

G

Poder, religión e imaginarios sociales en torno a lo milagroso

Estudio del Santo de Mailín

Autor:

Podhajcer, Adil

Tutor:

Ruiz, Irma Francisca

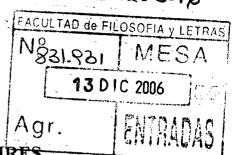
2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas.

Grado



TESIS 12-6-16



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

TESIS DE LICENCIATURA EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS ORIENTACIÓN SOCIOCULTURAL

PODER, RELIGION E IMAGINARIOS SOCIALES EN TORNO A LO MILAGROSO: ESTUDIO DEL SANTO DE MAILIN

Diciembre 2006

UNIVERSIDAD DE BUENOS ACES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Expección de Obiliotecos

ADIL PODHAJCER

LU: 18.827.196

DIRECTORA: Profesora IRMA RUIZ

A los primeros habitantes de Mailín

A Monseñor Sueldo

A los migrantes santiagueños

A Domingo Bravo y todos los maestros rurales.

Agradecimientos

Expreso mi agradecimiento a los habitantes del pueblo de Mailín, que formaron parte de este trabajo acompañándome y motivando cada paso que daba en esta investigación. Quiero destacar el apoyo y los aportes de Leti al abrirme su casa y manifestar su interés en este trabajo. Me siento afortunada por haber dialogado largamente con Cacho en la santería, y con Viviano y Fany Coria en la casa y la escuela del pueblo. Me brindaron su apoyo y hospitalidad la familia Ledesma, en especial Juana, y la familia González, en especial Paula y sus hijas, con quienes compartí espesas noches de fiesta. Resalto la persona de Beto Farías por su aguda mirada del lugar donde vive y creció, y que eligió transmitirme en sus pequeños ratos robados, al igual que la de Panki Silva por su contribución a mi interés en la música local. Deseo agradecer, también, al ex obispo Maccarone por cederme su tiempo para expresar sus opiniones y demostrarme la importancia de llevar a cabo esta investigación, al igual que el padre Schänzle por su hospitalidad y apertura hacia mis intereses y mi trabajo en particular.

En el ámbito académico, mi agradecimiento a Irma Ruiz por interesarse en los comienzos de mi investigación y por la dirección de esta tesis. Asimismo, por ser una referencia de ética profesional y del ejercicio de ser antropólogo en la actualidad. A Diana Lenton por sus útiles observaciones y consideraciones que realizó sobre el proyecto de investigación en el seminario anual de tesis. A Pablo Cirio por su tiempo para compartir sus observaciones en otros ámbitos estudiados y por facilitarme material de lectura y trabajos propios sobre la temática del catolicismo popular. Al Dr. Aldo Ameigeiras por sus aportes, reflexiones compartidas y lecturas iniciales y ponencias sobre esta investigación.

A su vez, deseo agradecer al Prof. José Emilio Burucúa por interesarse en mi proyecto de investigación y guiarme en el abordaje de la temática de la imagen religiosa. Agradezco también su ímpetu insaciable y apasionado por el conocimiento y la docencia, que supo transmitirme e impulsarme a continuar e insistir en mis intereses personales. Quiero agradecer a Juan Carlos Radovich por sus lecturas de algunas ponencias y manifestarme sus comentarios y motivación para concretar algunos aspectos de este estudio.

Por último, deseo destacar los aportes significativos de Fortunato Mallimaci y Hérvieu-Léger en los múltiples seminarios, donde las reflexiones e intercambios tomaron relevancia y se constituyeron en el eje de esta investigación. En los inicios de esta investigación destaco a personas que me ayudaron a dar los primeros pasos. Agradezco a la Dra. Inés Bravo por transmitirme una mirada personal de su Santiago natal y motivarme a realizar este largo viaje. También agradezco el interés de Manolo y la hospitalidad de Ana María. Sin dudas, agradezco a Lila y a la Prof. Marta Hannah quienes me recibieron en distintas ciudades de Santiago, en el último caso proporcionándome material de lectura sobre su provincia y guiándome por las calles de la misma. Agradezco al Prof. Ulloa por recibirme en su hogar e interiorizarse en mi investigación. A Luis Guillermo Garay por compartir largas charlas en mis visitas a la capital santiagueña e intercambiar observaciones desde su perspectiva de arqueólogo y mi práctica de antropóloga.

Mi profundo agradecimiento a Alvino con quien compartí viajes hacia el pueblo e impresiones sobre su Salavina y el pueblo de Mailín; resalto su lucha por sus paisanos, los santiagueños. También agradezco las eternas sonrisas de Nilda y Roque, los primeros migrantes santiagueños que conocí en Mailín. Por último agradezco a Claudio Rojas por atravesar la celebración 2004 conmigo, facilitándome el acceso a determinados lugares y personas. Expreso mi admiración por sus convicciones ideológicas, que finalmente lo obligaron a abandonar su carrera de seminarista. Sin dudas, mi aprecio hacia mis primeros maestros en la lengua quichua, Alejandro y Mercedes, cuyo conocimiento y estudios compartidos marcaron el inicio de esta investigación.

Desde ya agradezco a mis seres queridos por acompañarme en este largo viaje de pesquisas e inquietudes. En especial a mi padre el Dr. Osvaldo Podhajcer por mostrarme desde pequeña la inmensidad y complejidad del mundo y transmitirme la pasión por la investigación científica. A mi madre Beatriz Podhajcer por sus valores y por transmitirme su generosidad y humanidad para con el otro. Agradezco a ambos por hacerme conocer el mundo del arte y motivarme en nuestros sucesivos viajes a perseguir mis intereses y deseos de aprendizaje. A Ingrid Spennemann por compartir reflexiones y lecturas en todo el proceso de la investigación.

Finalmente, mi profundo agradecimiento a mi Prof. Mme. Kälberer quien, aún a la distancia, estimuló mis intereses y alimentó mi aprendizaje hacia la lectura, el mundo de las letras, la música y el arte.

อยที่ใกกป้

Introducción	8
1 Marco teórico-metodológico	18
1 Teorías y Enfoques sobre el Catolicismo	18 19
 1.1.3 La era global y la emergencia de nuevos movimientos y actores en disputa (1880-actual) 1.2 Los catolicismos 1.2.1 Catolicismo de certezas o catolicismo integral 1.2.2 Comunidades emocionales y sentido al cuerpo, o catolicismo emoci 1.2.3 Catolicismo testimonial desde lo local y el mundo de los excluidos Catolicismo de la pluralidad 	27 28 onal28
1.3 El Catolicismo popular 1.4 La problemática religiosa actual: Un catolicismo fragmentado y secular 2 Un estudio antropológico de un culto cristológico 2.1 El concepto de <i>cultural performances</i>	30 rizado.35 42
2 Contexto histórico y cultural regional	49
 2.1 Los pueblos indígenas y la colonización incaica. 2.2 La invasión española. 2.3 La presencia jesuítica y el "descubrimiento" de la cruz. 2.4 El imaginario santiagueño. 	53 54
3 Migraciones y conformación de la villa de Mailín	60
 3.1 Vías férreas, desmantelación forestal y migraciones: Mailín se conviere pueblo fantasma. 3.2 De paraje a villa: Mailín es "Capital de la fe". 3.3 Una villa religiosa en la era global. 3.3.1 Sistema educativo, sanitario y laboral. 3.3.2 Radiodifusoras. 3.3.3 Política local: Gobierno e iglesia. 	60 64 68 71
4 Antecedentes y peculiaridades de la devoción	85
 4.1 La aparición de la cruz en un algarrobo. 4.1.1 Las narraciones milagrosas. 4.2 El Milagro: Evangelización y conversión. 4.3 Los portales del milagro. 4.3.1 "Árbol sagrado": lugar, cuerpo y fuerza mágica. 	89 94 98
4.3.2 El "monte": espacio no domesticado	104

5 La imagen religiosa119		
5.1	Territorialización y resacralización de la cruz	
5.2	Iconología del símbolo: de la iconografía al pathosformel warburgiano125	
5.3	El mundo barroco: un debate entre magia y religión	
5.4	Los poderes de la imagen votiva	
5.5	El acontecimiento simbólico revelado en un cuarto sagrado	
3.3	Reflexión abierta	
6 La	celebración del culto: Dinámica devocional y festiva150	
6.1	El circuito sagrado150	
6.2	Administracion eclesial	
6.3	La novena	
6.4	La procesión hacia el Templete	
6.5	Prácticas musicales nocturnas	
6.6	La procesión central: despidiendo al santo	
7 Un	acercamiento a las <i>performances</i> en el sitio sagrado182	
7.1	Los actos litúrgicos	
7.1	1.1 Descripción de los principales actos litúrgicos	
7.2	Las peñas de la noche	
7.2	2.1 Descripción de las principales peñas	
7.3	Peñas versus misa: tradiciones folklóricas reinventadas en un marco católico 211	
7.4	Reflexiones sobre la experiencia intersubjetiva en las performances216	
	poder simbólico católico: Prácticas discursivas. La convalidación del mensaje	
cate	ólico y la curandería220	
8.1	Tensiones en el discurso eclesiástico	
8.2	La fe alternativa: la utopía religiosa de los idólatras y curanderos224	
9 Ide	ntidad cultural y religiosa230	
9.1	Cuadros descriptivos y analíticos de los actores	
9.2	Estrategias identitarias232	
9.3	La "espiritualidad mailinera": promeseros y lugareños235	
9.4	Control eclesiástico y político	
Conc	lusiones247	
Bibliografía		
Anex	os273	
	Cronograma de los trabajos de campo	
	Mapas de la villa de Mailín (2)	
	Texto de la Homilía del ex Obispo Maccarone al concluir la celebración	
	(08/05/2005)	
	Recorte periodístico de una entrevista realizada al padre Sigmund Schänzle	
	Attending periodicate at and entre viola realization at partie continue	
•	(18/09/2002)	

Introduceion

Palabras previas

Esta investigación es resultante de una concatenación de experiencias. En primer lugar, la de mis estudios de la lengua quichua hablada actualmente en parte de la provincia de Santiago del Estero. Durante los mismos me interesé acerca de las relaciones que los compiladores de esa lengua oral y los migrantes santiagueños entretejían con "sus" pueblos originarios y, a la vez, con sus prácticas culturales, entre las cuales preponderaban los relatos de los abuelos, la religión cristiana y un fuerte sentido provincial y nacional. Durante mi tiempo de estudio, realicé aproximaciones a las fiestas patronales y populares, a la diversidad de grupos étnicos de la zona, a la simbología cristiana y a los modos de catolicidad de los migrantes.

Por otro lado, estos relatos fueron relacionándose con historias de vida que me habían transmitido bolivianos emigrados a la Argentina, durante mi experiencia como integrante de una banda de sikuris. Las condiciones laborales y su precariedad conducían a estos relatores santiagueños y bolivianos, a volver de visita a sus pueblos de origen y representarse a sí mismos a través de sus fiestas, sus santos y vírgenes, y sus padres. Estos puntos de encuentro me impulsaron hacia sus espacios añorados y a intentar comprender los procesos de dislocación en la era global.

Asimismo, mi experiencia de trabajar junto a una comunidad toba en el asentamiento denominado "Lote 68", en el año 1999, me posibilitó realizar en forma grupal, una serie de entrevistas y grabaciones musicales a determinados habitantes de esta población: chamanes, curanderos y/o pastores y artesanos, entre otros. Buscamos rescatar las prácticas artísticas que los toba atribuían a sus abuelos y las que se desarrollaban dentro de las iglesias evangélicas, en los cuartos de sanación de los curanderos, en las grabaciones de música evangélica y en las cestas de palma y el tejido de chaguar de las mujeres.

Finalmente, dentro del marco del seminario de antropología audiovisual a cargo de la profesora Carmen Guarini, comencé a sumergirme en las prácticas judaicas de un grupo de la tercera edad. Durante mis filmaciones y registros de campo, intenté captar el papel que

este grupo singular le asignaba a la religión judía y los modos de interpretación que ponía en práctica en las principales instancias de los festejos tradicionales. Así surgió mi interés en el tema de las creencias y su recreación en distintos contextos y espacios de sociabilidad. Mi primer viaje y conocimiento de la celebración del santo de Mailín en 2002, también formó parte de una búsqueda personal que abarcaba, desde hacía varios años, parte del noroeste y noreste de la Argentina. Esta iniciativa personal tenía como inquietud reflexionar acerca de los modos en los que las distintas culturas configuran sistemas de creencias y rituales, y cómo éstos se resignifican en la modernidad globalizada. Posteriormente, mi asistencia a seminarios y cursos que abordaban temas concernientes a una sociología y una antropología de la religión, compusieron mi orientación personal y profesional.

Más específicamente, el presente estudio es resultado de mis investigaciones de campo en la villa de Mailín, ubicada en el departamento de Avellaneda, provincia de Santiago del Estero. El mismo plantea distintas miradas acerca de las fiestas religiosas y populares, a través de un caso que propone repensar las formaciones del catolicismo popular en la Argentina.

La diversidad católica en una villa secularizada

La Iglesia católica ha establecido las visiones y revelaciones de lo sagrado y, a su pesar, ha ido aceptando e incorporando los peregrinajes y devociones que componen las fiestas populares y, más ampliamente, la religión popular y su visión del catolicismo. El tipo de religiosidad participativa y comunitaria del cual hablaré a continuación, compone el amplio campo de incertidumbres y cuestionamientos ideológicos que caracterizan a la modernidad religiosa y secularizada. Gran parte de las devociones populares de la actualidad son tradiciones inventadas, según ha demostrado el historiador Hobsbawn, cuya potencia y fuerza de conversión reside en referir a la autoridad de una religión "autorizada" —como lo es el catolicismo—y en mantener prácticas tradicionales del "creer" dentro de la mutable modernidad.

Los estudios antropológicos críticos sobre la religiosidad popular asoman alrededor de la década de 1970, progresando hacia 1980 con investigaciones acerca de cultos marianos y

cristológicos¹. Las relaciones entre la religión popular y el nacionalismo cobran importancia en las investigaciones desde esta última década hacia la actualidad, poniendo el acento en las relaciones desiguales y dislocadas generadas por el sistema capitalista globalizado. Actualmente, esta problemática es abordada sobre todo por antropólogos y sociólogos, concentrados, estos últimos, en las grandes urbes y poniendo el acento en las interrelaciones entre las esferas religiosa, estatal y civil. A su vez, las nuevas conversiones en la modernidad y el auge de los pentecostalistas y evangelistas tanto en grupos religiosos tradicionales como en comunidades nativas de la Argentina, ha impulsado a muchos investigadores a profundizar sus estudios sobre la construcción de una identidad cultural yuxtapuesta con una identidad religiosa. Por otro lado, los estudios iconográficos latinoamericanos se han centrado en el legado del proceso de evangelización y los modos mediante los cuales los nativos han ido construyendo la imagen de "su santo" o virgen, en relación con sus creencias anteriores a la conquista. La imaginería religiosa ha formado parte esencial en el proceso de difusión, evangelización e institucionalización de estos cultos, hasta el punto de que el contexto histórico y marco actual de un pueblo o ciudad, se halla vinculado a los milagros del santo evangelizador.

La eclosión de nuevos movimientos religiosos a nivel internacional hacia la década de 1970, ha conducido a un cuestionamiento sobre las relaciones entre religión, estado y modernidad en el sistema global. Particularmente en la Argentina, el proceso inmigratorio del campo a la ciudad entre 1940 y 1970 implica un cambio notorio en las relaciones entre Estado y catolicismo a nivel institucional eclesial y de sus nuevas búsquedas clientelistas (Mallimaci 1993: 47). El nuevo Estado benefactor traerá transformaciones sustanciales en este período, durante el cual el sistema económico creará nuevas formas de identidad y nacionalidad que serán apropiadas por el catolicismo. La ideología estatal comenzará a debatirse desde sectores medios emergentes del catolicismo, los cuales irán constituyéndose en la nueva imagen crítica hacia el liberalismo y el socialismo, conformando nuevas comunidades religiosas integracionistas.

Durante este período, la villa de Mailín se fortalece como centro religioso y comienza a poblarse de familias de parajes vecinos que van incorporándose como migrantes

¹ Los cultos cristológicos incluyen todas las celebraciones cuya imagen o bulto de veneración refieren directa o indirectamente a una representación de Cristo.

golondrinas hacia las distintas cosechas. La construcción de la Argentina católica avanzó durante el período dictatorial (1976-1983), paralelamente a las alianzas del clero con los militares y a formulaciones como "la democracia se vigoriza con el espíritu evangélico" (Dri 1997: 41) mientras se condenaba a los "subversivos".

