplir. (...) Nuestra patria está empobrecida: provincias pobres, municipios pobres y careciendo de un proyecto de país que nos integre y compenetre, hemos perdido creibilidad ante el mundo. No le corresponde a la Iglesia llevar a cabo esta tarea. No podemos hacer nada.”*

En una audiencia para el 19/12/01, el papa Juan Pablo II dedicó un párrafo a la crisis argentina y pidió reconciliación: *“Al volver a vuestra patria sus portadores, den*

*mi palabra de ánimo y esperanza para esta Navidad y Año Nuevo. Por intersección de la santísima Virgen de Lujan, pido al Señor que los argentinos, con magnanimidad y generosidad, encuentren, en estos momentos de dificultad, caminos de reconciliación y de entendimiento mutuo para construir, con la ayuda de Dios y con la colaboración y el aporte de todos, un futuro de paz y prosperidad. A todos, mi bendición apostólica.”*(La Nación: 19/12/01) Tras las declaraciones del sumo pontífice, el Obispado argentino rechaza administrar la reasignación del gasto social, en una reunión entre empresarios, obispos, sindicalistas y políticos, siguiendo la línea de mantenerse al margen de la acción política más explícita.

Un día después, la política ausente había logrado dramatizar la bronca y el descreimiento de esa multitud que se agolpaba en Plaza de Mayo. Seguido por un feroz desalojo de la plaza comandado desde la Casa de Gobierno, la crisis se agudizaba y a los saqueos se le sumaban asaltos en los camiones a las rutas. Fracasadas las negociaciones con la oposición, De la Rúa decidió renunciar a su cargo presidencial. En Plaza de Mayo, como presagio, los manifestantes habían puesto en la pirámide una corona fúnebre. Al terminar la jornada los muertos serían 30.

Luego de los trágicos acontecimientos, la Iglesia comenzó a dividir sus opiniones con el fin de establecer nuevos parámetros para solucionar la crisis. Por un lado, una mirada más pesimista sobre el futuro del país encabezada por Estanislao Karlick, que apunta al compromiso político y al cumplimiento del deber y la palabra en vísperas de remontar el rumbo del país. Existe un *“urgente llamado a la responsabilidad”* de la clase política, para exhortar a los dirigentes a renunciar *“a sus intereses personales o de partido”*, y trabajar junto al pueblo *“con dignidad”* para superar *“la extrema gravedad de la situación y el peligro de anarquía. La crisis moral se representa en la economía, la política y la cultura, donde la falsa escala de valores, de un egoísmo de individuos y de grupos, ha provocado la tragedia humana que padecemos. Es cada vez más urgente que toda la Nación se ponga a trabajar sobre algunos puntos fundamentales que se transformen en políticas de Estado indiscutibles, que tengan como privilegiados a los mas pobres, los enfermos, los jubilados, los desesperados”*. (La Nación: 2/01/02). Por otro lado, una mirada de cara al compromiso social, al trabajo por la paz social y la acción del pueblo. *“Debemos apreciar la madurez de este nuevo tipo de realidad, de características inéditas hasta ahora en el país, y por el cual la gente, sin que nadie la convoque, sin que ningún partido político la dirija, salen a exigir que sus reclamos políticos se escuchen. Una vez más, una*

*minoría terminó estropeando lo que es de todos, porque con la violencia se han lesionado vidas y se ha dañado, incluso, el patrimonio histórico urbano de Buenos Aires, que es del pueblo argentino, no de un gobierno”.*

Mientras avanzan los intentos de encontrar soluciones a la crisis, la Iglesia refuerza sus críticas a los sectores más poderosos, como los empresarios, políticos, bancos, y la Corte Suprema de Justicia: *“Hemos comprobado que, si bien son muchas las propuestas que se van recibiendo, son pocos los ofrecimientos de renunciaciones personales o sectoriales que permitan pensar en una verdadera voluntad de cambio”* (Página 12: 29/01/2002).

Cuanto más se profundizan los efectos de la crisis, el discurso de la Iglesia se va volviendo más concreto, confluyendo en propuestas y exigencias económicas y políticas. En palabras de Casaretto: *“No llegar a un acuerdo sería una muestra de debilidad de la dirigencia. La crisis de los argentinos es una crisis del bien común. No está claro cuál es nuestro bien común. Por eso el trabajo pendiente es delinear y hacer que este prevalezca por sobre los bienes particulares y sectoriales. Aunque no haya una fecha límite, estimo que es un mes y medio nos retiramos. Es escandaloso que haya un 56% de chicos y jóvenes pobres. Hay que volver a los valores, la dirección ética tiene que estar reflejada en acuerdos. Con respecto a la reforma política, se debe bajar el gasto público y eliminar las jubilaciones de privilegio. De la mesa socio-laboral-productiva se busca dar respuesta para reactivar la producción, llegar a acuerdos entre empresarios y sindicatos para que cesen los despidos y las huelgas. En cuanto a la educación, hay que buscar que se elimine la exclusión y garantizar los 180 días de clases para todos los alumnos del país. Le pedimos al gobierno y a los gremios que hagan un esfuerzo para que los chicos no sean el fusible de sus discusiones políticas. El signo más profundo de la crisis es la profunda fragmentación social”* (La Nación: 18/02/2002). Aquí se ven claras exigencias a la dirigencia social (reactivar la producción, bajar el gasto público, garantizar los 180 días de clase, etc.). Es interesante notar que en todo momento la Iglesia conserva y defiende una posición intermedia entre los diversos sectores sociales, como en el caso de empresarios y sindicatos: al proponer evitar tanto los despidos (por parte del sector empresarial) como las huelgas (de parte de los sectores sindicales), se busca anular los intereses sectoriales de ambos grupos.

No obstante, durante los primeros meses luego del estallido social se ve una clara situación de confusión entre los sectores comprometidos en la Mesa del Diálogo Argentino, como dice Maccarone: *“estamos todos contra todos. La sensación es que no*

*hay clases, grupos o sectores enfrentados, sino que estamos todos contra todos; la sensación es de resquebrajamiento social muy fuerte, y eso es lo que hace que esta crisis sea inédita, lastimosamente”* (La Nación: 02/03/2002).

Aún en el momento de mayor coherencia en el discurso de la Iglesia se ven divergencias y contradicciones en el seno de la institución acerca de la crisis. Durante la visita de varios obispos al Papa Juan Pablo II, Karlic informó que *“la crisis argentina es fundamentalmente crisis moral. Sabemos que la profundidad y generalización de la corrupción que nos afecta exige junto a cambios de estructuras, una conversión del corazón y de las costumbres, sumamente dura y difícil. Queremos ser nación, una nación cuya identidad sea la verdad y no la mentira; el amor y no el odio; el trabajo y el pan; y no el desempleo y el hambre; la vida y no la muerte; la familia y no la triste soledad; la libertad y la justicia, la solidaridad y la paz.”* (La Nación: 06/03/2002). El mismo día, los obispos Joaquín Piña Batllelevel (Puerto Iguazú) y Juan Rubén Martínez (Posadas) dijeron frente al Papa que *“la crisis es el resultado de la política económica, de gobiernos que han seguido al pie de la letra todos los dictámenes que nos iba marcando el FMI. Debe venir gente nueva porque los políticos están muy desprestigiados: armaron todo para perpetuarse en el poder”*. Batllelevel, que fue uno de los más duros críticos de Menem, dijo: *“acá en Roma se hacía el buenito, pero para nosotros fue otra cosa. Este señor le hizo mucho daño a la Argentina”*. Martínez dijo que *“la dirigencia política tiene que plantearse una profunda reflexión”* (Página 12: 06/03/2002). Aquí se ven dos visiones sobre las causas de la crisis: una claramente moral, vinculada a la corrupción y que solo podría resolverse por un acto de conversión de la dirigencia (Karlic), y otra que considera que la causa fueron las políticas económicas impulsadas por el gobierno y el FMI, y que solo podría resolverse con un reemplazo de los miembros de la dirigencia política (Batllelevel y Martínez). Además es permanente el llamamiento del clero a evitar la anarquía, considerada como el paso siguiente a la crisis, incluso por parte del Papa.

En la declaración episcopal *“Para que renazca el país”*, los obispos indican que *“tenemos un país frenado por falta de acuerdo y de grandeza de sus actores políticos, sociales y económicos, e incapaz de dar respuestas apropiadas a la gravedad de esta crisis terminal. Hay un vacío de la dirigencia que impide encontrar los caminos de la honesta representación política, de la equidad social y de la seguridad jurídica. Los intereses sectoriales y corporativos siguen queriendo imponer su fuerza en desmedro del interés general. En gran parte del pueblo hay deseos de una Argentina nueva, pero*

*no encuentra en sus dirigentes la voluntad suficiente para cambiar los errores que nos han degradado tanto. El Diálogo Argentino, para que tenga eficacia y también credibilidad, ha de despertar en la dirigencia política, financiera, sindical y empresarial la necesidad de gestos y signos que muestren un sincero deseo de cambios reales y profundos. Todo el pueblo ha sufrido las consecuencias de medidas económicas y financieras muy graves, que han afectado a la moneda, al valor y disponibilidad de los ahorros, a las fuentes de trabajo y a las relaciones con otros pueblos”* (La Nación: 22/03/2002). Nuevamente vemos que la crítica principal va siempre dirigida a la dirigencia política primero y económica después, y el “pueblo” (sin referencias a sectores o clases dentro del mismo) es víctima de la falta de visión de los poderosos. En este documento, los obispos estiman explicables nuevas formas de protesta social, pero advierten que *“pueden desembocar en un ambiente de anarquía generalizada. El enfrentamiento y la descalificación como sistema, incluso por el uso irresponsable de los medios de comunicación, se oponen a una convivencia plural y madura”*. Solicitan que *“los organismos internacionales de crédito tengan la comprensión y la responsabilidad necesarias en este momento crítico del país, que presenta signos dramáticos de una creciente pobreza y peligro de enfrentamientos sociales”*. (La Nación: 22/03/2002).

También el mensaje leído por Casaretto en la Mesa del Diálogo a los gobernadores y a Chiche Duhalde es claro respecto a las críticas eclesiásticas hacia la dirigencia: *“hay lentitud y falta de voluntad para instrumentar las coincidencias del diálogo social. La Iglesia no está aquí para cualquier cosa. Está para construir un país viable y no para continuar con este modelo de corrupción y privilegios. La Iglesia no se irá; en todo caso serán los otros los que no cumplieron los acuerdos. Los intereses sectoriales y corporativos siguen queriendo imponer su fuerza en desmedro del interés general. Hay deseos de una Argentina nueva, pero no encuentra en sus dirigentes la voluntad suficiente para cambiar los errores que nos han degradado tanto.”* (Página 12: 27/03/2002). También se ven los desacuerdos entre el gobierno y la Iglesia en materia de la aplicación de los paliativos para la miseria social: respecto a la instrumentación de los planes laborales, el gobierno plantea que se debe generalizar ese derecho con una inscripción libre de los beneficiarios ante los consejos consultivos barriales y municipales de todo el país, la Iglesia, por otro lado, con apoyo de los bancos, prefiere la creación de un padrón de desocupados para evitar un aluvión espontáneo de aspirantes a recibir el subsidio.



Otra situación de quiebre en la visión de la Iglesia se dio cuando el titular de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, Primatesta, le planteó al presidente Duhalde que no acate las directivas del FMI y produzca en cambio *“un fuerte shock de trabajo y producción”* en el orden interno. Tras la llegada de la delegación del FMI al país unos días antes, Primatesta encomendó a su secretario (Guillermo García Caliendo), a los dirigentes sindicales Hugo Ghilini (SADOP) y Luis Cejas (Viajantes), al economista Daniel Carbonetto y al empresario Osvaldo Rial que le llevaran esta propuesta a la quinta de Olivos al presidente. Primatesta le dijo por teléfono a Duhalde que convenía *“no seguir endeudándose ni acceder a condiciones denigrantes del FMI que impliquen más ajustes, y contemplar determinadas medidas sociales”*. Los delegados dijeron que *“le entregamos a Duhalde un petitorio avalado por el titular de la Pastoral Social que aconseja, de alguna forma, no acatar las exigencias del FMI y propone, en cambio, un fuerte shock de trabajo y producción dependiendo, pura y exclusivamente, de las fuerzas nacionales”* (Página 12: 31/03/2002). Aquí hay una visión económica de la situación de la crisis, más cercana a la de Batllelevel y Martínez que a la de Karlic. No obstante, esta medida llamó la atención en las filas de la Iglesia, ya que hasta el momento las conversaciones con el presidente se canalizaban a través de los tres delegados episcopales a la mesa del DA: Casaretto, Maccarone y Stafolani (obispo de Río Cuarto). Un prelado que se mantuvo en el anonimato aclaró *“se cortó solo [en referencia a Primatesta], pero sus ideas son muy respetadas”*. Primatesta estaba disgustado con el proceso de diálogo, sobre todo porque no se lo había consultado en las últimas sesiones.

Unos meses más tarde, aparece nuevamente la crítica radical a la dirigencia, en un discurso del obispo Casaretto: *“una buena cantidad de dirigentes tiene que borrarse definitivamente de lo que es el quehacer de la política argentina. La clave de la crisis del país – o su mayor enfermedad – es el poderío de los sectores por lo hay que desenmascarar a quienes tratan de disfrazar el interés sectorial del bien común, que es muy frecuente. El mayor impedimento es la fortaleza, el poderío, y la intransigencia de los sectores para construir entre todos el bien común. Como representantes eclesiásticos estamos trabajando con pasión para desenmascarar seriamente a ese lobo vestido de cordero [en referencia a los poderes sectoriales] al que no le interesa la Argentina, no le interesa el país. Estoy convencido de que la solución argentina es política, y debemos buscar una reforma acompañada de una conversión personal de la dirigencia. Tenemos que seguir apestillando a los políticos para que se conviertan y*

*lograr que una gran cantidad se vaya. La mesa del Diálogo Argentino elaboró un proyecto de reforma, no solamente política, yo diría un proyecto de país”* (La Nación: 19/05/2002). Aquí coexisten dos visiones sobre la salida de la crisis: una política, que incluye reformas y leyes, y otra moral, que implica la “conversión” de los dirigentes.

Uno de los discursos más claros y completos sobre la crisis argentina, se dará en el Tedéum del 25 de Mayo en la Catedral de Buenos Aires, donde Bergoglio expondrá frente al presidente y sus ministros que *“hoy, como nunca, cuando el peligro de disolución nacional está a nuestras puertas, no podemos permitir que nos arrastre la inercia, que nos esterilicen nuestras impotencias o que nos amedrenten las amenazas. No sigamos revolcándonos en el triste espectáculo de quienes ya no saben cómo mentir y contradecirse para mantener sus privilegios, su rapacidad y sus cuotas de ganancia mal habida. El banquete al que convoca el Evangelio debe ser lugar de encuentro y convivencia y no un café al paso para los intereses golondrina del mundo: esos que llegan, extraen y parten. No debemos caer en la tentación de la violencia, del caos, del revanchismo. Debemos abrir los ojos a tiempo, pues una sorda guerra se está librando en nuestras calles, aprovechando el desamparo social, la decadencia de la autoridad, el vacío legal y la impunidad. Los ambiciosos escaladores, que tras sus diplomas internacionales y su lenguaje técnico, por lo demás tan fácilmente intercambiable, disfrazan sus saberes precarios y su casi inexistente humanidad”* (La Nación: 26/05/2002). Aquí hay tanto una crítica a los sectores dirigentes y a los sectores económicamente privilegiados, como la explícita mención de los capitales internacionales y técnicos extranjeros (presumiblemente del FMI). También aparece el llamamiento a evitar el peligro de la anarquía y la violencia (casi en forma de una guerra civil) y de revertir la fuerte decadencia de la autoridad.

Acerca de la violencia en el país y los conflictos sociales, el obispo de Río Cuarto y representante de la Iglesia en el Diálogo Argentino, Staffolani, dijo que *“los argentinos tenemos que entender que no nos podemos destruir porque de seguir así la Argentina va en picado hacia el abismo. En el país hay una confusión muy grande y los conflictos violentos ocurren cuando el odio, el rencor, el hambre y los problemas de la gente no se solucionan”* (Página 12: 28/06/2002). El obispo de Avellaneda- Lanús, Rubén Frassia, sostuvo que *“la profunda crisis que atraviesa el país y la escalada de violencia que se ha sumando a ella, trae un nuevo motivo de preocupación e incita a buscar con creatividad y esperanza los caminos para una pronta solución de los*

*problemas de gran parte de nuestro pueblo. La vida en sociedad se basa en el diálogo permanente y excluye toda forma de violencia física y moral”* (Página 12: 28/06/2002).

Uno de los documentos de la Iglesia que cierran el período estudiado, las “Bases para las Reformas” del Diálogo Argentino, se insiste en la necesidad de relegitimar la totalidad de los cargos electivos nacionales, provinciales y municipales, en el marco de los preceptos constitucionales. El obispo Casaretto dijo que la consigna “*que se vayan todos*” no le gustaba a la mesa porque generaba la idea de un vacío de poder. Pero se manifestó partidario de que se renueven todos los cargos, por mecanismos institucionales. “*Hay que salvar la ley, a través de instrumentos legales. La respuesta ha sido tenue, pero no me siento decepcionado porque los procesos de conversión, de cambio de mentalidad, son largos y difíciles, no se dan del día a la noche. En las próximas instancias la Iglesia dejará paso a los laicos para continuar el trabajo del Diálogo Social. No es bueno que los obispos tengan mucho protagonismo cuando empieza una etapa electoral, en momentos de candidaturas*” (La Nación: 12/07/2002). Dijo que si la Iglesia prestó su “ámbito espiritual” al Diálogo era porque en la crisis había una dimensión ética, moral, del bien común.

Durante la Asamblea episcopal en Pilar, varios obispos acordaron que “*Necesitamos lograr consenso que fortalezca los lazos de pertenencia solidaria a la comunidad y proponernos algunas acciones que generen esperanza a todos. Es necesario que sea la política el principal instrumento de gestión del bien común, de modo tal que sea ella quien discipline y encause también a la economía en el marco de las instituciones vigentes*” (La Nación: 25/09/2002).

Ya terminando el período más intenso de la crisis, el documento eclesiástico “La Nación que queremos”, cierra la visión de la Iglesia en palabras de los principales obispos del país. En palabras de Karlic: “*construir una nación laborista, responsable, transparente, sin exclusión ni violencia, con leyes justas para todos, una nación que viva con confianza en Dios y con los hijos de Dios, que somos los hombres. Hemos venido a buscar los ritos de la solidaridad que tejen el entramado del cuerpo social con el vínculo de la amistad social. Necesitamos un proyecto de Nación cuyo centro sea la familia, la amistad social y la solidaridad. Un líder no tiene derecho a conducir un pueblo quien no ama primero con todas sus fuerzas. Teniendo en cuenta la legitimidad de la Iglesia Católica debe hacer un llamado a profundizar el diálogo ya iniciado a toda la Argentina. Tenemos preocupación por el riesgo existente de que todo ese esfuerzo y liderazgo termine diluyéndose en una crisis de legitimidad que afecte al*

*sistema político” (La Nación: 26/09/2002). El obispo Mirás dice finalmente que “tenemos esperanzas en que los políticos se pongan a trabajar en los grandes y graves problemas y encuentren 4 o 5 puntos sobre los cuales es necesario, urgentemente, que la Argentina se ponga en plan para que podamos salir de este momento de crisis tan difícil. El asistencialismo es para el momento de catástrofe, de la necesidad, pero la solución es crear trabajo. Si no estamos decididos a ser soberanos, no estamos decididos a ser nación. Hay que presentar planes que sean factibles para la Argentina y cumplirlos. Porque en general, quienes nos pueden prestar dinero nos piden compromisos que no cumplimos.” (La Nación: 29/09/2002).*

## **CONCLUSIÓN**

En base a lo desarrollado en el presente trabajo, podemos afinar que la representación social que la cúpula de la Iglesia Católica Argentina tuvo de la crisis que vivió el país en 2001-2002, consistió en múltiples aspectos. Con respecto a las causas, la crisis fue atribuida fundamentalmente (aunque no únicamente) a un problema moral en la sociedad y sobre todo en la dirigencia política argentina, expresado sobre todo en la pérdida de valores y en la corrupción. Vinculada con la pobreza, se fijó la perspectiva entre sectores que van desde las clases medias y trabajadoras, como una gran generadora de pobreza e indigencia. Este es el reclamo central de la Iglesia durante el período, debido a la cercanía de la institución con los pobres y a la vigencia de la Doctrina Social de la Iglesia.

Por otra parte, a nivel nacional la crisis siempre es vista como un problema de alcance total y, más importante aún, las soluciones son propuestas siempre en términos de una “comunidad nacional”, fuertemente vinculadas a Dios y al pueblo. En este caso particular, el discurso de la Iglesia está fuertemente enmarcado en la idea de nación como solución, al punto tal que hay más elementos nacionalistas que religiosos en el discurso de los obispos. Como herramienta para dichos discursos, la Iglesia supo distinguir entre la política, que es valorizada y considerada como elemento fundamental para combatir la pobreza; de los políticos, a los que atribuye gran parte de la culpa de la crisis y a los que considera como carentes de toda legitimidad para gobernar. Es en ellos

donde los intereses sectoriales aparecen como un permanente obstáculo para la consecución de medidas concretas, ya sea por parte de los empresarios, de los sindicalistas o de los políticos. Esta problematización en contexto de un plano exterior, los organismos y empresas extranjeras o internacionales (fundamentalmente el FMI), fueron vistos como responsables parciales de la crisis, en relación a las consecuencias de la deuda externa. En relación a este punto puede verse una división acerca de la culpabilidad de estos agentes entre los diferentes obispos.

Con lo que respecta a la cuestión social, la fragmentación de los lazos de pertenencia social a la comunidad, tanto por la situación económica como por la corrupción moral, son vistos como el gran riesgo de fondo de la crisis, como la peor de sus consecuencias, en tanto es asociada directamente con la violencia por parte de los sectores sociales excluidos. En este marco, la protesta social (tanto los piquetes como los cacerolazos) son atribuidos a causas económicas y financieras como la falta de empleo, el no poder disponer de los ahorros, los cambios en el valor de la moneda, etc. No se hace una distinción clara entre quiénes son los que realizan cada tipo de protesta. Por el contrario, las causas de los saqueos son para la Iglesia la fragmentación social, y la pérdida de valores, que genera odio y rencor. La clara división que hace entre dos tipos de protestas (cacerolazos y piquetes por un lado, saqueos por el otro) se basa en la presencia de violencia física, en el caso de los saqueos, y en el carácter “comunitario” de los piquetes y cacerolazos, debido a la presencia de familias y de consignas colectivas de lucha y reclamo.

Por último, en relación a la posición que ocupa la Iglesia dentro del espacio político y las posturas que adopta frente a las demás fuerzas políticas, podemos decir que: Si bien la Iglesia se considera siempre “por fuera” y “por encima” del espacio político, el progresivo empeoramiento de la situación y el aumento de tensiones sociales, la llevan a convertirse en uno de los actores políticos clave del período, al punto de realizar críticas y propuestas acerca de medidas de gobierno muy concretas, y terminar convirtiéndose en la principal fuente de legitimidad del gobierno luego del estallido del 2001 a través de la denominada Mesa del Diálogo Argentino (junto con las Naciones Unidas, a través del PNUD<sup>2</sup>). Hay una postura de negar toda división interna dentro del cuerpo eclesiástico durante el período estudiado. En los casos en que el conflicto no es negado, es atribuido a posiciones de particulares, no vinculadas a la

---

<sup>2</sup> Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

postura de la Iglesia. Se niega así toda heterogeneidad en el pensamiento eclesiástico, presentado a la Iglesia como una institución unida y perfectamente coherente.

Si bien la Iglesia mantiene distancia del gobierno de la Alianza (a pesar de los intentos de éste último por obtener legitimidad a través de un acercamiento a la Iglesia), se produce un fuerte acercamiento con el gobierno de Duhalde durante el momento más álgido de la crisis, con el objetivo de reconstruir el Estado y la autoridad política. La Iglesia es la única institución de la sociedad argentina que sale de la crisis con mayor legitimidad y prestigio a los ojos de la sociedad que los que pudiera tener anteriormente. La pérdida de legitimidad de las instituciones se da desde el gobierno, la policía y el ejército, hasta la justicia, los medios de comunicación e incluso parcialmente la universidad.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- DRI, Rubén. *La utopía de Jesús*. Buenos Aires: Editorial BIBLOS, 1997.
- MOSCOVICI, Serge. *El Psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Ed. Huemul, 1979, 2da. edición.
- MOSCOVICI, Serge. *Social Representations: Explorations in Social Psychology* (Representaciones sociales: Exploraciones en psicología social). Polity Press, 2000.
- ORGAMBIDE, Pedro. *Diario de la crisis*. Buenos Aires: Editorial AGUILAR, 2002.
- Diario “La Nación”. Años 2001-2002.
- Diario “Página 12”. Años 2001-2002.

## El fenómeno fan devoto en el culto popular gildero

Ariel G. Gutiérrez  
Pastor Evangélico - Mg. Ciencias de la Religión  
arigugut@yahoo.com.ar

### **Introducción: La necesidad de incursionar en el mundo de la fe popular y su gente**

En un contexto social con fuertes inquietudes de índole espiritual, se hace necesaria la construcción de nuevas descripciones acerca del fenómeno de la “Religiosidad popular” en la Argentina: Quienes son sus actores o devotos, y cuales son las características de sus manifestaciones religiosas. El lugar que ocupan en la vida cotidiana de los sujetos los rituales religiosos propios de las devociones populares se va redefiniendo en los últimos años con el surgimiento de nuevos escenarios.

La propuesta de esta ponencia, que surge de mi tesis para el magíster obtenido en la institución que represento, en el año 2012, es mostrar algo de la génesis de las creencias y prácticas de la fe popular y su fusión de elementos cristianos y no cristianos, pero centrándome especialmente en la veneración de las denominadas “Mujeres trágicas”<sup>1</sup>. Estas son mujeres de la historia argentina que han muerto en diferentes tragedias y han sido santificadas por el pueblo. Y ya que de tantos casos conocidos, llamaron mi atención dos personajes de diferentes épocas: La difunta Correa y Gilda, decidí centrar mi investigación en el movimiento de devoción a Gilda, en el cual encontré características propias que lo distinguen de otras devociones populares, especialmente por la relación que se da entre fanismo y devoción.

### **Religiosidad popular y personajes santificados por el pueblo**

Podemos comenzar preguntándonos que es la religiosidad popular, y como es santificado un personaje entre el pueblo. Según las antropólogas Susana Chertudi y Sara J. Newbery: “La expresión de la religiosidad popular es fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la conquista, con características especiales.

---

<sup>1</sup> Tal como lo clasifican: Chertudi Susana , Newbery Sara Josefina. La difunta Correa, Buenos Aires, Ed. Huemul, 1978. Y De Hoyos Maria, Migale Laura. Almas milagrosas, santos populares y otras devociones, Buenos Aires, Equipo NAYa, 2000 (Material en CD. ROOM)

Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y un sinnúmero de devociones.”<sup>2</sup> Es decir que es una manifestación religiosa donde la gente de una población determinada, toma los rituales cristianos aprendidos y los adapta a otros festivales ancestrales y muchas veces a otros personajes canonizados por ellos mismos: “Si la vida de un santo es un ejemplo para ser imitado produciendo una conversión en el que la conoce, no es fácil hacerlo con gente que vivió tan distante en el tiempo... como los santos traídos desde Europa... Algunos de ellos fueron recreados y asumidos como americanos... por ser patrones y protectores con poderes conocidos sobre determinados elementos propios de la cultura del pueblo.”<sup>3</sup>

En el documento de Puebla, resultado de un concilio importante del catolicismo en Latinoamérica, se explica la religiosidad popular como “el conjunto de hondas creencias selladas por Dios... se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano... es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular”<sup>4</sup>. En este proceso surgen figuras míticas de personajes heroicos en las poblaciones pequeñas o “santos populares”.

#### *¿Cómo surge un santo popular, y por qué?*

Probablemente nos convenga elucidar el tema desde una concepción más generalizada sobre la religión, que en este tiempo no se circunscribe al dogma oficial, sino más bien, a una categoría de cosas que podría llamarse “lo sagrado” o “la sacralización” como dice Eloisa Martín en el trabajo de Rubén Dri: “hablar de prácticas de sacralización nos permite, entonces evitar las concepciones dualistas que dividen en sagrado y profano, y definen lo popular en contraposición a lo institucional...”<sup>5</sup> Por lo que se puede hablar entonces de “personajes sagrados”, “seres dotados de una fuerza sagrada... identificados por caracteres cratofánicos, fundamentos de su carisma espiritual y social”<sup>6</sup>. Estos seres (que podrían ser más bien aquellos personajes mitológicos de las religiones antiguas de Grecia y Roma)

---

<sup>2</sup> Chertudi Susana, Newbery Sara Josefina. La difunta Correa, Buenos Aires, Ed. Huemul, 1978. 14

<sup>3</sup> Chertudi, Newbery, 25-26

<sup>4</sup> Conferencia Episcopal Argentina. La evangelización en el presente y en el futuro en América Latina. Documento de Puebla, Buenos Aires, 1997. AP.444 p162

<sup>5</sup> Dri Rubén (coordinador), “Símbolos y fetiches religiosos, en la construcción de la identidad popular” Tomo II. Biblos, Buenos Aires, 2007 Todo el artículo (61-79) es una exposición que lleva a esa conclusión.

<sup>6</sup> Jean – Jacques Wunenburger.. Lo sagrado, Buenos Aires, Biblos 2006. 27-28



pueden ser, con las mismas características, aquellos personajes elegidos por el pueblo para representarles a Dios<sup>7</sup>. En un buen número de casos, estos santos populares son personajes muertos en forma trágica a quienes se les venera y se les atribuyen favores en vida y aún milagros después de muertos. Son personas comunes que para la gente no constituyen ni una competencia ni un agravio a los santos oficiales.<sup>8</sup> Estos santos no necesariamente reúnen las condiciones éticas según el proceso de canonización de la iglesia oficial. Muchos de ellos han sido personajes de estilos de vida diferentes: bandidos, músicos, artistas, sanadores, madres sufrientes. Se caracterizan por hallarse cerca de la gente como parte de los excluidos o marginados, y como dice Maria Rosa Lojo: “El padecimiento experimentado por la figura santificada la capacita para comprender mejor el dolor de quienes le suplican...”<sup>9</sup>.

Los santos populares son mayormente personajes donde la gente de esa región y de ese tiempo se sienten identificados, como los casos de las mujeres violentadas o muertas trágicamente por situaciones injustas, como por ejemplo La Telesita en Santiago del Estero, Juana Figueroa en Mendoza o la Difunta Correa en San Juan.

Se rescatan entonces tres elementos que pueden aportar a una definición de religiosidad popular:

- 1- Es una práctica religiosa periférica de la religión oficial, nacida en el seno de un pueblo y con factores culturales que le influyen en forma directa.
- 2- Incluye una concepción del mundo, donde lo espiritual es tocante a la vida de cada día. De allí que el personaje santificado, es un mediador divino más cercano a la vivencia de la gente.
- 3- Es una forma de religión, donde prevalece la figura o epopeya mítica de un antepasado o un personaje caro al corazón del pueblo, que considera al tal, como parte suyo pero que alcanzó un nivel superior.

La gente del pueblo expresa su fe religiosa mediante estos intercesores o “santos” que son representativos de sus propias costumbres, historia y situaciones de vida.

---

<sup>7</sup> Se define la cratofanía, como una demostración de fuerza, en la manifestación de lo sagrado ó hierofanta. “Toda hierofanta es una cratofanía, una manifestación de fuerza” Mircea Eliade, Mitos, sueños y misterios (Barcelona, Ed. Kairós, 1999), 149

<sup>8</sup> De Hoyos Maria, Migale Laura

<sup>9</sup> Lojo María Rosa. Cuerpos resplandecientes, Santos populares argentinos, Buenos Aires Sudamericana, 2007. 7-10

### **La religión popular y el mito femenino: las mujeres trágicas**

A los mitos en general, se los puede definir como una explicación de una realidad superior creída en una cultura determinada, la cual es nada menos que su cosmovisión, es decir, su visión acerca de todo lo que existe: El mundo y el ser humano en él.: “El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial... el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia”<sup>10</sup>. Quiere decir entonces que el mito no es algo totalmente fantástico, ni es equivalente a una fábula. Es más bien una historia que intenta explicar los orígenes de una realidad palpable, los cuales debieron producirse en algún punto de espacio y tiempo: “Esta historia sagrada, primordial resulta fundamental porque explica, y al mismo tiempo justifica, la existencia del mundo, del hombre y de la sociedad y brinda a la vez un paradigma y una justificación de las actividades del hombre”<sup>11</sup>. El mito es una historia, un relato; pero de característica sagrada, puesto que intervienen seres sobrenaturales (dioses, héroes, ángeles, santos).

Dentro del complejo mundo de los cultos populares y sus mitos, me llamó la atención el culto a la deidad femenina, al parecer muy consistente en Latinoamérica y en la Argentina, ya que es común ver divinidades o santas de sexo femenino, con las cuales la gente siente una protección especial: La madre tierra (Pachamama), la santa Patrona, La madre María, La difunta Correa, Gilda, entre otras invocaciones.

A lo largo del territorio argentino diversas canonizaciones populares se extienden en diferentes lugares de culto, como anexos de un santuario principal, según los adeptos que hay en ese pueblo o esa ciudad. Se conmemoran fechas especiales que tienen que ver siempre con la muerte o la tragedia sucedida al personaje venerado, y gran cantidad de adeptos se apersonan en el santuario principal que generalmente se levanta en el lugar del hecho trágico. “El rasgo común es una muerte en circunstancias extraordinarias...El pueblo tiende a venerar a los que han muerto en forma trágica”<sup>12</sup> Uno de ellos es el de La Difunta Correa, cuyo mito se origina en la provincia de San Juan, pero que se extiende en diferentes altares y lugares improvisados de invocación en todo el país, y el otro es un caso más reciente, que se

---

<sup>10</sup> Eliade M. *Mito y Realidad*, Buenos Aires, Barcelona, España, Ed. Kairós, 1999. 13-14

<sup>11</sup> Eliade M. *La búsqueda* Buenos Aires, Ed. Aurora, 1984 p. 29

<sup>12</sup> Chertudi, Newbery, pp. 27-28

origina en la muerte trágica de la cantante bailantera, Gilda. Es sorprendente como la persona de Gilda ha despertado un creciente culto popular entre sus fans y otros que se adhieren a su homenaje.

“Para todos aquellos que se acercan a Paranacito o al cementerio de Chacarita en Bs. As., Gilda tiene poderes que los confortan y ayudan a vivir. Un libro dedicado a ella, contiene oraciones y rituales para solicitarle ayuda, a través de oraciones para solucionar conflictos, pedir protección, trabajo, y lograr paz y armonía., para el amor, para la salud, y para agradecer una ayuda recibida.”<sup>13</sup>.

Gilda, o Miriam Alejandra Bianchi, nació en 1961, en el barrio de Villa Devoto, se relacionó alrededor de sus 27 años con alguien del equipo de Ricky Maravilla: Toti Giménez, luego de divorciarse de su marido. Comienza a trabajar en el ambiente y hacia el año 1996 se hallaba haciendo giras por todo el país. Muchos fans la idolatraban por su gran carisma, pero ella siguió perfilando su carácter sencillo no aceptando la adoración. En la ruta 12, Km. 129, de Paranacito, Entre Ríos, el 7 de septiembre de 1996, el micro donde Gilda viajaba con sus hijos, su mama, Toti y sus músicos, chocó con un camión, produciéndose la muerte de 7 personas, entre ellas Gilda, su madre y su hija. Su pareja Toti Giménez recordó que un día antes del accidente, Gilda había cambiado la letra de la canción “No es mi despedida”, y el cassette con los cambios fué encontrado al lado de la banquina en perfectas condiciones<sup>14</sup>. A raíz de esto, desató el mito y se habló de milagros.