La fiesta se realiza en época de cosecha y Día de Pentecostés, lo cual implica que su fecha es móvil. Su popularidad formaba parte de tradiciones familiares hasta que, en 1993, el Pbro. Schänzle asume el rectorado del santuario de Mailín, regulariza cuestiones pendientes en la villa y, junto con el Pbro. Seibol, inician la devoción en Buenos Aires y la masividad de la fiesta en ambos puntos del país. El nuevo circuito "milagroso" formó parte de una intensa exportación de la imagen del santo hacia el resto del país y otros lugares de Latinoamérica, como sucede con muchos de los cultos marianos y cristológicos. En *Image and Pilgrimage in Christian Culture* publicado en 1978, Turner apuntaba:

"A pilgrim is an initiand, entering into a new, deeper level of existence than he has known in his accustomed milieu. Homologous with the ordeals of tribal initiation are the trials, tribulations, and even temptations of the pilgrim's way. And at the end the pilgrim, like the novice, is exposed to powerful religious sacra (shrines, images, liturgies, curative waters, ritual circumambulations of holy objects, and so on), the beneficial effect of which depends upon the zeal and pertinacity of his quest. Tribal sacra are secret; Christian sacra are exposed to the view of pilgrims and ordinary believers alike. Again, the mistery of choice resides in the individual, not in the group. What is secret in the Christian pilgrimage, then, is the inward movement of the heart".²

² "Un peregrino es un iniciando, entrando en un nuevo, profundo nivel de existencia del que ha conocido en su medio habitual. Homólogas a las pruebas penosas de las iniciaciones tribales, son las pruebas, tribulaciones e incluso las tentaciones del camino del peregrino. Y al final, el peregrino, como el novicio, está expuesto a poderosos sacras religiosos (santuarios, imágenes, liturgias, aguas curativas, circunambulaciones rituales de objetos sagrados, y así sucesivamente), el efecto benéfico de los cuales depende del fervor y la pertinacia de su búsqueda. Los sacra tribales son secretos; los sacra cristianos están expuestos a la vista de los peregrinos y de los creyentes ordinarios por igual. Nuevamente, el misterio de la elección reside en el individuo, no en el grupo. Por consiguiente, lo que es secreto en el peregrinaje cristiano es el movimiento interior del corazón."

Mi acercamiento a la devoción mailinense fue vivencial y, luego, de observación participante, reflexividad y aplicación de teoría específicamente. Mi mirada no se centró únicamente en determinados grupos, sectores, sitios o procesos activos de devoción, sino que se dirigió a los mapas confesionales, tratando de abarcar todos sus aspectos y modalidades. No obstante, las formas mediante las cuales la religión católica se manifiesta en la fiesta y en los sujetos, fueron de vital importancia en mis prácticas etnográficas. Asimismo, al considerar las luchas simbólicas entre los distintos agentes, accedí a las prácticas ritualísticas, donde la tradición folklórica, musical, provincial y nacional se renueva y despliega en función de actos litúrgicos que, a su vez, se legitiman en las mismas. Así, los capítulos del presente trabajo, se sitúan en las manifestaciones religiosas de especial significación, tanto respecto de la fiesta como de la villa secularizada. El ciclo de la promesa, el cumplimiento del milagro y la narración oral, restauran y "limpian" al santo, garantizando la continuidad, la curación y el poder simbólico católico, respectivamente. Los mismos se convierten en instrumentos que comprometen identidades y sistemas de creencias bajo la organización de formas y bases tradicionales reinventadas continuamente.

En lo siguiente, me propongo abordar estos temas, comprendiendo un marco teórico acerca del catolicismo, un bosquejo histórico, los procesos migratorios internos y externos de la provincia y de Mailín y, completando este esquema, los principios de la devoción y su relación esencial con el milagro y los sitios sagrados iluminados por el mismo. Finalmente, planteo las hipótesis surgidas de la investigación.

El primer capítulo está dividido en dos puntos básicos. El primero es bastante más extenso por considerar que la constitución del catolicismo y sus vertientes son primordiales para la comprensión de la celebración y las prácticas religioso-populares de las fiestas católicas. Por ello planteo tres ejes de análisis que proponen un panorama del paisaje político y católico y las disputas entre sus distintos sectores de poder por controlar los intereses populares. Por otro lado, se plasman las relaciones históricas e ideológicas entre el Estado y la Iglesia desde fines del siglo XIX hasta la actualidad.

En el punto dos, mi atención se dirige a las prácticas que se desarrollan durante las fiestas. En primer lugar problematizo la religiosidad popular como un concepto amplio y complejo para luego centrarme en la metodología de campo que llevé a cabo en relación a estos planteos. Asimismo, introduzco el concepto de "performances culturales", con el objetivo de abordar el tratamiento de los eventos de la celebración y comprender de qué forma se desarrollan y reproducen los cambios socioculturales y religiosos a partir de los mismos. Este abordaje se complementa con el capítulo siete.

En el segundo capítulo, que sirve de puente hacia los siguientes, planteo las características propias del acervo cultural santiagueño que han moldeado un imaginario social con un fuerte sentido nacional y provincial. El mismo, a su vez, forma parte de las cosmovisiones de los diversos participantes de la fiesta y de cómo la Diócesis la organiza y plantea a los peregrinos. En relación al imaginario santiagueño, señalo las poblaciones nativas que habitaban la zona de Mailín y qué sentidos atribuyen los devotos a estos antiguos pobladores.

En el tercer capítulo abordo las consecuencias sociales y culturales del proceso de desforestación ocurrido a fines del siglo XVIII en la provincia de Santiago del Estero y la villa de Mailín, que provocó migraciones masivas de la población hacia la Capital argentina y otras provincias cercanas, como Santa Fe y Córdoba. El éxodo santiagueño derivó en un progresivo vaciamiento de la provincia, que la dejó con menos de la mitad de su población y una pérdida cultural que encontró su cauce en las fiestas religiosas tradicionales, como la fiesta de Mailín. Su reinvención en la década de 1970 por parte de santiagueños migrados a la provincia de Buenos Aires, significó la revitalización de tradiciones e imágenes que permanecían latentes en el imaginario social. Para comprender la magnitud de estos acontecimientos, reconstruyo la dinámica devocional de la fiesta con sus transformaciones en el tiempo y su relación con las condiciones económicas y políticas locales, que derivaron en la primacía de Mailín como centro de atracción religiosa y las implicancias e intereses políticos que esto conlleva.

El cuarto capítulo articula el anterior con los restantes, ya que puntualiza los principios de la devoción en el pueblo, y la reproducción y reinvención de la misma a lo largo de las últimas tres décadas. Me propuse comprender el modo en que aquellos procesos migratorios se vincularon con el vaciamiento de la provincia y la fiesta del santo migrante de Mailín. Entonces me situé en los comienzos de la devoción y los dispositivos eclesiales utilizados para vehiculizar el imaginario sobre la villa de Mailín y el sentimiento religioso

por su santo. Por otro lado, analizo los espacios sagrados como lugares simbólicos y representativos de la devoción y eficaces para los grupos de intereses involucrados. En el quinto capítulo realizo un estudio sobre los aspectos estéticos y simbólicos de la imagen religiosa venerada. Para ello, incluyo el proceso de territorialización de la imagen en la región y realizo un rastreo histórico y estético de la misma. Por otro lado, analizo las categorías de magia y religión que componen la imaginería religiosa barroca de la imagen venerada y la eficacia simbólica de la misma durante los rituales.

A partir del sexto capítulo, me centro en las características y la estructura devocional.

Describo el circuito sagrado, los principales eventos de participación y congregación de devotos, las prácticas musicales y las dos principales procesiones por el pueblo. Esta exposición del culto plantea las contradicciones de la lógica devocional y el papel actual de la iglesia y el obispado en la fiesta popular.

En el séptimo capítulo abordo las *performances* culturales que operan en un marco católico difuso, caracterizando los tipos de *performances* y describiendo las principales de la celebración. Por otro lado, focalizo en las peñas nocturnas debido a sus características particulares y su propuesta festiva, que si bien contrasta con la celebración religiosa de los actos litúrgicos, constituyen en su conjunto el dilema de los sectores eclesiásticos y la particularidad de la religiosidad popular. Finalmente, planteo un eje de análisis entre las tradiciones folklóricas y la reinvención de la celebración religiosa, para reflexionar acerca de cómo se desarrollan los procesos intergrupales y religiosos durante la misma.

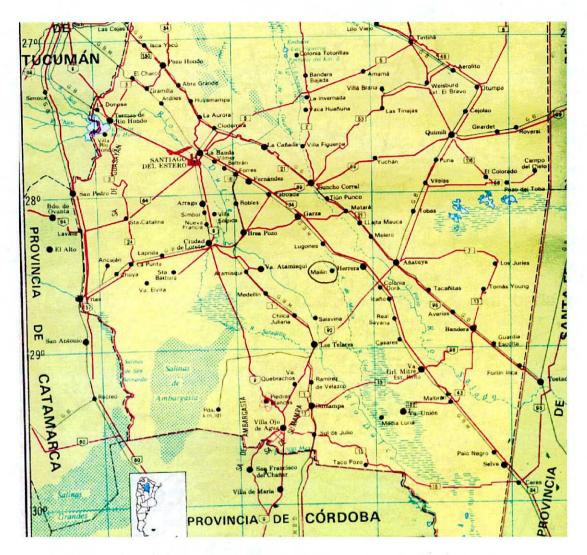
En el capítulo ocho, reúno los distintos discursos eclesiales respecto de los principales preceptos católicos tradicionales. A tal fin, realizo una articulación con los discursos alternativos de *curanderos* que plantean otra visión del catolicismo popular. Con este análisis pretendo abordar los nuevos mecanismos de la curia para conservar y recuperar adeptos, dentro de un contexto popular y utópico cuyos sujetos vislumbran nuevos horizontes.

En el noveno y último capítulo, abordo la experiencia subjetiva de los pobladores y migrantes y la construcción de estrategias identitarias en base a su devoción. Tomo este grupo de devotos como unidad de análisis y evalúo las modalidades de apropiación del sitio sagrado, dentro de un marco de control eclesiástico.

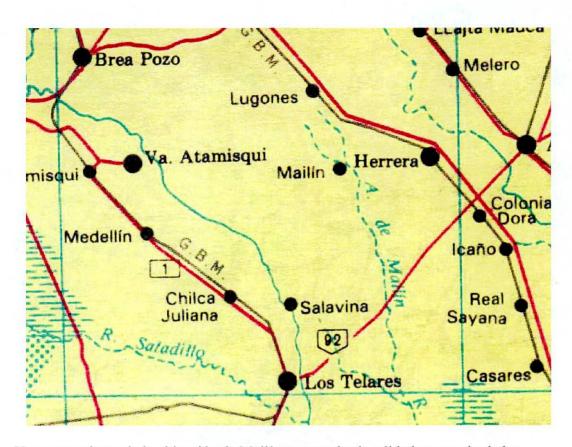
Estos últimos cuatro capítulos contienen descripciones y análisis que explican el desarrollo de la celebración y las particularidades de la devoción, a partir del planteo central de ahondar en la diversidad de prácticas católicas y en los procesos intersubjetivos de vivir la experiencia de la misma. Los análisis consisten en profundizar acerca de las distintas prácticas celebrativas -como las musicales, las religiosas, las festivas, los encuentros interparentales- y su interrelación. Todas ellas son fenómenos propios de una cosmovisión particular del creyente católico en los tiempos actuales y, por lo tanto, expresan con gran intensidad sus sentidos de permanencia y pertenencia. Los mismos conforman pensamientos y acciones que forman parte de la diversidad de identidades religiosas, constitutivas de un catolicismo popular utópico y en continua diáspora.

El capítulo final sobre la identidad religiosa redondea estas ideas, poniendo énfasis, como expresa Geertz, en "la manera en que las creencias y particularmente los ritos refuerzan los tradicionales vínculos sociales con los individuos" (Geertz 1987: 137). El ethos de un pueblo (que reside tanto en sus aspectos morales como estéticos) y su cosmovisión (aspectos cognitivos y existenciales) formulan distintas revelaciones acerca del entretejido cultural y de los acontecimientos simbólicos, ambos ordenadores eficaces de la fiesta multifacética de que aquí se trata.

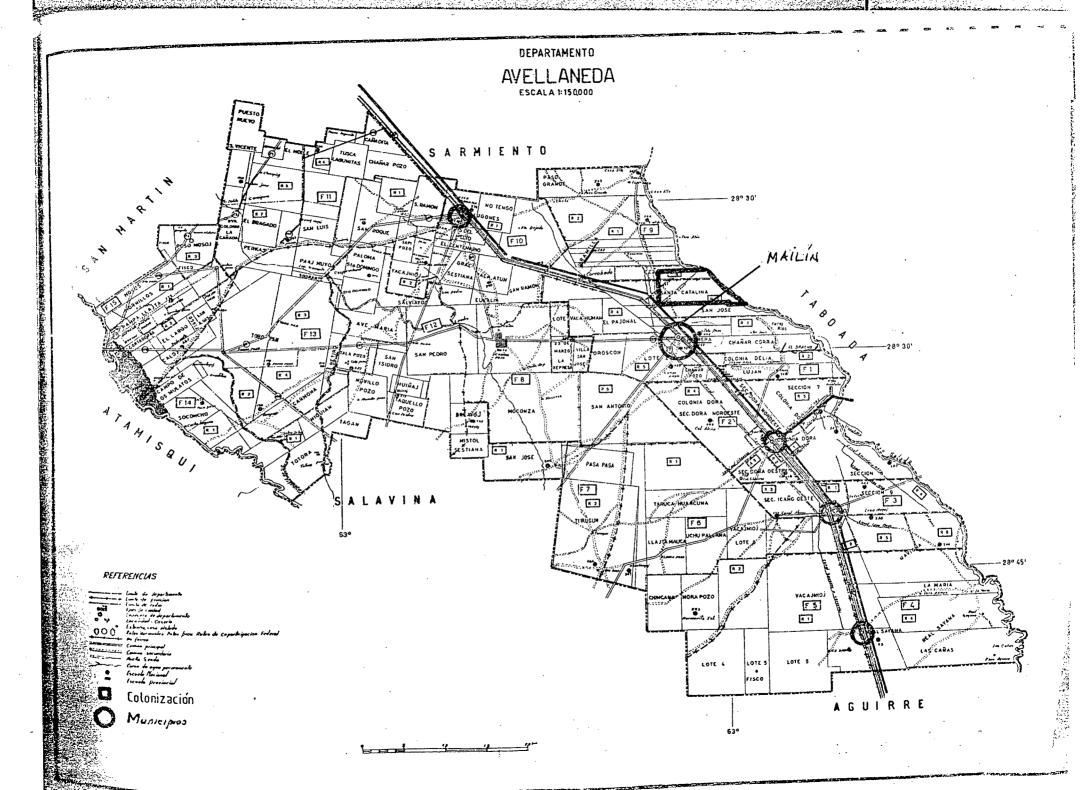
En el transcurso de la investigación, fui acumulando conocimientos que me condujeron a focalizar en el proceso mediante el cual, en un marco de debilitamiento de la institución eclesial, se inició un proceso de reinvención de las prácticas católicas, a partir de la recuperación y reapropiación de una celebración católica tradicional por parte de distintos sectores políticos y religiosos. Mi hipótesis al respecto es que estos sectores han hallado en la celebración el campo propicio para poner en juego anualmente su lucha de poderes e intereses, a sabiendas de que cuentan de hecho con la concurrencia de los devotos, quienes a pesar de sostener discursos críticos hacia los sectores del clero y de la política, participan con su práctica de tomar gracia y cumplir promesa, debido a su creencia en la eficacia del santo.



Mapa de la provincia de Santiago del Estero, donde se ubica la villa de Mailín.



Un acercamiento de la ubicación de Mailín muestra las localidades a su alrededor.



Capítulo 1

Marco teórico-metodológico

El desarrollo de la primera parte de este capítulo se centra en la historia de los distintos catolicismos que fueron constituyéndose a lo largo de los últimos dos siglos en la Argentina. Las alianzas y rupturas entre la iglesia católica y el Estado han marcado el modo en que se forjaron el catolicismo y las escisiones al interior del mismo. Estos procesos de control del poder y consolidación de algunos catolicismos se sostuvieron a partir de su complicidad con los gobiernos de facto y un discurso antiliberal como reacción a la modernidad secularizada y a la pérdida de credibilidad de sus fieles en la institución católica, antes que como parte de un proyecto social amplio. Este análisis nos adentra en la situación de fragmentación del catolicismo actual, con claras referencias a una religiosidad compleja manifestada en las fiestas populares.

La segunda parte profundiza en la temática de las prácticas religiosas actuales, a partir del desarrollo de la metodología de campo utilizada para esta investigación y la utilización del concepto de "cultural *performances*", en pos de abordar los eventos celebrativos que se desarrollan durante la fiesta católica.

1. Teorías y enfoques sobre el catolicismo

1.1 Constitución del catolicismo en la Argentina

La conformación del catolicismo integral¹ se halla históricamente emparentada con los procesos de la modernidad y los sistemas políticos que surgen hacia fines del siglo XIX. En el caso de la Argentina, estas etapas culminan con la generación del ochenta y, tras períodos de discontinuidades y ajustes, continúan en la actualidad. Cada uno de los grupos religiosos y sectores políticos plantearon concepciones distintas acerca de los procesos modernos que atravesaba América Latina. No fueron "choques" entre "el catolicismo" y "el liberalismo" sino enfrentamientos entre modos tradicionales y nuevos de construir su visión del mundo. Esto nos permite concentrar la atención en la

¹ El catolicismo integral o romano propugna una doctrina social basada en las matrices cristianas y católicas, con la primacía de la autoridad papal.

interrelación entre la política y la religión en tanto dos concepciones ideológicas divergentes, que sin embargo han estado inextricablemente unidas en diversos períodos de la historia de Occidente -unión que no es exclusiva de este ámbito, por cierto. Los católicos, mediante los grupos religiosos que conformaron, siempre intentaron visibilizarse a través de "establecer definiciones políticas y culturales de la sociedad argentina" (Ivereigh 1992: 17). Asimismo, estas luchas ideológicas conformaron el catolicismo de la sociedad argentina, que cimienta sus orígenes en la evangelización cristiana de principios del siglo XVI.

Una comprensión del último siglo y medio de historia argentina nos adentra en diversos catolicismos en constitución y expansión, que hacia mediados del siglo XX se consolidan y fortalecen. Para desglosar estas diversas vertientes, plantearé tres ejes de análisis que apuntan a una comprensión global del catolicismo histórico y actual.

Según el esquema teórico del catolicismo argentino formulado por el sociólogo de la religión Fortunato Mallimaci, el primero de estos ejes de análisis comprende la concepción liberal (1880-1930) y sus intentos por establecer un Estado racional y central. El mismo se desenvuelve dentro de un campo sin presencia escolástica, aunque ésta presente intentos organizativos y de fortalecimiento frente al avance del liberalismo. El segundo eje de análisis se caracteriza por la política del catolicismo integral, que se consuma a partir del movimiento "Acción Católica" y el Estado benefactor (1930-1980). Finalmente, el tercer eje de análisis se centra en la crisis de este último (1980-actualidad) y en un marco de diversidad religiosa atravesada por distintos procesos de empresas estatales privatizadas y de identidades múltiples, como consecuencia de las migraciones de los últimos treinta años.

1.1.1 Orden liberal y tradiciones católicas (1880-1930)

La independencia de muchos países latinoamericanos dio lugar a un período de importantes procesos de secularización², durante los cuales el Estado adquirió un papel fundamental en la recomposición –aunque no "renovación política" (Mallimaci 2000: 29)- de los sectores dirigentes e intelectuales. Esta presencia estatal se tradujo en

² El concepto de "secularización" de las sociedades modernas será discutido más adelante dentro de este capítulo.

reformas educativas, entre las cuales cabe destacar la Ley 1420 que declara la educación laica³, gratuita y obligatoria⁴. La nueva modernidad religiosa liberal aprovechó "la debilidad de una Iglesia desprovista de toda independencia y autoridad espirituales" (Ivereigh 1992: 20) para construir un imaginario liberal. A través de la eficacia estatal y una fuerte autoridad soberana y dictatorial, el Estado controló los intereses populares e inició la inescrupulosa y arrasadora campaña contra los nativos del sur y del norte del territorio argentino en formación.

La nueva República emancipadora pretendía formar una moral laica con un fuerte acento en la escuela como espacio político y republicano. Pero esta apropiación política de los preceptos morales correctos, permitieron que se desarrollasen políticas cristianas y clericales. La transferencia de legitimidad de la institución y los mandatos religiosos a lo político, generó una "ideología católica" que será apropiada y resignificada por los futuros católicos. Este conflicto del catolicismo institucional con el Estado desvela la cuestión del pluralismo religioso, en donde el protestantismo adquiere un papel preponderante, respecto de la negociación entre líderes religiosos anticlericales. "Esto hace del protestantismo un aliado de los sectores liberales radicales y una alternativa religiosa posible para el clero liberal ultraminoritario que rápidamente se vincularía a las sociedades protestantes emergentes" (Mallimaci 2000: 32). Un protestantismo que además se relacionará con sectores anarquistas y anarco-sindicalistas.

La consolidación del movimiento obrero católico y anticlerical se constituye durante estos procesos de importante actividad fabril, donde existe una fuerte carga de la tradición cristiana de componentes utópicos. La dinámica de esta moral laica y de un proceso de laicización⁵ que aparecía como el "límite" de los nuevos derechos ciudadanos, se encuadra dentro de un contexto de modernización de las estructuras fundamentales y de la llegada del "progreso" a partir de los ferrocarriles y el período de Argentina como "granero del mundo".

³ Se propugna una religión anticlerical y antiinstitucional.

⁴ Esta ley secularista, defendida en Argentina por la comunidad moral rosista y las nociones racionalistas de Rivadavia, otorgaba al Estado una autoridad dual, que resolvía la dicotomía entre los intereses nacionales y los valores sociales amplios (Véase Ivereigh 1992).

⁵ Con "laicización" refiero a los procesos de emancipación religiosa que atraviesan las instituciones políticas y civiles. Esta noción será desarrollada más adelante.

El avance del proceso de desencantamiento propio de la modernidad religiosa⁶ y de la distribución irregular del rápido crecimiento económico –junto a una actividad sectorial y de movimientos comunistas y anarquistas- compuso el inicio de la crítica social católica. La romanización de la iglesia argentina -como reacción a las regulaciones por parte de la autoridad liberal- figura en el Syllabus de 1864⁷, a partir del cual el "catolicismo de la fortaleza" construye estrategias para acaparar fuerzas y reposicionarse en un contexto de estatización⁹. "Pero en la década de 1920, comenzó a prevalecer nuevamente la vieja concepción escolástica, según la cual existía un marco espiritual y moral –mayor que el Estado- al cual el Estado debería conformarse". (Ivereigh 1992: 25). El orden liberal era concebido –por el nuevo escolasticismo- como "violador de este marco «esencial»" (Ibíd.), y sostenedor de tiranía y absolutismo, que eran directamente relacionados con el sistema soberano al cual oponían su idea de "comunidad" cristiana.

El paisaje político argentino de principios del siglo XX no exhibe una secularización emancipadora y revolucionaria -como es el caso de la Francia católica- sino más bien una laicización que obra de forma particular entre lo político y lo religioso. Esta transformación de los procesos de laicización la presentan como "frontera" (Mallimaci 2004)¹⁰ en un momento de globalización y construcción de la Nación católica. El pasaje de la laicidad a la catolicidad es un pasaje que consiste, respectivamente, en el retroceso

⁶ El concepto de "modernidad religiosa" adoptado por la socióloga Hervieu-Léger, permite abordar las categorías de "modernidad" y "religión" en tanto "construcciones históricas y simbólicas" y, por ende, no excluyentes. Tanto la autora como Mallimaci consideran esta "relación como un proceso de transformación, recomposición y reorganización del campo religioso" (Mallimaci 2000: 26). La modernidad religiosa implica una secularización interna de las creencias; ambas son el resultado del estado liberal y de la desregularización del creer, propio del siglo XX.

⁷ El mismo refiere a una lista de "errores" condenados por el papa Pío IX, en 1864.

⁸ Este modelo es una de las dos vertientes del catolicismo integral de los años '30. Sus objetivos eran la recatolización de la sociedad global, resistiendo el conservadurismo y el papel reformista del liberalismo de las clases urbanas no creyentes.

⁹ El lema "¡El liberalismo es pecado!" (Mallimaci 2000: 35) –título de un libro escrito entre 1886 y 1887 por el sacerdote catalán Félix Sarda y Salvany- expresa un llamado a la concentración de fuerzas (antiliberales) y un rechazo al pluralismo y a la creación de organizaciones católicas. Esto ocurre paralelamente a un proceso de diferenciación interna -donde se debaten católicos sociales con integrales, conciliadores, católicos sin iglesia, anticlericales y privados, entre otros-.

¹⁰ Registro tomado en el seminario de doctorado "Procesos contemporáneos de conversión en la alta modernidad y en la modernidad periférica", dictado por la Dra. Danièle Hervieu-Léger (Ehess - Paris) y el Dr. Fortunato Mallimaci (Uba/Conicet), del 12 al 21 de septiembre.

de las instituciones religiosas y el avance de un aspecto subjetivo en las identidades emocionales católicas.

1.1.2 El Catolicismo integral y el Estado benefactor (1930-1980)

La crisis de 1930, sumada al golpe de estado yrigoyenista, derivaron en el avance de los sectores del ejército por sobre los grupos liberales, y sirvieron de marco a un catolicismo integral que venía gestándose. La consolidación de sus organizaciones se tradujo en el movimiento quizá más significativo de la Argentina, conocido como "Acción Católica". Su característica particular fue un catolicismo social elitista y conservador —aunque también masivo- como respuesta al traumatismo político que se vivía. La inestabilidad política se debatía entre ideas liberales e ideas cristianas, reflejo de la descristianización del siglo XIX ligada a la Revolución Francesa. Sus militantes - agrupados en el Catolicismo Integral- pretenden un Estado que intervenga en lo social, en lo político y en lo económico, según su visión de un catolicismo que debe enfrentarse a la modernidad racional. Pero, a su vez, conciben un Estado que sea el defensor de los derechos humanos y no, precisamente, la fuente de sus derechos. La imagen estatal perfilada "evitaría tanto la autonomía liberal como el totalitarismo" (Mallimaci: 28) y permitiría construir un sentido de nación, dudoso del sistema democrático y con un fuerte nacionalismo católico e hispánico.

El instrumento más eficaz para mantener una estructura permanente fue la Acción Católica, que activaba en la Juventud Obrera y la Juventud Estudiantil un sentido místico y de convocatoria masivos. El reclamo de nuevas formas de representatividad apuntaba a la construcción de una "catolización cultural de las sociedades" (Mallimaci 2000: 38), durante un período de inmigrantes nacionalizados y nuevos campesinos. Esta "cuestión social" (Ivereigh 1992: 26) radicaba en la construcción del imaginario social del "enemigo foráneo" interno -que podía ser el comunismo, el socialismo, el tercermundismo, la teología de la liberación, según la época- y se debatía en una dicotomía anacrónica entre el totalitarismo y una concepción cristiana. Por eso existe otro modelo de catolicismo que constituye un bloque hegemónico, el de las Fuerzas Armadas. Conformado por la burguesía terrateniente argentina, fue un grupo en ascenso

que italianizó la iglesia argentina y que, junto con ésta, provocaría el golpe de Estado de 1943 y la superación de la brecha Estado-marco escolástico.

Los movimientos populistas, los militarismos y las democracias de inclinación cristiana compiten con el antiguo orden liberal, desvalorizado como conservador y oligárquico. Este último crece paralelo a la institución eclesial ya que "la hipótesis indica también que el Estado concederá a la Iglesia diversas facilidades para que desarrolle su labor pastoral, a condición de que consolide la mentalidad de los sectores medios y evite la confrontación entre las clases sociales" (Mallimaci 2000: 41). Junto al catolicismo hegemónico, el Estado benefactor consolida estrategias sociales hacia las clases subalternas, cuyo poder le permitirá avanzar sobre el pluralismo religioso y la construcción del imaginario social católico.

La "modernización antimoderna" legitimada por el monopolio de un catolicismo integralista 12 y de una modernidad religiosa, comienza a cuestionarse a partir de los años 60 y 70. El 25 de enero de 1959 se reúne el Concilio Vaticano II y en diciembre de 1965 se conocen sus deliberaciones. Las mismas marcan un quiebre en las formas que la Iglesia Católica Romana tenía de pensar la sociedad, la religión, lo "popular" y la historia. Se inicia un nuevo catolicismo a nivel local y cultural a partir de cuestionarse el "misterio del cristianismo" en la era moderna. A esto se suma el proceso de globalización y el fin de un Estado Benefactor, que darán surgimiento a la Teología de la Liberación (TL) y a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's). Como se verá más adelante, estas últimas son fundamentales para la vitalidad y el accionar social de muchas parroquias del centro y noroeste de la Argentina, como ocurre en la provincia de Santiago del Estero, núcleo central de nuestro estudio.

Los contenidos utópicos son preponderantes en este período de "ruptura" con modelos anteriores. El debate entre la permanencia y la renovación¹³ planteado por el Vaticano II, abrirá dos posiciones antagónicas frente a la crisis. "La primera, apoyada por gran parte del episcopado italiano y español, fue netamente conservadora. El segundo grupo

¹¹ Con esta expresión refiero a un período de modernización capitalista que es atravesado, entre otros actores, por el catolicismo integralista. Este, como se ha desarrollado, reacciona contra la modernidad liberal propuesta por el nuevo Estado, pero no así contra los progresos de la ciencia – producto de esta misma modernidad-.

¹² Su mayor exponente es la Juventud Obrera Católica, movimiento que intentará evitar que los comunistas se adueñen de los sindicatos.

¹³ Tanto de la estructura temporal de la Iglesia como del papel que esta desempeña en los cambios estructurales capitalistas.

se subdividió en dos ramas: los moderados [...] y los innovadores, entre quienes se cuentan Helder Cámara y Camilo Torres" (Cavillioti 1972:119). El Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo de 1967, plantea la ruta ideológica fundamental de la Conferencia Episcopal Latinoamericana¹⁴ y la declaración del Documento del Episcopado Argentino sobre conclusiones de Medellín¹⁵. Este encuentro tiene como epicentro la Opción por los Pobres -planteada por la Teología de la Liberación-, a la que se suma la posibilidad de hacer uso de las armas si fuera necesario¹⁶. La nueva situación se relaciona con la propuesta realizada por parte de algunos obispos, en 1963, acerca de una Iglesia pobre y comprometida con la realidad social. La crisis de instituciones oficiales como la Acción Católica se conjuga con el peso que había adquirido la consigna "liberación o dependencia" lanzada por el peronismo¹⁷. El contexto de crisis nacional y de exigencia de cambios revolucionarios, permitirá una transformación política, social y religiosa de los sectores populares, que desembocará en peculiares sucesos históricos.

El enfoque de la nueva Pastoral Popular planteada en el capítulo VI del Documento del Episcopado de 1969 y en varios capítulos del documento de Puebla de 1978, reúne tres corrientes pastorales de la Argentina. La primera, "tradicional", incluye las devociones populares y los sentimientos religiosos básicos. La segunda, resalta el aspecto comunitario y la predicación de la Palabra; la tercera, apunta a un compromiso solidario con el pueblo y fue llevada a cabo por los llamados "curas obreros", perseguidos y resistidos. Esta última pastoral se desarrolla actualmente en santuarios, peregrinaciones y festividades de santos, como es el caso del Señor de los Milagros de Mailín que será abordado en este estudio.

El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo se disgrega hacia 1973, cuando la línea conservadora se fortalecía y resistía un grupo de obispos, entre los cuales se hallaban Devoto y Angelelli. Dicho movimiento retoma el documento de San Miguel, donde "ser cristiano es hacer justicia [no caridad] y es volver a ver las semillas del

¹⁴ Encuentro realizado en Medellín, en 1968.

¹⁵ Elaborado en San Miguel, en 1969.

¹⁶ Esta posibilidad se concretizaría en la lucha armada de la guerrilla Montoneros, surgidos de la Juventud Católica, a la que se sumaron la "izquierda peronista" y otros grupos de izquierda.

¹⁷ A esta reclamo "popular", se sumaba el abandono del ministerio sacerdotal, la movilización de católicos en un plan de lucha de la Confederación General del Trabajo, paralelamente a la Renovación litúrgica, catequística y bíblica, la Creación de Consejos Pastorales y presbiteriales, y la creación de la Comisión Episcopal de Pastoral (Véase Bresci 1985: 67).

peronismo", [porque] "si el pueblo es socialista, el pueblo es peronista" (Mallimaci 2004, Ibíd., nota 3).

En América Latina, el enclave fundamental de Medellín fue la Teología de la Liberación. Se caracterizaba a un pobre cristiano y oprimido que había que liberar tanto del anterior Estado liberal, como del actual Estado benefactor. Su objetivo era volver a construir un espacio privilegiado de acción individual y grupal (las CEB's), objetivo que actualmente también declaran la Renovación carismática y el Opus Dei, entre otros. Estos movimientos surgidos del catolicismo, plantean "distintas propuestas de socialización, como el lugar privilegiado de construcción de la pertenencia al catolicismo" (Giménez Béliveau 2001: 280), pero no a su institución eclesiástica.