Sin embargo aún antes de lo sucedido, en sus recitales su figura carismática ya había despertado adoración, entre sus fans: “Al final de cada show, muchas eran las personas que se acercaban hasta ella, y no solamente a sacarse fotos y pedirle un autógrafo... sino para solicitarle que hiciera algún milagro... Aunque no estuviera en lo más mínimo convencida...Gilda lo hacía porque sabía que quien se lo solicitaba precisaba ese contacto con ella. Ya en vida, empezaba a ser considerada una especie de santita terrenal, algo así como una mujer capaz de lograr lo imposible”<sup>15</sup>.

El mito popular de Gilda puede enmarcarse dentro de los mitos populares que tienen como características:

#### 1- Personajes muertos violentamente

---

<sup>13</sup> Extraído del trabajo de María de Hoyos y Laura Migale

<sup>14</sup> Datos disponibles en los sitios Web [www.cuco.com.ar](http://www.cuco.com.ar) y de [www.diccionariodemitos.com.ar](http://www.diccionariodemitos.com.ar)

<sup>15</sup> Román Alma, Las milagrosas sanaciones de Gilda, Buenos Aires, Latinoamericana Editora SA, 1999, 24-25

- 2- El personaje y sus seguidores pertenecen –mayormente- a la misma clase social
- 3- El culto no se enfrenta con el catolicismo
- 4- No son los ejemplos de vida determinantes para la adoración
- 5- Existen ritos que evocan las vicisitudes de la historia del personaje.

### **El movimiento gildero: fanismo y devoción**

Al observar, y analizar al fenómeno popular de Gilda, se destacan ciertas características particulares, algunas compartidas con otros casos de devoción popular, en especial en la categoría de las mujeres trágicas, y otras más propias. En primer lugar el hecho simbólico o emblemático, cuyo centro está en la persona misma de Gilda: Su carisma y su personalidad. En segundo lugar el fanismo puro mezclado con la devoción. La admiración y entrega hacia una persona especial o un ser angelical, como mayormente se la califica a Gilda, entre sus admiradores en los grupos de fans. Y en tercer lugar la devoción y admiración, demostradas a través de diferentes formas, que van desde rezarle, pedirle y agradecerle, hasta un recital de tributo.

La persona de Gilda tiene en si misma, algo deslumbrante, como especial. Se la retrata como alguien único en su medio (la bailanta), por sus seguidores, y testigos cercanos. Ella captaba al público habitual de la bailanta mostrando una personalidad diferente y atractiva. “Ella subvierte la idea de la mujer como *mero objeto, como mera carne escenificada* a partir del despliegue de sus saber musical y retórico es la compositora o cantante de mujeres sufrientes vidas furtivas, ingeniosas pero no sometidas a las voluntades de una festividad de características machistas...

Ella muere en la ruta, trabajando... Por ello su cuerpo fue santificado por sus seguidores”<sup>16</sup> A Gilda se la erige como una representante de la dignificación de la mujer en la bailanta, y líder de una nueva modalidad, familiar, autóctona argentina, que reúne a la gente para compartir, estrechar lazos, y pertenecer a un grupo determinado.<sup>17</sup>

En sus fans la tragedia es un hito emblemático en la figura de la artista. Dos

---

<sup>16</sup> De Gori Esteban, Notas sociológicas sobre la Cumbia Villera. México, Convergencia N ° 38 Mayo-Agosto 2005, 360. La cursiva es del autor citado.

<sup>17</sup> Tomado de la palabra misma del personaje de Gilda, en la obra Pre estreno, en Buenos Aires, Teatro Múltiplex, el 22-02-2011

fechas son conmemoradas por los fans: El día 7 de septiembre, día de su muerte, y el 11 de Octubre, su cumpleaños. Hay un convencimiento de que ella es una intercesora, que su música sigue portando un mensaje, que hace milagros en la gente, y que su carisma sigue vigente. Integrantes del grupo de fan “Las Gilderas” me dijeron así: *“El 7 es el paso de Gilda a la inmortalidad, eso que la hizo diferenciarse del resto”, “Siento que ella nunca se fue y sigue entre nosotros...”*

Los lugares favoritos para evocar a Gilda, son dos: Los santuarios, y los clubes donde se desarrollan recitales de homenaje, combinándose con ayudas a la comunidad (dejar alimentos para algún comedor del barrio, por ejemplo). Los santuarios son dos: El erigido con una sencilla capilla en el lugar del accidente en Paraná, y el lugar donde descansan sus restos, en la Galería 24, del cementerio de Chacarita. El cumpleaños de Gilda cada 11 de octubre en Chacarita, es celebrado por sus seguidores, con un ritual acostumbrado. El mismo comienza especialmente, cuando las fans que llegan más temprano, preparan el lugar para la ocasión. Con sumo respeto y devoción, se colocan globos, carteles de los grupos de fans que van llegando, cartas de gratitud, y hasta tortas y souvenirs, además de dibujos alusivos y fotografías. Varios de los fans, ostentan remeras estampadas y tatuajes especiales el rostro y el nombre de Gilda, y el escudo o inicial del club de fan al cual pertenecen.

*Ahora nos podemos preguntar, que es un fan – devoto en todo este contexto.*

A través de la encuesta en Facebook, a la pregunta: “¿Cómo definirías a Gilda?”, algunas de las respuestas fueron: *“Era un ser especial”, “Mi ángel de la música”, “Una mujer con carisma increíble”, “Mágica, Angelical”.*

La presidenta de un club de fans, me contó su testimonio de su devoción a Gilda, relatando hechos importantes de su vida, donde fué ayudada por ésta fe: Salvada de quedarse en la calle por un contrato que no le respetaron y de repente apareció una herencia con la que compró su propia casa (justo a los siete días), curada de una enfermedad que desapareció, y hasta tenía una remera con la cara grabada de Gilda que no se gastó en años. Ella con sus hijas y nietas, son seguidoras de Gilda, en Paraná Entre Ríos, y fieles concurrentes al santuario en Paraná, y las veces que pueden a Chacarita<sup>18</sup>.

Según definiciones académicas de varios autores, aportadas por Eloisa

---

<sup>18</sup> Testimonio compartido por la presidenta de “Las Gilderas” en entrevista personal con el autor, y en diversas publicaciones

Martín, “el significado etimológico de la palabra “fan” viene del vocablo latín “fanaticus...un adjetivo que describe a los devotos de los religiosos no romanos, que denota entusiasmo exacerbado y excesos... personas que no tienen vida propia... otros autores caracterizan al fan como pasivo... o marginales, inadaptados, personas que viven en mundos de fantasía...”<sup>19</sup> Comenta además la autora, acerca de testimonios relatados, “que muestran una especie de conversión... una nueva elección por Gilda y su música, conmoción por la personalidad de la cantante, sentir afecto por ella... Lo que más atrae de Gilda es el carisma que había en su personalidad, y hasta su forma decente de vestir y de ser en ese ambiente, sin pretender lucirse o sensualizar. Hay milagros, promesas, rezos, de hombres y mujeres por igual.”<sup>20</sup>.

A través de la red social Facebook en el contacto con los fans, formule esta pregunta: “¿Qué es para vos ser un fan de Gilda? ¿Qué diferencia tiene a ser fan de cualquier otro?”, y puedo rescatar estas tres definiciones, de entre tantas:

*“Ser fan de Gilda es lo más lindo y sano que hay en este mundo donde hay tanta maldad”*

*“Ser fans es tener admiración por tu artista llevarlo a lo máximo de tu sentir. Solo Gilda pudo pasar la barrera de mi corazón...”*

*“Ser fan de Gilda es algo muy especial... El fan de Gilda es alguien que, además de escuchar su música, trata de integrarse en lo que fue su vida...”<sup>21</sup>*

De una consulta en la wikipedia en inglés, en la web, bajo el título “fan (person)”<sup>22</sup> se pudieron extraer los siguientes conceptos: “Fan, también llamado aficionado o alentador, es una persona con un gusto y entusiasmo por algo”. En el inglés poético, la palabra “fave” se refiere a un templo o lugar sagrado. Según el Diccionario de la Lengua Española, “fan” es un “admirador o seguidor de alguien. Entusiasta de algo”. Esto también puede relacionarse con el llamado “afecto” que en una de sus definiciones es alguien “inclinado a alguien o algo”<sup>23</sup>. Los fans se caracterizan por el nivel de involucramiento en reuniones, charlas, correo electrónico, la interacción social, en especial con los personajes admirados, y el culto a la

<sup>19</sup> Martín Eloísa, (Diciembre 2007) Gilda, el ángel de la cumbia. Prácticas y sacralización de una cantante argentina. Artículo de Religiao & Sociedade, Volumen 27 N° 2 Río de Janeiro, 5

<sup>20</sup> *Ibíd.*, 6, 8, 11

<sup>21</sup> Encuesta realizada por el autor en Facebook, como parte de la investigación.

<sup>22</sup> Información disponible en: [http://en.wikipedia.org/wiki/fan\\_\(person\)](http://en.wikipedia.org/wiki/fan_(person))

<sup>23</sup> Diccionario Real Academia Española 2.0

personalidad del personaje.

Puede concluirse que un fan es, alguien que manifiesta pasión y devoción por un objeto, personalidad o interés en particular, por el cual participa de todo tipo de actos que le involucran en el mundo del objeto admirado y le hace participe junto con otros apasionados del mismo objeto, a partir del formar parte de un club o asociación fundada con ese mismo fin.

Pero en los seguidores o adeptos de Gilda, también se produce el fenómeno de la devoción. Devoción se define como “Fervor religioso. Inclinación a algo” y Devoto, “Fervoroso, aficionado”<sup>24</sup>.<sup>24</sup> Según el diccionario de la Real Academia sus sinónimos son: Afecto, aficionado, adepto adherente, partidario, vinculado, coligado. Y además se relaciona con ferviente o fervoroso, ya que un devoto también está “dedicado con fervor a obras de piedad y religión. Dicho de una imagen, de un templo o de un lugar que mueve a la devoción”<sup>25</sup>.

Alguien ferviente es también alguien que hierve. El ingles “Fervent” señala la acción de creer o sentir algo muy fuerte y sinceramente. El ferviente es un admirador y un creyente.

Estas definiciones nos esclarecen que, tanto un fan como un devoto, son seguidores fervientes de ese alguien o algo admirado. Entonces surge un interrogante para aportar una definición clara:

*¿Y qué es lo que hacen los seguidores, fans – devotos de Gilda?*

En efecto la característica principal de los Gilderos, es la intención de mantener viva a la persona de Gilda. La invocación de su persona es más bien una “evocación”, o sea traer alguna cosa a memoria, o el recuerdo o la memoria que se tiene de algo (en este caso el fatal accidente donde Gilda perdiera su vida), es intentar hacer presente y vivo algo o alguien del pasado. Podría decirse entonces que los Gilderos, son ante todo “evocadores” de la persona de Gilda.<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Diccionario enciclopédico Ilustrado Oriente, Buenos Aires, 1994, 1114.

<sup>25</sup> Diccionario Real Academia 2.0

<sup>26</sup> Respecto a la relación entre el fanismo y la evocación religiosa un estudioso contemporáneo sobre el mundo de los fans en general: Henry Jenkins, autor que se ha dedicado en sus obras a establecer una especie de vindicación de los fans, señala la relación de la raíz “fanaticus” para fan o fancy, con el concepto de “adoración excesiva”, y reconoce un aspecto de religiosidad, en cuanto al impulso hacia el significado y el afecto como en diferentes organizaciones sociales. Junto con su interlocutor Matt Hills, coincide en dos semejanzas, respecto al mundo de los fans y la religión: “Una comunidad a la que la gente pertenece y que expresa valores y creencias compartidas... ambos propician el encuentro entre compañeros... en ambos existe un vínculo emocional” y “...las historias que

Como parte de la encuesta publicada en Facebook, a la pregunta: “¿Qué idea religiosa tienes, y como entra Gilda en esa creencia?” estas fueron algunas de las respuestas:

*“Soy Católica, considero a Gilda, milagrosa”, “Vino a este mundo con una misión, Dios la tiene a su lado” “ un ser muy especial que vino a este mundo a dejarnos un mensaje de amor”<sup>27</sup>*

Gilda es evocada como una líder espiritual capaz de interceder en el cielo a nuestro favor<sup>28</sup>.

La intención principal del fan devoto de Gilda no es sólo homenajearla, o solo venerarla: es preservar viva y presente, su personalidad, carisma, liderazgo, y enseñanza de vida. Para los evocadores gilderos, Gilda es su guía como ejemplo de vida, y la oportunidad de pertenecer a una gran comunidad.

## Conclusión

Sin duda todo fenómeno de fe popular deviene de una necesidad religiosa en el ser humano, como dice María Rosa Lojo, que si “en algún momento se supuso que el progreso científico de la humanidad o las revoluciones en pro de un mundo igualitario acabarían con la necesidad religiosa, es evidente que esto no ha ocurrido Lo religioso es un elemento constitutivo y creador de la condición cultural humana”<sup>29</sup> Y podría agregar dado la experiencia vivenciada entre los fans, la necesidad de agruparse y pertenecer a una comunidad unida por un ideal de vida.

Al participar de diferentes eventos con los fans, he podido observar la diversidad de edades y clases sociales representadas (muchos jóvenes de entre 18 a 25 años, ancianos de clase media y familias enteras), y como la gente está entrelazada e intercomunicada entre las diferentes partes del país, conformando una gran comunidad y redes de cooperación.

Esta experiencia de fanismo y devoción en el movimiento gildero, nos invita a

---

cuentan los fans sobre como llegar a ser fan, donde emplean el lenguaje y los discursos de la conversión religiosa...” (Jenkins Henry, Fans, blogueros y videojuegos La cultura de la colaboración. Barcelona, Paidós, 2009. 27, 28, 30-33)

<sup>27</sup> Encuesta en Facebook

<sup>28</sup> El testimonio de otro fan, dice así: “El mensaje que nosotros tomamos de ella es ser felices a pesar de todo y luchar porque todos sabemos lo que a ella le costó llegar a lo que llegó. Y nosotros tenemos ese ejemplo de ella, de luchar y que se puede, que los sueños se hacen realidad. Ella es una santa de la cumbia” Segura Cecilia, Silva Miranda Karina, “Religiosidad popular: La difunta Correa en la provincia de San Juan”, (Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, 2008), 238

<sup>29</sup> Lojo María Rosa, pp15-16



reflexionar sobre la gran necesidad de liderazgo espiritual en la sociedad de la cual cada uno de nosotros también formamos parte con la misma expectativa: Encontrar en el cielo las respuestas ansiadas a las cuestiones de la vida y poder vivenciarlo junto a muchos otros en una gran red de relaciones de paz, justicia y ayuda mutua.

## **Bibliografía**

### **- Libros**

- Chertudi Susana, Newbery Sara Josefina. La difunta Correa, Buenos Aires, Ed. Huemul, 1978
- Conferencia Episcopal Argentina. La evangelización en el presente y en el futuro en América Latina. Documento de Puebla, Buenos Aires, 1997
- De Hoyos Maria, Migale Laura. Almas milagrosas, santos populares y otras devociones Buenos Aires, Equipo NAYa (Novedades en Antropología y Arqueología), 2000 (Material en CD ROOM.)
- Diccionario enciclopédico Ilustrado Oriente, Buenos Aires, 1994. Diccionario Real Academia 2.0
- Dri Rubén (coordinador), “Símbolos y fetiches religiosos, en la construcción de la identidad popular” Tomo II. Biblos, Buenos Aires, 2007
- Eliade Mircea. Mito y Realidad. Buenos Aires, Barcelona, España, Ed. Kairós, 1999
- Eliade Mircea. Mitos, Sueños, y Misterios, Kairós, Barcelona 1999
- Eliade Mircea. La búsqueda. Buenos Aires, Ed. Aurora, 1984
- Jenkins Henry, Fans, blogueros y videojuegos La cultura de la colaboración. Barcelona, Paidós, 2009
- Lojo, María Rosa, Cuerpos Resplandecientes. Buenos Aires, Sudamericana, 2007
- Míguez Daniel, Semán Pablo, Entre santos cumbias y piquetes, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2006
- Román Alma, Las milagrosas sanaciones de Gilda, Buenos Aires, Latinoamericana Editora SA, 1999,
- Wunenburger Jean – Jacques. Lo sagrado, Buenos Aires, Biblos 2006.

### **- Artículos**

- De Gori Esteban, Notas sociológicas sobre la Cumbia Villera. México, Convergencia N ° 38 Mayo-Agosto 2005
- Martín Eloísa,(Diciembre 2007) Gilda, el ángel de la cumbia. Prácticas y sacralización de una cantante argentina. Artículo de Religiao & Sociedade, Volumen 27 N° 2 Río de Janeiro.

### **- Monografías y tesis**

- Segura Cecilia, Silva Miranda Karina, “Religiosidad popular: La difunta Correa en la provincia de San Juan”, (Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, 2008).

### **- Otras fuentes: entrevistas, documentales, eventos, vínculos**

- WEB “Gilda” Pre estreno musical en el Multiteatro Los Ángeles, Av. Corrientes 1764, en Buenos Aires el 22-02-2011
- Encuesta realizada por el autor en Facebook, entre los fans.
- Entrevistas a Sra. Marta, Sra. Laura, y otros fans en Chacarita (11-10-2010)

Información sobre “Fan” disponible en: [http://en.wikipedia.org/wiki/fan\\_\(person\)](http://en.wikipedia.org/wiki/fan_(person))

Información sobre Cultos Populares, disponible en sitios Web [www.cuco.com.ar](http://www.cuco.com.ar) y de [www.diccionariodemitos.com.ar](http://www.diccionariodemitos.com.ar)

## El Dios de la culpa en los catecismos y las clases de religión en la Revolución Argentina (1966 – 1973)<sup>1</sup>

Sebastián Ariel Janeiro  
[sebastianjaneiro@hotmail.com](mailto:sebastianjaneiro@hotmail.com)  
Facultad de Ciencias Sociales – UBA

### Introducción

La ponencia se propone indagar la noción de Dios que se enseñaba en los libros de catequesis editados en el país y en las clases de religión de nivel primario de los colegios católicos congregacionales de la ciudad de Buenos Aires durante la autodenominada “Revolución Argentina” (1966 – 1973). Aquella divinidad católica se inscribía dentro de una *teología de la culpa*, la cual procuraba disciplinar a los alumnos católicos a partir de tres ejes: la noción de Dios impartida, el discurso construido en torno a la autoridad sacerdotal y el modelo de sujeto contemplativo impuesto. A su vez, esta pedagogía centrada en la culpa resulta imprescindible situarla y vincularla con el integrismo católico profesado por la dictadura que gobernaba el país por entonces.

Durante la Revolución Argentina, sus presidentes de facto, los generales Juan Carlos Onganía, Roberto Marcelo Levingston y Alejandro Agustín Lanusse, mantuvieron y profundizaron sus posturas políticas, económicas, sociales y culturales sosteniéndose en los principios religiosos expresados por la corriente del episcopado argentino liderada por Mons. Antonio Caggiano, quien luego sería reemplazado por Mons. Adolfo Servando Tortolo en la presidencia de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA).

La pedagogía de los colegios católicos congregacionistas, en consonancia con los sectores integristas y conservadores del catolicismo, transmitía una imagen divina que concebía al sujeto constituido por fuera de la praxis, suprimiendo y desconociendo su carácter dialéctico y conflictivo. Mediante la naturalización y deshistorización del

---

<sup>1</sup> El presente trabajo se basa en la investigación realizada en el marco de la tesina de grado “*Por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa*”. *Teología de la culpa en los catecismos y las clases de religión de nivel primario de los colegios católicos porteños congregacionistas durante la dictadura de la Revolución Argentina (1966 – 1973)*, febrero de 2012.

pequeño fiel, se contribuía a la conformación de un sujeto acrítico y sumiso a la ideología dominante que lo oprimía.

La culpa, el temor, el pecado, la dirección y el examen de conciencia, la confesión, la obediencia y la penitencia fueron parte de los discursos y prácticas que la teología de la culpa ponía en circulación. La noción de Dios que la Iglesia postulaba en las clases de religión como verdad inmutable e incuestionable se proponía enseñar los dogmas católicos como elementos naturales, abstractos y deshistorizados.

### **La estrategia de la culpa en la divinidad católica**

Una de las nociones fundamentales que trabajaban tanto los catecismos como las clases de religión fue la del *Dios todopoderoso*. Esta concepción se enseñaba principalmente a través de la figura del “Dios padre”, entendiéndolo como aquella divinidad omnipotente, omnipresente y omnisciente que se imponía sobre el individuo como un ser superior y perfecto, que vigilaba y observaba todo lo que pensase, sintiese y realizase la persona. A su vez, la figura del padre era complementada con la de Jesús, quien era presentado como su “hijo” que fue enviado al mundo para redimir a los hombres de todos sus pecados y faltas. Mientras legitimaba y profundizaba todas aquellas características atribuidas a la divinidad católica, suavizaba e inculcaba de una forma menos temerosa y violenta al Dios de la culpa<sup>2</sup>.

Esta caracterización remitía a la *teología de la culpa*, la cual se vincula con aquella teología de la dominación que concibe a Dios en la cúspide del poder y como el supremo legitimador de las prácticas dominadoras; y con la teología sacerdotal que define a la experiencia religiosa desde el par puro e impuro y como una práctica dual, inmóvil y jerárquica. La teología de la culpa funcionaba como una tecnología de poder positiva que, a través de determinadas técnicas y estrategias, buscaba la normalización y el disciplinamiento de los fieles en los dogmas católicos. Este mecanismo de poder, que se proponía *enderezar* la conducta de los catecúmenos, debe comprenderse desde la producción y no desde la represión, la que se daría únicamente como un efecto lateral y secundario de un poder positivo individualizante que observa, normaliza e incluye (cfr. Foucault, 2000: 55).

### **El Dios del más allá**

---

<sup>2</sup> Otra de las figuras empleadas para “dulcificar” la imagen del Dios de la culpa era la Virgen María.

La catequización desde la teología de la culpa enseñaba a los niños que Dios era aquel ser perfecto, límpido e inmune a toda mancha. Esto implicaba juzgar al hombre en base al *sistema mancha-pureza*, desde el cual se lo configuraba como un ser manchado que debía limpiarse acercándose a la divinidad<sup>3</sup>. Teresita, quien por aquellos años fue catequista del colegio Espíritu Santo, cuenta que “el pecado era algo que nos manchaba, que nos alejaba de Dios, que nos íbamos al infierno”<sup>4</sup>. Asimismo, los catecismos editados por entonces enseñaban que “los preceptos del Señor son rectos (...) son puros”<sup>5</sup> y que “la impureza es una falta, porque con ella un hijo de Dios se hace esclavo del cuerpo y de sus malas inclinaciones”<sup>6</sup>. A la vez que la concepción impoluta de la divinidad presentaba a Dios como una entidad suprema que habita en un más allá, fuera de la historia, se infundía en el niño temor y angustia, ya que quien no acatase las normas establecidas por Dios sería visto como un sujeto manchado, sucio y malo.

Retomando a la teología sacerdotal, la teología de la culpa sostenía que Dios, definido como única verdad que había que aceptar y obedecer, estaba en lo eterno, desde donde gobernaba y encomendaba su poder a sus representantes en la tierra, los sacerdotes. Estos designaban al templo como el lugar puro por excelencia, donde habitaba Dios y desde donde la *casta sacerdotal elegida* dictaba, avalada por el mandato divino, las normas de pureza a las cuales toda la sociedad debía someterse para agradar a Dios (cfr. Dri, 1987: 81). Florencia, quien fue alumna del colegio Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, recuerda que Dios era entendido como “ese padre superior que hay que pedirle y mirar para arriba. (...) Lo veíamos muy lejano (...) estaba por encima de nosotras”<sup>7</sup>. Al enseñarse la divinidad desde el sistema mancha-pureza, el sujeto era configurado como sucio, insignificante, dependiente y sometido a un Dios que se presentaba como paradigma de lo puro y lo perfecto, quien se posicionaba por sobre el individuo y todo lo veía.

Al definir al ámbito religioso como *dual*, la teología de la culpa hacía suya la concepción sacerdotal que sostiene la existencia de dos momentos: lo sagrado y lo profano, los cuales dejan de ser dialécticos, separándose entre sí e inmovilizándose. Esto conducía a postular lo sagrado como lo valioso, la plenitud del ser, la perfección; y

---

<sup>3</sup> “El criterio de pureza es esencialmente jerárquico. Arriba de todo está Yahvé, el puro por excelencia, al que deben imitar todos los hombres” (Dri, 1987: 81)

<sup>4</sup> Entrevista personal, 14 de octubre de 2011.

<sup>5</sup> *Jesús, yo creo en Ti*, Editorial Paulinas, 1972, P. 32.

<sup>6</sup> *Catecismo. Iniciación a la vida cristiana*, Bonum, 1970, P. 57.

<sup>7</sup> Entrevista personal, 21 de octubre de 2011.

a lo profano como lo insignificante, lo incompleto, la “desrealización de la realidad”, lo cual debía ser dotado de sentido por lo sagrado. Se explicaba a Dios desde el maniqueísmo del bendecir o maldecir, del premiar o castigar, y “en él se conjugan tanto la infinita justicia que crea el infierno para castigar a los malos, como la no menos infinita misericordia que perdona todos los pecados y premia con un paraíso de felicidad” (Dri, 2004b: 32).

La teología de la culpa describía al hombre como aquel sujeto dividido en cuerpo y alma, el cual debía erigirse desde la perfecta contemplación y adoración a Dios, y protegerse de las impurezas que emanaban de su cuerpo al exponerse al mundo material. Teresita detalla que se trabajaba “sobre Dios como omnipotente, omnipresente y que es justo, que es bueno pero es justo. Si vos te portas mal, Dios lo va a tener en cuenta, no va a decir que no importa. (...) El que es bueno tiene que recibir su recompensa y el que es malo tendrá su castigo”<sup>8</sup>. Dios era caracterizado como un *oxímoron*: a la vez que era infinitamente bueno y misericordioso, castigaba a quien no se atenía a sus normas. Así, uno de los catecismos comenzaba relatando: “¡Qué bueno y misericordioso es Dios, nuestro Padre!”, para después finalizar explicando que “a los hombres Dios los castigó con enfermedades, dolores y muertes”<sup>9</sup>. La divinidad, presentada como símbolo contradictorio de misericordia y castigo, convertía al catecúmeno en un sujeto esquizofrénico, fracturado.

La visión dual de Dios estaba íntimamente relacionada con aquella que desde el *inmovilismo* lo coloca por fuera de la historia, concibiéndoselo desde la eternidad e inmutabilidad. Los catecismos de entonces hablaban del “Reino de los Cielos”<sup>10</sup> y de un Dios que era un “ser infinitamente perfecto”<sup>11</sup>, quien “nos espera en la casa del cielo”<sup>12</sup>.

La teología de la culpa interpelaba al catecúmeno desde un Dios entendido como motor inmóvil. Ser perfecto al cual el movimiento lo convertiría en un ser carente, ya que debería obtener algo que no poseía. El Dios inmóvil y omnipotente, creador y rector, le entregaba todo al individuo, quien era obligado a estar en continua dependencia y deuda con la divinidad. El niño aprendía que “todo lo hizo el Señor Dios. Todo es obra de sus manos. Todo depende de Él. Todo es suyo”<sup>13</sup>, que “hay alguien

---

<sup>8</sup> Entrevista personal, 14 de octubre de 2011.

<sup>9</sup> *Yo soy tu testigo*, Apis, 1968, P. 17.

<sup>10</sup> *Ofrenda 2*, Santillana, 1969, P. 75.

<sup>11</sup> *Yo soy tu testigo*, Apis, 1968, P. 7.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, P. 41.

<sup>13</sup> *Creo en ti Señor Jesús*, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1969, P. 60.

superior que creó todo”<sup>14</sup> y que “Él es nuestro creador, debemos adorarlo y agradecerle”<sup>15</sup>. Esta figura de un Dios creador y todopoderoso, lejano e inalcanzable para el individuo, inculcaba en el niño un sentimiento de alienación y de total dependencia y agradecimiento hacia quien era internalizado como “Padre y Dueño de las cosas”<sup>16</sup>.

Al estructurar a Dios como aquel espíritu y forma pura, causa final que movía al mundo y que estaba por fuera de la historia, el símbolo era reducido a lo conceptual y convertido en dogma, quedando bajo la interpretación de la institución que había realizado su transmutación, es decir la autoridad eclesiástica que se legitimaba en la teología sacerdotal (cfr. Dri, 2004: 20). El símbolo, limitado por el concepto en sus múltiples y posibles significaciones, al ser dogmatizado adoptaba una significación unívoca. Esteban, ex alumno del colegio salesiano Santa Catalina, recuerda que “en vez de explicarte todo el contexto de por qué se da, te explicaban qué era lo que no podías hacer, porque sólo te salvabas si hacías lo que Dios te decía. (...) Si obedecías estaba todo bien, y si creías en el dogma zafabas [sic] de todo”<sup>17</sup>. Asimismo, desde los manuales de religión se enseñaba que “los hombres no pueden conocer a Dios tal como él es, porque Dios es un misterio”<sup>18</sup> y que “los mandamientos son leyes divinas reveladas por Dios para ayudar al hombre a ser feliz”<sup>19</sup>. El dogma católico terminaba castrando y reprimiendo al sujeto, inmovilizándolo en su praxis e imposibilitándole realizarse, reflexionar y ser autor de su propia práctica. Reduciéndose lo simbólico a lo conceptual, “se lo impone dogmáticamente y se lo declara ‘misterio’ que debe ser aceptado por la fe o adhesión ciega, incomprensible” (Dri, 2010: 4). Esto transformaba a la teología en pura racionalización que justificaba y avalaba un comportamiento no racional, “antihumano”. La teología en vez de abrir el camino a la racionalidad se transformaba en dogmatismo, perdiendo toda fuerza racional y paralizando la práctica. Se legitimaba la irrupción violenta desde afuera de lo sagrado para otorgarle sentido a lo profano (cfr. Dri, 1995: 43).

El padre Ángel, quien entre 1967 y 1971 tuvo a su cargo la catequesis del colegio salesiano San Antonio, comenta que enseñar a los chicos quién era Dios “era el

---

<sup>14</sup> Entrevista personal con Beatriz, 12 de octubre de 2011.

<sup>15</sup> *Amamos como Jesús nos ama*, Paulinas, 1967, P. 42.

<sup>16</sup> *Jesús, yo creo en ti*, Paulinas, 1972, P. 8.

<sup>17</sup> Entrevista personal, 27 de octubre de 2011

<sup>18</sup> *La Iglesia nuestra Madre* (octava edición), Stella, 1977, P. 11.

<sup>19</sup> *Amamos como Jesús nos ama*, Paulinas, 1967, P. 23.

concepto fundamental de lo que decían las noventa preguntas<sup>20</sup>, era una enseñanza bien conceptual”<sup>21</sup>. Mónica, quien fue al colegio Nuestra Señora del Huerto, relata que a partir de quinto grado, un año después de que finalizó el Concilio Vaticano II, “había cosas que iban cambiando y cosas que no se podían discutir, por el dogma. No podían cambiarlas”<sup>22</sup>. El dogma no permitía vivir la religiosidad católica como algo liberador, como aquella praxis en la que se establecería una relación dialéctica entre la práctica y la conciencia del sujeto, de la cual surgiría un momento creativo o transformador. Por el contrario, la religiosidad católica desde el dogma configuraba al niño catequizado como un sujeto esquizofrénico, como una “conciencia desgraciada” (Dri, 2006: 205) que nunca se sabía autor de su praxis y protagonista de su historia.

Por último, la dimensión *jerárquica* de Dios debe comprendérsela en relación con lo dual y lo inmóvil. La teología de la culpa, al transmitir una divinidad que se ubicaba por encima y por fuera de la historia y la cual significaba lo bueno, puro e inmóvil, en oposición a lo malo, sucio y cambiante de lo profano, conformaba al catecúmeno como un sujeto obediente que sólo debía limitarse a acatar y a alabar a Dios desde una actitud pasiva, contemplativa y sumisa, principalmente a través de la oración. Florencia relata que “estaba muy presente la figura de Dios allá arriba a través de la oración”<sup>23</sup>. De igual modo, Mónica recuerda a Dios como un “dictador, porque lo que decía él era eso, y si no pensaba eso no me quería, me abandonaba”<sup>24</sup>. Luis, por entonces alumno del colegio San José de Calasanz, asegura que “la imagen rectora era Dios”<sup>25</sup>. Otra forma de transmitir y reforzar el carácter jerárquico de Dios a través de la catequesis se producía al explicar a Dios como “Altísimo”<sup>26</sup>, “Rey triunfador”<sup>27</sup>, “Rey glorioso, el señor del cielo y de la tierra”<sup>28</sup> y “Señor de la Iglesia y de todos los hombres”<sup>29</sup>. Enrique, ex alumno del colegio Marianista, recuerda que en las clases de religión se enseñaba a

---

<sup>20</sup> El “catecismo de las noventa y nueve preguntas” era el catecismo que se empleaba para catequizar a los niños que iban a tomar su primera comunión. El mismo consistía en temas expuestos bajo la modalidad pregunta-respuesta que, dependiendo de la época, fueron 93 para luego ampliarse hasta 99. Los catecúmenos debían estudiar su totalidad de memoria y repetirlo tal cual estaba escrito.

<sup>21</sup> Entrevista personal, 28 de octubre de 2011.

<sup>22</sup> Entrevista personal, 12 de noviembre de 2011.

<sup>23</sup> Entrevista personal, 21 de octubre de 2011.

<sup>24</sup> Entrevista personal, 12 de noviembre de 2011.

<sup>25</sup> Entrevista personal, 12 de diciembre de 2011.

<sup>26</sup> *Ofrenda 5*, Santillana, 1969, P. 34; y “Jesús es nuestro amigo”, Búsqueda, 1969, P. 15.

<sup>27</sup> *Catecismo. Iniciación a la vida cristiana*, Bonum; 1970, P. 73.

<sup>28</sup> *Ibíd*; P. 71.

<sup>29</sup> *La Iglesia nuestra Madre* (octava edición), Stella, 1977, P. 23.



Dios como “el concepto más español, más imperial”<sup>30</sup>. Al presentarse la figura divina como monarca, se interpelaba al catecúmeno como fiel y súbdito.

La caracterización jerárquica de la divinidad potenciaba la imagen de un padre fuerte, creador, omnipotente y protector, que desde lejos y en lo alto ordenaba, dirigía y estaba atento a todo lo que hacían “sus hijos”. La presentación desde la bondad paternal escondía y suavizaba, a la vez que afirmaba y legitimaba, una relación divina y paternalista con el individuo. Este rol paternal, a su vez, se desplazaba, condensaba y replicaba en quien asume la representación divina en el más acá, el clérigo, que asimismo entrenaba y serializaba al laico como fiel. Por lo tanto, ante el temor y el dolor de quedar desprotegido y solo, el laico debía reprimir aquello que lo alejaba del amor divino, que lo hacía impuro y que desagradaba a “su padre”, reforzándose continuamente en su persona un sentimiento esquizofrénico.

Al imponerse en el niño catequizado un Dios todopoderoso, que todo lo ve y conoce, la divinidad católica era conceptualizada como un dispositivo panóptico (cfr. Foucault, 2008b).

### **El Dios panóptico**

La catequización primaria de los colegios católicos congregacionistas, sustentada en la teología de la culpa, reforzaba aún más la concepción todopoderosa de Dios al inculcarlo como un panoptismo. Configurar al *Dios de la culpa* como un *Dios panóptico* colaboraba a impregnar sobre los catecúmenos la imagen de un Dios omnipresente y omnisciente. De esta manera, tanto los catecismos como quienes fueron alumnos por aquella época definían a la divinidad como quien “sabe lo que hago y lo que pienso”<sup>31</sup> y quien “sabe todo lo que pasa y está en todas partes”<sup>32</sup>. Cristina, ex alumna del colegio Santa Ana, recuerda que le enseñaban a Dios como aquel que “estaba en todo, en todo lo que vos hacías, en todo lo que vos decías. (...) No [es] que era un protector para tu ayuda en la vida, a quien vos le tenés fe, le pedís y le agradecés. (...) Me estaba mirando siempre, estaba siempre ahí, me escuchaba, me miraba, en

---

<sup>30</sup> Entrevista personal, 18 de octubre.