1.1.3 La era global y la emergencia de nuevos movimientos y actores en disputa (1980-actual)

La nueva modernidad religiosa¹⁸ impulsada por los últimos acontecimientos del siglo XX —la caída del muro de Berlín y de la URSS, la crisis del Estado benefactor- emerge dentro de un contexto paralelo de "una modernidad desregulada e individualizada" (Mallimaci 2000: 47). Los efectos de las mutaciones de los últimos veinticinco años forman parte de

"la confrontation de l'Eglise à la modernité et sa prise à partie –de fait- dans les bouleversements culturels et symboliques qui accompagnent la vague modernisatrice s'inscrivent aussi dans des déplacements et remaniements de la religiosité que s'imposent à elle au moins autant qu'elle s'efforce de les orienter et de s'en servir » (Hervieu-Léger 2003: 136)¹⁹.

Esta modernización religiosa se halla igualmente legitimada por un catolicismo integralista romanizado y con un fuerte sentido nacional y popular. El mismo sostiene su hegemonía sobre el pluralismo religioso, el liberalismo y la actividad comunista en

¹⁸ Una modernidad donde la diversidad religiosa y el individualismo del sujeto se naturalizan, ya que se vive una desinstitucionalización de las creencias o modos de creer de los nuevos sujetos "globalizados".

¹⁹ "La confrontación de la Iglesia con la modernidad y su toma de partida —de hecho- en los trastornos culturales y simbólicos que acompañan la ola modernizadora, se inscriben también en los desplazamientos y reajustes de la religiosidad que se le imponen a ella, al tiempo que se esfuerza por orientarlos y servirse de ellos"

nombre de una "identidad nacional católica" y utópica de los ideales comunitarios, que le permitirá conformar espacios de pertenencia identitaria.

La trama de la desaparición de personas iniciada con el golpe militar en 1976 implicará la complicidad, la legitimación y el apoyo manifiesto de los distintos catolicismos, siempre seducidos por un Estado al cual se podía acceder sin tener que atravesar los distintos partidos. Por otra parte, los asesinatos de católicos, religiosos y personas del clero secular, ponen de manifiesto el poder de la institución religiosa. Es un Estado que representa un poder político —una monarquía absoluta, el Vaticano- y que, sin duda, ha conquistado el espacio político y público. Así lo expresó Juan Pablo II:

"La Iglesia, que tiene su origen en la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, es un misterio de comunión organizada de acuerdo con la voluntad de su fundador en torno a una jerarquía que ha sido establecida para el servicio del Evangelio y del pueblo de Dios que lo vive [...] Esta es una regla que procede del ser mismo de la Iglesia. Por tanto no se puede aplicar pura y simplemente los criterios de conducta que tienen su razón de ser en la sociedad civil o en las reglas de funcionamiento de una democracia" (Dri 1997: 46, énfasis del autor).

El mismo autor cita a Monseñor Laguna y Monseñor Sueldo, quienes apelan a replantear los orígenes y la construcción actual anti-democrática de la Iglesia romana²⁰. Las declaraciones de determinados obispos y los documentos entre 1984 y 1985 publicados en la revista CIAS²¹ y en intervenciones episcopales, defenderán a las Fuerzas Armadas a partir del argumento central de la *reconciliación*, el *diálogo*, el *olvido* y el *perdón* (Ibíd.: 101, cursiva del autor). Pero no se trata de una reconciliación entre ambas fuerzas cómplices –la iglesia y las Fuerzas Armadas-, sino de una "auténtica reconciliación nacional [...] una verdadera conversión" (CEA ASP: 47, en Dri 1997: 102). Estos obispos no claman justicia sino perdón de los cristianos y familiares de desaparecidos, mientras Primatesta afirmaba en 1989 que "todos somos responsables" (Ibíd.: 113).

²⁰ Sueldo fue obispo de la Diócesis de Santiago del Estero. Concluyó su misión en 1998, cuando fue asesinado por la dictadura encabezada por el gobernador Carlos Juárez, destituido en el 2004.

²¹ "El Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) fue fundado por los Padres Jesuitas en el año 1956 en la ciudad de Buenos Aires, como lugar de estudio, reflexión y acción, para iluminar, inspirar y transformar a los hombres a la luz de las enseñanzas sociales de la Iglesia" (Véase http://www.fcias.org.ar/index.htm)

En 1986, la promulgación de la ley de Punto Final y Obediencia Debida expone nuevamente a un número de obispos argentinos e instituciones, declarando en defensa de las Fuerzas Armadas. Los mismos rechazaban al gobierno radical, que concluyó un mandato debilitado para dar lugar a las privatizaciones de empresas estatales, en el marco de un avance global desigual de todas las esferas de la vida social.

La resignificación de la memoria ha sido el puente principal del catolicismo en medio de la sospecha y el miedo. Esta resignificación inscribió en buena parte del imaginario social la idea de que las Fuerzas Armadas "construyeron" la "nación católica argentina" y que aquí residía "nuestra identidad nacional".

1.2 Los catolicismos

Actualmente, la Iglesia Católica busca reafirmar su identidad frente a las crisis de la modernidad, los secularismos, el neoliberalismo y las utopías transformadas, en continua competencia por los bienes simbólicos con otros grupos religiosos. Entre éstos, algunos son propuestas alternativas surgidas del propio seno de la institución. La comprensión del catolicismo implica necesariamente considerar distintas variables que componen diferentes tipos de prácticas y representaciones religiosas. Estas últimas, a su vez, son expresiones que se manifiestan dentro de un marco religioso aún más amplio y heterogéneo que halla su dinámica dentro de la lógica global.

"Lo novedoso al fin del milenio en América Latina y en Argentina es que el catolicismo busca responder tanto al desafío sobre los bienes de salvación al interior del campo religioso –tarea a la cual no estaba acostumbrado y en la que coexisten varias estrategias –como a las nuevas preocupaciones de una sociedad globalizada con excluidos y discriminados..." (Mallimaci 1996: 81).

Una mirada hacia las creencias católicas al interior de un catolicismo renovado y en transformación, nos conduce a distinguir tres grupos católicos que se visibilizan en tanto movimientos religiosos, cuya complejidad y movilidad caracteriza actualmente la era global y el terreno de lo religioso. Según Mallimaci, el cuerpo católico ha formulado nuevas respuestas frente a las reestructuraciones de las creencias surgidas durante las

últimas décadas. Las creencias pueden clasificarse en grupos, aunque los mismos presenten una homogeneidad relativa y una configuración ideológica significativa. En lo siguiente se describen los tres tipos de catolicismos que se distinguen en la actualidad.

1.2.1 Catolicismo de certezas o catolicismo integral

Como ya hemos visto, es un catolicismo tradicional que se ha insertado socialmente bajo ciertas premisas básicas de la doctrina romana. Esta se profesa como única y verdadera religión, oponiéndose de este modo al resto de las creencias y a los sistemas sociales y políticos que no apoyen su pensamiento. Entre estos últimos, el liberalismo y el comunismo -que dieron nacimiento a la modernidad- forman parte del conflicto "triangular" que el citado autor menciona y del eje ideológico y de discusión del capítulo de la era actual. En este pensamiento, se ubica su larga crítica a la sociedad moderna, desestructuradora de los lazos católicos -"l'indifférentisme religieux de l'Etat moderne" (Poulat 1994: 202)- que no concilia con sus principios sociales convertidos en populares e intransigentes. Su expansión social devenida universalista y plurifacética con las ambiciones del "papa peregrino" (Hervieu-Léger 2004: 3) observa también en las múltiples peregrinaciones y expresiones de identidades religiosas, que han venido a ocupar espacios públicos, junto a la esfera de lo político y la fragmentación institucional.

1.2.2 Comunidades emocionales y sentido al cuerpo, o catolicismo emocional.

Actualmente conocido como la RCC (Renovación Carismática), surgió en la década de 1970 como grupo alternativo dentro del campo católico. Alcanza su auge a mediados de la década de 1980, dentro del marco de una efervescencia religiosa que despierta en la Argentina²². La búsqueda del bienestar corporal y emocional conduce a estos integrantes "vulnerables" a conformar grupos de oración y encuentros que se viven de forma intensa y compartida, si bien el fin es la sanación individual total. Asimismo, hubo y hay sacerdotes que han encontrado nuevas respuestas en este movimiento. Su

²² Véase Soneira 1999.

institucionalización en 1990 -luego de varias disputas al interior del cuerpo católico sobre los bienes de salvación- adquiere importancia con mayoría de sectores medios y de mujeres. Estos nuevos actores comienzan una nueva búsqueda que apunta a "salvar" al mundo de la crisis, además de la salvación de todas las almas. Frente a la rigurosidad burocrática y racionalizada del catolicismo, estos grupos emocionales ofrecen instancias de reafirmación identitaria -en un contexto global que tiende a circunscribir y fragmentar espacios de recreación subjetiva-. A esto se suma la descredibilidad de la institución eclesial, por parte de miembros que tradicionalmente pertenecen al catolicismo romano. En este sentido, la forma de estructuración jerárquica del movimiento difiere en su organización comunitaria y en la coordinación, donde también participan laicos.

Tanto en las celebraciones multitudinarias como en los grupos cerrados de oración se practican distintos ritos de "don de lenguas" e "imposición de manos" (Forni y Mallimaci 2003: 77), a través de los cuales el Espíritu Santo concede dones a sus pecadores. Por otro lado, muchas parroquias que no se reconocen como "renovadas" han ido incorporando comunidades de oración, conformando, en su conjunto, una diversidad de prácticas carismáticas en expansión. Este tipo de catolicismo emocional disputa espacios al catolicismo anterior, en gran parte por sus nuevas propuestas que se centran en la individuación y el cuerpo; dos aspectos decisivos y encarecidos con el avance de la alta modernidad²³ y la crisis del Estado benefactor.

1.2.3 Catolicismo testimonial desde lo local y el mundo de los excluidos, o catolicismo de la pluralidad²⁴

Derivado del Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos, se constituye en el primer Seminario de Formación Teológica, en 1986, cuando comienza a reflexionarse acerca de las experiencias cristianas de opción por los pobres. Su organización y lugares de encuentro son difusos. Así y todo, ciertos estudios ubican a muchos de sus practicantes formando parte de la promoción social y defensa de los derechos de los

²³ Utilizo el concepto para referir a una modernidad que ha adquirido nuevos y distintos matices, debido a las transformaciones que implica la era global.

²⁴ Para una ampliación de los grupos mencionados, véase Forni et al. 2003: 72.

excluidos y pobres, que llevan adelante tanto ONG's como el Centro para la Promoción Social y Pastoral Nueva Tierra. Estos grupos priorizan ante todo el derecho a la vida, incorporando reflexivamente los conflictos de tipo étnico, de género y simbólico, donde los aspectos lúdico y festivo adquieren creciente significatividad. Presenta tres ejes: la opción por los pobres, la valoración de los mundos de la vida y la búsqueda del pluralismo con acentuación en la inclusión indiscriminada. Los tres cuestionan la modernidad y las relaciones sociales que genera a nivel humano, con una tendencia "anticapitalista" y de defensa de los derechos humanos.

Por consiguiente, los tres tipos de catolicismos mencionados caracterizan las formas religiosas actuales. Generalmente, los devotos integran sus creencias y prácticas religiosas dentro de un mapa religioso imaginario, que condensa de forma "coherente" muchas de las contradicciones que la era global ha cuestionado. El catolicismo actual opera en esta lógica contradictoria, en donde veremos cómo se manifiestan las nuevas formas del "creer" en la modernidad religiosa.

1.3 El Catolicismo popular

El catolicismo "de los sectores populares" —central en este trabajo- implica una variedad importante de prácticas sociales, muchas de ellas generadoras de tensiones y desafíos para la Iglesia y otras vertientes católicas. Las tres ofertas católicas mencionadas se hallan presentes en las celebridades dedicadas al Santo de Mailín, un santo popular que forma parte de una telaraña de imaginarios sociales y utopías resignificadas en un contexto global movible, aunque de inamovilidad social. La diversidad católica plantea en principio uno de estos dilemas -aquél de encontrar criterios de delimitación de los espacios católicos- dentro de un complejo panorama de re-invenciones religiosas. Tanto las identidades culturales como las creencias dislocadas se imbrican y forjan nuevas representaciones de la modernidad. Si bien una visión de las devociones populares católicas sostiene una pastoral católica tradicional²⁵, las experiencias católicas de los laicos fuertemente localizadas en un marco global dislocado, comprenden un proceso de relectura y recreación de estas mismas prácticas religiosas.

²⁵ La pastoral tradicional plantea los lineamientos y sentimientos religiosos católicos básicos.

Los estudios sobre catolicismo popular en la Argentina hasta mediados de la década de 1990 son escasos y carecen de una comprensión profunda acerca de la dinámica y la lógica de este tipo de devociones (Lafon y Dussel 1969; Croatto y Boasso 1969; Coluccio 1994; Croatto 1994, entre otros). La Pastoral Popular surgida de Medellín y el Documento de Puebla -entre otros hechos históricos mencionados anteriormente-orientan la pastoral actual, constituyendo en gran medida los circuitos de un catolicismo popular difuso y complejo. Al comienzo de su "Cuaderno 2 Bíblico", Croatto expresa:

"...no podemos desconocer que la fe de nuestros pueblos ha sufrido un deterioro en amplios sectores que muchas veces aparece como desligada de la Iglesia; que en las grandes concentraciones urbanas los comportamientos deficitarios de lo religioso aconsejan poner en duda la vitalidad o la permanencia de la Fe; que la juventud experimenta una profunda crisis religiosa y que la evolución sicológica presenta indicios agravantes" (Croatto, 1969: 12).

Los acontecimientos de estos períodos abrieron el campo hacia el cuestionamiento de la iglesia universal, en un mundo que se transformaba y resignificaba muchas prácticas tradicionales.

"El tema de la "religión popular" ha adquirido últimamente una especial relevancia en el campo de las preocupaciones pastorales [...]. Se llega a cuestionar cada vez más frecuentemente la propia capacidad de los gestos del "catolicismo popular" para actuar de mediadores en lo referente a la transmisión del mensaje y a la expresión de la vivencia religiosa auténtica"

(Büntig, en Croatto 1969: 13).

Ante la diversidad de prácticas católicas y con nuevas reflexiones luego del Vaticano II, los folkloristas, sociólogos e incluso sicólogos, intentaban definir esta pluralidad religiosa, pero sus estudios aún no revelaban las bifurcaciones producidas por las resignificaciones del catolicismo tradicional, a pesar de que la diversidad de prácticas católicas latinoamericanas surgían y se diversificaban a partir de este catolicismo en transformación. La siguiente afirmación es un ejemplo de lo mencionado.

"Incluimos de esta manera bajo la denominación de "catolicismo popular", a todos y sólo aquellos gestos modelados (ritos, devociones, prácticas periódicas), que han sido asumidos por el pueblo católico a diversos niveles y con diversos grados de identificación –como expresiones ordinarias y espontáneas de su vivencia religiosa". Y continúa Büting: "Esta definición sugiere que estas expresiones, dada su espontaneidad y connaturalidad sociocultural, pueden estar fácilmente (aunque no necesariamente) vacías de valores y motivaciones auténticamente cristianos" (Ibíd).

Según Croatto, las fiestas, los santuarios y los lugares sagrados resumen las expresiones de una religiosidad popular "autóctona", la cual prima sobre las bases principales de la Biblia, como principios reguladores: el mundo y la naturaleza como referentes en el diálogo que el hombre construye con Dios y viceversa. Pero tanto la imagen de Dios como el diálogo y la visión del devoto acerca de sí mismo en tanto católico y respecto de su catolicidad, forman parte de un universo sociológico y cultural más amplio y difícilmente definible. De igual manera, es un desafío intentar definir el catolicismo "popular" a partir de gestos y comportamientos religiosos.

Un ejemplo de lo expuesto es la existencia de un espacio comunal y privilegiado que ha surgido con las CEB's o Comunidades Eclesiales de Base, mencionadas anteriormente. Carlos Steil llama la atención acerca de dos catolicismos populares —el catolicismo tradicional popular y el catolicismo de las CEB's-. Ambos conviven y en algunos casos se articulan, constituyendo una cosmovisión católica distinta a la oficial y, en cierto sentido, opuesta a ésta. Como se observará en nuestro estudio de caso, el surgimiento de las CEB's en la década de 1970 es una reacción concreta de los catolicismos populares a las medidas racionalistas del Vaticano II.

"Somos de la opinión de que el Vaticano II fue más devastador para el catolicismo popular que el movimiento romanizador en la medida en que este último no sólo no combatió al realismo simbólico que relacionaba la imagen al santo, sino que lo alimentó e hizo funcionar en consonancia estructural con el núcleo devocional del catolicismo popular tradicional." (Steil 1997/98: 57, nota al pie).

Sin embargo, la ruptura de las CEB's con la relación mágica del catolicismo popular, las reconcilió con la razón moderna. Estas construyeron un discurso católico politizado que se legitima fuera del campo religioso y que, al mismo tiempo, construye lazos estratégicos con el catolicismo tradicional²⁶. Esta conjugación de creencias -catolicismo tradicional popular y catolicismo postconciliar de las CEB's- reconfigura la iglesia católica pero también se transforma en una crítica política y social contra el gobierno y el sistema neoliberal. La particularidad de la religión popular es que

"la dialectique dès lors établie ne se situe plus entre une culture autochtone et celle des envahisseurs, mais entre une culture populaire et rurale et une culture oficielle, urbaine et liée à l'Eglise hiérarchique et aux pouvoirs civils". (Sanchis, 1997: 101)²⁷.

El catolicismo latinoamericano es resultado de un proceso evangelizador que, con distintas formas y prácticas, continúa en el presente. Este peculiar proceso se evidencia en una "religiosidad" (véase Simmel 1992: 173) cercana a los modos cotidianos que atraviesa el devoto y, en menor medida, al cumplimiento de los preceptos bíblicos e, incluso, de la moral cristiana. Esto se debe a que el catolicismo popular se caracteriza por su pluralidad y, a su vez, por su tendencia a condensar magia, religión y medicina en su práctica de "creencia comunitaria". Esta unidad constituye a la religiosidad como un principio de la religión y como un *habitus* que comprende distintas instancias personales y colectivas, entre las cuales la iglesia se halla ausente.

En este sentido.

"la religiosidad popular se expresa en varias formas: en la devoción a los santos y vírgenes, en la veneración de muertos milagrosos, en la participación en cultos espirituales, en el curanderismo y en las nuevas sectas evangélicas y pentecostales. Mientras que los católicos son devotos de santos, vírgenes, ánimas milagrosas y espíritus todo al mismo tiempo, los nuevos cristianos consideran estas prácticas como obras del diablo." (Pollak-Eltz 1992: 16).

²⁶ En muchas localidades de la Argentina, ambos catolicismos populares interactúan una pastoral popular. La misma los nuclea e integra en ejercicios comunales, donde las festividades tienen un papel formador e integrador fundamental.

La religiosidad emerge como una variable fundamental en la trama social y cultural de los sujetos con fuertes resonancias católicas y mágicas. Dentro de ella convive una multiplicidad de manifestaciones relacionadas con la pérdida de control institucional, asociadas con el legado cultural y religioso del catolicismo o con prácticas esotéricas y mágicas. Sin duda es un "fenómeno ambiguo y complejo" (Ameigeiras 1999: 19) que requiere de una mirada aguda y desprejuiciosa. Este fenómeno forma parte de la urdimbre cultural que adquiere coherencia en la acción social de los agentes. Los sujetos desarrollan roles distintos y ponen en práctica *performance*s que se articulan entre sí, modelando y adaptando estos juegos de roles a las variadas intenciones que los mantienen en tensión. Esto mismo explica, en gran parte, tanto la peculiaridad de la religiosidad como la del catolicismo popular.

"Una consideración que debe tenerse en cuenta, en el contexto de la religiosidad popular, es la diferencia entre quienes poseen creencias vinculadas al catolicismo popular como también a los cultos y devociones populares, de quienes adhieren y/o se identifican con determinada denominación religiosa (sea ésta cristiana en general, pentecostal o católica), y los que componen de una manera particular y propia la creencia y la adhesión, transitando desde el cuentapropismo hasta el nomadismo religioso" (Ibíd.: 23).

La religiosidad de mayor expresión numérica en la Argentina continúa siendo el "catolicismo popular", tanto por las fiestas vinculadas a cristos, santos y vírgenes como por su poder de convocatoria y movilización hacia centros religiosos estratégicos. Esto mantiene la reformulación de la dinámica del catolicismo y del mismo creyente con sus creencias y su identidad religiosa y cultural. Por eso el catolicismo -religión evangelizadora- permite negociar identidades colectivas y personales, a la vez que discernir y hacer interactuar distintas instancias del "creer". La "perspectiva religiosa" (Geertz 1987: 106) se opone y articula con la perspectiva del sentido común. La primera se mueve en realidades cuya amplitud supera a la realidad cotidiana, a partir de la cual se proyecta y vuelve, para luego producir cambios sociales. Dado que "ethos" y

²⁷ "La dialéctica desde entonces establecida, no se sitúa más entre una cultura autóctona y aquella de los invasores, sino entre una cultura popular y rural y una cultura oficial, urbana, y ligada a la iglesia jerárquica y a los poderes civiles"

"cosmovisión" constituyen una "fusión simbólica"²⁸ (Ibíd.: 107) que opera en todo ritual religioso, sostengo que esta fusión también conforma al sujeto moderno en conversión. Los rituales y símbolos católicos cobran distintos significados a través de los usos y expresiones que van adquiriendo en las prácticas populares, tanto nuevas como tradicionales. La composición moderna y global del catolicismo popular es heterogénea y presenta distintas significaciones. Actualmente, el catolicismo popular presenta un amplio espectro de manifestaciones populares y desinstitucionalizadas, que mantienen una continuidad tradicional católica, pero recontextualizada y resignificada. Esta interpretación de las prácticas religiosas implica, en primer lugar, comprender las nuevas representaciones en tanto formas de religiosidad y movimientos de renovación católica. En segundo lugar, muestra la pérdida relativa de fuerza del catolicismo -en la Argentina y otros países latinoamericanos, como Brasil y Venezuela-. Por último, las creencias -o más bien los "modos de creer", en la modernidad- se hallan inextricablemente ligados a un proceso de racionalización y secularización de las prácticas cotidianas. El catolicismo popular forma parte de estos comportamientos subjetivos que indagan las formas de creer, en las religiones tradicionales. Al tiempo que los devotos cuestionan su propio catolicismo, inventan - a partir de nuevos gestos y símbolos religiosos, ajustes culturales, mecanismos utópicos y rituales, y festejos redefinidos- su lugar en el mundo de las religiones emancipadas y contemporáneas.

1.4 La problemática religiosa actual: un catolicismo fragmentado y secularizado

"Assez spontanément, on considère que le <retour de l'emotion> peut être consideré comme un ressurgissement du sacré, au coœur de la modernité; et l'on admet, en même temps, que ce <retour du sacré> signe la remontée des intérêts religieux, au coeur de l'univers séculier. Or ce jeu d'implications en

Geertz define el término ethos como los "aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura". Con cosmovisión define los "aspectos cognitivos y existenciales" de una cultura. El ethos representa los valores culturales que interaccionan continuamente con estos modos culturales existenciales que componen la cosmovisión. En este sentido, el ethos y la cosmovisión componen una relación significativa y un elemento esencial en las religiones. Pero, a su vez, la religión es en parte un intento de conservar el "caudal de significaciones [...] en virtud de las cuales cada individuo interpreta su experiencia y organiza su conducta" (Geertz 1987: 118). Las significaciones, que se vehiculizan en dispositivos o símbolos sagrados como puede ser una cruz, son interpretadas por los sujetos según su modo de visión del mundo. Los rituales son construidos a partir de los símbolos y ambos componen el sistema normativo de una cultura.

chaîne est rien moins que problématique. On peut même se demander si ces <retours de l'extasse> ne peuvent pas être considérés –en poussant à la limite la logique de l'analyse wébérienne de la trajectoire de la symbolisation religieuse, à partir de l'univers orgiaque primitif— comme le symptôme d'un appauvrissement de l'imaginaire religieux, se manifestant précisement dans la recherche du contact immédiat avec les puissances surnaturelles." (Hérvieu-Léger 1993: 97)²⁹

Las sociedades modernas y globalizadas enfrentan hoy un retroceso del proceso de emancipación de las religiones tradicionales. De forma paralela, se vive el surgimiento y la revitalización de religiones contemporáneas, dentro de una larga trayectoria de laicización y secularización. El fenómeno de las nuevas prácticas religiosas afirma, a la vez que constituye, el estado permanente de cambio propio de estos tiempos modernos. Justamente, la secularización de las sociedades modernas conjuga la reducción del universo religioso católico tradicional -en una sociedad racionalizada y reivindicadora de la primacía del sujeto-. Pero en la modernidad³⁰ secularizada, se producen ajustes y recomposiciones³¹ de las mismas representaciones religiosas que conformaron esta sociedad autónoma. Plantear esta afirmación implica explicitar algunos rasgos que recaen sobre las formas particulares de la modernidad religiosa, y las relaciones que los sujetos entretejen entre la creencia y la práctica del "creer".

El principal problema planteado por sociólogos y antropólogos de la religión, ha sido durante décadas la paulatina desaparición de la religión y el consecuente desencantamiento del mundo -basados en observaciones weberianas acerca del proceso

²⁹ "Bastante espontáneamente, consideramos que el «retorno de la emoción» puede ser considerado como un resurgir de lo sagrado, en el corazón de la modernidad; y admitimos, al mismo tiempo, que este «retorno de lo sagrado» marca el ascenso de los intereses religiosos, en el corazón del universo secular. Ahora bien, este juego de implicancias en cadena es nada menos que problemático. Podemos incluso preguntarnos si estos «retornos del éxtasis» no pueden ser considerados —extendiendo al límite la lógica del análisis weberiano de la trayectoria de la simbolización religiosa, a partir del universo orgiástico primitivo- como el síntoma de un empobrecimiento del imaginario religioso, manifestándose precisamente en la búsqueda del contacto inmediato con las potencias sobrenaturales".

³⁰ Según Hervieu-Léger, la modernidad se caracteriza por la racionalidad, la autonomía del sujeto y la separación de las esferas religiosa y política. En este sentido, la modernidad presenta un "doble movimiento", la laicización y la secularización. Como ya se desarrolló, la primera refiere a la primacía de las instituciones civiles y públicas por sobre las religiosas. La secularización, por su parte, refiere a una búsqueda del nuevo sujeto moderno, de una gran trascendencia a partir del regocijo interior. Esto se desarrollará más adelante (Véase Hervieu-Léger 1999 y nota al pie 6 de este capítulo).

³¹ Véase Hervieu-Léger 1999.

secularizador que atravesaba el mundo moderno-. El proceso de racionalización de las creencias que Weber desarrolló³², planteaba los conflictos ideológicos como territorios donde las pasiones irracionales se expresarían. Su planteo discordante con la teoría económica marxista de la supresión inminente de la religión, y del comunismo -como así del concepto de lucha de clases- le permitió avanzar en un método epistemológico que vinculaba el estudio de la sociología de las religiones con su historia específica³³. Su visión del avance de "nouvelles formes de «religiosité»"³⁴ dentro de un contexto de pérdida de fuerza de las religiones históricas, nos permite aún hoy observar aquellos procesos de desplazamiento del creer y, asimismo, observar cómo se le imprimen nuevos significados a las prácticas religiosas. De manera que el desencantamiento del mundo no significa el fin de las religiones en el universo secular. Por el contrario, la secularización es

"l'ensemble des processus de réaménagements des croyances qui se produisent dans une societé dont le moteur est l'inassouvissement des attentes qu'elle suscite, et dont la condition quotidienne est l'incertitude liée à la recherche interminable des moyens de les satisfaire" (Hervieu-Léger1999: 43)³⁵.

La heterogeneidad de fenómenos religiosos responde a esta descripción de la secularización de los tiempos modernos actuales, marcados por la visibilidad de complejos cambios que componen y recomponen el campo difuso de lo religioso y las experiencias "movilizantes" de los sujetos. Por otro lado, las sociedades secularizadas forman parte de un doble movimiento que caracteriza a la modernidad (Hervieu-Léger 2005) y que se completa con el proceso de laicización. Esta noción refiere a la emancipación de las instituciones religiosas y políticas, que nos plantea la desregulación de las instituciones tradicionales en la vida de los sujetos. Pero, al mismo tiempo, nos permite visualizar los sentidos identitarios debido a las nuevas esferas de liberación subjetiva y religiosa. Los sujetos construyen así significaciones que se expresan en reinvenciones de símbolos colectivos e individuales. Sin embargo -y paradójicamente-

³² Véase Weber 1999.

³³ Véase Forni 1996.

³⁴ Véase Hervieu-Léger 1993: 41.

³⁵ "...el conjunto de procesos de reorganización de las creencias que se producen en una sociedad, en la que el motor es la insaciabilidad de las expectativas que ella suscita y cuya condición cotidiana es la incertidumbre ligada a la búsqueda interminable de los medios de satisfacerla".

las aspiraciones individuales se construyen respecto de las expectativas comunitarias con un acentuado "sentido emocional"³⁶. El mismo subraya, una vez más, la producción de significaciones y de cuerpos con sentidos en transformación.

Las identidades étnicas y culturales modernas adquieren dimensiones múltiples dentro de una dinámica utópica renovada y acelerada. La religiosidad popular se constituye en estos espacios imaginarios. Por otro lado, los vínculos con el control eclesiástico y el catolicismo popular de las prácticas devocionales, han superado la oposición durkheimiana entre sagrado y profano, como así los fundamentos racionalistas y colectivos para describir su concepción del sujeto social³⁷. Debido a estos cambios en los análisis de la religiosidad, el "ethos popular" (Massolo 1994: 108) se entiende, por un lado, como resultante de la fusión entre el control político y el control eclesial. Por el otro, explica la confluencia de las imágenes como dispositivos de poder y las imágenes resignificadas por los sujetos devotos. Las expresiones religiosas -cada vez menos visibles en las iglesias- marcan la fluidez de un modo de creer privatizado e individualizado, que abarca distintas dimensiones de la identidad cultural. En este sentido, la movilidad interna del peregrinar es una variable fundamental para comprender el rol activo del cuerpo en la conexión entre lugares. La posición del sujeto en el espacio, marca a su vez un principio y un fin que se concretan en formas de movilidad individuales y colectivas. Los mismos se corresponden con terrenos límites donde se puede entender la extrema fluidez de los modos de creer, que tuvieron debate en el seno de las creencias populares. En cambio, la reafirmación de las identidades religiosas históricas suele ser caracterizada -por la hegemonía política y religiosa- como patrimonio cultural y nacional, con lo cual se pretende ocultar la construcción de un individualismo religioso secularizado.

Frente a las condiciones sociales y culturales de los últimos treinta años —en cuyo contexto incluyo comunidades nativas de Latinoamérica-, el terreno mutable y sensible de las prácticas religiosas exhibe un catolicismo reestructurado y con lazos espesos de permanencia de un discurso romanizador e integralista. Sin embargo, el pensamiento cristiano y los movimientos católicos se hallan escindidos y marcados por una diversidad de conformaciones y perspectivas, como he desarrollado anteriormente. La heterogeneidad de las concepciones no se debe a una crisis del catolicismo, como

³⁶ Véase el punto 1.2 en este capítulo.

³⁷ Véase Parker 1995.

algunos plantean. Por el contrario, la misma da cuenta del redimensionamiento de las religiones tradicionales en Latinoamérica. Por otro lado, las bifurcaciones del catolicismo nos dirigen la atención hacia el derrumbe de los importantes dispositivos ideológicos, que asignaban los sentidos a los imaginarios sociales de la sociedad moderna. El catolicismo popular forma parte de esta raigambre de creencias, en tanto lo religioso se entienda como "revitalización" de las creencias y prácticas mágico-religiosas³⁸. Según Danièle Hervieu-Léger, las modernidades múltiples producen configuraciones culturales y religiosas de vital importancia para la formación de una noción de nación. Por eso, el proceso de laicización emerge como dispositivo estatal de control de la trascendencia religiosa y política, y sus espacios de poder. Según Durkheim (1982), la relación del poder con la sociedad, es homóloga a la existente entre el tótem australiano y el clan ya que "el poder está sacralizado porque toda sociedad afirma su voluntad de eternidad y teme el retorno al caos como realización de su propia muerte" (Balandier 2004: 181).

La sacralidad resurgida y redimensionada en la contemporaneidad abraza estas formas confesionales de la religión popular y, en particular, del catolicismo popular. Así, la compleja temática de lo mágico y lo religioso ha sido tema de análisis por estudiosos de distintas disciplinas, como la antropología, la sociología y la fenomenología de la religión. Actualmente, la problemática se dirige hacia un complejo tejido de significaciones, que nos incita a interrogarnos qué es religión en la modernidad global y qué instrumentos y modelos poseemos los investigadores para enfrentar esta coexistencia y este *bricolage* de creencias³⁹. Según Jean Seguy, lo que caracteriza a la modernidad religiosa –y por ende a los modos de religiosidad- es la "religión metafórica"⁴⁰, es decir, un tipo nuevo de funcionamiento de las religiones tradicionales o históricas. Muchas de ellas no plantean ningún tipo de trascendencia ni presentan una contención emocional y, sin embargo, comprenden estrictos códigos morales. El universo religioso se halla en mutación y sus cambios no sólo son asimilados sino que forman parte estratégica del proceso de recomposición social y cultural del sujeto. Afirmar esto, evita definiciones reduccionistas que sólo atribuyen a la religión una

³⁸ Es decir, como un proceso en continua reformulación de sus mismas formulaciones existenciales y no como la definición de una cultura o de una esencia inmutable.