<sup>31</sup> *Creo en Jesús 1* (décima segunda edición), Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario, 1975, P. 10.

<sup>32</sup> *El Señor viene*, Búsqueda, s/f, P. 22.

todos los actos, en todo lo que hacía. (...) Me estaba tomando examen continuamente de lo que hacía”<sup>33</sup>.

La omnipresencia de la divinidad católica apelaba a profundizar aún más en la subjetividad de los catecúmenos todo aquello que disponían los mandamientos, sacramentos y preceptos transmitidos y enseñados desde la catequesis. La figura divina que se imponía y actuaba sobre los niños catequizados era comprendida como un panoptismo. Lo que se proponía a través del Dios panóptico era controlar el porvenir del laico, reprimiéndose y castigándose la desviación de la norma, en este caso los dogmas católicos, los cuales debían ser aprendidos de memoria por el niño catequizado, sin ningún tipo de explicación o reflexión crítica por parte del educador. Esto emparentaba la catequesis impartida por entonces con la educación bancaria (Freire, 2008).

La *mirada* era un elemento central a través del cual se manifestaba el poder disciplinador del Dios panóptico. Mediante ella se ejercía sobre el individuo una coacción ininterrumpida, tal cual lo enunciaba uno de los catecismos: “Dios ve nuestras intenciones, aún las más ocultas. (...) Él ve siempre en lo más secreto de nuestra conciencia”<sup>34</sup>. Alejandro, ex alumno del colegio Guadalupe, relata que recuerda “un dibujo del ojo, del triángulo con el ojo adentro. (...) Esa era la imagen de Dios que todo lo ve. (...) Un concepto de Dios omnipresente y omnisciente”<sup>35</sup>. El Dios de la teología de la culpa, al igual que como Foucault define al aparato disciplinario, funcionaba como un “ojo perfecto al cual nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas”. En consecuencia, el Dios panóptico resultaba “un dispositivo que coacciona mediante el juego de la mirada” (2008b: 200), donde la coacción externa de la mirada se volvía auto coacción en el sujeto catequizado. El catecúmeno, quien era educado y fabricado para que sea plenamente consciente de que estaba sometido a la mirada inquisidora de la divinidad omnipotente, terminaba reproduciendo por su cuenta las coacciones de poder, aplicándolas espontáneamente sobre sí. En definitiva, el individuo catequizado inscribía “en sí la relación de poder en la cual juega simultáneamente los dos papeles” (Foucault, 2008b: 235), erigiéndose él mismo en el garante de su propio sometimiento.

Al enseñar y fomentar a Dios como todopoderoso, omnisciente y omnipresente, se acentuaba sobre el laico el carácter jerárquico atribuido a la divinidad por la teología

---

<sup>33</sup> Entrevista personal, 11 de octubre de 2011.

<sup>34</sup> *Camino de Dios*, Apis, 1969, P. 36.

<sup>35</sup> Entrevista personal, 8 de noviembre de 2011.

sacerdotal y de la dominación. A través de la mirada panóptica del Dios de la culpa se ejercía una especie de “vigilancia jerárquica” sobre todos los fieles. Así, diversos dibujos empleados por los catecismos graficaban a Dios ya no como aquel triángulo que se solía emplear en la catequesis pre-conciliar y desde el cual se infundía cierta figura tenebrosa de la divinidad, sino como un hombre que desde lo alto se asomaba y miraba hacia abajo, vigilando incesantemente qué hacía la humanidad. El padre Ángel explica que por entonces “había carteles que decían ‘Dios te ve’, (...) ‘Dios está presente’”<sup>36</sup>. De esta manera, el concepto del Dios panóptico se desplegaba sobre los niños como un “poder múltiple, automático y anónimo”, siendo su funcionamiento “el de un sistema de relaciones de arriba abajo, pero también hasta cierto punto de abajo arriba y lateralmente” (Foucault, 2008b: 206).

El poder disciplinario emanado desde el Dios panóptico era a la vez indiscreto y discreto: indiscreto porque se expandía por todos lados, sin dejar ninguna zona librada al azar y sin control, y discreto porque funcionaba silenciosamente, sin ser percibido ni detectado (cfr. Foucault, 2008: 207). La arquitectura tejida en torno de la mirada del Dios panóptico provocaba en el niño la sensación de que era visto y controlado constantemente por la divinidad, lo cual perpetuaba en él un sentimiento de sumisión (cfr. 2008b: 218). Finalmente, al ser el catecúmeno uno de los engranajes de la máquina panóptica y estar dominado por los efectos de poder de ésta, el niño prolongaba sobre él mismo los efectos de poder del panoptismo (cfr. 2008b: 250). Luis relata que “por ejemplo, había un vidrio en una casa y pensaba qué ganas de tirarle un hondazo [sic], pero después pensaba que Dios me iba a ver. (...) Vos rompías un vidrio y lo que esperabas era que Dios no hubiese escuchado el ruido del vidrio roto”<sup>37</sup>. La continua sensación de presencia de un Dios vigilante provocaba que la presión de su mirada actuase aún previamente a que el niño efectuase alguna “travesura” o “pecado”. La fuerza del Dios panóptico remitía al no intervenir jamás, ejerciéndose espontánea y silenciosamente, actuando directamente sobre los pequeños fieles, ya que “da al espíritu poder sobre el espíritu” (2008b: 238). También, el poder ejercido por el dispositivo divino se automatizaba y desindividualizaba, provocando que aquella relación ficticia entablada entre la divinidad y el niño se manifestase en una sujeción real, que se apoyaba en cierta disposición y organización espacial de determinados símbolos

---

<sup>36</sup> Entrevista personal, 28 de octubre de 2011.

<sup>37</sup> Entrevista personal, 12 de diciembre de 2011.

religiosos en el colegio y la sociedad (cfr. 2008b: 234). Esto es ejemplificado por el mismo Luis cuando cuenta que “las aulas tenían imágenes, en general un crucifijo”<sup>38</sup>. De esta manera, el catecúmeno se sentía perpetuamente visto sin él poder detectar cuándo era observado desde “arriba”.

Todo el aparato arquitectónico construido alrededor de la maquinaria que significaba el Dios panóptico creaba y sostenía una relación de poder independiente de la autoridad eclesiástica que lo detentaba y ejecutaba, siendo los pequeños catequizados protagonistas de una “situación de poder de la que ellos mismos son los portadores” (Foucault, 2008b: 233). El objetivo primordial del dispositivo divino, fomentado por la teología de la culpa, era que el catequizado se pensase observado, mirado y vigilado por el Dios omnipotente. En consecuencia, el poder del Dios panóptico terminaba siendo visible e inverificable, ya que mientras el niño sentía continuamente que el Dios omnipotente lo estaba espionando, nunca podría verificar el momento preciso en que era observado.

Por otro lado, la teología de la culpa resaltaba, por sobre la caracterización misericordiosa de la divinidad, la figura de Dios como *juez*. Apelando a un Dios justo, se le explicaba al niño (en alusión al relato del Éxodo) que “cuando el pueblo no cumple con lo que le prometió, Dios lo castiga”<sup>39</sup>, o que “Dios que es padre justo, los castigó [a Adán y Eva]”<sup>40</sup>. Aquí, la teología de la culpa enfatizaba que el Dios todopoderoso siempre estaba atento a juzgar si lo que hacía el individuo era bueno o malo, para entonces penalizar las faltas cuando el sujeto se alejaba de la norma.

La teología de la culpa no se proponía como objetivo primordial redimir los pecados ni reprimirlos, sino *normalizar* y corregir aquellas conductas que se habían desviado de los dogmas, inculcando en el fiel la sujeción al dogma para obtener así su salvación (cfr. Foucault, 2008b: 213). Por lo tanto, el castigo se empleaba para encauzar y transformar al fiel que desobedecía, ya que la meta era recuperar al pecador para que no volviese a desviarse, resultando imprescindible emplear cierta técnica correctiva. Hernán, ex alumno del colegio del Salvador, describe que “menos mal que [Dios] me ve, porque me va a corregir”<sup>41</sup>. Así, la catequización funcionaba como aquella intervención punitiva que “busca una manipulación reflexiva del individuo” (2008b:

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*

<sup>39</sup> *Yo soy tu testigo*, Apis, 1969, P. 26.

<sup>40</sup> *Creo en ti*, Apis, 1968, P. 31.

<sup>41</sup> Entrevista personal, 29 de diciembre de 2011.

151), a través de la cual se reconfiguraba al niño – catecúmeno como un sujeto obediente y sometido a los mandamientos, preceptos, sacramentos y dogmas, lo cuales debían actuar automática y permanentemente sobre él. Mediante un sistema de autoridad y poder, se procuraba corregir y encauzar la conducta del pequeño catecúmeno en torno a los dogmas eclesiásticos.

El arte de castigar se sostenía en una “tecnología de la representación” (Foucault, 2008b: 121), apuntando a que el castigo se presentara al individuo ni bien éste pensase en el pecado o la falta, lo cual indicaba que el vínculo era por analogía, ocultándose el poder de castigar. Al mismo tiempo se intentaba aniquilar el placer y aumentar el miedo en el sujeto catequizado, para que no le fuese atractivo pecar y desviarse de la norma, y para que con sólo representarse la posible pena o castigo el temor lo invada y lo hiciese recapacitar y reprimir su deseo. Al instrumentar al Dios panóptico como dispositivo de vigilancia, la teología de la culpa no pretendía controlar lo que los sujetos hacían, sino lo que eran o podrían ser. Mediante la mirada divina individualizadora que vigila, se proponía configurar al niño desde la esquizofrenia, inculcándosele un sentimiento de inseguridad tal que le generaba la continua necesidad de sentirse legitimado y autorizado por la autoridad sagrada que se erigía por sobre él desde el más allá. El individuo se autocensuraba, sometiendo su pensar, sentir y actuar a la voluntad divina que continuamente lo estaba observando y evaluando. Esto convertía al catecúmeno en un sujeto heterónomo (cfr. Castoriadis, 1998 y 1986), el cual era interpelado como un mero recipiente, carente de toda relación dialógica, grupal, movimentista y autónoma.

### **Reflexión final**

La teología de la culpa, a través de la divinidad católica, entrenaba a los catecúmenos para que sus prácticas cotidianas procedan automáticamente según los dogmas eclesiásticos. Esta teología del sometimiento fue clave para la fabricación de individuos disciplinados, aislados y desmovilizados. Si bien contribuyó a que aumentaran las fuerzas del sujeto en términos de utilidad económica, política y religiosa, el propósito fue disminuir esas mismas fuerzas en términos de conciencia crítica, en un contexto en que la jerarquía eclesiástica argentina avalaba el desempeño, sobre todo, políticocultural, religioso y moral del gobierno de facto de la Revolución Argentina.

Al emplear a Dios como un dispositivo panóptico, se realizaban operaciones de proscripción y prescripción de las conductas del fiel, a fin de hacer la conducta humana más previsible. Todo aquello que el fiel hiciese y se opusiera al dogma católico era calificado como desviación de la norma. Por lo tanto, lo que se intentaba desde los establecimientos educativos analizados era colaborar en la regulación de los sujetos heterogéneos, para homogeneizarlos y serializarlos en función del modelo productivo. En definitiva, la teología de la culpa tenía la función clave de entrenar y ejercitar al individuo en la obediencia y la sumisión, lo cual era sumamente necesario para llevar a cabo el proyecto autoritario ideado por la Revolución Argentina, la que, en el afán de perpetuarse, intentaba frenar y acallar los continuos cuestionamientos realizados por los diversos sectores sociales y populares más combativos.

### **Bibliografía citada**

- Castoriadis, C. (1998), "Imaginación, imaginario, reflexión" en *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Buenos Aires: Eudeba.
- (1986), "Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial" en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Buenos Aires: Gedisa.
- Dri, Rubén - (2010), *El lenguaje contrahegemónico de las primeras comunidades cristianas*, Buenos Aires: Cátedra de Sociología de la Religión, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- (2004), *El movimiento antimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*, Buenos Aires: Biblos.
- (1995), *Identidad, memoria y utopía. Estado, legitimación y sentido*, Buenos Aires: Secretaría Académica. Facultad de Ciencias Sociales. UBA.
- (2004b), *Insurrección y Resurrección: la práctica liberadora de Jesús*, Buenos Aires: De Pura Gracias.
- (2006), "La conciencia desgraciada. Dialéctica de la autoconciencia (Tercera parte)" en *Intersubjetividad y reino de la verdad: aproximaciones a la nueva racionalidad*, Buenos Aires: Biblos.
- (1987), *Teología y dominación*, Buenos Aires, Roblanco.
- Foucault, M. (2000), *Los anormales*, Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.
- (2008), *Tecnologías del yo*, Buenos Aires: Paidós.
- (2008b), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freire, P. (2008), *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires: Siglo XXI.

## Nuevas religiosidades y categorías de espiritualidad: lectores de Paulo Coelho en la ciudad de Buenos Aires

Fernando Martín Javaloyes  
IDAES/UNSAM

En su artículo *Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina*, Alejandro Frigerio (2007) constataba a partir de datos censales la vigencia institucional y la legitimidad que tenía la Iglesia católica para gran parte de la población del país, más advertía sobre la brecha presente entre esta legitimidad y las creencias de los autodenominados como católicos. Según Frigerio se evidenciaba que la autodenominación de “católico” no implicaba necesariamente por parte de los individuos la asunción de dogmas, creencias y la puesta en ejercicio de prácticas y rituales de esa tradición religiosa. Frigerio postulaba entonces que la denominación de católico atendía a una identidad social, más no personal. Y que la definición como católico –una de las respuestas posibles a la pregunta por la identidad social, al “qué soy”- no se correspondía con las creencias que formaban parte de la identidad personal –que incluye entre otras la respuesta a la pregunta “en qué creo”. De esta manera, el “monopolio” católico no se condecía con creencias católicas en los individuos, que en muchos casos, sintiéndose desligados o en conflicto con la institución iglesia, se embarcan en una búsqueda “espiritual”, reformulando sus creencias de base, aunque sin abandonar su pertenencia al catolicismo.

Una de los posibles espacios de reelaboración de religiosidad es la denominada literatura espiritual, libros de consumo masivo que muchas veces exceden lo tradicionalmente demarcado como religioso y que se ven incluidos mayormente en el circuito comercial dentro del género de la autoayuda, con autores como Osho, Eckart Tolle o Paulo Coelho. En esta consideración seguimos a Pablo Semán (2002 y 2006), quien señala que en ciertos públicos caen las fronteras entre campos que para otros son segmentados y que separan literatura de religión. Desde esta perspectiva, la lectura no se confina a un puro disfrute estético sino que éste supone una modificación de la religiosidad de base del lector, en tanto se posibilita una redefinición de lo sagrado como resultado de una flexión sobre sí, más allá de cualquier aspecto trascendente. Y a la par, permite una guía para la toma de decisiones y resolución de conflictos. Esta

posibilidad la planteamos desde una concepción de la lectura cercana a la que presenta Michel De Certeau en *La invención de lo cotidiano*, según la cual, lejos de ser una pasiva recepción, constituye una actividad creadora en la que el lector, en su producción, deja aparecer “en los hilos del texto sus miedos, sus sueños, sus autoridades, fantasmas y faltantes”.(De Certeau 2000:189). En esta actividad en la que se despliega el lector es en la que se puede operar esa elaboración de experiencias religiosas.

Paulo Coelho se ha convertido en uno de los autores más leídos en todo el mundo, y la Argentina no es la excepción. En el campo de los estudios sobre religiosidades se ha advertido la vinculación de Coelho y su obra con el ámbito de lo religioso y la espiritualidad. Algunos autores han subrayado la confluencia en la figura de Coelho de rasgos católicos y características propias de la denominada Nueva Era (D’Andrea 1998, Carozzi 2000, Kemp 2003, Semán 2006). En otro trabajo hemos analizado en profundidad los caracteres que asume la espiritualidad desplegada en la obra de Paulo Coelho (Javaloyes 2012). Allí exponíamos a partir de un análisis semiótico cómo en las novelas de Coelho se presenta un modo de concebir el individuo, el universo y la divinidad en línea con las características que poseen en común diversas prácticas que se han englobado con la denominación de la Nueva Era. En los textos de Coelho el individuo es presentado como poseedor de una instancia auténtica de naturaleza íntimamente ligada a lo divino, el “corazón”, que asume los caracteres del Self sacralizado que plantea Heelas en *The New Age Movement* (1996). Asimismo, este individuo es planteado en una situación de sujeción respecto del orden establecido, de las autoridades y manejos del ego y de la “mente” o “razón”, por lo que debe liberarse a través de conectarse con lo divino que hay en él –el corazón- y cambiar sus modos de pensar y actuar teniendo a esta experiencia del Self como única referencia. En una visión cosmológica y holística, el universo conspirará a favor de los sueños de quien así proceda: los sueños, los deseos del individuo se ven así legitimados por un universo–Dios que envía señales para que el individuo deje los manejos del ego y se conecte consigo mismo, con lo divino. En el citado trabajo hemos constatado también en la obra la presencia y recurrencia de rasgos católicos. Profundizando los análisis de Kemp y Semán, hemos señalado cómo se construye un Coelho-enunciador que se reconoce como católico aunque en situación conflictiva y crítica respecto de la institución Iglesia católica. Una crítica en regla con conceptos de la Nueva Era, que deja por ejemplo de



lado el peso dado a la culpa, el dolor y el pecado; una continuidad en el reconocimiento de las figuras de Jesús y María como de naturaleza divina, en la apelación a la Biblia, santos y tradiciones católicas.

D'Andrea y Semán han presentado a la figura de Coelho como una resultante de este encuentro de catolicismo y Nueva Era. Lo que nos hemos planteado en el presente trabajo es analizar las experiencias de lectura realizadas por parte de lectores de Coelho que habitan la ciudad de Buenos Aires en la actualidad para indagar, en los usos y apropiaciones que desarrollan, la aparición de nuevos posibles modos de religiosidad y concepción de la espiritualidad en relación a esta situación planteada para el catolicismo en la Argentina.

Como técnica de recolección de datos se realizaron entrevistas llevando adelante el método biográfico, “conjunto de técnicas metodológicas basadas en la indagación no estructurada sobre las historias de vida tal como son relatadas por los propios sujetos” (Kornblit 2004:16). Los entrevistados son varones y mujeres habitantes del área metropolitana de Buenos Aires, pertenecen a sectores medios con un nivel educativo intermedio o alto. Todos ellos tienen estudios secundarios completos: algunos con estudios universitarios en curso, otros graduados, algunos docentes universitarios con estudios de posgrado. El rango de edades abarca entre los 21 y los 60 años.

a) Trayectorias espirituales: pertenencia católica, crisis y búsquedas

Todos los entrevistados refieren haber estado vinculados desde la niñez con el cristianismo, en su casi totalidad con el catolicismo sea por tradición familiar o educación en colegios confesionales. En algunos casos participaron activamente como catequistas, en grupo de perseverancia o haciendo actividades sociales con grupos católicos. No obstante, la gran mayoría mantiene en la actualidad una relación distante, crítica y/o conflictiva con el catolicismo, en particular con la Iglesia católica como institución, con el común denominador de entender que las jerarquías y la tradición católica han tergiversado el mensaje de Jesucristo. Esto es, se mantiene la figura de Jesucristo (con variaciones en cuanto a su estatus divino o humano) y su mensaje como referencia, pero se rechaza a la institución y sus jerarquías.

Los principales puntos de rechazo a la Iglesia católica tienen que ver, por una parte, con manejos “humanos” de poder padecidos en el tránsito por instituciones católicas o atribuidos a las jerarquías a lo largo de la historia. Por otra parte, hacen referencia al dogmatismo e intransigencia de la institución, crítica que se plantea en

general contra toda institución religiosa. Otro cuestionamiento que se plantea es al peso que en la tradición católica ha adquirido la culpa y al castigo como parte de la interpretación del mensaje cristiano.

Estas críticas no significan que los lectores de Coelho entrevistados se consideren por fuera de la fe católica: aunque no compartan muchos de los elementos de esa tradición, muchos de ellos se siguen definiendo como católicos –aunque remarcan que de un modo no estricto-; creen en Jesucristo, la Virgen María, santos y ángeles -aunque de un modo sui generis- e incluso algunos asisten a misa.

Los entrevistados afirman creer en Dios. Ahora bien, el modo de concebir a la divinidad dista de la determinada por el dogma católico. No obstante, en ningún caso se operó una conversión a otra religión, aunque sí una búsqueda. Según la trayectoria de cada uno, en cada caso, es que se llegó a una reelaboración de la cuestión religiosa o ésta se mantiene un tanto difusa y pendiente.

Encontramos casos en los que esta creencia en Dios, de origen católico, se mantiene articulada con elementos de otras tradiciones y espiritualidades, cercanas a la Nueva Era. Por ejemplo, en Mabel (52), profesora en Letras, maestra de reiki y astróloga, se trata de un catolicismo ecléctico:

“Soy una católica ecléctica. Me importan mucho la figura de Jesús y de la Virgen María y todos los santos y eso, lo que pasa es que es a mi manera y que tiene que ver con algo sagrado: son sagrados todos los seres unidos en el alma divina. En ese sentido me interesa la idea de que somos Dios todos.”

Mabel califica como “muy abierta” su relación con el catolicismo, actitud que le permite seleccionar dentro de las corrientes internas las más cercanas a su modo de sentir:

“Los más curadores, los más sanadores, a mí me interesa esa línea, de que curás con la energía, de que sanás a través de la palabra, que sos un canalizador de energía divina, entonces esa parte del cristianismo y de la Iglesia católica me interesa. De hecho fui a ver a curas que son sanadores, al padre Ignacio, en Rosario (...) Cuando hablan de los santos, por ejemplo, son seres evolucionados que son almas protectoras; ángeles y arcángeles creo absolutamente que existen.”

Para Susana (60), también graduada en Letras y directora de un colegio, más allá de sus críticas a la Iglesia piensa que hay cosas válidas que mantener, que combina junto a los elementos hallados en acercamientos a otras religiones y espiritualidades, o en prácticas como la meditación, el yoga o la regresión a vidas pasadas, en una “ideología” propia. Respecto de su creencia en Dios, Susana refiere a un “amor universal” y a la figura de Jesucristo, pero como hombre, en términos que no se hallan en regla con la ortodoxia católica. No obstante haberse acercado a religiones orientales,

de donde tomó las creencias en la reencarnación y el karma, hacer cursos de meditación, reiki, angeología, flores de Bach, armonización, entre otros, y leído literatura espiritual como Osho, Weiss (entre los que incluye a Coelho), Susana no dudó en pedir ayuda a un sacerdote católico para que bendijera su casa ante la supuesta presencia de un espíritu. Esto es, su distancia respecto de la Iglesia católica y su acercamiento a otras experiencias espirituales no hizo que se desvinculara de su creencia en la efectividad que posee la bendición de un sacerdote católico.

Ahora bien, en otros casos, correspondiéndose con lectores más jóvenes, de entre 21 y 35 años, encontramos una concepción más difusa y dubitativa a partir de esta puesta en cuestión de sus creencias en términos católicos, y el inicio de una búsqueda. Por ejemplo, Dios es pensado con poca claridad como una energía o una fuerza impersonal. Como señala Romina:

“Creo en Dios, fui catequista durante cuatro o cinco años, pero como que eso me llevó a no creer en la Iglesia como entidad, entonces no sé cómo creerlo, cómo imaginármelo ni cómo hacerme la figura.”

Como denominador común en los lectores encontramos entonces una pertenencia al catolicismo que entra en crisis, sobre todo a partir de cuestionamientos a algunas prácticas de la Iglesia católica y su “tergiversación” del mensaje cristiano, y una búsqueda que lleva a abreviar en otras espiritualidades o a realizar una selección y/o una reinterpretación de contenidos del catolicismo, sin por eso considerarse fuera de esa tradición. Es decir, la puesta en crisis de aspectos del catolicismo impone una búsqueda y la necesidad de una reelaboración de tipo espiritual.

#### b) Coelho como escritor “espiritual”

Respecto de la figura de Coelho, en primera instancia los lectores lo definen como un escritor. Se evalúa como muy bueno su desempeño como literato, destacándose tres características en tal sentido: mensaje positivo, historias atrapantes y sencillez. Si bien consideran a Coelho en primer lugar como un escritor, señalan el elemento de espiritualidad y autoayuda como un rasgo importante y definitorio.

Además de ser visualizado como un escritor, Coelho es referido de modo recurrente como un hombre con mucha experiencia y del que pueden extraerse enseñanzas. Esta “experiencia” de Coelho es puesta por los lectores siempre en relación con las experiencias mágicas o místicas que atraviesan los personajes de sus relatos, y este mensaje positivo es en todas las oportunidades señalado como “espiritual” por los

lectores, término que aflora espontáneamente en las entrevistas (esto es, sin direccionamiento a través de preguntas). Pero esto no hace que Coelho en general sea considerado como un gurú o un iluminado por su misma condición de escritor de ficción.

La estructura narrativa aparece en los relatos de los lectores como lo que diferencia a Coelho de otros escritores de espiritualidad. En el mismo sentido opera la sencillez de la escritura. Pero no solo sencillez en términos literarios: se pondera la sencillez a la hora de plantear cuestiones denominadas como “espirituales”, a diferencia por ejemplo de autores como Osho o Deepak Chopra, que resultan más complejos. La sencillez de Coelho hace posible acceder a este ámbito a quien no ha tenido un tránsito anterior por este tipo de cuestiones, o no maneja el vocabulario propio del género.

Nos interesa destacar esta vinculación establecida por todos los lectores entre Coelho y los textos con cierta espiritualidad. Explorar qué caracteres posee esta espiritualidad será un objetivo.

#### c) Lecturas y prácticas

La casi totalidad de los lectores de Coelho entrevistados manifestaron haberse sentido reflejados o identificados en alguno de los relatos, sea con algún personaje, o con alguna situación. Y en muchos de los casos la lectura sirvió como orientación, ayuda o bálsamo para atravesar y resolver situaciones concretas y conflictivas en la vida de los lectores. En las entrevistas realizadas los mismos lectores refieren haber logrado a partir de la lectura, ya sea por la identificación con ciertos personajes o por la fuerza de ciertas frases o ideas planteadas en los relatos, una comprensión de la situación, de sí mismos en ella, y a su través verse habilitadas vías de acción para resolver el conflicto planteado. Veamos un ejemplo.

##### *-Leticia en el espejo de El Alquimista*

Leticia tomó contacto con *El Alquimista* a los 16 años, por intermedio de una amiga, en momentos en que atravesaba un conflicto familiar. Quedó “fascinada” con el libro, al que leyó en una tarde. Años más tarde, Leticia se encontró frente a un dilema: dejar su ciudad natal, en la provincia de Entre Ríos, donde vivía con su pareja y había hecho casi la totalidad de la carrera de Ingeniería, o viajar a Buenos Aires para estudiar aquello que realmente deseaba: Diseño de Indumentaria. Este viaje que debía enfrentar

para seguir sus sueños le remitió al viaje del protagonista de *El Alquimista*, Santiago, y volvió a leer el libro.

“Fue movilizador, el hecho de sentir que el viaje que hacía por ejemplo Santiago era el mismo que estaba haciendo yo y que inclusive los personajes con los que él se iba encontrando tenían nombre y apellido para mí, y el hecho de saber las cosas que él valoraba y que valora al final del libro es como que me ayudó a pensar que a mí también me ha pasado lo mismo: no ver cosas que estaban ahí cuando siempre estuvieron ahí, en mi pasado, que se yo: de chica yo dibujaba, cosía, le hacía cosas a mi abuela, mi abuela cose de toda la vida y no sé por qué me fui para la ingeniería.”

En su relectura de *El Alquimista*, Leticia no solo se vio a sí misma reflejada en los conflictos, búsquedas y las conclusiones a que llega Santiago, sino que vio también reflejadas a otras personas de su entorno

(...) Y cuando leí el libro, la parte que se encuentra con el mercader de cosas de vidrio, mi jefe era muy ese personaje para mí, ese padrino que llega un punto que se da cuenta de sus propios límites y él mismo me dijo: ‘vos volá, salí adelante vos, seguí vos tu camino, porque yo ya no te puedo acompañar, hasta acá yo llego’.”

La decisión involucraba a su pareja, quien la alentó a realizar su sueño a pesar de él tener hijos de otro matrimonio en Entre Ríos, lo que obstaculizaba su traslado. Leticia y su pareja identificaron esta actitud en otro personaje de *El Alquimista* mientras compartían la lectura durante un viaje en automóvil por la ruta:

“Yo se lo iba leyendo mientras íbamos manejando. Y terminamos en medio de Formosa medio llorando los dos, tuvo que frenar en medio de la ruta, los que estaban parados nos miraban diciendo ‘esta gente está loca’, por el nivel de movilización... Por ejemplo cuando la mina (en el libro) dice que no importa, que ella lo va a esperar (a Santiago), que se vaya, fue también lo que a él le pasó en su momento y que ahora él estaba haciendo lo mismo a mí, me estaba dando ese apoyo incondicional. Fue muy movilizador.”

Esta referenciación para Leticia no se agotó en esa situación, sino que de *El Alquimista* toma una frase a la que considera su “pilar”: “El mundo conspira a tu favor”. Y también una serie de conceptos asociados como “seguir el instinto” o “abrir la mente para buscar las señales”. Este valor dado se constata en el hecho de que Leticia recurre a la relectura de *El Alquimista* en ciertas ocasiones en que se siente afligida, está “a punto de perder la fe” y necesita una “guía”. Allí encuentra una conexión con el todo y un destino que cumplir:

“Este libro a mí lo que me da es esa cosa de ‘no importa lo que te pase, vas a ver que vas a llegar a esa meta que el destino te tiene preparado y quedate tranquila, no te amargues, no te hagas la cabeza’. Creo que ese es el sentido, el hecho de que cuando estoy perdiendo la fe o estoy agobiada por las cosas diarias eso de decir: ‘no, che, pero pará, si en realidad todo... hay un plan que vos estás incluida en ese plan y ahora vos sos parte’. Eso de ser parte de algo está bueno. No te hace sentir tan mal, ni tan solo ni inútil.”

Pero las lecturas de Coelho y la noción de un universo que conspira y da señales que marcan un camino no ha sido la única referencia, sino que Leticia afirma estar en una búsqueda, en la que abrevó en lecturas sobre budismo, hinduismo, prácticas como meditación, yoga, astrología y tarot, y creencias como la reencarnación. Todo ello no quita que haya luchado por casarse por Iglesia, ante un sacerdote católico, situación difícil dado que su pareja se había divorciado, lo que le cerraba las puertas para obtener el sacramento. Finalmente Leticia encontró un sacerdote dispuesto a casarla en una playa de la ciudad de Colón, como ella deseaba, hecho que brinda como ejemplo de que el universo verdaderamente conspira cuando se va tras los sueños.

Podríamos decir que *El Alquimista* aportó un marco de referencia a partir del cual Leticia pudo comprender situaciones, darle un sentido a su recorrido vital, reflexionar sobre lo puesto en juego en los dilemas, permitir aflorar sus sentimientos respecto de los conflictos mismos y encontrar vías de acción para resolverlos. Un marco de referencia que se extiende más allá del conflicto puntual, que la vincula con el universo y lo divino, y que le sirve de orientación, guía, ayuda, bálsamo, protección, “sentirse parte de algo”, sin por ello hacer una ruptura en su vínculo con la tradición católica en que creció.

Estos usos de los textos de Coelho como lugares de identificación, claves para la reflexión y comprensión de situaciones particulares conflictivas o de tipo existencial, y la consecuente toma de decisiones, se pueden encontrar en todos los relatos de los lectores entrevistados<sup>1</sup>.

#### d) La espiritualidad según los lectores de Coelho

Los lectores entrevistados se refieren a Coelho y su mensaje en términos de “espiritualidad”; lo califican como “muy espiritual”. La tarea es ahora pensar en qué puede consistir o a qué puede referir esta espiritualidad a la que apuntan estos lectores.

En las prácticas relatadas encontramos esta posibilidad que ofrecen los textos de reflejar las inquietudes de sus lectores, y la lectura se vuelve más relevante en la medida en que puede obtenerse a partir de ella un modo de comprensión y resolución de situaciones particularmente conflictivas, o por lo menos un bálsamo. Pero más allá de lo diverso de las situaciones, fundamentalmente la clave del conflicto y la vía de solución se coloca en el mismo individuo, en su “interioridad”. En los distintos ejemplos, de lo

---

<sup>11</sup> La exposición de los relatos de lectores y su análisis, así como el estudio de la obra de Coelho, se encuentran desarrollados en mi tesis de maestría (Javaloyes 2012).

que se trata es de “darse cuenta” de qué está sucediendo a partir de conectar con los propios sueños, los propios deseos: con una instancia de sí mismo oculta pero concebida ahora como un aspecto central de la persona y en conexión con el Universo y lo divino. La frase más referida como fundamental por los lectores es lo que constituye el tema central de *El Alquimista* (que a su vez es la obra más referida como relevante): “El Universo conspira a favor de realizar los sueños”. Los sueños, los deseos, se encuentran entonces conectados con el Universo, un Universo-Dios que les otorga legitimidad y centralidad. Los deseos se postulan como legítimos e instancia de definición para la comprensión de sí mismo, de las situaciones, de las relaciones con los otros. Leticia ve en el camino del protagonista de *El Alquimista* su propio camino solo a partir de conectar con su deseo postergado, casi olvidado, relacionado con la costura y el diseño, y otorgarle la entidad de un tesoro irrenunciable; siente que ese es su “sueño”, como el tesoro que busca Santiago, y reconstruye en su pasado las señales no vistas, pero presentes y aguardando todavía por ella. Y no solo esto, sino que encuentra que todos tenemos una misión, que ese sueño es parte de un plan general del universo y siente que “ser parte de algo está bueno”: conexión consigo misma, conexión con el universo y lo divino.

Una respuesta frecuente en los lectores más jóvenes sobre los atractivos de la lectura de los libros de Coelho es que “te hace pensar”, pensar que vinculan con espiritualidad. Se experimenta la lectura como una instancia de introspección, de reflexión sobre sí mismo, sobre la vida, que tiene contactos con lo religioso.

En estos relatos de prácticas, de opiniones y elaboraciones encontramos asociados en relación a la designación de “espiritual” y en una íntima vinculación los siguientes elementos: una búsqueda personal (en relación en general a un conflicto o aflicción); un pensar y un sentir que tiene como objeto al individuo mismo en su conflictividad e interioridad; una conciencia y puesta en contacto con una instancia más “auténtica” (sueños, deseos, “uno mismo”) y una necesidad de conocimiento y desarrollo de esas instancias de la persona - digamos para generalizar, un “uno mismo” o “Self” (los sueños o deseos serían sus manifestaciones)-; una aceptación de sí mismo o un cambio necesario, lo que puede expresarse en términos de bálsamo o sanación, respectivamente; una búsqueda de plenitud; una conexión de sí mismo con el universo divinizado; un accionar fundado en esta conciencia y contacto consigo mismo. Estos elementos referentes a la espiritualidad se corresponden con asunciones propias de la espiritualidad de la Nueva Era, algunos de cuyos rasgos hemos presentado más arriba. En particular

creemos que ingresan dentro de la caracterización que realiza Champion de la Nueva Era como “orientación psicoreligiosa”, ese modo de entender la realidad espiritual en estrecha relación con cierto estado y salud de lo psíquico: lo espiritual es entendido en términos de bienestar psíquico, de desarrollo como persona, de bienestar en la relación con uno mismo y el universo (Champion 1990:27-30). En este sentido, y tomando palabras de Mabel, puede entenderse que la lectura de Coelho para los lectores es “terapéutica”, en tanto se abre con la lectura un ámbito propicio a la reflexión, el sentimiento, la comprensión, la evaluación y consecuente aceptación o decisión de cambio de sí mismos; un ámbito de orientación y ayuda para la acción, cuyos efectos son vividos como una sanación o un crecimiento; un ámbito que permite nuevamente sentirse en conexión con el universo, con esa divinidad que quedó distante tras el conflicto vivido con la Iglesia y tradición católicas.