³⁹ El concepto de *bricolage*, propuesto en un principio por Lévi-Strauss, permite a Hervieu-Léger (1999: 45) explicar que actualmente la creencia "no desaparece sino que se multiplica y diversifica, al mismo tiempo que se fisuran (...) los dispositivos de su encuadramiento institucional".

⁴⁰ Véase Cipriani 2004.

"esencia" inmutable y también retoma la cuestión de la dicotomía magia-religión, que pone sobre el tapete la débil brecha planteada históricamente entre ambas.

En sus principios, la escuela antropológica británica desarrolló una corriente de pensamiento que circunscribió la magia a los pueblos primitivos "atrasados", "irracionales" o "prelógicos". En cambio, para Durkheim, lo mágico se identifica con el "mago" y las prácticas individualistas, en oposición a la religión, que a través de la iglesia mancomuna a sus fieles. Esta diferencia relega la magia a un "sacro nefasto" (Eleta 1994: 127), es decir, un tipo de práctica que forma parte del origen de la religión pero que no posee un cuerpo moral colectivo e integrador. La pasividad impuesta al sujeto social, transforma una teoría de lo sagrado en un relegamiento de la principal variable de la religiosidad popular. La magia posee "una eficacia simbólica que se puede manifestar tanto en funciones de cohesión social como en funciones de tipo punitivo" (Ibíd.: 129) y por eso forma parte de un amplio universo de símbolos individuales y colectivos. Como explica Sanchis (1997), la ambigüedad de la oposición de los conceptos magia-religión, reside en los entrecruzamientos y en la coexistencia conflictiva que se genera entre ambos. En su conjunto, componen "le sacré comme une production culturelle [...] comme l'alterité absolue" (De Martino, en Massenzio 1994: 44). Siguiendo a Hervieu-Léger, la referencia a lo sagrado nos permite, en primer lugar, comprender la "nebulosa" de las creencias religiosas en la modernidad (Hervieu-Léger 1993: 68). Esto se debe a que las prácticas que construyen dimensiones sagradas, trascienden las religiones históricas. En segundo lugar, cuestionar la noción de lo sagrado nos permite analizar la reformulación de su semanticidad, en vez de atribuirle tipos trascendentes e inmanentes espirituales. Por último, al volverse concepto mutable, podemos observar "le besoin de légitimation des convictions subjectives, caractéristiques des societés pluralistes dans lesquelles une valeur absolue est accordé aux choix de l'individu", (Isambert, en Hervieu-Léger 1993: 75-76). Este recorrido crítico postula principalmente la permeabilidad y fluidez de la diversidad de los procesos del "creer". Ello se debe a que desplaza la noción de sagrado, sobre todo durkheimiana, que lo considera fundamento inherente de la existencia humana. En este sentido, lo sagrado debe particularizarse en cada estructura de significaciones -y no sólo ser explicado desde el catolicismo. A su vez, debe poder ser identificado, en tanto

⁴¹ "La necesidad de legitimación de las convicciones subjetivas, características de las sociedades pluralistas en las cuales es acordado un valor absoluto por sobre la elección del individuo"

imprime a los poderes espirituales consagrados la potencia sacral y a los seres sagrados una "potencia que participa de la autoridad de sus poderes" (Ibíd.).

El debate contemporáneo sobre lo mágico y lo religioso nos permite distinguir varias dimensiones de la religión popular y de su catolicismo diversificado. Ambos conceptos conllevan cambios complejos en los imaginarios y representaciones dominantes, y también nos permiten delimitar estrategias de investigación acerca de la modernidad religiosa. Esto convierte a la magia y a lo sagrado en fenómenos modernos. La primera como forma particular de cambios en las expresiones religiosas y, en la utopía social, como una forma de pensamiento de un mundo alternativo. El segundo -que incluye a la primera- se encuentra fragmentado y, como he desarrollado, en variadas estructuras y especificidades culturales. La lógica interna de estas expresiones mágicas y religiosas comprende, a su vez, una relectura de la memoria del grupo y de la experiencia individual. La heterogénea identidad católica en la Argentina -desarrollada anteriormente al tratar la variedad de catolicismos- se debate en el espacio privado y se inserta en la vida pública. Este aspecto no sólo plantea la diversidad católica sino que también nos aproxima a un reconocimiento de los intereses religiosos de los distintos grupos -sean curas, devotos, peregrinos. Los mismos componen la relación entre la construcción voluntarista del "ser católico" y las referencias de una iglesia esforzada en mantener una estructura de autoridad y una manera particular de gestión universalista. La removilización (Hervieu-Léger 2005) de la memoria religiosa, demostrada con el "papa peregrino", es un ejemplo de un doble movimiento, la reconstrucción utópica y la refundación cultural de la identidad religiosa de la que venimos hablando.

La religión tiene esta particularidad de "reinventar el pasado", por formar parte de un código de sentidos y significaciones que acciona en continuidad con una tradición y con la transformación de los sistemas políticos que la recrean. Por eso tradición y modernidad —los ejes principales de esta investigación—se presentan como realidades abiertas y entrecruzadas, insertas en un proceso de dislocación que el papa Juan Pablo II ha sabido captar y expresar en sus múltiples viajes y discursos. Los viajes pontificales producen una afirmación simbólica de la cultura católica amenazada y exhiben un catolicismo "emblemático" (Hervieu-Léger 2005) contra la tendencia de disgregación que amenaza a la institución católica. Estas estrategias que recargan la memoria y relegitiman la autoridad tradicional, se convierten en indicios de una política de

preservación eclesial y moralista⁴², que la socióloga de la religión Danièle Hervieu-Léger identificó en los procesos de conversión en Europa. Las dimensiones ética, emocional, cultural y comunitaria observadas en conversiones informales -sin institución mediante- y formales, son "lógicas en composición" (Hervieu-Léger 1999). Las mismas ponen en discusión una memoria autorizada —como puede ser la del Papa- e inician procesos de destradicionalización.

Si bien la Argentina presenta otro desarrollo histórico, sus prácticas religiosas también organizan las creencias a partir de un proceso de actualización de la utopía, que alimenta la relectura de los momentos fundadores de un grupo, con los que se construye una evocación para un porvenir distinto al que parece deparar el tiempo presente. Por este motivo, el objetivo multitudinario y la lógica de extensión planteadas por la institución eclesial, entran actualmente en tensión. Las nuevas acciones del "investir" espiritual, son convertidas por los sujetos en realizaciones personales y regocijos interiores. Las utopías renovadas parecen recuperar una búsqueda continua de comunalización cristiana, aunque a través de nuevos intereses subjetivos en un contexto de ideologías socavadas.

2. Un estudio antropológico de un culto cristológico

Los estudios antropológicos de la religión popular en América Latina también han contribuido a la comprensión y explicación de los mecanismos y las prácticas culturales de los sujetos involucrados. Junto a otras disciplinas de las ciencias sociales, han hecho notar las dificultades metodológicas previas y de abordaje de los cultos marianos, cristológicos, afrobrasileños, como así de los movimientos religiosos contemporáneos (neopentecostalismo, renovación carismática, judaísmo, entre otros). Uno de los escollos de algunos estudios ha sido problematizar la separación entre las creencias religiosas reconocidas como "verdaderas" por la iglesia y las consideradas por ésta como creencias mágicas o "supersticiosas". Actualmente, la creciente presencia y legitimación de "nuevas y viejas expresiones de tipo mágico" (Eleta 1994: 122) son indicativas de cambios socio-culturales y una nueva forma de conocimiento del catolicismo dentro de lo que son sus procesos de transformación. De manera que las

⁴² Por ejemplo, temas controversiales como el aborto y la educación sexual en las escuelas.

manifestaciones de fe "verdadera" están atravesadas por estas diversas manifestaciones de vivir el catolicismo en la sociedad occidental globalizada. Por ende, este tipo de delimitación pone en evidencia los presupuestos eurocéntricos y la ausencia de estudios culturales específicos en el pasado. Es por ello que, al reconsiderar la religión y la magia en tanto componentes característicos de las devociones populares -y no constitutivos de una polaridad- accedemos a examinar las relaciones "con lo sagrado y lo supernatural sin fragmentar ritos, prácticas, símbolos, creencias e instituciones" (Davis, en Massolo 1994: 104).

Metodológicamente, esta investigación en particular ha sido abordada desde este enfoque. Me propuse analizar las tensiones existentes entre los distintos agentes involucrados en la celebración, sustentando la hipótesis de que las distintas apropiaciones que la constituyen, forman parte tanto de un proceso de individuación y secularización de las creencias, como de una decreciente regulación y control del catolicismo sobre las prácticas cotidianas de los creyentes. Ello me condujo a pensar que el hecho de que los individuos sean creyentes no implica necesariamente que las sociedades sean religiosas. A su vez, en el avance de mi investigación, consideré primordial estudiar los aspectos simbólicos y los sitios que poseen una potencia eficaz para el desarrollo de la fiesta. Por esto mismo, el trabajo abarcó las prácticas musicales y el poder de la imagen del santo, en tanto articuladores de un mundo trascendente que reclama participación universal, dentro de un contexto global de desinstitucionalización de las creencias

La investigación abarcó desde el año 2002 al 2006, pudiendo captar distintos procesos políticos a nivel nacional y local. Concentré mi atención en el trabajo de campo durante distintos momentos del año y distintas ciudades, procurando abarcar la celebración en lo sincrónico y diacrónico en articulación con otras esferas de la vida social. En un principio, me propuse adentrarme en la celebración, participando de sus eventos y conociendo los distintos grupos que la conformaban. Noté que, si bien había mucho movimiento durante la mañana y la tarde, parte de las actividades consistían en prepararse para la noche. A partir de estas observaciones comencé a relacionarme con distintas personas y grupos que luego me conducirían por las noches de Mailín. Después de de dos años de celebraciones, ya tenía identificados los lugares y tiempos de los distintos grupos en cuestión y pude focalizar la atención en aquellos de mayor interés

⁴³ Si bien estos elementos pueden ser aislados para un análisis global.

para mi investigación. Al término de la larga celebración, me llamó la atención el súbito vaciamiento del pueblo y entonces supuse que necesitaba indagar sobre el pueblo donde una iglesia católica reunía a 200 mil personas. En septiembre del mismo año de mi primera visita volví a Mailín. Pude entablar conversaciones y realizar entrevistas a algunos habitantes y autoridades eclesiásticas, además de comenzar a sostener diálogos profundos con mis primeros colaboradores. Al tener que asentarme en Añatuya, empecé a captar las dimensiones de la celebración hacia esta ciudad y otras más alejadas, por lo que por vez primera hablaba de Mailín sin estar allí ni vivir la celebración.

A partir del año 2003, tuve una nueva aproximación a la celebración a través de diversos colaboradores, quienes fueron personajes claves para acercarme al pensamiento de los distintos sectores eclesiásticos y a la importancia que los devotos atribuían a la historia de la cruz. Por otro lado, me facilitaron mi presentación ante la gente del pueblo y me permitieron un mayor acercamiento a las familias. Finalmente, me transmitieron el panorama social y político de la provincia y la situación de los migrantes santiagueños⁴⁴. Por otro lado, más allá de participar de la celebración y realizar contactos con distintos colaboradores, comencé a reunir datos históricos y actuales acerca del culto y bibliografía de distinta índole, a los efectos de profundizar sobre la temática de la religiosidad popular. Debido a la inexistencia de material bibliográfico específico que abordara el análisis de la fiesta del santo, recurrí a fuentes de archivos de hemeroteca y escritos de folkloristas santiagueños sobre el catolicismo y la religiosidad popular.

Asimismo, la metodología de trabajo de campo consistió, en una primera instancia, en observación y luego, en observación participante con tentrevistas unipersonales y grupales -familiares en su mayoría-. Las entrevistas fueron formales en los casos de los agentes religiosos y de los gobiernos provincial y municipal. Las entrevistas informales, como charlas, reflexiones en común y consultas, se dirigieron a agentes sin cargo político ni religioso, utilizándose mayoritariamente preguntas de tipo indirecto. Las técnicas de campo abarcaron registros de audio y fotográficos, así como compilación de datos y observaciones consignadas en la libreta de campo.

El trabajo en el sitio originario de la fiesta fue combinado con una investigación en localidades de la provincia de Buenos Aires, donde también se realiza anualmente esta celebración, y a partir de la cual ha cobrado popularidad la fiesta de Mailín en la

⁴⁴ Mis principales colaboradores fueron Cacho, Viviano y Fany Coria. También Beto Farías, Juana y Jorge Ledesma y Alvino.

provincia de Santiago del Estero. En estas localidades pude quedarme en casa de santiagueños, con los que también entablé conversaciones acerca de la celebración y me presentaron a su vez a otras personas.

El trabajo de campo abarcó muchos años de investigación, durante los cuales pude abordar y problematizar los fenómenos de la religiosidad popular, y fue fundamental para contrastar distintas teorías y enfoques y construir una mirada desprejuiciosa y diversificada hacia las fiestas populares.

En particular, un análisis de los "procesos simbólicos" (Keyes, en Turner 1979: 243) que refiere a "the interpretation of symbols operating as dynamic systems of signifiers (the outward forms), their meanings, and changing modes of signification, in the context of temporal sociocultural processes…" (Turner 1975c: 149, en Turner 1978: 143)⁴⁵, me condujo a focalizar en el ritual y otras *performances* culturales mutables, y en sus transformaciones asociadas a construcciones y configuraciones simbólicas. Como he planteado al inicio de este apartado, vistos en términos globales, lo simbólico y lo mágico poseen significados que aportan a un conocimiento amplio acerca de la modernidad religiosa. En palabras de Turner:

"Ritual systems in posttribal industrial societies, from an anthropological point of view, may be defined to include not only the enactment of all the rites contained in the liturgical books of a given universal religion but also the rites transmitted, often by oral means, in paraliturgical folk traditions" (Turner 1978: 244)⁴⁶.

2.1 El concepto de cultural performances

Una aproximación a las *performances* de Mailín nos proveerá un mayor conocimiento de la celebración y de los procesos intersubjetivos e intergrupales que se construyen durante su desarrollo. Las *performances* tienen diversos grados de sacralidad, así como

⁴⁵ "La interpretación de símbolos operando como sistemas dinámicos de significados (las formas externas), sus sentidos y sus modos de significación cambiantes, en el contexto de procesos socioculturales temporales..."

⁴⁶ "Los sistemas rituales en sociedades industriales postribales, desde un punto de vista antropológico, pueden ser definidos incluyendo no sólo la ejecución de todos los ritos contenidos en los libros litúrgicos de una religión universal dada, sino también los ritos transmitidos, a menudo por medios orales, en tradiciones folklóricos paralitúrgicas".

también son diversas sus características espaciales y temporales, entre otras variables. Sin embargo, presentan el factor común de estar legitimadas por el tiempo festivo y devocional. En este apartado, esbozaré algunos aspectos teóricos sobre las performances, introductorios al capítulo siete, donde realizo una descripción y análisis de las mismas. Pero no es mi propósito abordar las distintas vertientes de la teoría de la performance, que han alcanzado un alto grado de desarrollo a través de muchos autores pertenecientes a distintos campos de estudio (Turner 1987; Blacking 1990; Goffman Baway 1959 y 1967; Schechner 2000, entre otros). Debido a su operatividad, he optado aquí por aplicar un concepto propuesto por Milton Singer (1972, en Turner 1992: 23), enriquecido mediante los aportes de Victor Turner, pues me posibilita englobar los distintos tipos de eventos que tienen lugar en Mailín, incluso aquellos disímiles y hasta opuestos entre sí. Me refiero al concepto de "cultural performances", propuesto por Singer en su primer viaje de investigación al sur de la India, al enfrentarse a "experiencias concretas", discriminables como "unidades de observación", donde la experiencia interpersonal e intergrupal se expresaba fundamentalmente en modos de acción simbólica, que producían y comunicaban los valores culturales constitutivos y específicos de una cultura. Dejando de lado los análisis estructuralistas, Singer se centró en los sistemas simbólicos y en la vida sociocultural, ampliando su concepto de performance a todas aquellas unidades de observación desarrolladas en un tiempo delimitado por un principio y un fin -pautados culturalmente-, un programa de actividades, una audiencia, un conjunto de performers, una ocasión especial y un lugar determinado de realización. El autor pudo observar que estas características eran compartidas por distintos eventos que una persona extranjera podía apreciar como tales en una sola experiencia directa, y que en su cultura se denominan performances -como conciertos, juegos, festivales, etc., a los que sumó otros sin diferenciar entre lo religioso y lo artístico-. Asimismo, señaló que las performances culturales están compuestas por los "cultural media", modos de comunicación que incluyen distintos tipos de lenguajes verbales, pero también aquellos no verbales, siendo la danza, el canto y las artes plásticas algunos de sus ejemplos. Esta observación significó un avance en el estudio de los procesos comunicativos. Asimismo, hizo hincapié en la contextualización de las performances, que definen las estrategias culturales de un grupo y, en las formas de incorporar los procesos sociales e identitarios en el fluir de las mismas.

Turner (1992: 24), por su parte, ha insistido en señalar que las performances culturales, si bien echan luz sobre los procesos sociales, no son meros reflectores o expresiones de la cultura y aun del cambio cultural, sino que pueden ellas mismas ser agencias activas de cambio. De este modo, al otorgarle protagonismo en los procesos mencionados, podemos considerarlas como ocasiones donde los sujetos construyen comportamientos y transforman continuamente su instancia comunicativa y donde, a su vez, se legitiman parámetros culturales y colectivos. Durante las mismas, la vida social es redefinidaporque en el mismo fluir se genera una experiencia reflexiva interpersonal. A su vez, la conjunción de valores y pautas culturales determina la complejidad de los distintos eventos, cuyo carácter reflexivo⁴⁷ y procesual genera la concientización del sujeto sobre su rol de integrante de un grupo, en el momento en que se sabe y se ve en el otro como participante y atribuye sentidos al marco grupal constituido en esa ocasión. Según Turner, la performance es crítica de la vida social en la que se desarrolla y es utilizada por los sujetos como una estrategia de cambio del sistema social. Su planteo dialógico de las transformaciones del mismo a partir de la instancia reflexiva de la performance y los sistemas simbólicos, develó el modo en que las estructuras sociales se transforman y redefinen a partir de fenómenos culturales y artísticos, que él define como momentos liminales –suspensiones del tiempo cotidiano y ausencia de distinciones sociales- que dan lugar a un cuestionamiento y un posterior redimensionamiento de la vida social por parte de los sujetos.

En cuanto a los modos de comunicación no verbales, que destacara Singer entre los cultural media de los distintos tipos de performances culturales, vale decir que constituyen una alta proporción del desarrollo de las mismas, y actúan como mensajes metacomunicativos en donde opera un proceso de reflexividad intersubjetiva sobre la vida social. Esta particularidad propia de la performance reside en su modo específico de permitir a los sujetos experienciar sus experiencias pasadas y expectativas presentes, durante un tiempo suspendido en un tiempo festivo mayor⁴⁸.

⁴⁷ Véase Turner 1987-1988.

⁴⁸ Como sugirió Blacking (1990), la *performance* es un acceso al conocimiento de la expresión musical e ideológica de una comunidad, ya que sus aspectos estéticos y poéticos comunicativos no verbales y su "intuitive or holistic thinking" (Blacking 1990: 215) se producen con el hemisferio derecho del cerebro. Los atributos de esta esfera permiten un campo de creación al margen del consciente y a favor de la *performance* colectiva más que de la *performance* tradicional. Aunque tal contraste esté supeditado a condicionamientos sociales y espacio-temporales, podemos insistir en la cualidad de la experiencia de la práctica musical de permitir a los sujetos construir un lenguaje distinto, metacomunicativo y coherente,

Al acercarnos más al interior de las *performances* culturales de Mailín, observamos que en ellas se conforman y actúan distintos grupos según sus intereses⁴⁹, lo cual, frente a la actual ausencia de movilidad social, conlleva una dinámica grupal y de reafirmación subjetiva con una continua puja por los intereses compartidos. A su vez, se pone de relieve el control del poder del universo religioso y católico, atravesando la *performance* con una lógica del poder que existe en tanto variable identitaria y de *status*, en competencia por los recursos materiales y simbólicos. En esta línea, los estudios de Carlos Rodrigues Brandão y el más reciente de Raymundo Herarlo Maués en el Brasil, replantean las relaciones de complementariedad que se establecen entre prácticas religiosas oficiales y no oficiales, y entre extraoficiales -poder político-. En su conjunto, estos estudios permiten ampliar la noción de "religiosidad popular" a partir de profundizar en su carácter heterogéneo y en la diversidad de prácticas que el concepto aúna. En particular, la fiesta de Mailín plantea estas aristas en el transcurrir de los actos colectivos, que se convierten en acciones simbólicas (Isambert, en Cipriani 2004: 284) y dan lugar a procesos de diversidad religiosa⁵⁰.

dentro de la dinámica de la lógica *performativa* y la conciencia kinética de vivir el pasado y el futuro en un lapso de tiempo.

⁴⁹ Estos grupos —de autoridades religiosas y sacerdotes tercermundistas como de organizadores de peñas y devotos-promeseros del Señor de Mailín- pueden pertenecer a un mismo sector y, sin embargo, mostrarse como distintos actores y detentar distinto poder sobre determinados bienes y/o espacios. Este proceso de formación del poder en la fiesta religiosa y, más precisamente, en los rituales, produce una distribución del mismo y no la concentración en una clase dominante. Las teorías marxistas sobre la posesión de los medios de producción no puede determinar, en estos casos, de qué manera durante los rituales los límites entre unas y otras clases sociales se debilitan y pasan a ocupar su lugar los intereses en común de los grupos en formación. Esto no impide apreciar que al interior de los distintos grupos de poder se reproducen las diferencias sociales y culturales, sin por ello dejar de suponer que las mismas se manifiesten en la interacción social de la celebración y en las *performances*.

⁵⁰ La diversidad religiosa en los actos públicos se debe a que tanto los grupos laicos como los grupos religiosos, manifiestan la crisis de la memoria religiosa católica en la modernidad.

Capítulo 2

Contexto histórico y cultural regional

Este capítulo tiene como objetivo introducir algunos aspectos relevantes de los procesos culturales e históricos en la región de Mailín y la provincia de Santiago del Estero. En esta primera parte, haré referencia a los grupos étnicos que poblaron la región y/o tuvieron incidencia en su desarrollo cultural. Luego realizaré una breve reseña de la presencia incaica en la provincia y la difusión y expansión del *queshwa*.

Por otro lado, señalaré algunos elementos de la invasión española en relación a los pueblos indígenas. Describo cómo a principios del siglo XVI, los *lule* –grupos étnicos de origen chaquense- impidieron el asentamiento de los emisarios de los incas y, cuando la conquista europea comenzó en el noroeste, avanzaron también sobre las huestes españolas. Esto explica la conflictiva fundación de "Santiago de los Esteros" en 1543 y las dificultades que presentaron algunos pueblos indígenas a los españoles. Más adelante relaciono el período prehispánico con la conquista a través de estos pueblos, que hacia el primer tercio del siglo XVIII serán reducidos por los jesuitas.

La cercanía de fechas entre la expulsión de éstos sucedida en 1767 y el supuesto hallazgo de la cruz de Mailín en 1780, nos permitirá captar las articulaciones entre este último hecho y las poblaciones de la región y, de esta forma, contextualizar el fenómeno de una temprana veneración con las causas que, en su momento, determinaron la presencia de reducciones jesuíticas en la zona.

Por último, distingo los sucesos que llevaron a una devoción "popular" en la provincia y cómo todos los anteriores hechos históricos contribuyeron, y aun hoy contribuyen, a la construcción del imaginario social santiagueño y a la renovación de la fiesta de Mailín. Desarrollo los aspectos relevantes de la relación histórica entre catolicismo y folklore, y de qué forma ambos fueron convergiendo en las fiestas populares. Paralelamente, la construcción idílica y ahistórica de las poblaciones nativas por parte de determinados sectores de poder de principios del siglo XX, condujo a una cristalización del pasado étnico. Por eso sostengo, finalmente, que los procesos históricos a nivel regional y provincial han dado lugar a la veneración mailinense, y que la interacción entre determinados actores y sucesos globales han sido vitales para su "popularidad" y difusión.

2.1 Los pueblos indígenas y la colonización incaica

"El «progreso» tecnológico e industrial no sólo acarreó la devastación del monte que cubría originariamente gran parte de la provincia de Santiago del Estero, sino también la consecuente desvalorización del modo de vida tradicional y sus costumbres. Los pobladores actuales, resultado de numerosos mestizajes, han perdido u ocultado a lo largo de los últimos siglos, mucho de la memoria cultural que los remonta hasta sus antecesores indígenas. Sin embargo, esas raíces son imborrables y aún están presentes en numerosas expresiones culturales modernas, como la vigencia de la lengua quechua en su variante propia santiagueña, la música folklórica, la religiosidad y las fiestas populares, las artesanías y en particular, el arte textil" (Llamazares y Sarasola 2002: 20)¹.

La población de la actual provincia de Santiago del Estero se fue constituyendo a partir de migraciones de distintos grupos étnicos, entre los que preponderaron los *diaguita* de origen andino, los *tonocoté* de origen amazónico y pueblos de la región chaquense. Su desarrollo cultural se remonta a 8.000 años atrás, cuando los primeros cazadores-recolectores comenzaron a ocupar las zonas meridionales. Sin embargo, durante varios milenios no aparecen culturas sedentarias, sino campamentos de talleres para la fabricación de piezas líticas y, más tarde, evidencias de recolección y molienda de granos pertenecientes a grupos seminómadas.

Hacia el 600 A.C. aproximadamente, aparecen asentamientos de poblaciones agroalfareras alrededor del Mishqui Mayu (río Dulce) y Cachi Mayu (río Salado), que dividen el actual territorio de la provincia. Esta primera población autóctona de origen *tonocoté*² también se

¹ La lengua *quechua* mencionada por los autores es mencionada en este trabajo con el término de *quichua*. Más adelante explico su significado y difusión por la provincia.

² Cuando los españoles arribaron al territorio, se encontraron con poblaciones *lule* y *tonocoté* que tenían al avestruz o suri como alimento principal. Esto los condujo a denominar a ambas poblaciones con el nombre de *juries*, derivado del vocablo *xuri*, que en *tonocoté* designa al avestruz. Como bien sostuvo Figueroa, estas primeras poblaciones "fueron tal vez los mismos *juries*" (Figueroa 1949: 8).

asentó en la zona del Saladillo, afluente del río Mailín³. Según Christensen, los *tonocoté* cultivaban distintos vegetales, recolectaban y "meleaban", a la vez que criaban guanacos y suris y -ya desde los tiempos incaicos- eran considerados excelentes hilanderos y hábiles tejedores, además de alfareros y cesteros⁴. También han sido considerados poblaciones nómadas y hostigadoras de otras vecinas, como los *calchaqui*⁵.

Las evidencias arqueológicas en esta zona también atestiguan migraciones de grupos chaquenses hacia el año 900 de nuestra era –en particular los *lule*-, aunque éstos no se asentaron hasta finales del siglo XV, cuando los incas comenzaron a conquistar el noroeste. En cambio, en las cercanías de la represa natural conocida como "laguna de Mailín", aparecen grupos de *omoapa*, *yucumampa* y *mailihuampa*, familias etnolingüísticas pertenecientes a los grupos *vilela*, una rama étnica de los *lule* que aún mantenía una movilidad cíclica siguiendo el cauce del río Mailín. Su eterno curso posibilitó una extensa zona de riego, atrayendo a estos distintos grupos seminómadas, que se asentarían más tarde en esta zona⁶.

En las Sierras Centrales se evidenció la presencia de grupos sanavirón y comechingón procedentes de la actual provincia de Córdoba. Estos pueblos con influencia amazónica también se relacionaron con los tonocoté, cuestión observada en la producción alfarera. Los intercambios en caravanas de llamas hacia el primer milenio de nuestra era, también nos indican una fluidez y comunicación entre pueblos diaguita y tonocoté. En efecto, la ubicación estratégica de Santiago debió permitir la constante relación entre pueblos, y entre éstos y el Alto Perú.

La colonización incaica comenzó a avanzar sobre el noroeste hacia principios del siglo XVI, extendiendo su brazo sureño *Collasuyu* a la región de los esteros. Los primeros incursionistas extranjeros en la zona habrían sido guerreros enviados alrededor de 1500 años A.C, por el rey Manco Capac Yupanqui, aunque "la conquista propiamente dicha fue

³ El río Mailín se origina en las aguas del arroyo Shúj y del arroyo Mailín, los cuales, juntándose con distintos brazos del río Dulce, lo constituyen. El mismo confluye, a su vez, con el Saladillo del Rosario. Véase mapa de Mailín en el Anexo.

⁴ Tanto el inca como el español se sintieron atraídos hacia estos valles fértiles y cultivados, como también hacia el arte cerámico y textil de la zona, que hasta el día de hoy se conserva.

⁵ Sin embargo, los autores mencionados los consideran pacíficos, por lo que creen se diseminó el español y su religión con más rapidez y "facilidad".

hecha por pacíficos colonos traídos ex profeso desde las tierras imperiales para ubicar y constituir una población que cumpliera la tarea de penetración y de introducción de las formas de la vida civil y de la cultura de los *inca*, sobre la barbarie o el salvajismo de las poblaciones autóctonas"(Christensen 1970: 29). El camino *inca* trazado hasta Santiago se vio continuamente invadido por nuevas incursiones de los *lule*, grupos que, como mencionamos, atravesaron el actual Chaco desde antes de la conquista incaica y se asentaron en la región inquietando a algunas comunidades de la zona.

Debido a que las serranías más cercanas a Catamarca eran defendidas por los *diaguita*, los *inca* se asentaron en la mesopotamia santiagueña, "provincia de los *jurt*", (Ibídem). La presencia *inca* no impidió que se conservara la lengua *tonocoté* o *kakano* y muchos nombres de pueblos se fueron formando entre ambas lenguas. En cambio, pasando Salavina concluía el territorio de los *jurí* y se asentaban los *sanavirón* e *indimás* — precisamente en los actuales pueblos de Ojo de Agua, Mitre y Aguirre, llegando hasta Córdoba-. Esta zona nunca formó parte del Tucumán precolonial, por lo que el *queshwa* nunca arribó y las lenguas nativas fueron directamente reemplazadas por el español⁹. Distinto fue el caso en la zona de los *jurí* donde, como recién apuntamos, la lengua oficial del Tawantinsuyu fue adquiriendo los vocablos nativos de la zona y luego del castellano, hasta conformarse un nuevo *queshwa*; el *quichua* que los españoles utilizarían para sojuzgar a los pueblos e imponer la religión cristiana. ¹⁰

⁶ Estos tuvieron como principales industrias el hilado, el tejido y la alfarería; riquezas que el inca valoraba en extremo y de las que tenía conocimiento por sus emisarios.

⁷ Esto grupos ocuparon el centro de la provincia, llegando hasta el río Dulce y, desde el éste hacia el oriente, hasta el río Salado. Como apuntamos en la nota 2, la denominación española de "juri" en realidad abarca a los grupos indígenas tonocoté y vilela-lule.

⁸ Un ejemplo es Manogasta, cuyo sufijo gasta significa en tonocoté "pueblo" y mayu deformado en "mano" que en queshwa y quichua significa "río".

⁹ Para evitar confusiones, aclaro que utilizo el término *queshwa* para referir al *Runa Simi*, lengua oficial del Imperio Incaico. En cambio, cuando refiero al *quichua* se trata de la lengua que aun hoy se habla en la provincia de Santiago del Estero y que surge de la hibridación entre el *queshwa*, el *tonocoté* y el castellano.

El vocablo Tawantinsuyu se divide en tawa que significa en queshwa "cuatro" y dos sufijos: tin "junto a" y suyu "región". La civilización incaica se desarrolló desde el 1290 D.C. hasta el 1532. Con la misma surge la primera teocracia en el Alto y Bajo Perú. Pero durante más de tres mil años, gobernaron otras civilizaciones: Las civilizaciones guerreras fueron la Huari y la Inca, que expandirá su cultura. Las civilizaciones religiosas fueron la Chavín y Mochica y, finalmente, Tiawanaku -epicentro cultural y religioso-.