## Conclusiones

Coelho aparece para los lectores como un escritor “espiritual” en cuya narrativa se encuentran elementos y claves para pensarse a sí mismos, comprender y resolver las tensiones y conflictos de la vida en general, pero en particular también las tensiones y conflictos propios del cuestionamiento de la tradición católica de pertenencia. En esta síntesis no todo elemento del cuerpo discursivo de Coelho es tomado, o puesto de relieve, de la misma forma. En primer plano se encuentran los elementos condensados en la frase referida como más significativa por los lectores: “cuando tú quieres una cosa, todo el Universo conspira para que realices tu deseo” (Coelho 1988:40). La afirmación del deseo propio, su primacía y asociación con el Universo divinizado; el deseo como manifestación de una interioridad que busca su afirmación contra las reglas del orden establecido y los dogmas; un Universo divinizado, que da señales para seguir y concretar esos sueños y que solo la intuición desarrollada puede captar. Seguir la intuición, los deseos, las señales y no las reglas establecidas, los dogmas, deja sin efecto a la culpa y la amenaza de castigo como motores de la acción. Esto permite ser distinto, asumirse como distinto, comportarse distintamente, “sanarse” de las aflicciones (entre ellas la culpa y el miedo) cuyo único origen son el olvido de sí mismo; abordar un trabajo sobre sí, toma de conciencia y contacto consigo mismo que cura y posibilita el desarrollo como persona plena. Estos elementos son los que podemos ver en acción en los relatos y las prácticas de los lectores entrevistados.



Entendemos entonces este realce y legitimación del deseo del individuo como una clave a partir de la cual los lectores pueden reelaborar, articular y conciliar no sin dificultades aspectos de su creencia de origen, el catolicismo, en una espiritualidad del tipo de la Nueva Era que da sentido y validez a sus cuestionamientos a la Iglesia. En este sentido, puede pensarse que los lectores encuentran en los textos de Coelho un marco interpretativo adecuado a sus recorridos y experiencias vitales. Sin dejar de concebirse como católicos, este marco interpretativo permite desplazar a la situación de culpa de su centralidad; reivindica el deseo, denostado en la tradición católica, como algo de naturaleza divina; renueva el contacto y la intimidad con lo sagrado: lo divino, puesto por la tradición católica en una distancia inalcanzable por su trascendencia y por la condición de culpable del ser humano (y también por la mediación institucional), se hace cercano en su inmanencia e intimidad.

Estas reelaboraciones a partir de dicho marco interpretativo se encuentran vinculadas con un modo de concebir lo espiritual en términos de bienestar psíquico, de desarrollo como persona, de bienestar en la relación con uno mismo y el universo. Encontramos aquí también los caracteres que plantea Champion para la orientación psicoreligiosa y el “misticismo intramundano” de la Nueva Era, en el que la espiritualidad no se cifra en una relación con alguna trascendencia sino con el logro de cierta plenitud de ser que pone en contacto con lo divino, una felicidad en términos de armonía consigo mismo, con los otros y el universo. Esto, dice Champion, implica un continuo entre lo espiritual y lo terapéutico, y en este sentido es que la obra de Coelho puede entenderse como espiritual. Un modo distinto de entender lo espiritual, para un modo distinto de ser católico ante la caída del monopolio y la apertura que Bourdieu piensa como la “disolución de lo religioso” (Bourdieu 1996).

### **Bibliografía**

- Bourdieu, P. (1996). La disolución de lo religioso. En *Cosas Dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Carozzi, M. (1998). El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos. *Sociedad y Religión* 16/17, 32-57.
- Carozzi, M. (1999). La autonomía como religión: la Nueva Era. *Alteridades*, 18(9), 19-38.
- Carozzi, M. (2000). *Nueva Era y Terapias Alternativas. Construyendo significados en el Discurso y la Interacción*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- Coelho, P. (1988). *El Alquimista*. Barcelona: Ediciones Obelisco.
- Champion, F. (1990). La nebuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains. En F. Champion y D. Hervieu-Leger (Eds.), *De l'émotion en religion* (pp.17-69). Paris: Centurion.

- D'Andrea, A. (1998). Cristianismo New Age: O caso de Paulo Coelho. *Magis. Cadernos Loyola de fe e Cultura*, n°29, 43-52.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana.
- Frigerio A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina. En M. Carozzi y C. Ceriani (eds.), *Ciencias Sociales y Religión en América latina. Perspectivas en debate* (pp 87-118). Buenos Aires: Biblos/ACSRM.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement. The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Javaloyes, F. (2012). *Espiritualidad de la Nueva Era y Catolicismo en la obra de Paulo Coelho y sus lectores*. Tesis de maestría sin publicar, Universidad de San Martín, Buenos Aires.
- Kemp, D. (2003). *The Christaquarians? A sociology of Christians in the New Age*. London: Kempress Ltd.
- Kornblit, A. (2004b). Historias y relatos de vida: una herramienta clave en metodologías cualitativas. En A. Kornblit (comp.), *Metodologías cualitativas en ciencias sociales. Modelos y procedimientos de análisis* (pp. 15-33). Buenos Aires, Biblos.
- Semán, P. (2002). Literatura e religião na sociedade contemporânea. *Imaginário*, n°14, USP.
- Semán, P. (2006). *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires: Gorla.
- Semán, P. (2007). Retrato de un lector de Paulo Coelho. En A. Grimson (comp.), *Cultura y Neoliberalismo* (pp.137-50). Buenos Aires: Clacso.

## Variaciones conceptuales y usos empíricos en torno a las redes sociales.

### La dimensión religiosa en las interacciones del campo económico-empresarial argentino: el caso de la Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresa (1999-2003)

Mg. Gustavo Javier Motta  
CONICET - IDAES / UNSAM  
gmotta@unlu.edu.ar

#### 1. Introducción.

La presente comunicación se inscribe en el trabajo de investigación de nuestra tesis doctoral,<sup>1</sup> cuyo tema trata sobre las relaciones entre *creencias religiosas* y *posicionamientos políticos*, en particular los *político-religiosos* y *político-económicos* de las elites episcopal-católica y empresarial-católica argentinas, respectivamente.

Aquí nos proponemos profundizar, por un lado, en las variantes conceptuales y en los usos empíricos de la noción de *red social*, entendiendo que esta perspectiva podría complementar y enriquecer los abordajes centrados en el carácter simbólico de las prácticas religiosas. Este enfoque se encarga de interpelar la constitución y despliegue de una serie de mecanismos formales e informales de interacción en donde la producción y circulación de significados toman cuerpo. A su vez, nos referiremos a los distintos niveles de aplicación, tomando el caso de los estudios enfocados al análisis de las *redes socio-religiosas*, centrándonos en el caso específico del empresariado católico nacional institucionalizado en la Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresa. Así, abordar los ámbitos y redes de sociabilidad de los empresarios socios de ACDE nos abre una sugestiva perspectiva, dado que tanto los repertorios morales en juego como los intereses económicos concretos -desplegados interaccionalmente en dichos ámbitos- conforman un objeto de estudio atravesado por *diversas temporalidades* en las que se inscriben los caracteres, motivaciones y fines de sus acciones respecto de un determinado posicionamiento político-económico colectivo.

---

<sup>1</sup> “Tensiones, correlaciones y límites entre el posicionamiento político-religioso de la jerarquía católica argentina y político-económico del empresariado católico nacional: 1999-2003”, proyecto de Tesis Doctoral para optar por el título de Doctor en Sociología por la Universidad Nacional de San Martín. IDAES, 2012.

## 2. “Redes sociales”. Derrotero conceptual y variantes analíticas. Debates actuales.

El tipo de aproximación que propone el análisis de redes es múltiple, formando un arco que va desde los aspectos teóricos hasta técnicos y cuyas aportaciones al campo científico provienen desde distintas disciplinas como la sociología, la historia, la antropología, la psicología, la matemática, etc. Desde mediados del siglo XX comenzaron a aparecer trabajos académicos en las ciencias sociales que tomaban a las redes como elemento central, aunque la mayoría de las veces se las asociaba a categorías como las de *lazo social*, *actor social*, *nivel micro*, etc., lo cual implicaba un escaso aprovechamiento analítico del concepto.

Podemos advertir la coexistencia entre estudios de *carácter técnico* o estadístico que utilizan el término en sentido matemático y otros de *carácter normativo* que generalmente apelan al uso metafórico. Es necesario, dada esta circunstancia, intentar una reconciliación entre ambos antagonismos, lo cual no significa emprender una fusión acrítica sin contemplar los respectivos límites epistemológicos. Así, entendemos que una salida posible sería adoptar el enfoque de la *triangulación múltiple*.<sup>2</sup> Siguiendo a Ana Laura Rivoir, “considerar al análisis de redes sociales como mera metodología matemática o estadística contribuye a que se pierda la potencialidad de dicha categoría en el análisis sociológico” (1999: 57), hecho que no justifica la desestimación absoluta sino su incorporación en tanto parte de una estrategia integral.

La utilización académica de *red social* muchas veces puede prestarse a una polisemia que corroe tanto la inteligibilidad del objeto como la comprensión de las relaciones que se están tratando de estudiar. Es conveniente, por tanto, intentar brindar cierta precisión conceptual para delimitar el campo y los alcances del trabajo. De este modo, puede definirse con más exactitud el concepto de red social como “una serie de vínculos entre un conjunto definido de actores sociales. Las características de estos vínculos como un todo tienen la propiedad de proporcionar interpretaciones de la conducta social de los actores implicados en la red” (Requena Santos, 1989: 137).

Carlos Lozares (1996), por su parte, habla de “un conjunto bien delimitado de actores -individuos, grupos, organizaciones, comunidades, sociedades globales, etc.- vinculados unos a otros a través de una relación o un conjunto de relaciones sociales”

---

<sup>2</sup> Hablamos de una estrategia transversal que incluye la posibilidad de realizar hasta cinco tipos de triangulaciones (metodológica, de investigadores, teórica, analítica y de fuentes de datos). La realización de dos o más triangulaciones de este tipo supone una *triangulación múltiple*.

(p. 108). Advertir que el centro del estudio de redes se posa en el vínculo entre los actores coloca a los atributos individuales en un segundo escalón. Así, la unidad de análisis fundamental para la perspectiva de las redes sociales será la relación entre las unidades que la componen. Conceptos colindantes con estas perspectivas y con la sociología en general son los de *cohesión*, *vinculación* e *integración* sociales. De hecho, trabajos recientes (Lozares *et al.*, 2011) referidos al estudio de las redes *ego-centradas*<sup>3</sup> intentan no sólo delimitarlos conceptualmente, refinando los aportes clásicos en la materia, sino también operacionalizarlos para los abordajes empíricos.

La teoría de las redes sociales tiene orígenes diversos, aunque podemos encontrar por primera vez un uso riguroso y heurístico de *red social* en la producción de la antropología británica de mediados del siglo XX. Así, entre los primeros trabajos que utilizaron el concepto desde el punto de vista analítico están los de John Barnes y Elizabeth Bott.<sup>4</sup> Hoy en día, la extensa diversificación y el grado de perfeccionamiento conceptual que se están produciendo en los ámbitos académicos ha dado lugar a plantearse la necesidad de una “*hibridación disciplinaria*” (Gualda Caballero, 2005) para el análisis de redes.

Si bien la antropología británica fue pionera en el uso sistémico del concepto, cabe mencionar que los primeros intentos por erigir un condensado analítico a partir de la perspectiva de redes provienen de la psicología social. Los trabajos de Jacob Levy Moreno enfocados a relacionar las estructuras sociales con el bienestar psicológico adquirió el nombre de *sociometría*, mientras que a la representación gráfica de los individuos como nodos y a las relaciones entre ellos como líneas se llamó *sociograma*.

Otra de las grandes fuentes es la teoría matemática de *grafos*, principalmente gracias a los aportes de Cartwright y Zander (1953), Harary y Norman (1953), Bavelas

---

<sup>3</sup> En sentido estricto, es una perspectiva dentro del análisis de redes que coloca su mirada principalmente en un individuo que se sitúa en el centro (*ego*) y varios individuos que establecen relaciones con él (*alter*), siempre dentro del marco de las *redes personales*. En esa línea, la *aproximación biográfica* agrega a este conjunto aquellos “lazos que estos individuos mantienen los unos con los otros, incluso las interacciones y relaciones que no dependen de la persona central. Tal definición de red personal se desmarca de las escalas ego-centradas en sentido estricto (...) porque el análisis se ha construido a partir del centro que es ‘ego’, pero se da por objetivo una cierta exhaustividad en la reconstrucción de lazos sociales buscando sistemáticamente los que existen entre los ‘alter’ y no solamente lo que se dice un ‘ego-documento’. El modo propuesto aquí invita, pues, a agrandar la noción clásica de “red personal” para acercarse más a la perspectiva de la red completa” (Rosé, 2011: 151-2).

<sup>4</sup> J. A. Barnes, “Class and committees in a Norwegian Island Parish”, en *Human Relations*, vol. 7, 1954, pp. 39-58; y E. Bott, *Family and social networks*, Nueva York, Free Press, 2<sup>da</sup> ed., 1971[1957].

(1948 y 1950) y Festinger (1949).<sup>5</sup> En la teoría de grafos, cada línea que conecta un nodo posee un *valor* concreto, que puede ser numérico o no.

Respecto de la morfología y estructura de una red social, la *posición* o *localización* de un actor dentro de ésta reviste un papel central dado que la mayor o menor posibilidad de acción está vinculada, en parte, a si el actor ocupa posiciones *relativamente centrales* o *periféricas* con relación al resto, en función del mayor o menor *número de puntos adyacentes* a una posición dada (Requena Santos, 1989: 140).

Hoy existen valiosos aunque escasos esfuerzos por superar el primigenio sesgo estructuralista de la teoría de redes en general y la de grafos en particular. Dan cuenta de esto la aparición de líneas de investigación que se proponen ampliar el marco analítico, especialmente con la introducción de fuentes documentales para los análisis de redes en historia, muy ligados a los estudios sobre elites (Padgett, 2011; Rosé, 2011 y Artola Renedo, 2011) y la revalorización de la dimensión cognitiva a partir del interaccionismo simbólico, el análisis del discurso y la teoría de las representaciones (Iñiguez et al., 2006; Martí, 2006, Vélez Cuartas, 2006 y Miquel Verd, 2006).

Entendemos que las medidas de *posición* del actor<sup>6</sup> interesan por cuanto permiten dimensionar la capacidad de acción para la movilización de recursos y, por tanto, el grado de poder de negociación que ostenta en el entramado colectivo. Sin embargo, creemos que se deben analizar complementariamente los *vehículos de centralización*, es decir, los atributos legitimados por los mismos actores de la red que se consideran necesarios para acceder a posiciones con mayor centralidad.

Asociar las medidas de posición a las “estructuras de oportunidades” que cada actor dispone permite introducir el elemento del *poder* dentro del circuito interrelacional. No obstante el elemento atributivo localizado *ex ante*, la teoría de redes no lo concibe como determinante en la estructuración de la acción. Así, presentados los dos polos analíticos –atributivo y relacional– se privilegia este último como productor y reproductor de pautas sociales. Pensamos que no se trata de visiones excluyentes sobre

---

<sup>5</sup> Esta teoría tuvo su origen en el siglo XVIII con el trabajo de Leonhard Euler, *Solutio problematis ad geometriam situs pertinentis* (“La solución de un problema relativo a la geometría de la posición”) de 1736, en el que se proponía encontrar una ruta en la ciudad prusiana de Königsberg (actualmente Kaliningrado) que recorriera los siete puentes de la ciudad, cruzando cada uno de ellos una sola vez y que permitiera regresar al punto de partida. Euler demostró la imposibilidad de hacerlo y a partir de allí nació lo que se conoce como “grafo euleriano” (Menéndez Velázquez, 1998: 11).

<sup>6</sup> Claude Flament (1977) construye dos medidas para determinar la posición de un actor: la *centralidad* y el *índice de centralidad*. La primera se calcula del siguiente modo:  $\sum$  distancias que separan a cada punto de los demás /  $\sum$  distancias de la posición considerada; mientras que el índice de centralidad, en tanto medida resumen, se obtiene sumando las centralidades de todas las posiciones de la red. (Requena Santos, op. cit.)

la realidad social, sino de dos perspectivas que responden a unidades analíticas distintas, de ahí las diferentes acentuaciones.

Por último, señalaremos los distintos elementos constitutivos de las redes sociales, sin profundizar en ellos por motivos de espacio. Siguiendo a James Clyde Mitchell (1969: 12 y ss.) existen *cuatro* características morfológicas y *cinco* variables relacionadas con los procesos de interacción. Dentro de las primeras se encuentran el *anclaje* (anchorage), que está más pensado para *redes totales*<sup>7</sup> y no tanto para las *ego-centradas*; la *densidad* (density), tomada de la teoría de grafos, expresa el grado de facilidad/dificultad que encuentran los actores para vincularse directamente con el resto; la *accesibilidad* (reachability), referida a las distancias existentes en una matriz; y el *rango* (range), que mide el número de actores que tienen vínculos directos –sin intermediarios– con el actor que es objeto de estudio. Respecto de las variables interaccionales, el *contenido* (content) refiere a la calidad o naturaleza del vínculo; la *direccionalidad* (directedness) describe el sentido en que va la información; la *duración* (durability) implica conocer el ciclo de vida de una red; la *intensidad* (intensity) mide el grado de incidencia que sobre un actor tienen los demás; por último, la *frecuencia* (frequency) indica la repetición de los contactos entre los actores vinculados.

### 3. Niveles de aplicación del análisis de redes: el caso de las redes socio-religiosas.

Desde un nivel macrosocial, puede utilizarse el análisis de redes para revelar la estructura social de un sistema total y descubrir, por ejemplo, cuáles son las estructuras de poder dentro de ese sistema, mediante qué canales se transmite y qué formas adopta (Requena Santos, 1989: 149).

Mark Granovetter publicó en 1973 “The strength of weak ties” (La fuerza de los vínculos débiles),<sup>8</sup> en donde argumenta cómo estos tipos de vínculos –preexistentes, sin lazo emocional y con nula o poca relación en la actualidad– pueden ser mucho más

---

<sup>7</sup> La perspectiva de las *redes totales* supone una mirada más abarcativa y estructural que las *ego-centradas*. Fígoli y Fazito (2009) explican que bajo esta mirada el trabajo comienza con “la colección amplia de los actores (nodos) y las relaciones (lazos) específicas que los vinculan, las cuales serán responsables de la definición de las fronteras de la red social a la que llega el investigador. Así, el analista podrá comparar las posiciones estructurales diferenciadas de los actores, según las medidas de la red total, y estudiar los efectos estructurales de los patrones de relación sobre los comportamientos individuales de los actores. Esta perspectiva también es conocida como *top-down* (Hanneman, 2001), pues permite al analista controlar las variables de composición de la red (atributos) por las variables estructurales de la topología reticular, y evaluar las asociaciones y causalidad” (pp. 82-83).

<sup>8</sup> Granovetter, Mark, “The strength of weak ties”, en *American Journal of Sociology*; vol 78, nº 6, 1973, pp. 1360-1380.

eficaces que los llamados “vínculos fuertes”. Pero también demuestra cómo este tipo de vínculos interpersonales pueden relacionarse con fenómenos macrosociales, como la movilidad social o la cohesión a través de las “estructuras puente” (1973: 1364-5).

Para el caso específico de las redes socio-religiosas, existen algunos trabajos que, a pesar de contar con objetivos diversos, apelan al concepto de *red social*. El nivel de análisis que suele utilizarse, por lo general, es el ego-centrado, donde se reconstruyen las relaciones entre nodos, trayectorias y adscripciones a partir del denominado “método biográfico” (Sautu, 1999). Éste incluye una serie de técnicas metodológicas basadas en la indagación no estructurada sobre las *historias de vida* tal como son relatadas por los propios sujetos (Kornblit, 2004; Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007).<sup>9</sup>

De esta forma, trayectorias como las de Francisco Valsecchi<sup>10</sup> pueden revelar aspectos relacionados con los cambios de la axiología católica en la Argentina, que van desde una perspectiva católica de economía política hasta las dimensiones éticas de las prácticas empresariales, y donde puede observarse la pertenencia a diversas redes, como la Acción Católica, la Corporación de Economistas Católicos, el Grupo Bunge, etc. (Acha, 2011). Para analizar las mediaciones católicas en las decisiones económicas de empresarios y altos gerentes pertenecientes a la ACDE, Luis Donatello (2011a) analiza seis trayectorias individuales, apelando a la realización de entrevistas y a la indagación de fuentes secundarias. A su vez, y en el marco de un proyecto de investigación mucho más amplio,<sup>11</sup> Gabriel Levita (2007) recorre la historia de vida de un pequeño empresario marroquino de origen judío que fue presidente de la Cámara de la Industria Marroquina Argentina durante los años 60’, con el objetivo de comprender la vinculación entre las redes sociales de origen religioso y el mundo económico.

Desde otra perspectiva analítica, Giorgi y Mallimaci (2011) estudian diversas redes ego-centradas que, aunque no se inscriben como parte de una red total en sentido estricto, se ven atravesadas por la dimensión católica como eje articulador. Así, los autores se proponen descubrir cómo durante el gobierno “cívico-militar-religioso” de Juan Carlos Onganía (1966-1970), distintas corrientes católicas, nacionalistas y comunitaristas, como el Ateneo de la República, la Ciudad Católica, los Cursillos de Cristiandad y la Democracia Cristiana, establecieron una serie de vínculos en torno a la

---

<sup>9</sup> Este conjunto de técnicas fue muy desarrollado por la Escuela de Chicago para los estudios sobre la vida urbana, los inmigrantes y sus familias, etc.

<sup>10</sup> Fundador y primer Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad Católica Argentina.

<sup>11</sup> “*Representaciones colectivas y poder social. Catolicismo y poder económico en la Argentina de los años 60’ y 70’*”. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires.



creación del Ministerio de Bienestar Social. En este caso, el análisis de redes sociales es utilizado para identificar e inscribir en estos grupos a altos funcionarios del gobierno, en especial los de la Secretaría de Promoción y Asistencia de la Comunidad (SEPA), cuya estrategia consistía en la creación de una “*sociedad comunitarista*”.<sup>12</sup> Luis Donatello (2002), por su parte, distingue tres niveles de interacción entre religión y política en la red de organizaciones, grupos e individuos que opusieron resistencia y plantearon alternativas a la constitución del neoliberalismo de los años '90.<sup>13</sup> El autor da cuenta de una *conexión de sentido* en torno a la tríada “Justicia Social-Nacional-Popular”. Por último, en un trabajo posterior (Donatello, 2011b), interpela las relaciones entre catolicismo y las elites empresariales, lo que constituye –junto con otros trabajos anteriores– en el único precedente de acercamiento analítico sobre nuestro objeto, aún con las diferencias que puedan existir en cuanto a problemas a tratar y estrategias metodológicas a implementar. Donatello desmonta dos ideogramas que se han cristalizado en algunos científicos sociales y que, por más seductores que sean, no hacen más que enmascarar las complejidades propias de los procesos socializadores que ocurren en sus heterogéneos ámbitos y redes: *a)* que, de existir un grupo dogmático ortodoxo en el conjunto de los argentinos católicos, éste se encontraría en los estratos medios y altos y que, por tanto, los empresarios de ACDE –al socializar en dichos círculos– compartirían sus posiciones; y *b)* su contrario, es decir, en nada influirían los ámbitos y redes de sociabilidad dado que se entiende a la jerarquía eclesiástica institucionalizada en la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) como determinante de las opiniones y comportamientos de los laicos, en una suerte de aparato ideológico desprovisto de luchas internas y, por lo tanto, de historia propia (2011c: 836). De este modo, indaga el rol que podría tener la dimensión católica en el ámbito empresarial a partir del análisis de veinticinco historias de vida, de las cuales dieciocho pertenecen a miembros de ACDE.

#### **4. Génesis y rasgos morfológicos de ACDE: redes y ámbitos de socialización de sus integrantes durante nuestro recorte temporal.**

---

<sup>12</sup> Las mutuales y cooperativas son el emergente institucional de esta visión, sustentadas por el principio subsidiariedad: “*el elemento que vertebra la política pública de matriz comunitarista es la noción de subsidiariedad de los cuerpos intermedios. Este proyecto, fracasado al menos en sus cuadros más tradicionalistas, era un elemento básico en el esquema político de la Revolución Argentina*” (p. 135).

<sup>13</sup> 1. obispos, sacerdotes y dirigentes políticos y sociales, en su papel de mediadores y de organizadores de *asambleas multisectoriales*; 2. organizaciones del llamado “tercer sector”, donde la vinculación típica se dio en forma de *red*; y 3. organizaciones de base, cuya acción transcurrió mediante *movimientos locales*.

ACDE fue fundada en 1952 por empresarios pertenecientes a la Acción Católica Argentina,<sup>14</sup> siendo su primer presidente el laico, marino y empresario nacional Enrique E. Shaw (1951-1954). Conforman, por otra parte, un nodo más –aunque de gran importancia en términos cuantitativos- de la extensa y diversificada red mundial UNIAPAC (Union Internationale des Associations Patronales Chrétiennes), federación internacional nacida también en 1931 bajo el nombre “*Conférences Internationales des Associations de Patrons Catholiques*”, en ocasión de cumplirse el 40° aniversario de la encíclica fundante de la Doctrina Social de la Iglesia, *Rerum Novarum*, del Papa León XIII. UNIAPAC, fundada por las asociaciones holandesa, belga y francesa –con Italia, Alemania y Checoslovaquia como observadores- hoy está compuesta por más de 30 asociaciones de dirigentes de empresas cristianas, representando a más de 15.000 miembros individuales a nivel internacional, de los cuales su mayoría provienen de países europeos y latinoamericanos.

La sede de ACDE se encuentra en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, a sólo doscientos metros de la Agencia Informativa Católica Argentina (AICA). Su principal órgano de difusión es la revista *Empresa* –editada por ACDE Buenos Aires-, de periodicidad trimestral.<sup>15</sup>

En relación con los mecanismos de membresía, si bien la institución excluye a quienes profesan otra religión, sí pueden incorporar ateos o católicos no practicantes, aunque estos mecanismos de adscripción no son automáticos, pues cualquier interesado en formar parte debe pasar previamente por una entrevista personal con una persona de la institución.

Durante nuestro recorte, ACDE estuvo presidida por Jorge Matheu (Alto Palermo S.A.), entre 1997 y 2000; José María Simone (CEO de Banco Velox), entre 2000 y 2003 y Alejandro Preusche (Pte. de Adeco Agropecuaria), entre 2003 y 2006. Cabe aclarar que ACDE es una asociación de empresarios individuales, no de empresas, lo cual torna más interesante el análisis de los posicionamientos político-económicos colectivos.

---

<sup>14</sup> Órgano creado en 1931 por el Episcopado nacional con el fin de reunir al laicado católico en su misión evangelizadora. En ella confluyeron diferentes líneas, como la “Liga de Damas Católicas”, la “Asociación de hombres Católicos”, la “Liga de la Juventud Femenina Católica”, la “Federación de la Juventud Católica”, etc.

<sup>15</sup> Actualmente, su Mesa Ejecutiva está compuesta por: Presidente: Pablo Taussig; Vicepresidente 1º: Federico Quintana; Vicepresidente 2º: Oscar Girola; Secretario: Juan Pablo Simón Padrós; Pro-Secretario: Alejandro Preusche; Tesorero: Tomás Elewaut; Pro-Tesorero: Enrique Behrends.

Rastreado las actividades organizadas por ACDE antes del inicio de la manifestación de la crisis de la convertibilidad nos encontramos que, bajo la presidencia del Ing. Luis Riva,<sup>16</sup> ACDE organizó en marzo de 1996 el *I Congreso Latinoamericano de Empresarios Católicos*. Los principales oradores fueron Domingo Cavallo, Ricardo López Murphy y Juan José Llach. Este último, además de ser el Secretario de Programación Económica, también integraba la Academia Pontificia de Ciencias Sociales y el equipo económico de la propia ACDE.<sup>17</sup> Pero Llach tenía una función especial: ser el principal interlocutor entre Cavallo y la CEA. La relación entre Domingo Cavallo y la jerarquía episcopal en general no se caracterizó por su fluidez, sobre todo a partir de las denuncias públicas realizadas por el exobispo de Morón, Mons. Justo Laguna, acerca de la profundización de la desigualdad social que el modelo económico estaba generando. Sin embargo, la relación personal y las afinidades ideológicas de Cavallo con los hombres de ACDE fueron notorias, lo cual generó tensiones entre ciertos sectores del laicado con otros del episcopado. Decimos “ciertos” dado que el exministro mantuvo buena relación con el obispado de Córdoba, su provincia natal, sobre todo con el cardenal Raúl Primatesta.

Es frecuente en la institución la organización de “Foros Almuerzo”, “Desayunos de Actualización”, “Desayunos de Formación” y otras actividades espirituales y sociales en general. En los desayunos y almuerzos se suele invitar a destacadas personalidades del mundo económico y político para disertar ante un multitudinario auditorio. Un recurrente invitado fue Michel Camdessus, ya sea mientras se desempeñaba como director del FMI<sup>18</sup> como cuando dejó el cargo y se volcó al asesoramiento económico de países emergentes. Formaron parte del elenco empresario nacional invitado en los convites organizados por ACDE Juan Carlos Masjoan (Telecom), Carlos Tramutola (expresidente de ACDE, de IDEA y exvicepresidente ejecutivo del Grupo Techint), Patricio Zavalía Lagos (Alpargatas), Javier Tizado (Siderar), Eduardo Escasany (ADEBA) y Julio Gómez (ABRA).

---

<sup>16</sup> En cuya trayectoria profesional se destacan sus cargos como Representante Técnico en BVS Argentina (1975-1976), CEO en IMPSA ANDINA S.A. (1983-1987), CEO en IMPSA (1979-1991), CEO en Disprofarma (2007-2008) y actual Presidente & CEO del Grupo Managers.

<sup>17</sup> El equipo estable en materia económica de ACDE por ese entonces estaba conformado por Enrique Folcini, Javier García Labougle, Manuel Solanet, Ludovico Videla, Alfonso Martínez, Santiago Bergadá, Orlando Ferreres, Juan José Ezama y Juan Olivero.

<sup>18</sup> “‘La visita del señor Camdessus acaba de agregar un punto a la tasa de crecimiento potencial del PBI para este año’ bromeó uno de los empresarios locales con más versación macroeconómica” (La Nación, 1-6-1996, Sección Opinión, “Auditor y diplomático”, por Fernando Lascano”).

Con todo, el más importante acontecimiento -con amplia repercusión en la prensa- acaso sea el Encuentro Anual de ACDE, cita a la que asisten referentes nacionales e internacionales del campo político y económico. A continuación, señalaremos brevemente las temáticas tratadas y los principales disertantes de los encuentros realizados en nuestro recorte.

Ya bajo la presidencia de Jorge Matheu, en el Encuentro Anual de ACDE 1998 estuvieron como principales oradores José Luis Machinea, Adolfo Sturzenegger y Natalio Botana. Los tres se opusieron a la -por ese entonces tema central en la discusión política nacional- re-reelección presidencial de Carlos Menem.

El 23 y 24 de abril de 1999 tuvo lugar el Encuentro Anual en el hotel Intercontinental, bajo el lema “*Valores y conductas empresarias*”. Los principales disertantes fueron Domingo Cavallo, Jorge Remes Lenicov, Ricardo López Murphy y Juan José Llach. De sus alocuciones se desprenden las dimensiones ideológicas desde las cuales exponen los fundamentos de la crisis y su salida. Para ellos, la principal causa de la crisis descansaba en la insuficiente racionalización del gasto público en base a criterios de eficiencia, reduciendo el problema macroeconómico a la dimensión fiscal, sin cuestionar el régimen cambiario, la política monetaria, comercial, etc.

En 2000 el lema fue “*Los desafíos de la regionalización. Cómo integrarnos sin perder identidad*”.<sup>19</sup> Llevado a cabo entre el 7 y 8 de abril, el encuentro contó con la presencia de Enrique Olivera (Jefe de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires), José Luis Machinea (Ministro de Economía), Luis Mario Castro (Presidente y Gerente General de Unilever de Argentina y Vicepresidente del Consejo Empresario Argentino), Juan Peirano (Presidente de Banco Velox y de Disco S.A.), Roberto Urquía (Director de Aceitera General Deheza), Carlos A. Leone (Presidente del Comité Ejecutivo de Acindar S. A.) y Débora Giorgi (Secretaria de Industria, Comercio y Minería de la Nación), entre otros.

En abril de 2001 la consigna del Encuentro fue “*El espíritu emprendedor como motor del crecimiento*”<sup>20</sup> y estuvieron presentes, entre otros, Fernando de la Rúa,

---

<sup>19</sup> Los títulos de los paneles propuestos para esa ocasión fueron “Estrategias para la inserción regional. La visión académica y la empresaria”, “La identidad de las empresas en la era de las concentraciones”, “Marcas mundiales con gustos locales y marcas locales con gustos mundiales”, “América Latina, integración regional y presencia internacional”, “La región como proyecto y el proyecto de la región: los temas pendientes”, “Jóvenes emprendedores de la región” y “La regionalización de empresas argentinas”.

<sup>20</sup> Los paneles tuvieron como ejes “El espíritu emprendedor como factor de crecimiento y desarrollo”, “¿Existe en la Argentina una máquina de impedir?”, “¿Cómo lo hicieron otros países?”, “La visión del espíritu emprendedor en Argentina, desde la perspectiva de los participantes del encuentro”, y “Emprendedores: ¿Nacen o se hacen?, ¿Es posible producir emprendedores?”.

Aníbal Ibarra (Jefe de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires), los economistas Orlando Ferreres (exdirector del Grupo Bunge & Born, exsecretario de Coordinación y Programación Económica de la Nación; fundador de Orlando Ferreres y Asoc.) y Javier González Fraga (expresidente del BCRA, exdirector del Instituto Argentino de Mercado de Capitales y exvicepresidente de la Bolsa de Comercio de Buenos Aires; socio fundador de La Salamandra S.A.), el sociólogo Manuel Mora y Araujo (Mora y Araujo, Noguera y Asociados; Universidad Di Tella-; Ipsos Mora y Araujo), el filósofo Santiago Kovadloff y Eduardo Casabal (exvicepresidente de Pérez Companc, exdirector de Solvay Argentina y Pilaga S.A., ex subdirector de Cáritas Argentina, exvicepresidente del Consejo Empresario Argentino y expresidente de ACDE).

Es evidente el *quiebre isotópico* que se produjo luego del estallido de la crisis, como lo demuestra el tema principal del Encuentro Anual de ACDE 2002, “*Equidad y Solidaridad: desafíos empresarios para el siglo XXI*”, desplazando el sentido individual competitivo de un juego de suma cero hacia un universo de *prescripciones morales* sobre lo que debería entenderse por justicia social en una economía de mercado.<sup>21</sup> Entre las personalidades que disertaron se destacan Onno Ruding (Presidente de UNIAPAC), José María Simone (Presidente de ACDE), Etienne Wibaux (Presidente de UNIAPAC-Europa), Michel Camdessus (exdirector del FMI), José O. Bordón y Juan José Llach.

Por último, en 2003 no sólo consolidan este giro sino que incorporan las huellas formales de los documentos de la CEA en las discusiones empresarias: “*Hacia una verdadera Nación*” fue el sintagma elegido.<sup>22</sup> El encuentro, en cuyo marco tuvo lugar la asunción del nuevo presidente de la entidad, el Ing. Alejandro Preusche, se llevó a cabo el 8 y 9 de mayo y contó con la presencia de Rosendo Fraga (Fundación Centro de Estudios Nueva Mayoría), Roberto Cortés Conde (expresidente de la Asociación

---

<sup>21</sup> Un somero repaso por las temáticas tratadas dan cuenta de dicho desplazamiento: “Panel sobre la situación Argentina”; “Trabajo y Calidad de Vida en el Siglo XXI”; “Educación, Empleabilidad y Entrenamiento”; “El dumping Social”; “Equidad y Solidaridad en el Comercio y Finanzas Internacionales”; “Responsabilidad Social Corporativa”; “Trabajo y Vida en Familia”; “Justicia en las Condiciones Laborales”; “Perspectiva Cristiana del Tema Trabajo y Calidad de Vida en el Siglo XXI”; “Responsabilidad Social de la Empresa”.

<sup>22</sup> Nos referimos al objeto *Nación*, sistemáticamente utilizado en los discursos episcopales: Documento final de la 129ª Reunión de la Comisión Permanente de la CEA (10 de agosto de 2001): “*Queremos ser Nación*”; Documento final de la Asamblea Plenaria Extraordinaria de la CEA (28 de septiembre de 2002): “*La Nación que queremos*”; y Documento final de la 134ª Reunión de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina (14 de marzo de 2003): “*Recrear la voluntad de ser Nación*”. Esta adscripción interdiscursiva podría tener que ver con cierta recomposición en la dispersión intralaical (recordemos que para esa altura había cambiado el patrón de acumulación y la reconfiguración de las alianzas políticas dentro de los sectores dominantes prácticamente estaba resuelta), especialmente en el empresariado, respecto de los cuestionamientos de la jerarquía. Aunque sólo es una hipótesis que necesita mayor evidencia para ser corroborada.

Internacional de Historia Económica y de la Asociación Argentina de Historia Económica, exjefe de asesores del ministro de Educación de la Nación, Hugo Juri), Manuel Mora y Araujo y Guillermo Jaim Etcheverry (por ese entonces Rector de la UBA).<sup>23</sup> En la actualidad, una variopinta gama de empresas nacionales y transnacionales forman parte del elenco auspiciante de los distintos encuentros anuales.<sup>24</sup>

## **5. Reflexiones finales en torno a las sociabilidades empresarias católicas y a las temporalidades divergentes: el tiempo secular frente a las estrategias vaticanas.**

Resulta necesario, partiendo del condensado teórico de “red social” en términos de sus alcances sociológicos y de los usos que de él se hace en trabajos que abordan problemas semejantes a los aquí analizados, mencionar algunas especificidades del campo empírico. Asociar *en un mismo marco* las palabras episcopales con las empresariales entraña ciertos riesgos si no se asumen y explicitan *a priori* las diferentes motivaciones y fines de los actores involucrados y de las instituciones colectivas, tanto en términos espaciales como longitudinales-históricos. El hecho fundamental que debemos notar es que las *temporalidades* en que se inscriben tanto la jerarquía episcopal como los empresarios católicos de la ACDE no necesariamente coinciden. Es decir, los caracteres, motivaciones y fines de sus acciones obedecen a plazos que responden a *lógicas divergentes*.<sup>25</sup> De allí que el estudio de los ámbitos y redes de sociabilidad constituya sólo una dimensión de la triangulación múltiple que proponemos.

Al hablar de *lógicas temporales divergentes* no nos referimos a una descontextualización absoluta de sus discursos, cosa que es imposible, sino comprender que sólo en determinadas ocasiones pueden coincidir ambos campos con ciertas discursividades políticas y conformar así una *comunidad de valores*. Ocurrió con la última dictadura cívico-militar, donde la recurrente *crisis moral* del *ser argentino*

---

<sup>23</sup> Utilizando la metáfora edilicia, los títulos de los paneles fueron: “Reconstrucción de las instituciones”, “La reconstrucción de los fundamentos económicos y sociales”, “La reconstrucción del sentido de la responsabilidad individual”.

<sup>24</sup> Ellas son: Telefónica, Coca-Cola/FEMSA Argentina, Mapfre, diPaola/WPP, Santander Río, Arcor, Minera Alumbrera, AGD, Edesur, Konrad Adenauer Stiftung, Loma Negra, Edenor, Galicia, Grupo Clarín, Cablevisión, La Nación, Bagó, TZ Terminales Portuarias, Urbano, Bulló-Tassi-Estebenet-Lipera-Torassa (estudio jurídico), Organización Techint, FIAT, Ernst&Young, Banco Ciudad, QuickFood, Grupo ASSA, Syngenta, American Express y Deloitte.

<sup>25</sup> Recordemos que desde el siglo XIX la Iglesia Vaticana viene enfrentando con vehemencia la secularización institucional de la vida moderna, particularmente desde el papado de León XIII con su encíclica *Libertas Praestantissimum*, de 1888.

coincidía con la amenaza de “*ideologías extrañas*” (léase marxismo, en cualquiera de sus tradiciones), corporizado en los grupos armados que amenazaban la “paz social” y amedrentaban a la *comunidad de intereses* de los grupos económicos locales concentrados, firmas multinacionales y sector financiero, en su búsqueda de una lógica alternativa de acumulación que reemplazara a la sustitución de importaciones y colocara su centro en la renta financiera, aprovechando el exceso de liquidez en el mundo y la avidez de los organismos multilaterales de crédito.<sup>26</sup> Cabe destacar, al respecto, que la connivencia, mediante la invisibilidad consciente u otra solícita intervención, por parte de algunos sectores del clero secular con la última dictadura, por un lado, y la detención-desaparición de sacerdotes del mismo clero, por el otro, dan cuenta de la heterogeneidad descripta (Motta, G., 2012: 194-5).

Precisamente, la pregunta que motiva nuestra investigación atraviesa dichas lógicas. Tanto la jerarquía episcopal como los empresarios católicos comparten muchos y diversos ámbitos de sociabilidad, tanto en el entramado institucional de la Iglesia Católica como en las actividades organizadas o auspiciadas por la ACDE. En estos ámbitos se producen y circulan diferentes ideas respecto de cuestiones concretas del campo económico y empresario en general, se debate y pone en consideración del conjunto posiciones definidas sobre los grandes lineamientos de la política económica. En épocas de fuertes tensiones y definiciones importantes para la economía doméstica, el tejido de dichas redes –en las que se incluyen actores nacionales e internacionales de las esferas política y económicas– rehíla, y esa tensión se propala muchas veces en la arena pública, con explícitas alusiones.

En realidad, la relevancia para la mirada sociológica transcurre en esa tensión, en esa tirantez que tiene lugar, precisamente, en esa *zona de frontera* entre el subuniverso económico empresarial y el universo que lo contiene y provee de los marcos estéticos, principios morales y disposiciones éticas cristalizadas en reglas conductuales en el mundo de la vida cotidiana. Para los empresarios católicos, en ese marco de referencia la palabra episcopal y el posicionamiento político-religioso de la jerarquía respecto de la vida social adquiere una connotación ética distinta a la que podría irradiar hacia otros colectivos. De allí que otra dimensión de nuestra investigación sea la de captar e interpretar, en definitiva, cómo se desarrollan estos

---

<sup>26</sup> Cfr. Obregón, Martín (2005) y los paralelos que en el capítulo IV trazaremos mediante el análisis de los posicionamientos políticos colectivos de la jerarquía episcopal en nuestro recorte.

*saltos de realidad*;<sup>27</sup> cuáles son las fórmulas y las justificaciones para la salida y el retorno, la elasticidad de la dispersión y los dispositivos de cohesión, así como los criterios de membresía y el papel de las redes preestablecidas –familiares, de estudio, etc.- para su adscripción; qué grados de libertad manejan los agentes económicos en virtud de los límites impuestos por la Doctrina Social de la Iglesia y a partir de qué criterio éstos se redefinen; cuál es el nivel de homogeneidad hacia el interior del episcopado y cómo se resuelve políticamente la imagen de cuerpo; cuál es la relación de los empresarios y obispos con otros actores del campo económico y político. En definitiva, cómo opera morfológica y procesualmente la permeabilidad de esa difusa frontera a la que hicimos referencia.

## 6. Bibliografía citada.

- ACHA, Omar (2011) “Francisco Valsecchi y las peripecias de una axiología económica católica en la Argentina del siglo XX”, en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 28 (1), pp. 61-77.
- ARTOLA RENEDO, Andoni (2011) “El patrocinio intraclerical en el Antiguo Régimen: curias y familias episcopales de los arzobispos de Toledo (1755-1823)”, en *REDES, Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 21 (6), pp. 273-300.
- BARNES, J. A. (1954) “Class and committees in a Norwegian Island Parish”, en *Human Relations*, 7, pp. 39-58.
- BAVELAS, A. (1948) “A Mathematical Model for Group Structure”, en *Applied Anthropology*, N° 7.
- (1950) “Communication Patterns in Task-Oriented Groups”, en *Journal of the Acoustical Society of America*, N° 22.
- BOTT, E. (1971 [1957]) *Family and social networks* (2da Ed.). New York: Free Press.
- CARTWRIGHT, D. y ZANDER, A. (1953) *Group Dynamics*. Londres: Tavistock.
- DONATELLO, Luis Miguel (2002) “El catolicismo y la resistencia al neoliberalismo en la Argentina de la década de los 90: ¿nuevos sujetos colectivos?”, en *Informe final del concurso: Fragmentación social y crisis política e institucional en América Latina y el Caribe*. Programa Regional de Becas CLACSO. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2001/donatello.pdf>.
- (2011a) “¿Secularización de la religión y sacralización de la empresa? Estudio de trayectorias de empresarios y altos gerentes católicos en la Argentina”, en *Revista Argentina de Sociología*, 8-9 (15-16), pp. 37-52.
- (2011b) “Catolicismo y elites en la Argentina del siglo XXI: Individualización y heterogeneidad”, en *Estudios Sociológicos*, 29, México, pp. 833-855.
- FESTINGER, R. (1949) “The Analysis of Sociograms Using Matrix Algebra”, en *Human Relations*, 2.

---

<sup>27</sup> No en términos de un cambio radical en la tensión de la conciencia, puesto que no estamos hablando de casos de experiencias religiosas trascendentes, sino de diferentes planos o grados de desenvolvimiento en la vida cotidiana. Allí se despliegan las redes de sociabilidad y se ponen en juego diferentes capitales. Así, en la negociación política colectiva entran en tensión estos diferentes grados para los empresarios de la ACDE, que deben actuar dando cuenta, por sobre todo, de su observación a la Doctrina Social de la Iglesia. Ese punto, en donde se desarrollan las mejores artes argumentativas con el fin de no resquebrajar demasiado los puentes entre ambos órdenes, constituye uno de nuestros objetos a investigar.



- FÍGOLI, L. y FAZITO, D. (2009) "Redes sociales en una investigación de migración indígena: el caso de Manaus", en *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*, Rio de Janeiro, 26 (1), pp. 77-95.
- FLAMENT, Claude (1977) *Redes de comunicación y estructuras de grupo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- GIORGI, Guido y MALLIMACI, Fortunato (2012) "Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970)", en *Revista Cultura y Religión*, 6 (1), pp. 113-144.
- GRANOVETTER, Mark S. (1973) "The Strength of Weak Ties", en *The American Journal of Sociology*, 78 (6), pp. 1360-1380.
- GUALDA CABALLERO, Estrella (2005) "Pluralidad teórica, metodológica y técnica en el abordaje de las redes sociales: hacia la "hibridación" disciplinaria", en *REDES, Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 9 (1), pp. 1-24.
- HARARY, F. y NORMAN, R. Z. (1953) *Graph Theory as a Mathematical Model in Social Science*. Ann Arbor, Mich: Institute for Social Science.
- IÑIGUEZ, L. et al. (2006) "La psicología social en España: estructuras de comunidades", en *REDES, Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 10 (3), pp. 1-23.
- KORNBLIT, Ana Lía (2004) "Historias y relatos de vida: una herramienta clave en metodologías cualitativas", en Kornblit, Ana Lía (comp.) *Metodologías Cualitativas en ciencias sociales. Modelos y procedimientos de análisis*. Buenos Aires: Biblos.
- LEVITA, Gabriel (2007) "Redes de sociabilidad religiosa y campo económico en la Argentina. Aproximaciones conceptuales a partir de una historia de vida", en *Actas de las VII Jornadas de Sociología. Pasado, presente, futuro, 1957-2007*, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- LOZARES, Carlos (1996) "La teoría de redes sociales", en *Papers. Revista de Sociologia*, N° 48, Departament de Sociologia, Facultat de Ciències Polítiques i de Sociologia, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 103-126.
- et al. (2011) "El análisis de la cohesión, vinculación e integración sociales en las encuestas EgoNet", en *REDES, Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 20 (4), pp. 81-112.
- MALLIMACI, Fortunato y GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica (2007) "Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político", en *Revista Argentina de Sociología*, 5 (9), pp. 44-63.
- MARTÍ, Joel (2006) "Representación de estructuras argumentativas mediante el análisis de redes sociales", en *REDES, Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 10 (4), pp. 1-17.
- MENÉNDEZ VELÁZQUEZ, A. (1998) "Una breve introducción a la teoría de grafos", en *Suma*, N° 28, pp. 11-26.
- MIQUEL VERD, Joan (2006) "La construcción de indicadores biográficos mediante el análisis reticular del discurso. Una aproximación al análisis narrativo-biográfico", en *REDES, Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 10 (7), pp. 1-28.
- MITCHELL, J. C. (1969) *Social Networks in Urban Settings*. Manchester: Manchester University Press.
- MOTTA, Gustavo Javier (2012) "Aportes sobre los dispositivos católico-episcopales en contextos de recomposición hegemónica: la Iglesia Católica Argentina en la crisis y salida del régimen de convertibilidad (1999-2002)", en *Papeles de Trabajo*, 6 (10), pp. 177-199.
- PADGETT, John F. (2011) "Introducción a 'Matrimonio y Estructura de Élite en la Florencia Renacentista, 1282-1500'", en *REDES, Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 21 (2), pp. 24-32.
- REQUENA SANTOS, Félix (1989) "El concepto de red social", en *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, N° 48, pp. 137-152.

- RIVOIR, Ana Laura (1999) "Redes sociales: ¿instrumento metodológico o categoría sociológica?", en *Revista de Ciencias Sociales*, N° 15, Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria, pp. 49-59.
- ROSÉ, Isabelle (2011) "Reconstrucción, representación gráfica y análisis de las redes de poder en la alta edad media. Aproximación a las prácticas sociales de la aristocracia a partir del ejemplo de Odón de Cluny († 942)", en *REDES, Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 21 (5), pp. 139-217.
- SAUTU, Ruth (comp.) (1999) *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- VÉLEZ CUARTAS, Gabriel (2006) "El cambio en las redes: una aproximación a las relaciones sociales desde el lenguaje, la representación y la institucionalización", en *REDES, Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 10 (6), pp. 1-33.

## Un carisma *bricoleur*: procesos de construcción de carisma y autoridad religiosa en el catolicismo actual.

Prof. Ana Lucía Olmos Alvarez  
CONICET - IDAES / UNSAM  
analuciaolmos@gmail.com

### 1. Introducción

En la presente comunicación propongo analizar los procesos de construcción del carisma y autoridad religiosa de un sacerdote católico de origen cingalés radicado en la Argentina, particularmente, en la ciudad de Rosario (provincia de Santa Fe) hace más de 30 años. El Padre Ignacio Peries, párroco de la Natividad del Señor y actual representante de la asociación religiosa Cruzada del Espíritu Santo, es masivamente conocido por los dones de sanación que diversos actores sociales le adjudican, confiriéndole el status de cura sanador, condición construida a través del “boca a boca” que difunde constantemente los “milagros” logrados por su intervención al impartir bendiciones.

Para llevar a cabo dicho análisis me valdré de la noción ideada por Claude Lévi-Strauss de *bricoleur* (1998) ya que permitirá vislumbrar las combinaciones de elementos efectuadas para dotar de sentidos a la figura del sacerdote en un campo mayor de relaciones y a la experiencia del encuentro de las fieles con él. Por medio de la recombinação de un conjunto de elementos referidos a su lugar de procedencia, rasgos físicos y características mágicas el sacerdote se transforma en un ser excepcional que diariamente corrobora la eficacia de los milagros de sanación. Buscaré aquí dar cuenta de las representaciones producidas, difundidas y puestas en circulación sobre el sacerdote por diversos actores como ser la iglesia católica, otras instituciones seculares de carácter estatal, los medios de comunicación, las redes sociales y la propia feligresía. En conjunto, estas narrativas contribuirán a posicionar al movimiento del Padre Ignacio en el campo socio religioso actual como también en la interacción con otros sujetos e instituciones sociales. Paralelamente, permitirán delimitar los bordes y tipos de lazos establecidos con “el afuera”.

Los avances aquí presentados se inscriben en el trabajo de investigación de mi tesis de maestría en Antropología Social centrada en las relaciones entre carisma,

sanación y ritual en el campo católico renovado.

## **2. Metodología**

Los datos son resultado de una etnografía en profundidad cuyo locus principal fue la Parroquia Natividad del Señor, ubicada en la ciudad de Rosario, Provincia de Santa Fe. Durante la misma apliqué diversas técnicas de trabajo de campo: observación participante de diversas liturgias (de las mujeres, de los jóvenes, bendiciones) desplegadas por el Padre Ignacio principalmente y por otros sacerdotes de la congregación; encuentros en la parroquia y reuniones del consejo vecinal formado para dar respuesta a las problemáticas barriales. Asimismo, participé en viajes organizados desde diversos puntos geográficos para asistir a las ceremonias<sup>1</sup>. Las entrevistas<sup>2</sup> constituyeron un contrapunto indispensable a la observación puesto que permiten abordar las estructuras conceptuales complejas, superpuestas y entrelazadas que constituyen la trama social. Este material discursivo lo considero como fragmentos de textos orales por medio de los cuales los sujetos se explican y se representan, resignificando y recreando, sus pertenencias comunitarias e individuales.

Este trabajo cuenta con tres secciones. En la primera esbozaré una breve caracterización del campo religioso católico para posicionar a la figura del padre Ignacio en el mismo. Seguidamente, me centraré en los procesos de construcción de carisma y autoridad religiosa del sacerdote cingalés. Por último, presento dos breves ejemplos de la movilización del carisma desde el campo religioso hacia otras esferas sociales.

## **3. El campo religioso: catolicismos diversos y mixturas**

La imagen de un campo religioso plural conformado por sujetos que activamente construyen síntesis personales a partir de la circulación entre distintas experiencias y tradiciones religiosas, se ha convertido en la caracterización compartida por investigaciones realizadas en Latinoamérica. Esta pluralidad resulta de la persistencia en la demanda de sentido y de espiritualidad por parte de los sujetos. Sin embargo, son procesos de recomposición y transformación en el modo en que esas demandas

---

<sup>1</sup> En particular, junto a la empresa “Viajes al Padre Ignacio”, que inicia su recorrido en el Conurbano Sur de la Ciudad de Buenos Aires y se especializa en destinos religiosos: además de la parroquia rosarina, visitan la Virgen de los 3 Cerros (Salta) y el Santuario de San Nicolás.

<sup>2</sup> El universo de informantes está nutrido de personas que asisten a la iglesia y quienes participan del circuito ritual. Asimismo, incorporo la voz de las personas que sirven en la parroquia y de aquellas insertas en el entramado económico generado en torno a este movimiento religioso: empresas de turismo, vendedores ambulantes y vecinos del barrio.

encuentran respuestas, lo que no significa necesariamente que estemos ante un número mayor o menor de religiones o de aumento de la fe como algunas encuestas y medios quisieran mostrar tras la designación del nuevo Sumo Pontífice de la Iglesia Católica.

En este campo plural, el catolicismo se presenta como hegemónico pero no como un todo cerrado en sus dogmas y estructuras jerárquicas. Los datos de campo evidencian diálogos y negociaciones con otros lenguajes religiosos y no religiosos (Nueva Era, pentecostalismo, etc.) que parecen penetrarlo capilarmente, tal como se constata en la construcción del carisma del padre Ignacio. Esta caracterización es similar a la que arroja la *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina* efectuada en el año 2008: el 76,5 % de los habitantes de Argentina, distribuidos en todas las franjas de edad, en todos los estratos socio-educativos, y en todas las regiones del país se autodefine como católico. Las y los católicos manifiestan los porcentajes de creencia más altos en diversas figuras divinas: el 91.2% de los católicos cree mucho y algo en el Espíritu Santo, mientras que el 84.8% de la población lo hace; en la Virgen María cree el 94.3% contra el 80.1% de la población general. El 90% de quienes se reconocen en la fe católica creen en los santos, y el 85.3% creen en los ángeles, mientras que entre la población general lo hace el 76.2% y el 78.2%, respectivamente. En comparación con la población general, los católicos creen en un porcentaje levemente superior en la Difunta Correa (39.7% de los católicos, 32.8% de la población general), y el Gauchito Gil (35.7% de los católicos, 30% de la población general)<sup>3</sup>.

Lejos de ser un campo homogéneo, la denominación religiosa “católica/o” engloba gran variedad de prácticas y experiencias, corrientes y movimientos internos entre los cuales los actores transitan. Con miras a aprehender esta heterogeneidad seguiremos la tipología elaborada por Mallimaci, quien considerando los entornos social, económico, cultural y político distingue: el *catolicismo de las certezas*, formado por católicos integrales y representado por la Iglesia católica; el *catolicismo de la pluralidad*, integrado por quienes están sensibilizados por los marginados y excluidos; y por último, el *catolicismo emocional*, protagonizado por el movimiento de la Renovación Carismática Católica (en adelante RCC) y centrado en las vivencias emocionales de la fe (Forni, Mallimaci y Cárdenas 2003) y en las experiencias de sanación. Dadas las características de nuestro caso de estudio, lo ubicamos dentro de este último tipo.

---

<sup>3</sup> Ver Mallimaci et. al., 2008.

Si bien una de las características aglutinantes del movimiento carismático católico<sup>4</sup> es el protagonismo de la sanación y la emoción, su interior presenta heterogeneidades. Con fines expositivos podemos señalar tres corrientes<sup>5</sup>. Un núcleo central reconocido e institucionalizado<sup>6</sup> por el Episcopado y con representación en las arquidiócesis del país, conocido como Renovación Carismática Católica en Argentina. La parroquia “Sagrado Corazón de Jesús” (San Justo, Provincia de Buenos Aires) conocida como “La Redonda”, en la cual tiene origen el movimiento de los curas sanadores, integraría este primer núcleo. Su llegada a los fieles es a través de grupos de oración y formación, retiros para fieles y para sacerdotes, encuentros espirituales, comunidades de convivencia.<sup>7</sup>

Un segundo núcleo formado por las comunidades de alianza, que si bien se incluyen dentro de la RCC, pero son independientes de los equipos de coordinación diocesanos teniendo la posibilidad de generar formas propias de organización. La *Comunidad de Convivencias*<sup>8</sup>, dirigida por el Padre Ibáñez Padilla ejemplifica este segundo espacio. Autodenominada “Escuela de espiritualidad” está dirigida a la formación de los católicos (en especial de los carismáticos) y tiene como misión “presentar el mensaje no como silogismo sino como experiencia religiosa que consiste en ‘Dios te ama’. (...) ese es el punto de inicio de un proceso de transformación de tu cosmovisión”<sup>9</sup>. La *Comunidad*, extendida por toda Latinoamérica, organiza retiros espirituales de distinta duración (entre tres y seis días), centrados en diferentes figuras significativas del catolicismo<sup>10</sup> para alcanzar el punto culmine del camino de conocimiento espiritual: Dios-Amor.

El padre Ignacio Peries, párroco de la Natividad del Señor (Rosario, Provincia de Santa Fe) se presenta como un tercer espacio, con visibilidad y presencia al interior del catolicismo local y nacional<sup>11</sup>. Su identificación con el movimiento de la RCC responde más a la convergencia en cuanto a las temáticas y formato que adopta el culto

---

<sup>4</sup> En Olmos Álvarez (2012) hemos abordado la expansión de la RCC en Argentina.

<sup>5</sup> La presente caracterización de la heterogeneidad al interior del movimiento carismático está inspirada en la que presentara Steil (2004)

<sup>6</sup> Soneira (1999,2001) analizó en detalle el proceso de institucionalización de la RCC.

<sup>7</sup> Asimismo, poseen emisora de radio y televisión, una página web en la cual se presenta como el “Sitio oficial de la Renovación carismática Católica de Argentina” y sus publicaciones se distribuyen en toda Latinoamérica a través de la Editorial Kyrios

<sup>8</sup> <http://www.convivenciascondios.org/>

<sup>9</sup> Entrevista realizada al Padre Alberto Ibáñez Padilla, Buenos Aires, 29/02/2012

<sup>10</sup> Convivencias con Cristo, con Pablo, con Pedro, con María, con el Espíritu y con la Trinidad.

<sup>11</sup> El Vía Crucis del pasado Viernes Santo (abril 2013) encabezado por el Padre Ignacio reunió cerca de 300.000 fieles que peregrinaron por el Barrio Rucci durante cinco horas.

que a una relación orgánica con el movimiento y sus fundamentos doctrinarios.<sup>12</sup>. En este sentido, serán la modalidad del ritual<sup>13</sup>, la imposición de manos, el contacto físico y la efervescencia emocional los elementos que sitúen al observador en un ambiente carismático.

Nacido en Sri Lanka el 11 de octubre de 1950, el Padre Ignacio Peries está a cargo de la parroquia rosarina desde el año 1982<sup>14</sup>, tres años después de que se ordenara sacerdote en Gran Bretaña por la orden religiosa Cruzada del Espíritu Santo, de la que actualmente es titular en el mundo. La Cruzada es una asociación católica fundada por el reverendo irlandés Padre Thomas Walsh, en Salamanca (España), bajo la inspiración del Concilio Ecuménico Vaticano II<sup>15</sup>, el 12 de septiembre de 1966. Haciéndose eco de la necesidad de sacerdotes para ayudar a los pobres y los abandonados, tal como esgrimía el Concilio, América Latina se transformó en la meta del trabajo misionero de la asociación. De acuerdo a las cuentas del Rdo. Walsh “treinta y tres por ciento de los católicos del mundo, con sólo nueve por ciento de los sacerdotes del mundo” (Catholic Herald 17/10/1969).

Como señalábamos previamente, las prácticas religiosas carismáticas se centran en las vivencias inmediatas y emocionales de la presencia de Dios. Enfatizan también el contacto directo con la divinidad y los carismas bíblicos, la oración en voz alta y la activa participación de los creyentes en su grupo confesional. Diversos autores proponen como característica distintiva de las prácticas carismáticas la relación personal del sujeto con la divinidad, dispuesta a intervenir en la vida cotidiana a través de los contactos personalizados (Roldán 1999; Giménez Béliveau 1999, en prensa). ¿Qué resonancias conlleva la personalización del culto y de la relación con la divinidad? Más

---

<sup>12</sup> Una diferencia destacable es el tratamiento de los dones del Espíritu Santo en la Cruzada y en la Renovación: para esta última cualquier fiel puede ser el medio del Espíritu Santo, mientras que para la primera solamente los sacerdotes poseen concretamente los dones. Esta divergencia posee tres implicancias que serían aprobadas por la jerarquía eclesiástica: limita la actividad de la sanación a personas reconocidas por la institución; sitúa la convocatoria para dichas actividades en el espacio del templo consagrado y por último, oficia de reaseguro ante las escisiones en torno a una figura líder, comunes en el Pentecostalismo. Estos elementos han sido también señalados por Salinas (2007)

<sup>13</sup> Los rituales de sanación realizados por el Padre Ignacio fueron analizados por Renold (2008) integrando las perspectivas estructuralista y de ritos de pasaje. Por su parte, Scheffer (2008) efectúa una descripción pormenorizada de los rituales de bendición y sanación.

<sup>14</sup> Originariamente el Padre Ignacio fue designado a Tancacha (provincia de Córdoba). Sin embargo, un problema de salud del Padre Bernardo Kelli, cura irlandés que iniciara los trabajos de la Cruzada en Rosario, y posteriormente, la guerra anglo-argentina por las Islas Malvinas, colaboraron para que el Padre Ignacio se estableciera definitivamente en Rosario.

<sup>15</sup> El Concilio Vaticano II se celebró entre los años 1962-1965 persiguiendo varios objetivos, entre ellos “promover el desarrollo de la fe católica, lograr una renovación moral de la vida cristiana de los fieles, adaptar la disciplina eclesiástica a las necesidades y métodos de nuestro tiempo y lograr la mejor interrelación con las demás religiones, principalmente las orientales”.

aún, en el caso analizado debemos preguntarnos por las implicancias que tiene la mediación de una persona viva y mágica como es el Padre Ignacio. Para dar respuesta a estos interrogantes, procederemos a la descripción y análisis del *carisma* en tanto práctica y discurso multifacético.

#### **4. Carisma *bricoleur***

Como anunciaba en la introducción de esta presentación, mi objetivo es señalar las formas en que un conjunto de elementos son combinados por los actores con miras a dotar de sentidos a la figura del sacerdote como a la experiencia del encuentro. Los elementos que persisten en los discursos de los diversos actores (la iglesia católica, instituciones seculares de carácter estatal, medios de comunicación, redes sociales y la feligresía) son los que refieren al lugar de procedencia del sacerdote; sus rasgos físicos y, finalmente, su potencia mágica. Combinados transforman al Padre Ignacio en un ser excepcional que diariamente corrobora la eficacia de los milagros de sanación. En lo que sigue, procederé a dar cuenta de cada uno de ellos.

##### *4.1. Orientalismo revisitado*

Mientras transcurre la noche aguardando el ingreso a la parroquia para la misa dominical de las 8.30 de la mañana, de los distintos grupos formados para hacer frente a la espera emerge un murmullo que rompe con la monotonía de las voces de vendedores y alquiladores de sillas. En el grupo que yo integro sobresale la voz de Santos. Español arribado a Argentina a los 5 años y jubilado como cortador de tela, acompaña por segunda vez a su esposa Ana María diagnosticada de cáncer de hueso, y me cuenta: “Cuando el Padre Ignacio no estuvo, hubo un reemplazo, otro cura de alguno de esos países. Qué casualidad que los más poderosos sean todos de allá. ¿Será por su religión que creen más en la sanación?”<sup>16</sup>.

Un primer dato que llama la atención de las palabras de Santos es el uso de términos vagos e imprecisos para referir al lugar de origen del padre Ignacio. “Esos países”, “allá” refieren a una parte del globo escasamente conocida, que la imaginación supone escenario de seres exóticos y poderosos, construcciones milenarias y paisajes inolvidables. No son pocos los fieles que, al escuchar la extraña tonada del cura naturalizado argentino, tuvieron que recurrir a un mapa para conocer la ubicación de la

---

<sup>16</sup> Santos, abril del 2011



isla lejana de la cual provenía. Y al descubrir su proximidad con la India y China, un halo de espiritualidad y poder rodeó aquellas geografías desconocidas integrándolas al mundo de lo conocido: si queda más allá de Europa, entonces es *Oriente*.

Estas asociaciones y connotaciones evidencian el funcionamiento de una clave de interpretación que engloba al mundo desconocido y a los *otros* que lo habitan en una categoría única y omniabarcante: *Oriente*. Adhiriendo a la perspectiva foucaultiana sobre el discurso, Said (1990) afirma que dicha categoría es una producción histórica de enunciados regulados aplicados sobre tierras y personas (produciendo y reproduciendo identidades), que se organizan y redistribuyen según mecanismos dependientes de las relaciones de fuerzas, cuyos efectos de verdad no existen fuera de los propios procesos de enunciación<sup>17</sup>. En este sentido son representaciones sobre una geografía real pero con pretensiones de reemplazarla. Por ello, no interesa tanto al autor analizar la correspondencia entre el orientalismo y Oriente, sino la coherencia interna del orientalismo y las ideas de Oriente que Occidente producía sobre lugares, regiones y sectores geográficos tan disímiles como la propia imaginación: “el territorio total de la India y de los países del Mediterráneo oriental, las tierras y textos bíblicos, el comercio de especias...” (1990,22). Veamos cómo funciona.

La República Democrática Socialista de Sri Lanka reconoce a nivel administrativo y estadístico<sup>18</sup> cuatro cultos principales practicados por su población: budismo, hinduismo, catolicismo e islam, siendo misiones encargadas al Estado la preservación y difusión del primero. Según los datos del censo del año 2012, el 69% de la población cingalesa es budista; el Hinduismo constituye la religión de un 15% de la población y el Islam cuenta un 7% de seguidores. Por último, el catolicismo romano, introducido por los colonos europeos desde el siglo XVI<sup>19</sup>, es abrazado por un 8% de la población. En Balangoda<sup>20</sup>, en el seno de la familia de Margarita y Mateo Kurukulasuriya, practicantes del culto católico minoritario, nace Ignacio Peries.

---

<sup>17</sup> “Oriente ha sido una palabra que poco a poco se ha hecho corresponder con un vasto campo de significados, asociaciones y connotaciones que no se referían necesariamente al oriente real, sino más bien al campo que rodeaba la palabra” (Said:1990,246)

<sup>18</sup> A nivel gubernamental la legislación religiosa la imparte el Ministerio de Buddha Sasana y Asuntos Religiosos. Dentro de él se incluyen los siguientes departamentos: Departamento de Asuntos Budistas; Departamento de Asuntos Religiosos y Culturales Hinduistas; Departamento de Asuntos Religiosos Cristianos y Departamento de Asuntos Religiosos y Culturales Musulmanes.

<sup>19</sup> Serán los portugueses los primeros en arribar logrando el control de las zonas costeras a principios del Siglo XVI. Para principios del siglo XVII llegan los holandeses que luego de ganar la guerra holandoportuguesa controlan la ciudad de Colombo, capital colonial. Finalmente, en 1815 la isla es anexada al mapa colonial marino del Reino Unido.

<sup>20</sup> Balangoda es una ciudad del distrito de Ratnapura, en la provincia de Sabaragamuwa.

Sin embargo, de acuerdo al discurso orientalista, Oriente es construido como una inversión de Occidente: si éste es católico, aquel no lo será. Por este motivo, en las caracterizaciones que persisten entre los fieles esta diversidad religiosa no se constata. Así lo evidencia el discurso de Santos quien, conciente de la pertenencia institucional del padre Ignacio al credo católico, se pregunta por la religión que éste practica. Prevalece así una imagen donde el poder, la sanación y la meditación se enlazan con el aroma de las especias orientales.

Mirta, un arquitecta de 45 años, está sentada en el micro pasillo de por medio, mata el tiempo del viaje leyendo un libro sobre recetas y dieta ayurvédica. Me cuenta que el motivo de su viaje es la búsqueda de otras herramientas para lidiar con vestigios de problemas familiares frente a los cuales la terapia psicoanalítica no le otorga respuestas suficientes.

A partir de las palabras de Mirta<sup>21</sup> y conjugando esta información con el resto de mi trabajo de campo, hallé que la mayoría de quienes participan en las ceremonias desplegadas por el Padre Ignacio lo hacen como consecuencia de la detección de un estado de vulnerabilidad en las estructuras de contención (psiquis, familia, trabajo, etc.). Éste se traduce en tristeza, depresión, desesperación por estar atravesando situaciones de dolencias físicas o psíquicas producto de enfermedades propias o de algún familiar cercano, separaciones y conflictos de pareja, falta de trabajo. Por tanto, el hecho o conjunto de hechos coyunturales elaborados como problemas cuya resolución se vislumbra posible en el encuentro con el sacerdote refieren a la búsqueda de un *bienestar mundano y psíquico*, ya no en la vida ultraterrena.

Volvamos a Mirta. Ella se enteró de la existencia del Padre Ignacio a través de una amiga que “vino acompañando a alguien”. Contándome que es la primera vez que asiste agrega: “he ido también a otros lugares de meditación (...) He ido a misas de esas, de las carismáticas. He ido a lugares de meditación en la India” enumera. La inclusión de la asistencia a la misa en Rosario en un recorrido que enlaza participaciones en ámbitos “de meditación” como en la India da cuenta de una modalidad de interpretación en la cual el lugar de origen del sacerdote juega un rol cardinal. Ese origen alejado del epicentro del catolicismo, le otorga también “otro condimento”, como repite una de mis informantes a la hora de hablar del cura.

---

<sup>21</sup> Diario de campo, marzo de 2012

Ser del Oriente *orientalista* es motivo de la excepcionalidad como fuente del poder mágico (sobre éste último volveremos). Asimismo, la clave orientalista se activa a la hora de comprender las prácticas de sanación hogareñas que el sacerdote encarga a los asistentes. Entre ellas figuran, junto a los rezos, la toma de leche de cabra, la ingesta de determinados alimentos (como radicheta u otras verduras verdes) o el uso de diversas plantas con propiedades curativas. Sobre ello nos dice Estefanía, una treintañera que desde hace años busca su primer embarazo:

Nunca nadie te va a decir comete una ensalada de radicheta y ajo, es totalmente ilógico dentro de la iglesia católica. Pero bueno, yo creo que Ignacio tiene eso, y creo que esa mezcla es lo que lo hace especial. Eso lo hace extraordinario. Él usa la iglesia como una herramienta, pero él tiene otra cosa, que lo hace distinto. Para mí tiene como una mezcla de parte de fe y como otra parte, no sé si es porque es indio o qué...

En suma, a su origen lejano y exótico, los actores asocian prácticas y sentidos que otorgan una textura particular tanto a la figura del Padre Ignacio como a la experiencia de encuentro.

#### 4.2. Rasgos físicos

Otro elemento que los fieles refieren para posicionar al Padre Ignacio dentro del campo sociorreligioso en tanto ser excepcional es su descripción física. A rasgos singulares se asocian “efectos” provocados sobre quien entra en contacto con el sacerdote.

El Padre Ignacio es una persona única, tiene una piel muy rara, piel aceitunada, una mirada penetrante, es una persona muy fuerte, impresionante, de carácter fuerte. (Juan Carlos, fiel y coordinador de viajes)

Esa mínima fracción de segundo que estás en contacto con él, es como si me hubiera dormido o transportado a otro lugar. (Alicia, fiel)

Estefanía recuerda que las manos Padre Ignacio tenían “como un fuego, que quemaban”. Ese calor, que muchos de mis entrevistados señalan, al entrar en contacto con el cuerpo de quien busca sanación física o espiritual, produce una mezcla de emoción, angustia y liberación.

Después me tocó el turno a mí y se quedó tocándome mi corazón, me abrazó y me pidió que lo abrazara. Por primera vez me sentí por un momento en el cielo. Una alegría inmensa mezclada con lágrimas (María Luz, fiel)

Asimismo, los y las fieles señalan el contexto de alegría y el hecho de que el sacerdote los recibe con una sonrisa cuando son cerca de tres mil personas por misa las que buscan buscar “que el religioso les imponga sus manos y los envuelva en un abrazo” (Clarín, 09/05/2012). Debemos notar que el contacto corporal entre el sacerdote y cada fiel es una nota distintiva de las prácticas emocionales: el padre Ignacio sana a través de abrazos, caricias, besos, palabras al oído.

Por otro lado, el “don” que posee no solo “sana” a los miles de fieles que acuden en su búsqueda cada fin de semana, sino que también es la fuente de la cual mana la energía necesaria para que pueda enfrentar las extensas jornadas de bendiciones.

Si hay un siervo en la tierra de Dios, es sin duda el Padre Ignacio. Porque si bien él tiene un don, y se nota, nadie podría soportar lo que él soporta, él se hizo cargo y lo lleva adelante. (Cristina, fiel)

En lo que resta, me detendré sobre el “don” en tanto potencia mágica, último elemento distinguible en las caracterizaciones de los fieles.

#### 4.3. Potencia mágica: el “Misterio de fe que no se explica humanamente”<sup>22</sup>

Les cuento que lo que van a vivir es algo muy especial, muy emotivo. El padre hace 32 años que está en Rosario y hace lo mismo que ustedes van a vivir.” (Juan Carlos, fiel y coordinador de viajes)

El “don” que posee el Padre Ignacio se conforma de dos elementos: uno, la capacidad de sanar por ser intercesor ante Dios y dos, el que denomino “don de profecía”. Este último no refiere tanto a predicciones futuras sino a su capacidad de leer el estado del otro, de señalar la parte afectada de un cuerpo presente (“poner las manos en el lugar justo”) o de un tercero por medio de una foto, de levantar la vista “y en la multitud encontrar a mis acompañantes”, de pronunciar palabras que ayudan en la toma de una decisión laboral o médica<sup>23</sup>.

La capacidad de sanar es la faceta del “don” más difundida y alimentada a través de conocidos, familiares, redes sociales, medios de comunicación. De acuerdo con Weber, la cualidad extraordinaria de un líder carismático se manifiesta a través del reconocimiento que de ella hacen los integrantes de la comunidad emocional formada en torno a su persona. En dicho reconocimiento, los *dominados* depositan su fe y

<sup>22</sup> <http://www.laopinion-rafaela.com.ar/opinion/2009/10/08/h9a0801.php>.

<sup>23</sup> “Quimio, quimio” fueron las palabras para Silvia, quien asistió el sábado anterior a que su hermano iniciara su quimioterapia “y no estábamos seguros de que fuera lo correcto hasta que el cura lo dijo”. Diario de campo, febrero de 2011.

esperanza con miras a que les aporte cierto bienestar. De no existir este último, “hay probabilidad de que su autoridad carismática se disipe” (Weber 1998,194). En el caso que nos ocupa, los relatos que permanecen y se difunden son predicciones cumplidas del cura y testimonios de personas de personas “curadas” por intervención del sacerdote, el “gran mediador”, tal como nombra el diario Clarín<sup>24</sup>.

En las narrativas, la intervención del sacerdote en la resolución de problemas siempre es eficaz: las mujeres logran los embarazos deseados; los análisis médicos señalan mejorías; quien buscaba trabajo, lo encuentra; quien estaba angustiado, encuentra calma y tranquilidad. Esta eficacia conlleva consecuencias imbricadas: corrobora de modo permanente que el líder ostenta su cualidad mágica, construye la efectividad de la sanación y aumenta la reputación y el deseo, por parte de los fieles, de estar en contacto con él. En relación a esta última consecuencia no podemos dejar de señalar el crecimiento constante en el número de asistentes tanto a las cuatro misas de los fines de semana, a las Horas de Piedad de Mujeres u Hombres<sup>25</sup> y al Vía Crucis que la parroquia organiza el Viernes Santo cuya convocatoria crece anualmente y requiere de un operativo del gobierno municipal<sup>26</sup>.

En la cita que introduce este párrafo se menciona una trayectoria de 32 años como criterio habilitante y legitimador de la experiencia rosarina. En este sentido se apela a una memoria colectiva que inscribe la práctica religiosa en una línea de creyentes que, en su reconocimiento, reproducirán una “tradición”, la cual, a su vez, se reafirma en la práctica de una autoridad legítimamente reconocida (Hervieu-Léger [1993] 2005).

Este reconocimiento y legitimidad asociadas a la imagen del sacerdote generan adhesión en el público en general. Por tanto, no debe sorprendernos que estas características busquen ser movilizadas desde el ámbito religioso hacia otras esferas sociales por diversos actores.

## **5. Carisma circulando**

El primero refiere a la vinculación y relación con el ex intendente de la ciudad de Rosario (1995/1999-1999/2003) y actual gobernador de la provincia, Hermes

---

<sup>24</sup> [http://www.clarin.com/sociedad/Padre-Ignacio-gran-mediador\\_0\\_697130465.html](http://www.clarin.com/sociedad/Padre-Ignacio-gran-mediador_0_697130465.html) Edición del día 9/5/2012

<sup>25</sup> Comúnmente llamadas “Misa de Mujeres” o “Misa de Hombres” respectivamente.

<sup>26</sup> Desviación y paradas provisionarias de líneas de transporte (colectivos y taxis); baños químicos, servicios de emergencias médicas, oficiales de tránsito, etc.

Binner. Tanto este último como otras autoridades provinciales estuvieron junto al sacerdote en la celebración de los 20 años de sacerdocio en Rosario y en la inauguración de la Cruz Metálica de 25 metros (año 2006). En contrapartida, el Padre Ignacio elogiaba las gestiones de los gobiernos municipal y provincial en los medios de comunicación: “Estamos trabajando con el gobernador Carlos Reutemann y con el intendente Binner. No trato de hacer política, sino de transmitirles la realidad del pueblo”<sup>27</sup>. Si bien afirma no hacer política, en el Vía Crucis del año 2008, en pleno conflicto entre el gobierno nacional y el sector agropecuario<sup>28</sup> el sacerdote con su discurso frenó a 200 mil personas marcó posición e inclinó la balanza en la puja: “rogó a los políticos ‘que reflexionen’ en torno a la situación agropecuaria. ‘Gracias a ellos (los referentes del campo), comemos’ Hubo un aplauso unánime.”<sup>29</sup>.

El segundo ejemplo, data del año pasado. En una entrevista concedida al diario La Capital en abril del 2012, el sacerdote afirmó que la homosexualidad es un problema psicológico<sup>30</sup>. Las críticas de la comunidad LGBT en Rosario no tardaron en hacerse oír. Guillermo Lovagnini (presidente de VOX Asociación Civil) y Esteban Paulón (de la Federación de Gays, Lesbianas y Trans) consideraron que lo más doloroso de la frase “ofensiva, confusa y discriminatoria” saliera de la boca del padre Ignacio Peries, a quien consideran un referente muy importante en la sociedad y “debería pensar cuánto dolor y cuánta muerte pueden causar sus palabras”<sup>31</sup>. En día 28 de mayo, representantes de VOX A.C.<sup>32</sup> se reunieron con el sacerdote. De acuerdo al relato de esta entidad, el Padre Ignacio se disculpó con toda la comunidad LGBT y manifestó que sus palabras fueron malinterpretadas dado que él se refería a que al ser víctimas de constantes agravios y discriminación por parte de la sociedad, gays, lesbianas, bisexuales y trans suelen presentar, en consecuencia, trastornos psicológicos. “La Homosexualidad lejos

---

<sup>27</sup> Diario La Capital, edición del 7/01/2001

<sup>28</sup> En marzo del año 2008, el Ministro de Economía, Martín Lousteau propone incrementar las retenciones a las exportaciones de los productos agropecuarios, en particular a la soja, cuyo precio había alcanzado niveles inéditos. Esta ley, la 125, fue rechazado por el sector afectado dando inicio a una fuerte puja entre el gobierno y el campo. En este contexto, se dieron marchas y protestas en apoyo a cada uno de los ‘bandos’ en pugna, que incluyeron el paro por tiempo indeterminado del campo y el derrame de litros de leche al costado de las rutas del país.

<sup>29</sup> Diario La Capital, edición del 22/03/2008

<sup>30</sup> En la misma nota habló sobre el aborto, el divorcio y la educación sexual. Diario La Capital, edición del 01/04/2012

<sup>31</sup> Rosario/12, edición martes 03/02/2012

<sup>32</sup> VOX ASOCIACIÓN CIVIL es una organización no gubernamental que trabaja por la igualdad jurídica y social de gays, lesbianas, travestis, transexuales y bise-xuales (GLTTB). <http://voxargentina.wordpress.com/>

de ser un pecado, es otra forma de manifestar amor”<sup>33</sup>. Este segundo ejemplo permite vislumbrar como un grupo, que trabaja en pos del reconocimiento de derechos sociales y jurídicos de la comunidad LGBT, logró legitimidad de su lucha en la figura de un referente socio-religioso positivamente valorado en la sociedad.

## 6. Conclusiones

En este trabajo me propuse analizar los procesos de construcción del carisma y autoridad religiosa del sacerdote católico de origen cingalés, Ignacio Peries. Párroco de la Natividad del Señor y actual representante de la asociación religiosa Cruzada del Espíritu Santo, Ignacio es conocido por los dones de sanación que lo erigen en tanto cura sanador.

En la primera parte del escrito referí brevemente a la composición del campo socio religiosos argentino actual para posicionar la figura del Padre Ignacio en el mismo. Seguidamente, me centré en el análisis de la producción del carisma en tanto practica y discurso multifacético. Identifiqué que este proceso se lleva a cabo por medio de la combinación de un conjunto de elemento que contribuyen a dotar de sentidos a la figura del sacerdote como a la experiencia del encuentro. Señalé principalmente tres: su origen asiático, reinterpretado desde la noción de *orientalismo* (Said 1990); la singularidad de sus rasgos físicos y finalmente, el poder mágico en el cual se conjugan la sanación, la profecía y la legitimidad de la tradición católica. En su combinación, estos elementos transforman al Padre Ignacio en un ser excepcional que diariamente corrobora la eficacia de los milagros de sanación. Por último, señalé dos hechos que evidencian las manera en que la legitimidad y reconocimiento que goza la figura del sacerdote son movilizados hacia otros campos, en particular, el político.

Estas hojas distan de ser un análisis exhaustivo. Sin embargo, buscaron retratar, sumariamente, una de las maneras en que “lo excepcional” se produce y resignifica en “lo cotidiano”.

---

<sup>33</sup> Nota disponible en <http://voxargentina.wordpress.com/2012/05/29/vox-se-reunio-con-el-padre-ignacio/>

## Bibliografía

- Forni, Floreal, Mallimaci, Fortunato y Cárdenas, Luis (coord.)(2003) *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires, Biblos
- Giménez Beliveau, V. (1999): “Salud, sanación, salvación: representaciones en torno del “estar bien” en dos grupos católicos emocionales”, *Sociedad y Religión*, Nro. 18/19. Buenos Aires.
- Giménez Beliveau, V. (en prensa) *Catolicismos. Sujeto, comunidad e institución en Argentina*.
- Hervieu-Léger, Danièle [1993](2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder
- Lévi-Strauss, C (1998): *El pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica
- Mallimaci, Fortunato et. Al (2008), *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*, CEIL-PIETTE-CONICET, Buenos Aires. Disponible en <http://www.culto.gov.ar/encuestareligion.pdf>
- Olmos Álvarez, Ana Lucia (2012) “Catolicismo renovado en Argentina. El caso del Padre Ignacio: rituales, sanaciones y nuevos espacios religiosos”. En *Nómaditas Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* – Universidad Complutense de Madrid, Número Especial: América Latina (2012)
- Renold, J. (2008): “El Padre Ignacio, sanación y eficacia simbólica”. En Renold, J. (comp.) *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa. El Padre Ignacio, sanación y eficacia simbólica y otros ensayos*. Buenos Aires: CICCUS
- Roldán, Verónica (1999) "Formas de religiosidad de fin de milenio: el movimiento carismático católico en Buenos Aires y Roma", *Revista Sociedad y Religión*, nº 18-19, Buenos Aires.
- Said, Edward (1990): *Orientalismo*. Madrid, Libertarias.
- Salinas, Lucía (2007) “Reformulaciones de la Religión Católica: el Padre Ignacio y la vigencia de la hegemonía católica en Rosario”, Tesina de Lic. en Antropología, Universidad Nacional de Rosario.
- Scheffer, (2008) “Ritual de bendición y sanación del Padre Ignacio”. En Renold, J. (comp.) *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa. El Padre Ignacio, sanación y eficacia simbólica y otros ensayos*. Buenos Aires: CICCUS
- Soneira, Abelardo Jorge (2001) *La Renovación Carismática Católica en la República Argentina. Entre el carisma y la institución*, EDUCA, Argentina.
- Soneira, Abelardo Jorge, (2000) “La Renovación Carismática Católica en la Argentina, ¿religiosidad popular, comunidad emocional o nuevo movimiento religioso?”, *Scripta Ethnologica*, Vol. XXII, Buenos Aires, pp.149-161
- Weber, Max [1922](1998) *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica

Fuentes:

Departamento de Censos y Estadísticas de Sri Lanka: <http://www.statistics.gov.lk/> (acceso 02/03/2013)



## Lo religioso y sus reappropriaciones de lo político: las comunidades eclesiales como sujetos subalternos

Nicolás Panotto  
CONICET/FLACSO/GEMRIP

### Introducción

Los marcos teóricos dentro de la filosofía política contemporánea proponen nuevas claves de lectura sobre la complejización de las dinámicas sociales actuales, donde encontramos categorizaciones como: la resignificación del concepto de sujeto frente a la pluralización de actores políticos en el espacio público, la noción de construcción hegemónica como espacio aglutinante de articulaciones y tensiones entre diversas narrativas ideológicas circulantes dentro del campo social, la importancia de la deconstrucción del estatus ontológico de las instituciones políticas tradicionales, la inclusión de diversos grupos y narrativas sociales como agentes políticos (tales como género y sexualidad, diversidad cultural, etnia, populismos, pueblos originarios), entre otros temas. A esto han servido diversas corrientes de pensamiento posestructuralista y poscolonial, con sus diversas ramificaciones. Podríamos resaltar tres elementos centrales que proponen dichas corrientes: la importancia de la noción de pluralidad y heterogeneidad desde las lecturas de los híbridos y complejos procesos socio-culturales, la redefinición de lo político y lo público desde las dinámicas de articulación y antagonismo que resultan de tales procesos, y la reivindicación del concepto de sujeto desde una crítica ontológica que permite evidenciar las constantes renegociaciones en la construcción de identidades y prácticas discursivas, así como la pluralización actual de agentes sociales que redefinen la comprensión de la institucionalidad política.

Estos estudios permiten analizar la relación religión-política desde nuevos clivajes, especialmente en lo que refiere a cómo las comunidades eclesiales actúan como sujetos sociales. En este sentido, podemos ver que los modos de acercamiento a esta relación han respondido a los procesos presentes tanto en las coyunturas contextuales como a sus modos de estudio, como por ejemplo el paso de análisis más estructuralistas –la funcionalidad de lo religioso al sistema político institucional y a la estructura social (Estado, partidos políticos, marcos ideológicos determinados, prácticas electorales, etc.)- hacia abordajes más focalizados a casos específicos y su relación con las dinámicas socio-políticas, que responden a la creciente diversidad de movimientos religiosos, que a su vez son el reflejo de las propias dinámicas de pluralización del

campo social, lo que implica, a su vez, una complejización de las instancias de dicho vínculo (Carozzi 1993; Algranti 2009; Panotto 2013a)

En este trabajo, pretendemos profundizar algunos abordajes desde el último eje mencionado, con el propósito de indagar la transformación de los lugares asumidos por y atribuidos a las comunidades religiosas (en este caso, las iglesias cristianas evangélicas pentecostales), dentro las transformaciones actuales del campo socio-político (la pluralización de agentes sociales, la emergencia de nuevas dinámicas institucionales y la heterogeneidad de procesos en los entrecruces narrativos y discursivos en el campo político). Para ello, realizaremos una breve introducción a las teorías poscoloniales (en diálogo con otros abordajes vinculados), para desde allí proponer una serie de ejes analíticos que nos lleven a un nuevo acercamiento de la relación entre lo religioso y las dinámicas socio-políticas contemporáneas, sirviéndonos específicamente de la noción de subalternidad. Hacia el final, analizaremos un estudio de caso como ejemplo: el Centro Cristiano Nueva Vida (CCNV) en Capital Federal.

### **Espacios poscoloniales y sujetos subalternos**

El poscolonialismo es un marco teórico incipiente dentro de las ciencias sociales en América Latina, y más aún en Argentina. Cuenta con algunas resistencias como también propuestas alternativas desde la especificidad latinoamericana, tales como el *Giro Descolonial* y las propuestas del *Grupo Modernidad/Colonialidad*. Lo que interesa a este trabajo es remarcar la lectura particular que realiza dicha propuesta teórica sobre las resignificaciones, tensiones y articulaciones en el campo de las dinámicas de poder, que se gestan en un espacio socio-cultural particular desde los procesos de interacción entre discursos, sujetos y construcciones identitarias.

Podríamos resumir que esta corriente inscribe dichas dinámicas de poder en cuatro marcos analíticos: la deconstrucción del estatus ontológico de las dinámicas sociales, la fundamentación discursiva que instituye las fronteras y diferencias de dicho campo, el énfasis en la noción de sujeto desde el sentido de construcción identitaria y, por último, los procesos de articulación, conflicto y resignificación que se gestan en la pluralización resultante de la dinámica entre los diversos sujetos sociales y las construcciones identitarias que se evidencian en dicho espacio.

En cuanto al primer elemento, el poscolonialismo cuestiona las lecturas positivistas y estructuralistas en torno a las dinámicas socio-culturales, donde se afirma que dicho campo se encuentra determinado bajo y responde a una serie enmarcaciones

cerradas, que viabiliza sus dinámicas en una serie lineamientos inflexibles y responde a la práctica de una serie de agentes institucionales o narrativas específicas. En este sentido, existe en el poscolonialismo una fuerte crítica a conceptualizaciones identitarias tales como nación y al lugar del Estado moderno como institución política fundante. Esto, a su vez, parte de un cuestionamiento al occidentalismo presente en estas lecturas, las cuales, por un lado, tienden a partir de una visión eurocéntrica, y por otro –o mejor dicho, desde allí– promueven una cosmovisión escencialista de las identidades y las dinámicas sociales.

El poscolonialismo enfatiza sobre el factor de que todo hecho social está compuesto por una diferencia constitutiva, que no responde únicamente a dos elementos que se encuentran en antagonismo (países centrales/países periféricos, capitalismo/socialismo, opresores/oprimidos, etc.) sino a una pluralidad de elementos (sujetos, discursos, prácticas, procesos) en constante interacción que hacen de este espacio un campo mucho más complejo. Más aún, el énfasis no se centra en la dispersión de particularidades sino en las dinámicas que las vinculan, articulan y tensionan. Diversos autores definirán estos escenarios desde la inscripción en *procesos de hibridación* social (Canclini 2001), desde los *espacios-entre* que marcan y abren las fisuras entre las diferencias culturales (Bhabha 2002) y desde las *dinámicas fronterizas* entre los campos donde se instituyen las interacciones (Mignolo 2010) En otros términos, no se habla sólo de la diversidad sino de la *diferencia constitutiva* de lo socio-cultural; o sea, de las fronteras más que de los elementos en sí mismos, lo que resulta en un espacio social de conflicto y tensión por su resignificación constante (y el lugar de los sujetos en éste), y no un campo homogéneo y escencializado en leyes fijas.

Esta crítica ontológica a las dinámicas socio-culturales deviene del lugar central que tienen las prácticas discursivas para estos abordajes. Ello implica que las dinámicas sociales recaen en los procesos de construcción de sentido, y en los conflictos y tensiones que devienen de ellos. Esto posee varias implicancias (Laclau y Mouffe 1987). En primer lugar, se plantea que no hay una distinción entre lo discursivo y extradiscursivo (que parte de la distinción heideggeriana entre lo óntico y ontológico). En segundo lugar, que lo ontológico en tanto discurso se funda en una dinámica relacional. Esto quiere decir que lo ontológico, lo significativo y el sentido, no son instancias absolutas y dadas, sino que adquieren el mismo movimiento de las relaciones en donde se fundan. Esto deriva, en tercer lugar, en una resignificación de lo objetivo, lo cual ya no es comprendido como esencia sino como marco de sentido particular y

subjetivo. De aquí, por último, que lo social se comprende como un espacio heterogéneo, impreso en los procesos constantes de construcción de sentido y resignificación de las prácticas, los sujetos y los discursos.

Es desde esta revalorización de lo discursivo que el sentido de agencia, especialmente en la noción de sujeto, cobra un lugar central. Desde los estudios poscoloniales, encontramos el concepto de subalterno como eje para abordarlo. La noción de subalternidad es retomada de la tradición marxista –en especial de la gramsciana-, con el objetivo de abordar los procesos de subjetivación política (Modonesi 2010) que se gestan en las dinámicas emancipatorias dentro de un contexto social antagónico (Mouffe 2007). Gramsci denominó *clases subalternas* a ese gran conglomerado de grupos con una posicionalidad específica frente a los sectores centrales de poder, con una posición de subordinación y a las que se les aplica una dominación relativa, pero que también construyen hegemonía –en tanto espacio plural de articulación simbólica y política-, creando así un campo de conflicto de fuerzas. Gramsci relaciona las clases subalternas con la sociedad civil, en contraposición con el aparato de Estado, su organización y lógica propias, enfatizando en la politicidad de estas clases desde las operaciones articuladoras entre diversas experiencias vinculares y simbólicas. En otras palabras, las clases subalternas mantienen ciertos “rasgos de iniciativa autónoma”, movidos por el “sentido común” y la experiencia, y en tanto espacio heterogéneo y “espontáneo”, los grupos subalternos “siempre” lo son, ya que al volverse clase dirigente dejan de serlo (Gramsci 1972; 1985; 1999).

En conclusión, estos abordajes resaltan algunos elementos centrales sobre la construcción de subjetividades políticas: lo subalterno como articulación hegemónica, la construcción de lo político desde la espontaneidad y la experiencia (lo cual supera un tipo de organización o estructuración determinadas de acción política) y, desde aquí, la ampliación de la nominación de lo subalterno hacia otro tipo de categorizaciones, superando el reduccionismo económico y sus categorizaciones en torno a los sujetos como obreros, trabajadores, etc.

Dentro del poscolonialismo, el conocido Grupo de Estudios Subalternos nacido, en los ochenta desde la iniciativa de un conjunto de intelectuales indios, ha retomado y resignificado el abordaje gramsciano. Lo que se resalta principalmente es la diferencia constitutiva del campo socio-cultural, y específicamente del espacio subalterno, elemento central para comprender los procesos de construcción y deconstrucción identitaria. Según Guha (2002), la comprensión de lo subalterno parte de dos

características principales: en primer lugar, la vinculación con el sometimiento a distintos tipos de poder, sea étnico, cultural, político, económico, social; en segundo lugar, parte de la diferenciación entre pueblo-elite como dinámica básica para su reconocimiento. Chatterjee (2008) agrega que esta última distinción representa la lógica propia de lo político, lo cual implica no considerar lo subalterno como espacio pre-político. De aquí que este autor habla de *sociedad política* (retomando pero resignificando a Gramsci) como una nominación alternativa para inscribir estas dinámicas más allá del Estado en tanto institución, el cual no llega a abarcar a todos los grupos de una sociedad (tengamos en cuenta que el autor está hablando desde la India).

La filósofa Gayatri Spivak (2003) advierte sobre el peligro de comprender al subalterno desde una definición de identidad y conciencia unitaria y homogénea, especialmente desde la lógica de clase. Según ella, esto aún se encuentra presente en el Grupo de Estudios Subalternos. Es aquí donde entran en juego las construcciones historiográficas, donde la “re-presentación” (o sea, la construcción de la imagen del otro) de los teóricos (principalmente de la izquierda) tiende a definir a los sujetos subalternos de manera homogénea, creando así un fetiche sobre los complejos procesos de subjetivación en este grupo. En otros términos, esto parte de la crítica de subsumir lo libidinal bajo una comprensión cerrada de conciencia; la multiplicidad de acciones del cuerpo y sus procesos de construcción de sentido a un marco clausurado de lo identitario.

A partir de aquí, vale resaltar tres elementos para profundizar la constitución política de lo subalterno: la *dimensión retórica de lo político*, la *ambivalencia de los procesos de resistencia* y la *constitución populista de las identidades*. Con respecto a lo primero, el poscolonialismo y la teoría de la subalternidad dan un lugar central a los *desplazamientos discursivos*, especialmente a la relación entre los procesos de *sineqdoquización* y *catacrésis*. Lo primero se vincula con la posibilidad de adquirir diversas formas de identificación con un objetivo político desde una pluralidad de nominaciones presentes. Lo segundo se relaciona con la reapropiación de términos del Otro y reinscribirlos en una marca propia. Esto, en palabras de Ernesto Laclau (2000), significa que lo político se inscribe en el campo de la nominación, sea para otorgar un sentido específico a una identidad concreta como para habilitar procesos de articulación, reapropiación y resignificación de significantes circulantes.

De aquí que cobra importancia el análisis de los símbolos, los mitos y los ritos como instancias de construcción política: lo que Geertz (2006) denomina *política del*

*significado* o Lechner (1982) la política como *ritual de reconocimiento recíproco en una identidad colectiva*. En este sentido, la *performance* de lo político en el espacio público a través de la reivindicación de mitos, gestos simbólicos y rituales grupales, comprenden la plataforma cultural desde donde se constituyen las dinámicas hegemónicas y senderos de actuación de los sujetos (Balandier 2004)

El siguiente elemento importante a resaltar es la ambivalencia de los procesos de resistencia, los cuales responden a los mismos procesos de ambivalencia en la construcción de lo identitario. Los grupos subalternos mantienen una vinculación paradójica con las estructuras de poder donde, por una parte, se ven enmarcados en diversos discursos, condiciones y estructuras “exteriores”, y por otra, construyen instancias de reapropiación y rearticulación de dichos campos. Esto recuerda a la diferenciación que realiza Félix Guattari (2005) entre los procesos de subjetivación (de cómo el capitalismo influye en los agentes) y los procesos de singularización (las construcciones particulares de los sujetos dentro del sistema en que habitan), muy cercanos a los conceptos de táctica y estrategia en Michael de Certeau (cfr. Scott 1985). En resumen, los grupos subalternos operan en un marco fisurado por su misma heterogeneidad y las dinámicas discursivas que lo componen, por lo cual ninguna operación social es homogénea ni absoluta. En todo espacio, por más absoluto que se presente, posee intersticios desde donde los agentes y sujetos encuentran espacios de resistencia.

Por último, encontramos la vinculación entre clases subalternas y la idea de pueblo. Para ello, analicemos el concepto de populismo que propone Ernesto Laclau (2005). Según este filósofo, la formación del populismo se da alrededor de una demanda que, desde su especificidad, se transforma en centro de un espacio equivalencial, o sea, en el nombre de algo que lo excede, y desde el cual se articulan un conjunto de otras demandas sociales. Por ello, populismo no representa un *tipo* de movimiento sino una *lógica política*.

Hay dos formas de comprender el populismo. Una primera, como la ideología que se aplica a un grupo ya constituido. Una segunda, como la manera de constituir la unidad del grupo. Esta segunda implica no tomar al pueblo como una enmarcación ideológica establecida sino como una relación entre agentes sociales. Esta conformación responde a una cadena equivalencial de demandas insatisfechas que conforman dicha identidad. Esto refleja tres elementos constitutivos del populismo: primero, que existe una frontera interna antagónica separando el “pueblo” del poder; segundo, que el pueblo

está constituido por una cadena equivalencial de demandas (o sea, de diversas particularidades identitarias); y tercero, que estas demandas se encuentran articuladas en un sistema estable de significación.

En resumen, el sentido de pueblo que propone Laclau, en contraposición a las definiciones estructuralistas, responde a una comprensión que vislumbra la heterogeneidad y articulación equivalencial constitutiva de éste, a partir de las dinámicas que se crean entre los agentes y discursos presentes que lo componen (demandas). De aquí, el populismo se entiende como una lógica política que fomenta la necesidad de abrir un espacio plural que responda a las tensiones inherentes de la heterogeneidad del pueblo y que permita la circulación constante de sus significados.

De lo desarrollado hasta aquí, podemos inferir algunas conclusiones que podríamos utilizar como ejes analíticos para una definición de lo político desde la noción de subalternidad:

- La definición de lo político se desplaza hacia los procesos que se gestan en la construcción de *identidades socio-culturales*. Esta definición implica una comprensión de lo político como operación de deconstrucción constante de las instituciones sociales.
- Lo político se vincula con las dinámicas de construcción de sentido, lo que lleva a focalizarse en el análisis de las *prácticas discursivas* (narrativas, símbolos, rituales) y los procesos, tensiones y resignificaciones hermenéuticas que se dan en dicho campo.
- Se amplía la comprensión de los *sujetos políticos*, donde se supera la centralización en el análisis del lugar de ciertas instituciones o marcos tradicionales (Estado, partidos, ideologías) hacia el análisis del campo de la diversidad de agentes (organizaciones y movimientos sociales, grupos de defensa de minorías étnicas y sexuales, etc.) y narrativas que se encuentran en circulación en cualquier espacio social.
- Los procesos socio-políticos se comprenden desde un *juego* constante entre subjetivación y singularización, legitimación y resistencia. Esto hace que las identidades políticas no se presenten homogéneas sino como instancias que poseen ciertos clivajes generales, pero que desde ellos crean y recrean sentidos y prácticas, que pueden mostrarse relativas según el contexto.
- Cobran un lugar central las *prácticas de articulación*, donde entran en juego las hibridaciones, conjunciones y resignificaciones que se gestan en los entrecruces entre discursos, prácticas y asociaciones, y las transformaciones que se producen en cada segmento desde las dinámicas que comparten.
- Por todo esto, los sentidos de *pluralidad* y *heterogeneidad* son prioritarios, ya que lo político actúa como espacio de construcción constante de sujetos, prácticas y discursos que definen el campo social.

### **Comunidades religiosas y política subalterna**

Este abordaje nos permite hacer una lectura particular de la vinculación entre comunidades religiosas y las dinámicas socio-políticas. En primer lugar, muchas obras contemporáneas enfatizan las transformaciones en el estudio de lo religioso a partir del uso de la noción de *identidad* (Parker 2012; Algranti 2009) Esto tiene distintas implicancias. Primero, que lo religioso se construye como un espacio complejo de articulación entre narrativas y símbolos sociales que son resignificados desde una lógica propiamente teológica. Segundo, hace de éste espacio un campo heterogéneo, cuya lógica diferencial constitutiva permite una movilidad constante de instancias de resignificación y articulación con otros espacios, instituciones y narrativas sociales. Por último, que la incidencia socio-política de lo religioso tiene directa relación con la construcción de ese *locus* o *ethos* de articulación institucional y discursiva (Burity 2009)

Estos elementos llevan a complejizar el análisis de las aprehensiones socio-políticas en las comunidades religiosas. Desde la perspectiva de la política subalterna que hemos desarrollado, podemos ver que dichas construcciones se manifiestan *ambiguas*. Por una parte, los marcos de lectura tradicionales, que suelen enmarcar estas construcciones desde los binomios conservador/progresista, derecha/izquierda, entre otros, ofrecen un análisis limitado de los complejos procesos que se gestan en las comunidades religiosas. Existen numerosos estudios que demuestran las divergencias entre los enmarques institucionales eclesiales y las opciones concretas de los creyentes (Parker 2012:27ss) Por otra parte –y retomando la idea de la posicionalidad ambigua de los sectores subalternos frente a los procesos sociales-, las dinámicas en las comunidades eclesiales manifiestan cierta ambivalencia con respecto a la forma de comprender y actuar dentro de ciertas estructuraciones socio-políticas. Por ejemplo, Joaquín Algranti (2006) demuestra cómo el neopentecostalismo actúa de forma ambivalente frente a la lógica neoliberal: por una parte, muchas de sus prácticas litúrgicas –que enfatizan en una espiritualidad individualista- y los discursos teológicos –especialmente la teología de la prosperidad- pueden llegar a servir como legitimadores de una lógica socio-política y económica tal, así como de sus consecuencias en un contexto específico. Pero por otra parte, el “dualismo positivo” (Wynarczyk 2009) presente en la cosmovisión de estas comunidades, así como su capacidad de crear consciencia colectiva, pueden ser entendidas como instancias que sirven al cuestionamiento y superación de tales consecuencias.

Esto recuerda a la discusión entre Clifford Geertz y Talad Asad con respecto a las complejas dinámicas entre símbolos, significados y prácticas religiosas. El primero



plantea que los símbolos dan sentido a las estructuras culturales y provocan hechos psicológicos para amoldar a los sujetos a dichas segmentaciones. Los símbolos, por ende, provocan ideas generales de orden. De aquí que Geertz (2006:87ss) plantea que la antropología debe centrarse en una doble función analítica con respecto a lo religioso: los sistemas de significado en los símbolos y sus efectos sociales y psicológicos. El problema con este abordaje es la idea de que los símbolos poseen caracterizaciones de sentido que remiten a consecuencias prácticas *a priori*; o sea, el vínculo entre el significado de un símbolo con un tipo de efecto concreto. Lo que olvida Geertz es que entre el símbolo y el significado se encuentra el sujeto creyente, que puede apropiarse de él de diversas maneras, y por ende atribuirle diversos sentidos y consecuencias prácticas.

Esta es la crítica que realiza Asad (1993), quien afirma que el símbolo no es sólo un “medio” sino que es *en sí mismo* el sentido. Muchas veces cumple la función de marco de relacionamiento entre sujetos, objetos e instituciones. También cuestiona que Geertz diferencia –a la Parsons- entre los sentidos culturales y los fenómenos psíquicos o sociales. Finalmente, Asad planteará que los símbolos no deben definirse desde su vinculación con los hechos sociales o como soportes de estructuras determinadas, sino como elementos que adquieren diversas significaciones según los marcos, las prácticas y discursos que los sujetos y comunidades construyen al aprehenderlos.

Desde el marco teórico que estamos utilizando en este escrito, este último punto nos lleva a enfatizar que el discurso no corresponde a un cúmulo de significaciones *a priori* sino a marcos interpretativos y de construcción de sentido –plasmados en narrativas, rituales, universos simbólicos- cuya dinámica es circulante, así como los enunciados que produce y de allí las prácticas que inspira en los sujetos. En este sentido, los discursos religiosos actúan como *significantes flotantes* que producen distintos procesos hermenéuticos. Términos como “Cristo”, “fe”, “evangelio”, “Espíritu”, resignifican experiencias cotidianas, proyectan sentidos políticos y movilizan utopías según la significación otorgada por el sujeto creyente o la comunidad eclesial, y la articulación que se gesta con otros marcos de sentido sociales (Algranti 2010) En otras palabras, la condición simbólica de las prácticas discursivas religiosas sirven como instancias de dislocación de significados y prácticas (Mallimaci, Donatello y Cucchetti 2006) En el caso de las iglesias evangélicas, el énfasis en la interpretación personal del texto bíblico (inscripto en instancias pedagógicas de trabajo en pequeños grupos) posiciona al sujeto creyente como sujeto hermenéutico.

Las comunidades religiosas, como hemos mencionado, son espacios de articulación en una doble vía: centrífuga y centrípeta. Por una parte, la labilidad discursiva de lo teológico permite una movilidad de agentes y una circulación de narrativas de todos los tipos: políticos, sociales, económicos, culturales. Tomando el sentido de ambigüedad y dislocación, dicha articulación entre discursos y prácticas pertenecientes a diversos campos dentro del *locus* eclesial, sirven tanto a la legitimación de sentidos como a su subversión.

Desde otra perspectiva, la articulación también debe relacionarse con sus efectos en el campo social más amplio y los tipos de vinculación con otros agentes políticos. En este sentido, Joanildo Burity (2008:87-88) evidencia una serie de nuevas dinámicas dentro del campo social: una mayor interacción entre gobierno y organizaciones religiosas en la implementación de proyectos sociales, la apertura de diversas organizaciones civiles hacia el tema religioso desde la reivindicación de la “identidad”, la visualización de lo religioso como una expresión más dentro de la diversidad de demandas identitarias particulares, una mayor participación de organizaciones religiosas en redes sociales e institucionales a nivel local, nacional o global, entre otras. Este conjunto de rearticulaciones se dan en el marco de un contexto socio-político particular (en su caso, de la región del Cono Sur), donde se evidencian cada vez más –sea en el campo de las organizaciones civiles como desde el propio Estado- nuevas demarcaciones socio-culturales tales como el multiculturalismo, las políticas de cultura, el énfasis en la diversidad y el pluralismo, la emergencia de los movimientos sociales, etc. En cada uno de ellos, lo religioso posee algún tipo de expresión o representación, jugando un papel central dentro de los dispositivos de disputa, litigio y antagonismo que se gestan dentro de su dinámica constitutiva (Ranciere 2010a; 2010b)

A modo de resumen, podemos analizar las dinámicas socio-políticas presentes en las comunidades religiosas desde el sentido de subalternidad a partir de las siguientes categorizaciones:

- Las comunidades religiosas son espacios de construcción identitaria. Su composición heterogénea como *locus* de circulación de narrativas, prácticas y cosmovisiones, conlleva la construcción de un espacio donde los creyentes se inscriben en procesos de resignificación constante de universos de sentido.
- Los discursos teológicos, los marcos simbólicos y las prácticas rituales sirven como espacios de reimaginación del mundo y del contexto, resignificando sentidos y cosmovisiones.
- La constitución heterogénea de las comunidades religiosas permite la creación de procesos de rearticulación como de legitimación de narrativas, prácticas e instancias

sociales. Esto tiene como consecuencia la ambigüedad entre la resignificación de narrativas emancipatorias y la legitimación de sistemas sociales.

- Las comunidades religiosas son comprendidas como sujetos políticos, no sólo por la dinámica de rearticulación y dislocación que producen hacia su interior sino también en su inscripción dentro del campo social más amplio y su aporte particular dentro del espacio público, sea en la sociedad civil, el universo de organizaciones sociales o el mismo campo estatal.

### **A modo de ejemplo: el Centro Cristiano Nueva Vida (CCNV) en Capital Federal**

Con el propósito de profundizar el análisis de estos elementos, veremos el caso puntual del Centro Cristiano Nueva Vida (CCNV) como estudio de caso. Esta breve exploración se fundamenta en una investigación etnográfica iniciada recientemente, con entrevistas realizadas a miembros del liderazgo y del cuerpo pastoral de la comunidad, complementado con investigación documental y observación participante en instancias litúrgicas y reuniones de organización de algunos departamentos de trabajo del CCNV.

Esta comunidad nace en el seno de la Unión de las Asambleas de Dios, una denominación que se origina a principios de siglo XX enmarcada en fundamentos básicos del pentecostalismo ortodoxo. Por su parte, el CCNV fue transformando algunos de estos elementos tanto en su práctica como discurso, hacia una cosmovisión neo-pentecostal (Algranti 2010). El Centro se funda en 1982 en el barrio de Parque Patricios por la iniciativa del pastor Guillermo Prein. Vale recalcar que dicha zona no respondía a la “geografía pentecostal” de la época, ya que es un barrio de clase media. Prein comenzó con un pequeño grupo, que fue experimentando un crecimiento exponencial y continuado. Hacia 1987, el CCNV ya contaba con una membresía de 1600 personas y un sistema inicial de “espigas”, que representan grupos de reunión caseras, las cuales cobrarán más fuerza en la estructuración futura de la iglesia. La década de los '90 significó un gran crecimiento para el CCNV, en línea con las mega-iglesias más importantes del país. Es así que esta comunidad se transformó, poco a poco, en uno de los referentes neo-pentecostales nacionales y latinoamericanos más relevantes, con una membresía cercana a los 30.000 miembros.

La crisis socio-económica en Argentina en el 2001 conllevó un cambio drástico en la dinámica eclesial de esta comunidad, así como sucedió en la mayoría de iglesias evangélicas del país. Las graves consecuencias sociales de este acontecimiento afectó la vida de los creyentes de la comunidad. La totalidad del liderazgo y membresía de la iglesia consultados en esta investigación reconocen esa coyuntura social e histórica como un momento bisagra del CCNV, donde se llevó a cabo un cambio importante a

nivel institucional como también filosófico y teológico. Es en este tiempo que dicha iglesia alcanza una gran influencia en el espacio público, a través de la creación de una serie de ministerios y proyectos, que cambiarán el perfil de esta comunidad hacia una visión más vinculada con las problemáticas sociales.

Por una parte, el CCNV desarrolla una serie de ministerios comunes a la idiosincrasia evangélica, tales como proyectos de pastoral para diversos grupos etarios – especialmente con niños/as y jóvenes- y un comprometido trabajo de evangelización. El área de Acción Comunitaria es una de las más grandes, la cual se compone de diversas acciones de intervención: grupos de contención para enfermos de VIH y adictos, reparto de comida (cada noche brigadas llevan viandas a personas en situación de calle), hogares de contención para niños y niñas, entre otros. Estos esfuerzos no responden a una lógica asistencialista sino a una filosofía de inclusión social. Por ello, por ejemplo, el reparto de comida va ligado a un programa de alfabetización, como así también se promociona desde una intencionalidad pastoral que pretende priorizar la creación de vínculos con las personas atendidas. Existen también una serie de proyectos particulares, que en muchos casos sirven como instancias donde confluyen todas estas áreas de trabajo (ver Panotto 2013b)

Podemos encontrar diversas instancias de relacionamiento con otras instituciones socio-políticas a través del desarrollo de proyectos específicos. Observemos tres casos particularmente. En una entrevista con Jorge, uno de los miembros históricos del cuerpo pastoral de la iglesia, relata cómo el CCNV comienza a vincularse con el Programa Nacional de Alfabetización del Ministerio de Educación Nacional. En las espigas (grupos celulares que se reúnen tanto en casas particulares como en el templo) –las cuales oscilan entre 800 y 900, según la intensidad de trabajo en el año-, se da la posibilidad de que sus participantes entreguen una nota con motivos de oración por necesidades particulares. A través de dicha práctica, se evidenciaron dos dificultades. En primer lugar, las personas pasaban mucho tiempo escribiendo dichas notas. Segundo, existía una gran dificultad para comprender algunos de los escritos debido a su ilegibilidad. Allí llegaron a la siguiente conclusión: muchas personas no saben escribir, o lo hacen con muchísima dificultad.

Fue esta situación que llevó al liderazgo a pensar en alguna manera de palear tal dificultad. Fue así que la iglesia se contactó con el Ministerio de Educación Nacional, con el propósito de implementar una capacitación ofrecida por el Programa Nacional de Alfabetización. Esto llevó a la formación de un cuerpo de alfabetizadores pertenecientes

a la misma iglesia, lo cual se ha replicado por varios años, llegando en la actualidad a una cantidad aproximada de 50 alfabetizadores. Por otra parte, el programa de alfabetización ha comenzado a desarrollar en diversas comunidades dentro del CCNV, por lo cual el trabajo en esta área ya forma parte de la estructura de intervención comunitaria del Centro.

Otro ejemplo es *Expo Desafío*, un evento que se realiza varias veces al año en el recinto de Parque Patricios. Esta reunión comprende todo un día de exposición de micro emprendimientos desarrollados por personas de la iglesia y estudiantes del Centro de Estudios de la iglesia (donde ofrecen carreras terciarias y técnicas, vinculadas a los Ministerios de Educación, Trabajo y Salud), en diversos rubros: alimentos, vestimenta, artesanías, entre otros. El evento se realiza en el salón principal del templo, con una circulación constante de personas que consumen los productos y hacen contacto con cada vendedor para futuras transacciones. Aníbal, director del Centro de Estudios, afirma que “esta es una experiencia pedagógica” para los participantes. Por otra parte, uno de los coordinadores de la exposición – de confesión católica- está trabajando, junto a un equipo de emprendedores, en la conformación de una mutual que permita una mayor formalización del trabajo de los proyectos.

Por último, *Liberando Argentina con Trabajo y Educación* (LATE) es uno de los principales grupos de trabajo del CCNV. Está compuesto por personas tanto de la iglesia (provenientes de diversas zonas de Capital Federal y Provincia de Buenos Aires) como del barrio de Parque Patricios. LATE se encarga especialmente de temas vinculados a la política y la incidencia pública. En su propuesta filosófica afirma: “Fundamos la nueva identidad de la nacionalidad argentina”. Dicho espacio se presenta a sí mismo como plural y ecuménico, compuesto de personas tanto de la iglesia como fuera de ella. Lo que nuclea al grupo es la búsqueda de una militancia comprometida. Se compone de creyentes evangélicos y católicos, como de representantes de diversas agrupaciones partidarias (hay personas vinculadas a sectores de Proyecto Sur y otras a Frente para la Victoria, especialmente en Capital Federal) Este ministerio pretende construir un espacio de diálogo sobre las problemáticas socio-políticas del país, así como también crear instancias de incidencia pública. LATE ha estado presente en foros de debate político sobre la situación de la ciudad, en encuentros de agrupaciones de distintos frentes y ha colaborado en la coordinación de una de las mesas de seguridad barriales del Ministerio de Seguridad de la Nación. Por ejemplo, el 10 de diciembre de 2012 se realizó el “Dialogo Multilateral por la Ciudad que queremos” en una

universidad de la ciudad, donde LATE participó junto a otras agrupaciones (Redes PPGA, Carta Abierta, Activistas K de los consejos comunales) de un debate multilateral sobre diversas problemáticas presentes en Capital Federal.

Estos eventos nos permiten evidenciar cómo las experiencias cotidianas de los miembros de la comunidad eclesial reflejan una pluralidad de demandas, a partir de las cuales se abre un espacio de articulación entre actores, prácticas y discursos, provenientes de diversos campos como el teológico, político, social, civil y público. En este caso, dicha articulación se construye desde una trama discursiva que combina narraciones testimoniales, perspectivas teológicas y cosmovisiones socio-políticas, facilitado por las características institucionales propias del CCNV.

La experiencia de LATE nos ayuda a profundizar el análisis de los procesos de resignificación de imaginarios socio-políticos desde la especificidad teológico-religiosa del discurso y práctica eclesiales. Por un lado, el grupo se asume a sí mismo como un espacio de diálogo y reflexión, desde donde se puede discutir lo que sucede en el campo social, tomar conciencia de sus problemáticas y pensar en acciones concretas de intervención. En este sentido, LATE ubica su tarea política –la cual, a su vez, es entendida como una actividad ligada a la misma fe- en una instancia de ruptura con respecto a ciertos discursos instalados a nivel social y también religioso (por ello, es muy común escuchar repetidas veces cuestionamientos a los discursos conservadores de ciertos cuerpos evangélicos y católicos, lo que podríamos nominar como una relación entre la trasgresión de instancias religiosas y la trasgresión de imaginarios socio-políticos).

Mencionemos dos ejemplos al respecto. En primer lugar, la Biblia representa el principal medio de resignificación. Ella es utilizada como marco de construcción signifiante, especialmente a través de la evocación de relatos, historias y principios teológicos. En el caso de LATE, los relatos proféticos y la vida histórica de Jesús en los Evangelios sirven como arquetipos para redefinir diversas nociones, tales como la acción socio-política, la necesidad de lograr cambios culturales, la participación política, la importancia del pluralismo político, entre otros. Claudio, uno de los miembros del equipo pastoral de CCNV, asesor político y coordinador de LATE, dijo en una entrevista:

*Uno es K, uno es... Uno no es nada. Uno es de la gente. ¿Dónde aprendiste eso? En la Biblia (...) Yo creo que el Evangelio en sí es poder para cambiar. Es*

*poder de Dios. Y tiene un compromiso social desde siempre. Porque vos cuando agarras la Biblia ves que muchos hombres de Dios, fueron en su tiempo estrategas, reyes, presidentes; o sea, eran líderes. Pero líderes del pueblo y líderes políticos.*

Por otro lado, además de los discursos bíblico-teológicos, las prácticas institucionales en el seno mismo de la iglesia sirven a la resignificación de nociones y prácticas socio-políticas, tales como la militancia, lo democrático, la ciudadanía, entre otros. En este sentido, la iglesia se transforma en muchos casos en modelo o espacio de facilitación, tanto de la puesta en práctica de estas nociones políticas como también de su realidad concreta dentro de la comunidad social. Claudio B., miembro de LATE y participante en un espacio de militancia política, esboza la siguiente definición:

*Una democracia participativa donde después haya una instancia donde debe haber participación y colaboración en las decisiones que tienen que tomar los participantes, y una participación permanente, y bueno... Me parece que es la que más refleja la visión de Dios, el pensamiento de Dios, la esencia de Dios, donde la espiritualidad de la persona también refleja un desarrollo en estas áreas, en la toma de decisiones, no sólo con respecto a sus propias vidas sino también con otros. Y me parece que eso, el ámbito especial para desarrollarlo, es la iglesia, la cual no sólo te pide que participes sino que te deje elaborar también la participación, ¿no?*

Por último, la dinámica de LATE se inscribe en una lógica hermenéutica muy común dentro del pentecostalismo, que es el lugar de las experiencias personales de lo divino como *locus* para releer la realidad, lo cual posiciona al creyente como un *sujeto activo* en la interpretación y dinámica del contexto. En este sentido, el relato de *testimonios* (“¿qué hizo Dios en mi vida y contexto?”) forma parte del contenido de todas las reuniones del grupo. El lugar del testimonio conforma una trama hermenéutica donde convergen caracterizaciones contextuales, interpretaciones personales y construcciones teológicas, las cuales actuarán como marco de sentido de resignificaciones socio-políticas.

## **Conclusiones**

En este ensayo nos hemos focalizado en proponer una relectura de la relación entre comunidades religiosas y campo socio-político desde algunas categorías analíticas que propone el concepto de subalternidad dentro de los estudios poscoloniales. Este

abordaje nos permitió complejizar dos aspectos. En primer lugar, los tipos de vínculos entre estas comunidades y los espacios sociales, los cuales se imprimen a un *locus* heterogéneo, compuesto de una pluralidad de narrativas, agentes y prácticas, cuyas dinámicas responden a diversos modos de articulación entre dichas instancias. En segundo lugar, la comprensión del estatus ontológico de la identidad religiosa. A nivel epistemológico, se han ubicado ciertos elementos centrales para el análisis, tales como las prácticas discursivas y las instancias de articulación. Por último, cada una de estas caracterizaciones redefinen *lo político* de la religión desde las dinámicas que se inscriben en su misma institucionalidad y las narrativas que la circunscriben, lo cual resulta en una serie de fenómenos: el modo en que los discursos teológicos sirven a la resignificación de los imaginarios políticos de los creyentes, la articulación de instancias de incidencia pública junto a otros espectros sociales, entre otros elementos.

El caso del CCNV nos ha servido como ejemplo de estos procesos. La iglesia actúa como espacio de articulación entre experiencias y demandas sociales, proyectos de incidencia y diversas instituciones sociales y políticas. Dicha articulación no sería posible sin la “mediación” institucional del CCNV. A su vez, este entramado se sustenta en una serie de relecturas socio-políticas y teológicas, que van más allá del canon pentecostal y evangélico tradicional. Este factor –como hemos visto en el caso de LATE- facilita un espacio de circulación de narrativas y discursos en una doble vía: por un lado, las cosmovisiones religiosas resignifican nociones socio-políticas, pero a su vez, las transformaciones dentro de los discursos teológicos permite ubicar y reinscribir diversas narrativas socio-culturales (democracia, nación, militancia, transformación social, etc.) en el imaginario creyente y eclesial.

## Bibliografía

- Algranti, Joaquín (2005). «Rey de Reyes: Hacia una problematización del poder». *Sociedad y Religión* 17: pp. 19–37.
- (2007). «La política en los márgenes: Estudio sobre los espacios de participación social en el neo-pentecostalismo». *Caminhos* 5, n° 2: pp.361–380.
- (2008). «De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma. Estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neopentecostalismo argentino». *Religião e Sociedade* 28, no. 2: 179–209.
- (2009) “Auge, decadencia y ‘espectralidad’ del paradigma modernizador. Viejos y nuevos problemas en el estudio del pentecostalismo en América Latina” en Carlos Steil, Eloisa Martín y Marcelo Camurca, *Religiones y culturas. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp.57-87
- (2010). *Política y religión en los márgenes*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.
- Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion*, John Hopkins University Press, London



- Balandier, George (2004) *Antropología política*, Ediciones del Sol, Buenos Aires
- Bhabha, Homi (2002), *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires
- Burity, Joanildo A. (2009), “Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina”. *Ciências Sociais Unisinos* (45), 3, pp.183-195.
- (2008) “Religião, política e cultura”. *Tempo Social* (20), 2, pp.83.113.
- Canclini, Néstor (2001), *Culturas híbridas*, Paidós, Buenos Aires
- Carozzi, María Julia (1993), “Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América: Los últimos 20 años”. *Sociedad y Religión* (10/11), pp.3-23.
- Chatterjee, Partha (2008) *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO
- Geertz, Clifford (1990) *La Interpretación de las culturas*. Gedisa: Barcelona
- Gramsci, Antonio (1999) *Antología*. México: Siglo XXI
- (1985) *La política y el Estado moderno*. Barcelona: Planeta-Agostini
- (1972) *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Guha, Ranajit (2002) *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica
- Giattari, Félix y Rolnik, Suely (2005) *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón
- Laclau, Ernesto (1996), *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires: Ariel.
- (2000) *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2000) *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE.
- (2005) *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987), *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.
- Lechner, Norbert: 1982 “Especificando la política”; en *Crítica y Utopía*, N° 8, (pp. 31 – 52)
- Mallimaci, Fortunato, Luis Miguel Donatello y Humberto Cucchetti, (2006). «Religión y política: discursos sobre el trabajo en la Argentina del siglo xx». *Estudios Sociológicos* 24, n° 71: pp. 423–449.
- Mignolo, Walter (2010), *Desobediencia epistémica*, Ediciones del Signo, Buenos Aires
- Modonesi, Massimo (2010) *Subalternidad, antagonismo, autonomía : marxismos y subjetivación Política*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros
- Mouffe, Chantal (2007) *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.
- Panotto, Nicolás (2013a). «Religión, política y espacio público: Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación» *Religión e incidencia pública. Revista de investigación de GEMRIP* 1: pp. 27–59. [Revista digital]. Disponible en internet en: <http://www.gemrip.com.ar>
- Panotto, Nicolás (2013b) “Religión y nuevas formas de militancia: pentecostalismo y política en Capital Federal”. *Observatorio pastoral*. Buenos Aires (En prensa)
- Parker, Christian Gomucio (2012), “Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques” en Gomucio, Christian Parker, ed., *Religión, política y cultura en América Latina: nuevas miradas*, Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile, pp.13-73
- Rancière, Jacques (2010a). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2010b). *Momentos políticos*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Scott, James (1985) *Weapons of the Weak*. London: Yale University Press

Spivak, Gayatri C. (2003), “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista colombiana de antropología*, Vol. 39, pp.297-364

Wynarczyk, Hilario (2009), *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM Edita

## De la ley de divorcio al matrimonio igualitario: Disputas entre los movimientos feministas y por la diversidad sexual y la Iglesia Católica en Argentina.

Guillermo Romero  
CIC/UNLP

El propósito de estas páginas es historizar las manifestaciones en el espacio público en la Ciudad de Buenos Aires por parte de los movimientos feministas y por la diversidad sexual, así como de la Iglesia Católica, en la historia reciente. El recorrido propuesto para ello, abarca desde la ‘ley de divorcio’, sancionada en 1987, hasta la de ‘matrimonio igualitario’, aprobada en 2010. Los debates que rodearon a la sanción de esta última, visibilizaron como pocas veces el enfrentamiento entre la jerarquía eclesiástica y los movimientos feministas y por la diversidad sexual, confrontación que contó entre sus aspectos salientes la manifestación en el espacio público por parte de los diferentes sectores en pugna. En este trabajo intentaremos situar ese proceso en una trama más amplia, lo que tal vez nos aporte valiosos elementos para su comprensión.

Resulta interesante destacar que la movilización no es la única estrategia en el repertorio de estos actores. El recorrido que ofreceremos aquí muestra que la manifestación en el espacio público se articula con otras, de carácter más cotidiano, que afectan su perfil y su composición. En el caso de la Iglesia Católica, se trata de una estrategia de última instancia, cuando los mecanismos habituales no garantizan los fines deseados. Que las leyes mencionadas, inicio y fin de nuestro recorrido, originaran importantes movilizaciones de los distintos actores analizados, da cuenta de la relevancia otorgada por todos ellos.

Como puede verse, en este trabajo agrupamos dos movimientos disímiles, como el feminismo y el de la diversidad sexual, que requieren de abordajes particulares a fin de reconocer sus particularidades. Consideramos no obstante que su tratamiento en conjunto permite trazar mejor un paralelismo entre la Iglesia Católica y los sectores de la sociedad que pugnan por la ampliación de derechos sexuales y reproductivos.

Divorcio: punta de lanza de disputas en torno a sexualidad, familia y reproducción

El 3 de junio de 1987, la Cámara de Senadores de la Nación sancionó la ley 23.515 de Matrimonio Civil y Familia, más conocida como ‘ley de divorcio’, que otorga a los esposos tanto el derecho a la ruptura del vínculo, como el de volver a casarse. De este modo, Argentina dejó de ser uno de los pocos países del mundo que aún no habilitaban esta posibilidad, ‘privilegio’ compartido hasta esta fecha junto con Andorra, Irlanda, Malta, Paraguay y San Marino.<sup>1</sup>

Como había ocurrido a mediados de los `50, también en los `80 la iniciativa desató una fuerte oposición de la Iglesia, que llegó a realizar importantes movilizaciones para manifestar su posición. Aunque menos numerosas, también hubo marchas a favor, especialmente motorizadas por grupos feministas. En realidad, las disputas en el espacio público entre estos dos sectores habían comenzado una escalada dos años antes, con la sanción de la ley 23.264 de Filiación y Patria Potestad, que extendió a las madres las atribuciones sobre sus hijos. En ese momento, el propio Papa Juan Pablo II se encargó de hacer pública su oposición a la iniciativa.

Podría decirse que esta escalada era un resultado esperable de la ‘apertura democrática’: ya en el verano de 1984 el Congreso recibió los primeros proyectos para habilitar el divorcio vincular y para marzo de 1986 la cantidad de iniciativas llegaba a diez. Meses antes de que la Dictadura dejara paso a las autoridades elegidas democráticamente, el entonces obispo de Mercedes, Emilio Ogñenovich, advertía en una homilía:

“Sepan, cuando pretenden atentar contra el matrimonio y la familia, que sobran corazones valientes, sobran católicos con capacidad de héroes para defender lo que es pilar básico de la sociedad argentina: la familia y el matrimonio. No tenemos cañones, ni balas, ni ejércitos, pero tenemos la voz firme, las convicciones profundas, tenemos una fe católica, apostólica y romana, que nos empuja a dar la vida si es necesario, en defensa de los sagrados principios de la persona humana y de nuestras convicciones religiosas, que son las de la inmensa mayoría de los argentinos”<sup>2</sup>.

Ya en la etapa democrática, la Conferencia Episcopal Argentina –CEA- desplegó una activa campaña para impedir la aprobación de alguno de los proyectos presentados. Entre las herramientas desplegadas cobró gran relevancia la participación

---

<sup>1</sup> En rigor, medio siglo antes –en el marco de las disputas entre el gobierno peronista y la Iglesia Católica-, el Congreso había sancionado la ley 14.394, autorizando el divorcio, pero el golpe militar que derrocó a Juan Domingo Perón la derogó poco tiempo después, por lo que muy pocas personas pudieron beneficiarse de ella.

<sup>2</sup> Citado en De Fabris, Mariano (2008).

de organizaciones de ‘laicos’<sup>3</sup> en los debates, algunas de ellas pre-existentes, otras creadas con este fin. Este conjunto de organizaciones ‘civiles’ –todas fuertemente vinculadas a la Iglesia- constituyó el esqueleto que vertebró la campaña contra el divorcio, brindando a la Iglesia una diversificación de las acciones posibles: realizaron giras, encuentros, campañas publicitarias y congresos.

Otro eje de la acción eclesial fue la intervención directa de algunos obispos, hecho que exteriorizó las diferencias al interior del cuerpo de prelados. Ogñenovich expresó la postura más conservadora, aunque es preciso remarcar que se trataba del presidente de la comisión episcopal de familia de la CEA, y la aprobación de la ley podía ser interpretada como una derrota de su gestión. Como señalan algunos especialistas, los posicionamientos públicos de los obispos deben ser interpretados muchas veces a la luz de las disputas de poder internas (Esquivel, 2004). En cualquier caso, frente al tratamiento legislativo los obispos se dividieron en torno a dos opciones: “iniciar una guerra santa o proclamar con firmeza y humildad nuestras convicciones”<sup>4</sup>, según las palabras de Justo Laguna, obispo de Morón, cercano al presidente Raúl Alfonsín y férreo opositor al tono beligerante de la campaña impulsada por Ogñenovich. Finalmente, el 3 de junio de 1987, el proyecto se convirtió en ley. La Iglesia Católica realizó una movilización a Plaza de Mayo para manifestar su oposición a la iniciativa y exigir a Alfonsín el veto de la norma recientemente sancionada. La marcha fue presidida por la imagen de la Virgen de Lujan –‘patrona de la Argentina’-, sacada por primera vez de su santuario, lo que muestra la relevancia asignada al evento.

De todas maneras, ni la intensa campaña previa ni la imagen convocante, fueron suficientes para reunir a la multitud que se esperaba. Mucho menos para que Alfonsín, acaso uno de los impulsores del proyecto, diera marcha atrás con la ley, que era esperada por miles de ‘convivientes’: ese mismo año hubo unos 13 mil divorcios, cifra que durante el período 1993-1998 se estabilizó en cerca de 6 mil, con tendencia descendente, lo que muestra que la ley permitió formalizar una situación que existía de hecho en Argentina<sup>5</sup>.

### Un triunfo del feminismo

En parte, la sanción de esta ley puede ser interpretada como un triunfo del

---

<sup>3</sup> Dentro de la estructura de la Iglesia, el término refiere a los miembros de la institución que no forman parte del clero.

<sup>4</sup> Citado en De Fabris, Mariano (2008).

<sup>5</sup> La referencia se encuentra en Torrado, Susana (2003).

‘movimiento de mujeres’ que, sin la visibilidad de los sectores católicos y, sobre todo, sin su capacidad de movilización, desplegaron no obstante una intensa campaña, que se remontaba a varias décadas atrás. De hecho, la ley de divorcio –así como otras modificaciones del Código Civil más o menos relacionadas a ella- fue una de las demandas históricas del ‘feminismo argentino’.

Como mencionamos con anterioridad, en 1985 se aprobó la ley de Patria Potestad, que igualaba a mujeres y hombres en derechos y obligaciones frente a sus hijos. Aunque sin la belicosidad que rodeó a la sanción de la ley de divorcio, allí se expresó por primera vez desde el regreso de la democracia el conflicto latente entre la Iglesia Católica y los sectores que impulsaban modificaciones en la regulación de los asuntos concernientes a sexualidad, familia y reproducción.

Estas primeras batallas frente a la ortodoxia eclesial serían protagonizadas por el feminismo, debido a que se había erigido en un actor visible de la vida civil y política argentina, y sus demandas alcanzaron el grado de reconocimiento necesario como para ser satisfechas. Durante estos años, el movimiento feminista encontró sus principales alianzas en los organismos de derechos humanos y los partidos de izquierda, aunque ya hacía muchos años que tenía receptividad en los partidos mayoritarios de la Argentina. De hecho, en 1975 el parlamento había sancionado una ley de patria potestad que, aunque luego fuera vetada por la entonces presidente de la República, Estela Martínez de Perón, muestra el grado de consenso alcanzado entre los ‘decisores políticos’.

Una década después, el movimiento feminista contaba con otros recursos para impulsar sus demandas. A lo largo de los primeros años de la década del ‘80 habían proliferado grupos y espacios con amplia participación femenina, aunque no todos ellos se definieran ‘feministas’. A las activistas que retomaron su militancia luego de la Dictadura -1976/1983-, se les sumaron mujeres que volvieron de su exilio en otros países, donde muchas de ellas habían comenzado a adquirir ‘conciencia feminista’.

Las actividades realizadas por estos grupos no mostraron grandes diferencias con las de la década anterior: talleres, ámbitos de reflexión y concientización, grupos de lectura, difusión de sus actividades y tareas asistenciales. Lo novedoso, tal vez, fue la capacidad para tejer alianzas con otros actores, fundamentalmente del movimiento por los derechos humanos.

Este ‘giro’, que acaso haya hecho perder parcialmente al feminismo su carácter radical, le permitió al mismo tiempo la obtención de mejoras progresivas, algo que se

vería con más nitidez en las próximas décadas. Por estos años este dilema era un debate principal del movimiento. La creación de la Subsecretaría de la Mujer, en 1987, primer espacio estatal específico, inició una nueva etapa de intercambio con el Estado, algo que otros actores, como el movimiento por la diversidad sexual, aún no habían conseguido.

#### Diversidad sexual: de los derechos humanos a los derechos de todos y todas

En paralelo, se fue desarrollando el accionar del movimiento por la diversidad sexual. Con una historia menos extensa que el feminismo, y sin dudas con una menor capacidad de movilizar públicamente demandas propias, en los años '80 la actividad central del movimiento estuvo centrada en la apertura de circuitos de sociabilidad 'amigables'.

Al igual que el feminismo, durante los '80 el movimiento por la diversidad sexual tejió alianzas principalmente con las organizaciones de derechos humanos, aunque sin lograr instalar en el ámbito político sus demandas específicas. Por otra parte, hasta la aparición de las 'marchas del orgullo', sus reclamos –y en buena medida su misma existencia– pasarían desapercibidos para buena parte de la sociedad. El carácter disruptivo de estas marchas, la 'extravagancia' de la puesta en escena de sus participantes y, fundamentalmente, los enfrentamientos entre algunos activistas y sectores católicos –lo que tuvo gran cobertura mediática–, contribuyeron a dar visibilidad al movimiento. Aun cuando las narrativas mediáticas hayan distado ostensiblemente de reflejar sus intereses, ayudaron a dar cuenta de su existencia.

La primera "Marcha del orgullo gay-lésbico" en nuestro país se realizó el 28 de junio de 1992 bajo la consigna "Libertad, Igualdad, Diversidad". De esta manera, Buenos Aires se sumaba al conjunto de ciudades de distintas partes del mundo que realizaban, el mismo día, una marcha de este tipo<sup>6</sup>.

Ya en su primera edición, la movilización tuvo el tradicional colorido y despliegue de vestuarios y demás elementos de carácter festivo que la harían característica. Si bien el número de concurrentes no superó las 300 personas, y buena parte de los manifestantes marcharon con caretas por temor a la exposición pública y la pérdida del empleo, los organizadores destacaron el hecho de haber podido realizarla.

---

<sup>6</sup> La fecha escogida, recordaba una situación de atropello policial sufrida por gays, lesbianas y travestis en un bar llamado Stonewall Inn de Nueva York en el año 1969. En aquella oportunidad, las víctimas de la violencia policial decidieron marchar por las calles de la ciudad en repudio de los hechos ocurridos, lo que fue aprovechado para manifestar otros reclamos. A partir de entonces, todos los años se realiza una manifestación por las calles de la ciudad, que fue replicándose en diversos países del mundo.

La marcha partió de Plaza de Mayo, frente al poder ejecutivo, tanto municipal como nacional y, desde allí, fue hacia el Congreso de la Nación, para exigir que se sancionen leyes que reconozcan los derechos del movimiento. Frente a Plaza de Mayo también está ubicada la Catedral de la Ciudad de Buenos Aires, ícono que sería tomado como el principal espacio de antagonismo a las demandas del movimiento, por lo que en las sucesivas manifestaciones se daría allí uno de los focos de mayor densidad.

En la IV Marcha se incorporó la sigla LGTTB como estandarte, en un intento de romper la hegemonía gay-lésbica al interior del movimiento. La VI Marcha introdujo una variante destacada: con motivo del 30º aniversario de la fundación de “Nuestro Mundo”, primer grupo homosexual argentino y de América Latina, la marcha se celebró el primer sábado de noviembre, fecha que se repitió desde entonces, y que muestra la consolidación adquirida por el movimiento en el país.

Año a año la Marcha fue aumentando el número de manifestantes y de a poco la cobertura mediática fue otorgándole mayor visibilidad, aunque en la mayoría de los casos se centró en los enfrentamientos entre algunos manifestantes y pequeños grupos de activistas católicos, apostados frente a la Catedral Metropolitana con el objetivo de ‘custodiarla’.

En el discurso de cierre de la Marcha del año 2007, el encargado de leer el documento consensuado por las organizaciones convocantes, dijo:

“Reclamamos la separación de la Iglesia del Estado. Una separación real, que se traduzca en que la Iglesia Católica deje de decidir quiénes ocupan los espacios de poder político, que deje de ser consultada para tomar decisiones sociales y políticas, y que deje de recibir millones de pesos por año para seguir reprimiendo y discriminando. Esta institución históricamente genocida, cómplice de dictaduras militares y regímenes fascistas, protagonista de persecuciones hacia pensadores y pensadoras, científicos y científicas, mujeres y muchos otros grupos, es una institución que nos condena a todos y todas: a quienes tienen relaciones prematrimoniales, a quienes usan un preservativo o anticonceptivos, o a quienes promueven su uso, para evitar la transmisión de infecciones y enfermedades o para planificar su familia, a quienes se divorcian para poder ser felices y a quienes quieren casarse para poder proteger su felicidad”.

El movimiento había cambiado, lograba articular sus demandas específicas con otras pertenecientes a sectores diversos de la sociedad, el vocablo diversidad permitía conjugar las identidades sexuales ‘disidentes’ con otras formas de vida que rompieran los modelos tradicionales y el “todos y todas” cobraba centralidad en el discurso. No es casual que la marcha del año 2009 haya congregado a cerca de 100.000 manifestantes.



El terreno estaba abonado para dar la batalla por el matrimonio igualitario.

#### Los pasos previos

La obtención del matrimonio igualitario fue antecedida por una serie de avances en el reconocimiento de derechos civiles desde el regreso de la democracia en 1983, sucedidas en forma pausada primero, y precipitadamente a partir del nuevo milenio. Un hito destacado en este recorrido lo constituye la incorporación en la Constitución del '94 de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), que establece la responsabilidad del Estado de asegurar a hombres y mujeres "los mismos derechos a decidir libre y responsablemente el número de sus hijos y el intervalo entre los nacimientos", así como "a tener acceso a la información, la educación y los medios para ejercer estos derechos" (artículo 75, inciso 22). Haber adquirido dicha convención rango constitucional, proporcionó la herramienta fundamental para exigir la sanción de normas que den cumplimiento a los derechos que allí se consagran.

En efecto, en el año 2000, la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires sancionó la ley N° 418, de salud reproductiva y procreación responsable, similar a la que tres años después aprobara el Congreso de la Nación (N° 25673). Los cuerpos legislativos de ambas instancias, nacional y municipal, sancionarían en 2006 sus respectivas leyes de educación sexual, que completan este marco normativo.

La sanción de estas leyes se dio en contextos de intensos debates y declaraciones cruzadas entre distintos actores, destacándose el rol opositor de la Iglesia Católica, que llegó a hacer fuertes acusaciones a funcionarios públicos, similar al tono adquirido durante la discusión en torno al matrimonio igualitario. Muchas de las estrategias desplegadas entonces, como reuniones con legisladores y funcionarios políticos del oficialismo y la oposición, elaboración de documentos episcopales específicos, declaraciones a la prensa con tono belicoso, organización de 'cuadros civiles' para que multipliquen la tarea militante, mostrarían su carácter recurrente. No obstante, cuando se debatió extender la posibilidad de unión matrimonial para personas del mismo sexo, se multiplicarían tanto la diversidad como la intensidad de las acciones.

#### Matrimonio igualitario: todo o nada

La discusión en torno al matrimonio igualitario logró un anclaje social que no habían tenido los debates antes mencionados. Como nunca, las movilizaciones a favor y en contra de la reforma del Código Civil, visibilizaron el enfrentamiento entre

los movimientos por la diversidad sexual y la Iglesia Católica. El proyecto, presentado con el impulso de la Federación argentina de lesbianas, gays, bisexuales y trans (Falgbt), proponía cambiar el texto del artículo 172, que quedaría redactado de la siguiente forma: “El matrimonio tendrá los mismos requisitos y efectos, con independencia de que los contrayentes sean del mismo o de diferente sexo”.

El 5 de mayo de 2010, la iniciativa obtuvo la aprobación mayoritaria de los diputados nacionales -126 votos a favor frente a 110 en contra-, con lo que aguardaba la media sanción del Senado para convertirse en ley. La Iglesia desplegó un variado abanico de estrategias para evitar su aprobación. En primer lugar, impulsó solapadamente una modificación del proyecto original: aceptar la ‘unión civil’ entre personas del mismo sexo, negándoles la posibilidad de adopción y reservando el concepto de ‘matrimonio’ para la unión de hombres y mujeres. Lejos de sus expectativas iniciales, se trataba de una concesión considerada el ‘mal menor’. Los impulsores del matrimonio igualitario rechazaron en forma rotunda esta propuesta levantando la consigna “los mismos nombres, los mismos derechos”.

Otro recurso desplegado fue puesto de manifiesto por la senadora Liliana Negre de Alonso, presidenta de la comisión de familia del Senado y miembro del Opus Dei, quien decidió la realización de audiencias públicas con participación de distintos actores de la sociedad civil, muchas de las cuales se realizaron en provincias donde el peso político y cultural de la Iglesia es considerable, en oposición al de los movimientos por la diversidad sexual, que en algunas ni siquiera pueden expresarse en el espacio público. Otra herramienta fundamental de la campaña desplegada por la Iglesia Católica fue la organización de asociaciones de ‘laicos’. En estos meses proliferaron grupos autodenominados ‘pro-vida’ o ‘pro-familia’ que, sin esconder su pertenencia y su devoción católicas, se arrogaron la defensa de los valores mayoritarios de la sociedad argentina.

Muy vinculado a lo anterior, aunque con algunos matices distintivos, es preciso resaltar el rol ejercido por miembros de la Universidad Católica Argentina (UCA), que complementaron la acción de los ‘laicos’ acentuando, ya no los principios cristianos que rigen la moral de la sociedad argentina, sino la fundamentación científica que la sustentaría. Operación que el sociólogo argentino, Juan Marco Vaggione, llama ‘secularización estratégica’<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup>Ver Vaggione, Juan Marco (2009).

La multiplicación de los ámbitos e instancias de debate no permitió acercar las posiciones encontradas. Por el contrario, el tono beligerante que desde el principio rodeó la iniciativa siguió una curva ascendente, que en los días previos a la votación llegó a su punto cúlmine, favorecido tal vez por la incertidumbre reinante hasta último momento respecto del resultado.

En medio de declaraciones agresivas, acusaciones cruzadas y fuertes amenazas de ambos bandos por lo que pasaría el día después de la votación, la Iglesia convocó a una marcha para el día previo -13 de julio-, con el objetivo de torcer la pulseada a su favor. La organización estuvo a cargo del Departamento de laicos (Deplai) de la CEA, acorde a la estrategia eclesial de presentar su postura como una demanda ‘civil’.

Sin embargo, la convocatoria no quedó sólo en manos de la Iglesia Católica. Reafirmando un proceso que había comenzado a expresarse en otras ocasiones, diversos grupos evangélicos fueron cobrando protagonismo durante los debates previos, y desplegaron por su cuenta una serie de estrategias para manifestar su oposición al proyecto: participaron de las audiencias públicas, mantuvieron reuniones con legisladores, participaron en diversos programas de televisión, elaboraron documentos y pronunciamientos públicos y realizaron movilizaciones propias. Pese a diferencias doctrinales, que en este caso fueron consideradas secundarias, sus posiciones coincidían con las de la cúpula eclesial católica, por lo que, luego de algunas reuniones, decidieron confluir en la marcha del 13 de julio, constituyendo un ‘frente religioso’ que se presentó como salvaguarda de la moral argentina. Hubo sectores de otros credos que, aunque con menor visibilidad, también adhirieron a esta postura.

Sumado al tono belicoso de algunos de los más destacados voceros de esta postura, este hecho terminó de imprimirle a este conglomerado de actores la impronta de una ‘cruzada’, lo que debilitó la estrategia católica de secularizar su reclamo. No fue difícil a sus antagonistas tildar sus posicionamientos como “retrógrados” o “medievales”.

Es preciso remarcar, no obstante, que al interior de cada credo –como ocurriera también con cada bloque partidario –, hubo posturas encontradas. En el caso de la Iglesia Católica, tal como había ocurrido frente al proyecto de ley de divorcio, hubo obispos que manifestaron una opinión diferente a la oficial y muchos más cuestionaron el tono beligerante así como la estrategia de ‘todo o nada’ asumida. La Iglesia respondió duramente a estos cuestionamientos, llegando en algunos casos a la

expulsión.

La postura más radical fue expresada por el arzobispo de La Plata, Héctor Aguer, que desde el principio planteó la disputa en los términos de una ‘guerra santa’. Pese a que oficialmente fue el Deplai el sector de la Iglesia encargado de organizar la movilización del 13 de julio, fue Aguer uno de sus principales mentores y más activos convocantes.

La marcha contó con miles de asistentes, aunque la cifra estuvo por debajo de las expectativas de los organizadores, que mostraron limitaciones para convocar a ciudadanos que no formaran parte de sus estructuras institucionales. Los únicos oradores fueron un miembro del Deplai, por parte de la Iglesia Católica, y un representante de los grupos evangélicos. En el acto, también se leyó una carta redactada por el entonces presidente de la CEA, Jorge Bergoglio que, aunque no dejaba lugar a dudas respecto de su posición contraria al proyecto, distaba mucho del tono asumido días atrás cuando, en una carta que se hizo pública, afirmó: “No se trata de un mero proyecto legislativo, éste es sólo el instrumento; se trata de una ‘movida’ del padre de la mentira que pretende confundir y engañar a los hijos de Dios” (el entrecomillado pertenece a su autor).

Aunque la marcha no logró la concurrencia esperada por sus organizadores, superó ampliamente la que al día siguiente organizaron los sectores favorables a la iniciativa. No obstante, esta última logró expresar una mayor pluralidad. Como pocas veces, se dio la confluencia de organizaciones y partidos oficialistas y opositores al gobierno nacional.

Si bien el proyecto parecía contar con el beneplácito de amplios sectores de la sociedad, la incertidumbre sobre el desenlace en el Senado duró hasta el momento mismo de la votación, que llegó en la madrugada del 15 de julio de 2010, cuando 33 senadores votaron afirmativamente y sólo 27 lo hicieron en sentido inverso. Se trataba de una nueva victoria de los movimientos feministas y por la diversidad sexual, que habían impulsado la iniciativa, consensuado estrategias de campaña y demostrado la experiencia adquirida por muchos de sus dirigentes, que supieron tejer las alianzas políticas necesarias para avanzar en el reconocimiento progresivo de derechos dentro del juego democrático.

#### A modo de cierre

Las páginas que anteceden a esta conclusión pueden ser leídas de diversas

maneras. Por un lado, el recorrido ofrecido nos deja ver los avances progresivos en materia de ampliación de derechos civiles relacionados a reproducción, género, familia y sexualidad. Al mismo tiempo, estas páginas nos permiten visibilizar tanto el poder que mantiene la Iglesia Católica en la Argentina contemporánea, como la presencia capilar de su ideario valorativo en nuestra sociedad, lo que se expresa, entre otros lugares, en el acervo normativo existente. Ver sólo los conflictos y las tensiones entre Estado e Iglesia, algo que no es infrecuente en los análisis, invisibiliza los múltiples acuerdos e imbricaciones que los ligan y que se han ido sedimentando a lo largo de nuestra historia. Tal vez el rol protagónico de la Iglesia en estas disputas nos hable más de esas cercanías que de las distancias. Al mismo tiempo, las políticas de ampliación de derechos civiles suscitadas en las últimas décadas, algunas de las cuales ilustramos brevemente aquí, parecen dar cuenta de una cierta transformación de esos vínculos. La aparición de nuevos actores en la escena pública, como los movimientos feministas y por la diversidad sexual, parecerían socavar las bases de sustento tradicionales del Estado y, eventualmente, de los gobiernos. La apelación al catolicismo como elemento constitutivo del ‘ser nacional’, sin desaparecer, parece ir en declive. Al mismo tiempo, la adscripción mayoritaria de la población del país al credo católico, no implica la aceptación de los preceptos morales que promueve la jerarquía eclesial.

La estrategia radical adoptada por la Iglesia durante la discusión del matrimonio igualitario –algo que, como vimos, ya había ocurrido cuando se debatió la ley de divorcio–, visibilizó las divisiones internas, máxime una vez que el resultado se mostró desfavorable. Numerosos obispos le endilgarían a la jerarquía del clero falta de destreza para conducir el debate. Por el contrario, para las iglesias evangélicas, pese al resultado adverso a sus intereses, haber ganado el reconocimiento de distintos actores de la sociedad civil y principalmente de la Iglesia Católica, constituyó sin dudas un avance. Resulta interesante atender a la confluencia descrita de actores evangélicos y católicos en defensa de los ‘valores cristianos’, algo que tal vez señale senderos hacia el futuro. Para la Iglesia Católica, se trata de una alianza que contribuye a reforzar sus posiciones en materia de moral sexual. No obstante, la conformación de un ‘frente religioso’ parece mostrar limitaciones a la hora de convocar a actores ajenos a sus estructuras institucionales. Por otro lado, termina horadando la imagen ‘secularizar’ que la Iglesia Católica impulsa fundamentalmente a través de miembros de la UCA y de las organizaciones “pro-vida” o “pro-familia”.

Por su parte, los movimientos feministas y por la diversidad sexual mostraron una gran capacidad para articular con otros sectores de la sociedad civil, en especial con actores de distintas fuerzas políticas. Algunos de sus dirigentes dieron cuenta de cierto aprendizaje a partir de su extensa trayectoria de lucha por la ampliación de derechos.

Por otro lado, es notorio el cambio observado en los reclamos del movimiento por la diversidad sexual. El paso de la condena al matrimonio como agente reproductor del orden social, a la movilización por la ampliación del mismo, parece ilustrar ese proceso. Por último, interesa consignar aquí un elemento que emerge del análisis de la información relevada y que unifica a los distintos grupos aquí analizados: tanto en las movilizaciones a favor como en contra de estas iniciativas, su composición social fue mayoritariamente de sectores medios y altos, lo que abre interrogantes sobre el modo en que estos procesos de ampliación de derechos interpelan a los sectores populares de nuestro país. Se trata de un aspecto relevante para pensar el desenvolvimiento de nuestras democracias, que futuras indagaciones podrían ayudar a profundizar.

#### Fuentes consultadas:

Archivo de Palabras e Imágenes de Mujeres (APIM), dirigido por Mirta Lobato

(IIEGE/UBA).

Clarín, 01/06/10 “Masiva marcha de evangelistas”.

Clarín, 01/06/2010 “El Senado escuchó a organizaciones que están a favor del matrimonio gay”

Clarín, 01/06/2010 “La Iglesia apoya la unión civil para frenar el matrimonio gay” Clarín, 13/07/2010 “Duros discursos y extensas argumentaciones a favor y en contra del matrimonio gay”.

Clarín, 14/07/2010 “La Iglesia puso todo en juego”.

Clarín, 14/07/2010 “Masiva marcha contra el matrimonio homosexual”. Clarín, 21/04/2010 “Cien obispos, contra el matrimonio homosexual”.

Clarín, 28/08/2005 “Edición especial 60 años: sociedad: 03-06-1987 Argentina / es sancionada la ley de divorcio”.

Comunidad Homosexual Argentina (CHA) “25 Años de la Comunidad Homosexual Argentina - 25 Conquistas”. Disponible en [www.cha.org.ar](http://www.cha.org.ar)

Constitución de la Nación Argentina.

Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer.

De Fabris, Mariano (2008) “La Iglesia Católica y el retorno democrático. Un análisis del conflicto político-eclesiástico en relación a la sanción del divorcio vincular en Argentina” en Rondonópolis, Coletâneas do nosso tempo, N° 8.

Diéguez, Facundo “Archivo de notas vinculadas a educación sexual (1997-2010)

en los diarios Clarín, Página 12 y La Nación”, cedido gentilmente por el recopilador.

Esquivel, Juan Cruz (2004) Detrás de los muros. La Iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem, Quilmes, UNQUI.

Manifiesto por el matrimonio y el derecho prioritario de los niños. Disponible en [aica.org](http://aica.org)

Página 12, 05/08/2011 “Lo personal y lo político”, Suplemento Soy.

Peñas Defago, María Angélica y Vaggione, Juan Marco comps. (2011) Actores y discursos conservadores en los debates sobre sexualidad y reproducción en Argentina, Córdoba, Ferreyra.

Perfil.com “A veinte años del divorcio, la primera pareja que pudo volver a casarse cuenta su historia”.

Rabbia, Hugo y Iosa Tomás (2011) “Construcción de rutinas espaciales y sus efectos en las dinámicas de inclusión-exclusión del activismo LGBT en Córdoba, Argentina”, en Revista Sexualidad, Salud y Sociedad, N° 7.

Salinas Hernández, Héctor Miguel Políticas de disidencia sexual en América Latina y el Caribe: sujetos sociales, gobierno y mercado en México, Bogotá y Buenos Aires, México, Eón.

Torrado, Susana (2003) Historia de la familia en la Argentina moderna (1870-2000), Buenos Aires, De la Flor.

Vaggione, Juan marco (2009) “La sexualidad en un mundo post secular. El activismo religioso y los derechos sexuales y reproductivos”, en Gerlero, Mario Derecho a la sexualidad, Buenos Aires, Grimberg.

“Historia de las Marchas del Orgullo LGBT de la Ciudad de Buenos Aires”. Disponible en [www.marchadelorgullo.org.ar](http://www.marchadelorgullo.org.ar)

## Virgen de Copacabana: Fiesta e identidad en los asentamientos de residentes bolivianos en Buenos Aires.

Sonia Vazquez\* (IUNA – IIFAP)  
soniavazquez.83@gmail.com

### Introducción y Marco Conceptual

El presente trabajo, se enmarca dentro de una investigación mayor acerca de la Fiesta de la Virgen de Copacabana y la reafirmación de la identidad boliviana, en Villa Celina, Partido de La Matanza, Buenos Aires. La labor descriptiva fue realizada durante el periodo 2007 a 2012, el análisis y los resultados obtenidos, son presentados en mi tesis para la obtención del título Licenciatura en Folklore y Culturas Tradicionales, de IUNA Folklore, la cual se encuentra en proceso de escritura.

El culto en conmemoración a la Virgen de Copacabana expresado por medio de su celebración, tiene como epicentro a la ciudad de Copacabana en Bolivia. Hace más de cincuenta años comenzó una corriente migratoria desde ese mismo país hacia la Argentina que se ha incrementado en las últimas décadas. En lo que refiere a la provincia de Buenos Aires, se concentran importantes asentamientos de pobladores bolivianos, en los distritos del conurbano bonaerense, como Escobar, La Matanza, Morón, Pilar, Quilmes, entre otros; y en barrios porteños del Bajo Flores, Liniers, Lugano, Pompeya, Retiro y Soldati. Diferentes factores – sociales, políticos, económicos- son los que inciden sobre el origen de este fenómeno, y en consecuencia se visibilizan costumbres propias de su país de origen.

El cruce fronterizo por el noroeste dio lugar a la dispersión del culto mariano de la Virgen de Copacabana, que se arraigó en diversas provincias de nuestro país, y con mayor presencia en algunos sectores de la provincia de Buenos Aires. A las características fundacionales de esta celebración se sumarán las particularidades de su arraigo en un nuevo espacio – territorio. Este nuevo espacio, habitado por “el otro”, es

---

\* Licenciada en Folklore Danzas Folklóricas y Tango, graduada del Instituto Universitario Nacional de Arte, Área Transdepartamental de Folklore. En esa misma área conforma el grupo de Investigadores del IIFAP Instituto de Investigaciones Folklóricas y Artes Populares, y es docente de la Materia Arte Prehispánico, cátedra M. Florencia Kusch. Escribe su tesis de Licenciatura en Folklore y Culturas Tradicionales en la que centra su temática en la Fiesta de la Virgen de Copacabana y la reafirmación de la identidad boliviana en Villa Celina. Estudiante de la Maestría en Antropología Social de FLACSO Argentina. Los temas de interés en sus estudios están relacionados -además de los ya citados- a las danzas latinoamericanas y soberanía alimentaria.



motivo de distintas disputas y promueve la afirmación al grupo de pertenencia. Olmos (2008) hablara de la *identidad como un grupo coherente de diferencias que caracterizan a un grupo humano porque no hay “identidad” sin “diferencia”*. (...) *La identidad es la afirmación de uno mismo (“idem”) alcanza su verdad cuando integra dentro de ella a la diferencia: uno recibe como suyo el bien del otro, de la “alteridad”*. *Esto es el resultado de procesos históricos que han logrado producir identidades enriquecidas por la diferencia*. (...) *La identidad es siempre cultural*.

Si hablamos de identidad social coincidimos con Gimenez (1994) definiéndola como la autopercepción de un *nosotros* relativamente homogéneo en contraposición con los otros, alcanzando la *mismidad identitaria*. Podemos decir entonces que la identidad de un grupo, se ratifica y representa -cobra visibilidad- en la necesidad de expresión, así surgen las manifestaciones y los distintos comportamientos como respuesta / consecuencia, a / de, estas necesidades grupales.

La migración prestó lugar a la *otredad nacional*, el espacio geográfico comienza a transformarse y se re significa, dejando al descubierto distintas estrategias de resistencia y lucha simbólica, frente a las situaciones de alteridad generadas por las relaciones interculturales. La discriminación hacia los migrantes bolivianos, se ve reflejada en disímiles escenarios. En contraposición, la comunidad boliviana se organiza respondiendo a estas situaciones de exclusión, la respuesta se da desde la cotidianeidad y en la interacción personal con el otro situándose en diversos contextos públicos.<sup>1</sup> *Grimson (1999) afirma que la colectividad boliviana en Buenos Aires no se construye como una minoría nacional, sino como una minoría cultural definida en términos nacionales* y que frente a la ausencia de propuestas integradoras por parte de la nación dirigidas a los migrantes, *desde arriba*, la estrategia, *desde abajo*, realizada por los propios migrantes ratifican en su accionar a esta **Nueva bolivianidad**<sup>2</sup>. La migración marca nuevas expresiones culturales, que delimitan un nuevo espacio- territorio, apropiado por los sujetos sociales que interactúan en grupos de identificación, hecho que se vuelve tangible en elementos culturales específicos. La fiesta es otra instancia de

---

<sup>1</sup> Alejandro Grimson, ha trabajado exhaustivamente esta temática, relacionada a los migrantes bolivianos y las relaciones interculturales dadas en el nuevo territorio.

<sup>2</sup> Así define Grimson a la identidad boliviana definida e términos culturales y nacionales. Ver Grimson (1997) la nueva Bolivia y las disputas por la integración (1999) Relatos de la diferencia y la igualdad Los bolivianos en Buenos Aires.

*reconstrucción de una “cultura nacional”, de una “tradición” que los agrupa en el contexto migratorio. (Ibíd.)*

En este caso divisamos cómo la fiesta de la Virgen de Copacabana refleja no solo la religiosidad popular de un pueblo migrante, sino también un discurso de definición identitaria que emerge con impronta.

### **La Imagen y la Fiesta**

La primera Imagen de la Virgen de Copacabana que llegó a Buenos Aires fue en ocasión del 1º Congreso Mariano Nacional, a la Basílica de Luján, el 8 de octubre de 1947. En 1975 a pedido de la comunidad del Barrio General San Martín CABA, más conocido como Barrio Charrúa, llega una reproducción de la imagen de la Virgen de Copacabana. En 1986, el cura párroco de la iglesia Sagrado Corazón de Villa Celina, La Matanza, junto con la comunidad vecinal, toman la misma iniciativa, traer una imagen religiosa representativa de Bolivia para acercar a la comunidad boliviana a las misas dominicales.

La primera aproximación a la fiesta de la Virgen de Copacabana analizada en el trabajo de tesis mencionado, nos ha permitido observar un patrón que se repite en cada festividad. En donde existe un asentamiento de bolivianos, existe una imagen religiosa traída desde Bolivia, por consecuencia de esta llegada, existe una festividad en su honor que curiosamente transgrede el calendario eclesiástico de celebraciones oficiales de la iglesia católica, convirtiéndose este elemento cultural material, simbólico, y emotivo, en un núcleo de identificación, y motor de expresiones colectivas.<sup>3</sup>

Numerosas localidades de la ciudad de Buenos Aires y el conurbano bonaerense, dejan al descubierto las fiestas en conmemoración a la Virgen de Copacabana, realizándose en distintas fechas a lo largo del año.

---

<sup>3</sup> La Virgen de Copacabana no es una aparición milagrosa sino la obra maestra de un nativo de Copacabana Tito Yupanqui, quien buscaba hacer una réplica de la imagen de la Candelaria. Fueron muchos los intentos por conseguir su objetivo, después de sinsabores y una búsqueda constante de aprendizajes para abordar mejores técnicas cuando finalmente concluyó con su obra, esta imagen dejaba relucir en vez de rasgos europeos, los ojos y tez trigueña de las mujeres de su pueblo. Fue considerada por los críticos como la primera obra maestra del arte mestizo, y por sus devotos como poseedora de un resplandor divino, la Virgen conquistó a los lugareños; su entrada en Copacabana fue seguida por una multitudinaria procesión, el 2 de febrero de 1583, día de conmemoración a la Virgen de la Candelaria. La Virgen de Copacabana fue consagrada Reina y Patrona de Bolivia el 5 de agosto de 1925, en cumplimiento del Decreto Vaticano. La fecha calendaría para su festividad oficial, corresponde al 2 de febrero y 5 de agosto.

Como **Giménez (2001)** lo fundamenta *la desterritorialización física —como la que ocurre en el caso de la migración— no implica automáticamente la desterritorialización en términos simbólicos y subjetivos.*

Si bien, existen otros contextos en donde los migrantes reconstruyen su identidad boliviana – a través de prácticas tradicionales, ritos, medios de comunicación autogestionados, asociaciones civiles, barriales, etc.<sup>4</sup>— es el espacio de la fiesta el espacio *instituyente por excelencia en donde* la identidad de la comunidad boliviana se hace partícipe dentro de lo *instituido*, una fiesta religiosa situada en un marco institucional, la iglesia.

Santillán Güemes (2011) propone una tipología de fiestas, en donde distingue las *Fiestas religiosas: instituidas (propias de las distintas religiones e iglesias) e instituyentes (la cultura popular: canonizaciones y devociones populares)*. Considera también ciertas prácticas instituyentes en el seno de lo instituido. La fiesta de la Virgen de Copacabana puede considerarse una práctica instituyente en el seno de lo instituido.

Puede observarse cómo se produce el traslado de la manifestación religiosa propia del país de origen de estos actores sociales, en un sincretismo de expresiones artísticas, que reafirman su identidad ante el desarraigo.

Partiendo del análisis expuesto en párrafos anteriores, se procedió a establecer un estudio sincrónico y diacrónico de la fiesta de la virgen de Copacabana en territorio argentino, delimitándonos a Capital Federal y Gran Buenos Aires. Se confeccionó un calendario de fechas y lugares en donde se apreció una festividad en honor a la virgen de Copacabana. Hemos confeccionado este calendario teniendo conocimiento de que todavía hay mucha información a recopilar. El propósito, es poder visualizar, como esta fiesta se multiplica, en los distintos barrios, con la marcada intención- según nuestra hipótesis- de reafirmar la identidad boliviana en el nuevo espacio.

La labor evangelizadora que asume la iglesia católica como forma de inserción a la comunidad de los migrantes bolivianos, parece no solo responder a la inclusión hacia las comunidades parroquiales, además, sirve como “excusa” de los actores sociales, para legitimar su presencia en el nuevo territorio, avalados en este caso por una institución con fuerte influencia social y política en la sociedad argentina como lo es La Iglesia

---

<sup>4</sup> Distintas asociaciones de grupos de residentes bolivianos en Argentina, como lo es la asociación Tukuy Kallpa, periódicos *Renacer*, o Fm Urkupiña, entre otros, son algunos de los ejemplos.

Católica, a través de este elemento cultural, material simbólico y emotivo<sup>5</sup>, la imagen de la Virgen de Copacabana.

En esta interacción, puede visualizarse como las fronteras de la otredad, se disuelven tímidamente, al entrar en comunión – literal y metafóricamente- cada una de las partes. En esta nueva forma de nacionalismo, la comunidad boliviana toma como emblema de lucha a la celebración de la fiesta de la Virgen de Copacabana, escudo ante la violencia simbólica a la que es sometida. Los bolivianos residentes en argentina, proclaman en su discurso “*El orgullo de ser bolivianos*”<sup>6</sup> y sacralizan en este ritual comunitario, su presencia en el nuevo territorio.

Como punto de partida de este tema denominaremos a la imagen religiosa traída desde Bolivia, motor de las distintas manifestaciones culturales bolivianas a gran escala en los distintos barrios. Así lo fue y es la imagen de la Virgen de Copacabana en Barrio Charrúa desde 1975 y en Villa Celina desde 1986, como en otros barrios citados en el calendario.

Podemos encontrar dos categorías de imágenes, las imágenes principales e imágenes privadas. Las imágenes principales, son aquellas imágenes que son traídas a las comunidades parroquiales o asociaciones civiles, gestionadas con el fin de reunir a los migrantes e insertarlos en la comunidad. Se trata por lo general de imágenes de vestir hasta metro de altura o más.

Las imágenes privadas, son aquellas imágenes que pertenecen a los devotos, estas son por lo general mucho más pequeñas, pueden ser santos de vestir, tallas, esculturas o laminas.

Al centrar nuestro análisis en lo que consideramos piedra fundacional de este *renacer* boliviano en argentina entenderemos a la imagen religiosa como *elemento cultural material, simbólico y emotivo*, que se revitaliza y multiplica para dar sustento a la construcción de la identidad boliviana en los distintos barrios.

---

<sup>5</sup> Ver, Bonfil Batalla lo propio y lo ajeno: “Por **elementos culturales** se entienden todos los recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social. Pueden distinguirse, al menos, las siguientes clases de elementos culturales: **Materiales**, tanto los naturales como los que han sido transformados por el trabajo humano; **Simbólicos**, códigos de comunicación y representación, signos y símbolos; **Emotivos**, sentimientos, valores y motivaciones compartidas; la subjetividad como recurso”.

<sup>6</sup> Podemos apreciar este comentario, en diversas entrevistas realizadas a distintos integrantes de la comunidad boliviana, así como también se puede apreciar en las leyendas de estandartes que presentan a las fraternidades de la comunidad. Trabajo de recopilación en el trabajo de tesis mencionado.

**Mol** (1976) define a la religión, como la *sacralización de la identidad* considerando que la identidad es una de las necesidades básicas de todas las especies, poniendo énfasis en la necesidad y la búsqueda de la identidad personal y grupal. Considera la importancia para la religión de los procesos y cambios históricos y la dialéctica entre diferenciación / integración, adaptación / identidad, es básica para su teoría.

*Sacralización es el proceso inevitable que salvaguarda a la identidad cuando ésta está amenazada por las desventajas de la infinita adaptabilidad de los sistemas simbólicos. La sacralización protege a la identidad, a un sistema de significados o a una definición de la realidad, modificando, obstruyendo o –en caso de necesidad– legitimando el cambio (ibíd.)*

En este marco conceptual podemos hablar de una *religiosidad instituyente* dentro de un grupo, que en este proceso de cambio social, integración y adaptación al nuevo espacio se apropia del territorio utilizando estratégicamente –consciente e inconscientemente– a la *religiosidad boliviana* (religiosidad instituyente) que se expresa a través de estas imágenes, funcionando estas, como eje de una festividad auto sacramental en sí misma.<sup>7</sup>

*La fiesta tanto en su condición de categoría antropológica como en sus aspectos vivenciales y fenoménicos sigue siendo un elemento cultural a tener muy en cuenta a la hora de encarar distintos tipos de proyectos. No puede soslayarse su tratamiento en el campo de la formación y la creación artística ni en la exploración y desarrollo de las culturas populares locales y regionales así como tampoco en el diseño de políticas que tengan como objetivo la integración y el diálogo intercultural.*<sup>8</sup>

## **Discusión y Conclusiones**

La fiesta de la Virgen de Copacabana, como espacio hierático, portador de identidad que se redefine y resignifica también ahora en nuevos territorios, reúne a los migrantes, en cualquier lugar del mundo para celebrar la *bolivianidad*, término que a su vez implica, esta raíz ancestral dentro de la cosmovisión andina.

La presencia de este “ser boliviano”, se enmarca en el plano formal de la Iglesia Católica que funciona como marco de contención no solo espiritual, sino, permitiendo

---

<sup>7</sup> Podemos observar otro ejemplo de fiesta auto sacramental en la fiesta de San Esteban analizada por Canal Feijo

<sup>8</sup> Santillán Güemes (2011) “LA FIESTA Y EL TEATRO” Inédito en proceso de escritura.

que se revitalicen las prácticas culturales bolivianas y fortaleciendo los lazos invisibilizados por el desarraigo.

La figura de pasantes y padrinos de la fiesta, muestra, entre otras cosas la presencia de instituciones como el compadrazgo, la ayuda mutua, entre “paisanos”, también deja al descubierto un sistema de *redes*, de inserción laboral, habitacional en el nuevo espacio, que puede encontrar su antecedente histórico en tiempos del ayllu. En tiempos pre hispánicos, hacia el interior del ayllu, la ayuda mutua entre familias era considerada *El ayni*. *La minka*, en cambio era el principio de ayuda mutua entre los ayllus.

La fiesta, representa por una parte para los bolivianos un espacio de resistencia y lucha simbólica, ante las distintas problemáticas (obtención de permisos para gestionar la festividad, las estrategias para proveer un espacio físico donde se pueda realizar, la defensa ante los discursos xenofóbicos)<sup>9</sup> Por otro lado es donde cobran visibilidad las máximas expresiones de la comunidad boliviana entre ellas, el carnaval de Oruro.

En Bolivia, las danzas folklóricas (o folklóricas de proyección según el criterio clasificatorio) tienen carácter vigente, el carnaval de Oruro es por excelencia una de las manifestaciones sociales artísticas más convocantes, allí, los distintos grupos de baile (fraternidades compuestas por integrantes de todas las edades) hacen gala de su esplendor en cuanto a coreografía, atuendo y la pertenencia a un status diferenciado. “En Bolivia, todos bailan, a diferencia de Argentina”<sup>10</sup> según los testimonios, la danza en argentina parecería, que por lo general, es una actividad propia de los bailarines formados, o grupos tradicionalistas.

Celebrar a la Virgen, a través de una entrada folklórica<sup>11</sup> en Buenos Aires es tener también en este nuevo espacio, una porción de esa Bolivia que los reúne como iguales, y a su vez puede diferenciarlos hacia el interior del grupo.

Concluimos entonces, que la imagen de la virgen de Copacabana, (apropiada por las comunidades parroquiales) funciona como núcleo de identificación y motor de expresiones colectivas, revitaliza las prácticas culturales bolivianas dentro del nuevo territorio, fortaleciendo los lazos identitarios invisibilizados por el desarraigo. Esta

---

<sup>9</sup> En el mencionado ya trabajo de tesis de licenciatura, se exponen casos sobre esta temática.

<sup>10</sup> Testimonio tomado de las entrevistas realizadas en el trabajo de tesis mencionado

<sup>11</sup> En Bolivia se denomina de esta manera a la forma de presentarse en una celebración folklórica. Las distintas fraternidades (o grupos de danza) hacen su **entrada** a modo de desfile o procesión, mientras bailan la danza **folklórica** que los caracteriza o da nombre a su grupo

festividad transgrede el calendario eclesiástico de celebraciones oficiales, reconociendo un mismo patrón en distintos barrios, convirtiéndose este elemento cultural material, simbólico, y emotivo, en un núcleo de identificación, y motor de expresiones colectivas. A su vez presenta para los bolivianos un espacio de resistencia y lucha simbólica, frente a las situaciones de alteridad generadas por las relaciones interculturales dadas en un espacio geográfico que se transforma y re significa.

#### Bibliografía:

Bonfil, Batalla, Guillermo (1982), " Lo propio y lo ajeno: Una aproximación al problema del control cultural ". En: Colombres, Adolfo (*comp.*) *La Cultura Popular*. México, Premiá Editora

Santillán Güemes Ricardo (2011) *Fiesta y Teatro*, inédito en proceso de escritura.

Santillán Güemes, Ricardo (2003), *Educación en Cultura. Ensayos para una acción integrada*. Buenos Aires. CICCUS. Primera reimpresión.

Héctor Olmos (2008). **Cultura** y desarrollo. Gestión **cultural** e **identidad**: claves del desarrollo.

Giménez Montiel (2001) *Cultura, territorio y migraciones, aproximaciones teóricas en Alteridades* 11(22) pág. 5-14

Grimson, Alejandro (1999), *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Bs. As. EUDEBA.

Grimson, Alejandro, *Interculturalidad y Comunicación*. Bs. As., Grupo Editorial Norma, s/d.

Mol, Hans, (1976) *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*. Oxford: Blackwell.