Para el año 1532, el imperio se había extendido hacia los cuatro puntos cardinales. Sus brazos abarcaban: Desde el Cuzco hacia el norte: *Chinchasuyu*; hacia el oeste (Pacífico): *Cuntinsuyu*; hasta el Este (Oriente): *Antinsuyu*; desde Cuzco hacia el sur: *Collasuyu*. Estas regiones que nacen y convergen hacia el Cuzco —

2.2 La invasión española

Luego de la caída del Imperio Incaico, se produjo la invasión española en el noroeste argentino. El conocimiento y la información que los *inca* proporcionaron a los españoles, facilitaron su instalación y la reestructuración de la economía de los pueblos, que implicó transformaciones en el funcionamiento de las aldeas y el desarraigo forzoso de familias. En los inicios de la conquista, comenzaron a fundarse las ciudades del norte. Los poblados pertenecientes al *Tucma* o "provincia de Tucumán", que los españoles heredaron luego de la muerte de Atahualpa, eran para Núñez del Prado en 1549, todavía una "ciudad portátil" o "ambulante" (Figueroa 1949: 10). Recién a su llegada a la región, sobre el río Dulce, funda la "ciudad del Barco" en 1552, adjudicándose los valiosos pueblos de Manogasta y Soconcho¹¹. Pero Nuñez del Prado fue desalojado por Aguirre, quien se apoderaría de la riqueza hallada y la fundaría definitivamente en 1553 con el nombre de "Santiago de los esteros" o "Santiago del Estero". La misma había sido paso obligado, durante el Imperio Incaico, hacia el Alto Perú y, a partir de la colonización española, se convertiría en sede de la Gobernación de Tucumán.

La fundación española de la primera provincia del noroeste, tuvo como principal objetivo supervisar- desde su estratégica ubicación geográfica y físico-política- los territorios cercanos al río Salado. La entrada de las huestes del capitán Diego de Rosas en 1543, contribuyó a titular la zona de "peligrosa", con la consiguiente acción de "reducir los indios". Durante este período hispano-indígena, tanto los *lule* como los *juríes* se convertirían en un desafío para la conquista española¹², dado el interés compartido en la principal riqueza de la región. Esta economía -que prevaleció en los inicios de la conquista

Ombligo del Mundo- fueron resultado de una estrategia que planteó Pachacuti Inca [9ª dinastía (1438-1471D.C.] antes de que el Imperio se expandiese hacia el Norte y Sur, con Wayna Cápac (1493-1530).

El Tawantinsuyu terminaba en el Tucma (hoy Tucumán). Todo el noroeste argentino fue incursionado por yanaconas y mitimaes –emisarios del Inca en busca de minerales, hilados de oro, miel, etc.-. Se cree que la búsqueda de minerales por parte del Inca, provocó la expansión y difusión de su lengua oficial: el *runa simi* o queshwa. Al expandir su dominio, propagan la creencia en la deidad del Sol y la convierten en imagen representativa de su grandeza y poder sobre las comunidades originarias del noroeste argentino.

¹¹ Según Figueroa y Christensen, ambos pueblos eran muy valiosos por la abundancia de poblaciones y recursos, que se utilizarían luego para fundar y mantener nuevas ciudades, es decir, el resto de las provincias norteñas actuales.

¹² Estos grupos frustraron las expediciones de mediados del siglo XVI a la zona de Matará, cercana a Mailín.

de la región-, se sustentó en el comercio y contrabando de miel y cera de distintos y variados tipos de abejas.

Hasta fines del siglo XVIII -e incluso hasta la independencia colonial- el papel del melero fue fundamental para conocer y tratar con los distintos grupos de *lule* y *vilela*, quienes tenían a la miel como "importante rubro de sus recursos" (Bilbao 1964/65: 148). La cera se convirtió muy pronto para el español, en un producto con una importante ubicación en el mercado colonial, ya que la miel se utilizaba como alimento o medicina y con la cera se fabricaban velas, producto básico de la economía familiar en época de penuria o calamidades. Además, el español necesitaba de ella para los usos religiosos, es decir para todos los cultos, además de que simboliza la presencia o carne de Cristo.

La disputa por este valioso recurso, sumada a la explotación de mano de obra indígena en los obrajes, a la drástica disminución de la población como producto de la propagación de enfermedades y a las imposiciones en la economía familiar, mantuvo la provincia en constante tensión. Pero los conflictos también eran de índole religiosa —no sólo entre las creencias autóctonas y la religión evangelizadora- sino también entre las distintas órdenes y doctrinas religiosas que la España de Castilla había heredado.

2.3 La presencia jesuítica y el "descubrimiento" de la cruz

Hacia fines del siglo XVI y principios del XVII, las primeras órdenes religiosas cruzaron el río Salado o Cachi Mayu. En 1735 se conforma la primera reducción jesuítica en el territorio, que se asienta en las proximidades de Matará, para luego extenderse hacia El Bracho, Sequía Vieja y Averías, entre otras localidades actuales. Esta primera organización jesuítica denominada "San José de Vilela", incorpora grupos nativos de la zona del Chaco que estaban asentados, como mencionamos al inicio, en las orillas del río Dulce. La distribución de estos grupos concluye con la fundación de varias de estas reducciones, luego de las cuales se asentarán los primeros estancieros, producto de la conquista española en la zona. El conocimiento alfarero y la continua producción agrícola-ganadera de estas poblaciones posibilitaron, en gran medida, el mantenimiento de los proyectos jesuíticos. Sin embargo, luego de la expulsión de los jesuitas en 1767, estas poblaciones tomaron otros

¹³ Los vilela y juríes combinaban la extracción de miel con la formación de extensos corredores de cultivos.

rumbos o fueron asimiladas por los nuevos estancieros, que comenzaron a tomar mayor control sobre las comunidades, conservando la estructura jesuítica pero estableciendo nuevas relaciones de producción.

La villa de Mailín se introduce en la historia de la evangelización jesuítica y la conquista española, a partir del supuesto hallazgo de una cruz en un algarrobo, árbol característico de esta zona. En 1780, un peón de hacienda habría hallado la cruz con la imagen de un Jesús crucificado -que aun hoy se venera- en las cercanías de la reducción "San José de Vilela" 14. En esos tiempos, los Herrera -antiguos estancieros del Depto. de Avellaneda- decidieron trasladarse a la zona de Mailín, debido a la muerte del hijo de José de la Cruz Herrera herido por un "malón". Allí estaban las tierras de sus antepasados y además circulaba la noticia de que los "yucumampas y mailihuampas eran mansos" (Saravia 1988: 34)¹⁵. Las distintas versiones acerca del hallazgo coinciden con las fechas en las que se edificaron las primeras capillas e iglesias, siempre a cargo de obispos y generales de la zona. En sus inicios, la devoción encabezada por el peón junto al señor feudal Don Zacarías, permite reunir una importante suma de dinero -la cual se informará a la Diócesis de Tucumán, cuyo obispo le promete un destino dudoso-. En 1784, el Pbro. Ramón Benavides, párroco de Amile de la companion de l Matará, sana de una pierna, lo atribuye a un milagro del Señor de Mailín y construye la primera capilla, adonde será trasladada por vez primera la cruz. Entre 1830 y 1845, la capilla y el Templete se modifican y ensanchan por orden del gobernador Ibarra y las contribuciones del padre Alcorta, quien se recupera de una enfermedad. El General Toboada reúne una suma de limosnas destinada a la edificación de la nueva iglesia, que se mantendrá en pie entre 1870 y 1904. Durante este año, Mailín se desmembra de la parroquia y el curato de Matará por decisión del Obispo de Tucumán. Esto inicia una inversión considerable para una reforma estructural del Santuario. A principios de la década de 1990, será restaurada por el Pbro. Schänzle.

¹⁴ En el capítulo 4 analizo las distintas versiones acerca del hallazgo. Según algunas de ellas, el descubridor de la cruz pudo ser también un mestizo, un indígena o un forastero, según los distintos relatos.

¹⁵ Hacia fines del siglo XVIII, se comentaba acerca de una luz azulada en los campos de los Herrera, pero esto sólo integra los relatos a partir del hallazgo de la cruz.

Luego de este recorrido histórico, podemos concluir que la disputa mencionada entre los nativos y los colonizadores se enmarca en el contexto histórico del supuesto hallazgo de la cruz de Mailín. Por un lado, porque los nativos meleros son mencionados en los relatos del hallazgo y, por el otro, porque el acervo cultural que tuvo el territorio de la actual provincia de Santiago del Estero, se va desmoronando con la conquista y la instalación del ferrocarril, con la consecuente desmantelación de los bosques del Chaco-Santiagueño 16.

En este nuevo marco, las primeras investigaciones arqueológicas en zona de *tonocoté* y *vilela* hacia 1904, aportará aspectos significativos para la reconstrucción y reinvención de la identidad santiagueña y, con el tiempo, para la construcción del imaginario social. A continuación referiré a estas cuestiones y otros datos relevantes para la investigación.

2.4 El imaginario santiagueño

La realidad étnica de principios del siglo XIX, distaba significativamente de la conocida durante la ocupación incaica y la conquista española. Luego de varias ocupaciones y transformaciones regionales, la provincia contaba con una diversidad étnica menor aunque significativa y con varios sectores aristocráticos en ascenso al poder.

Sin embargo, la investigación arqueológica de los hermanos Wagner -sumada a la iniciativa del intelectualismo cultural de La Brasa¹⁷, con la que se emparentaban los sectores en ascenso- construyó un ideal utópico e identitario del "ser" indígena y del ser nacional. Las poblaciones originarias, anteriormente mencionadas, no fueron emparentadas con la civilización que las investigaciones arqueológicas planteaban. En cambio, la supuesta autenticidad de esta civilización antigua fue emparentada con la "auténtica tradición" que los intelectuales del siglo XIX dijeron hallar en la provincia. La construcción de este "nuevo ser" santigueño y argentino negó la historia originaria del territorio de los *tonocoté*,

¹⁶ Las cuestiones referentes a la creación de obrajes madereros y la transformación de los pueblos y el territorio agrícola con el avance del ferrocarril, son tratados en el capítulo 3.

La Asociación Cultural La Brasa estuvo conformada por intelectuales, muchos de ellos con actuación política y cargos públicos, como Canal Feijóo, Christensen y Di Lullo, entre otros. Su fundación hacia principios del siglo XX, formó parte de la iniciativa de un movimiento cultural de jóvenes literatos. Para la década del '40, la agrupación promovía exposiciones de arte, generaba espacios de debate sobre libros, publicaba revistas, apoyaba la danza, la música y las investigaciones arqueológicas, de lo que es un ejemplo la fundación del museo Wagner.

lule y vilela y, a su vez, abrió el juego del criollismo político y la aristocracia católica que forjaban su lugar en un proceso de modernización creciente.

La mayor creación de los Wagner fue postular la existencia de una milenaria "Civilización Chaco-Santiagueña". Sostuvieron que la misma había sido anterior a la civilización incaica, y no influida por esta. Plantearon una universalidad en cuanto a la ornamentación, la divinidad antropo-ornito-ofídica y los torteros, entre otros elementos de la alfarería. Concibieron puntos de contacto entre regiones de Argentina y América y, luego, difusiones extra-americanas. Pero, por otro lado, postularon que para principios del siglo XX la civilización estaba desaparecida, por lo que la misma no tendría vinculación alguna con las poblaciones indígenas del siglo XVI. La deshistorización de los trabajos arqueológicos expuso el carácter fantástico de estos antiguos pueblos desconocidos, al tiempo que plantearon la necesidad de reconstruir la identidad étnica y cultural, en una provincia que iniciaba una estructuración económica y una decadencia de los espacios sociales. Este marco proveyó de herramientas a los nuevos actores de la escena nacional. La "expresión popular" ¹⁸ se cristalizó en fiestas y celebraciones que conservaban características identificadas con una "auténtica" tradición. Las fiestas, los bailes, las "supersticiones" y las leyendas constituyeron un folklore conveniente a los propósitos provinciales y nacionales; rescatar la nación a través del indio, pero a partir de una "visión espiritualista y una visión biologicista del hombre" (Auat 2003: 283). El discurso identitario de la Brasa y Canal Feijóo significó un retroceso para la recuperación de la identidad indígena en el presente, a la vez que un avance para el progreso y la ciencia que comenzaban a tener preponderancia en los procesos modernos.

La música folklórica y el catolicismo popular santiagueños -vinculados históricamente-, aún hoy constituyen dos aspectos "tradicionales" de la fiesta de Mailín. Ambos estuvieron unidos por la inclinación romántica de Joaquín V. González y Rojas¹⁹- entre los intelectuales más importantes de fines del siglo XIX- hacia "el alma del pueblo" (Ibíd: 287), una nueva definición del folklore que tendrá un papel central en la constitución

¹⁸ Véase Martinez 2003.

¹⁹ Su obra literaria "El país de la Selva" responde a una construcción del imaginario social santiagueño. Resalta su folklore y prosa a través de mitos, leyendas y paisajes con formas literarias que constituyen una pieza referente del santiagueño y "sus costumbres".

nacional y cristiana de la provincia. Por otro lado, el <u>krausismo</u> ético y espiritual²⁰que inundó el racionalismo intelectual y la formación del partido radical, se enfrentó a grupos oligárquicos y a un liberalismo individualista incipiente que nacía con la llamada "generación del '80". En este contexto, se constituyeron el romanticismo del grupo intelectual La Brasa junto al <u>krausismo yrigoyenista</u> -alrededor de la novedosa inmigración de la primera década del siglo XX y la entrega de tierras fiscales a la creciente explotación capitalista-. Este intelectualismo se debatió entre la moral cristiana de un "fatidismo étnicotelúrico" (Auat 2003: 298) y el progreso de las renovadas fuerzas poderosas de la provincia, que no contemplaban un proyecto identitario ni nacional.

Las fiestas tradicionales de la provincia fueron adquiriendo un matiz idílico y comenzaron a atravesar un proceso de reinvención y resignificación, como la fiesta tradicional de Mailín que significó una aproximación tangible a aquellas "leyendas y cuentos fantásticos, mitos fabulosos [...] que están en todos los labios, como la oración cristiana que musitan en quichua [...] con formas solemnes que recuerdan la dignidad y el decoro coloniales, donde todo era juicioso y ordenado como el enjambre en el colmenar" (Di Lullo 1943: 6). Las fiestas populares comenzaron a incorporarse a los trabajos dedicados al "folklore nacional" (Feijóo 1951: 7) y formaron parte de las continuas comparaciones con el dramático proceso de modernización.

Sin embargo, no hubo estudios formales que explicasen la existencia de estas prácticas folklóricas -ni tampoco de los metalenguajes que las mismas expresaban durante las festividades-. Las celebraciones se convirtieron en piezas vivas de la moral católica, pero también en testimonio de la evangelización de aquellas "incursiones de indios que robaban y cometían salvajes depredaciones" (Saravia 1988: 18) a los estancieros asentados, precisamente, en los territorios de estos mismos "indios", incursiones conocidas como "malones". En efecto, la "intensa fe" que se describe en los artículos de época, da cuenta de la articulación de las prácticas que mantenían -tanto los autores como los promeseros- entre el catolicismo y el folklore²¹.

²⁰ El krausismo fue una forma de espiritualismo propio de la segunda mitad del siglo XIX. "A nivel político postuló un «liberalismo solidarista» en contra del liberalismo individualista clásico [...]. El racionalismo moderado de los krausistas le llevó a un cierto entendimiento con los grupos católicos, sin quebrar la tradición liberal argentina" (Auat 2003: 288).

²¹ Las "supersticiones" que aún mantienen los promeseros del santo, expresan esta relación a través de personajes extra-humanos que habitan los "parajes". Estos forman parte del universo folklórico de la

Las marcas de este folklore en expansión se atomizan en determinados símbolos míticos, que comienzan a conformar unidades de transmisión de la tradición oral de las comunidades. El folklore está estrechamente ligado a los orígenes de los movimientos nacionalistas y, actualmente, a los nacionalismos globalizados, por eso se enlaza históricamente no sólo al catolicismo, sino también al nacionalismo²². Para Rojas

"...el folklor define la persistencia del alma nacional [...] es una substancia intrahistórica [...] que hay que salvar, para que un pueblo siempre se reconozca a sí mismo." (Rojas 1922: 83, citado en Blache 1991: 59).

Los valores, sus sentidos de comunidad, el legado cultural quichuista y sus expresiones artísticas-a través de la danza, la música y los cuentos ficcionales- orientaron el marco de los distintos encuentros familiares y sagrados. Junto a estas reuniones parentales, se fue constituyendo la estructura procesual de las fiestas de los santos y de las vírgenes. Mailín resultó ser un enclave principal de transmisión de los valores cristianos y de un sentido de pertenencia a la tierra "sagrada" que contribuye, aún hoy, a los imaginarios sociales de la fiesta. Considerados como "representaciones colectivas" (Baczko1999: 15), estos imaginarios designaron distintos planos y múltiples situaciones históricas y jugaron un papel determinante "en las mentalidades y las prácticas colectivas" (Ibíd.: 33).

El presente estudio se adentra en las *performances* culturales de una fiesta santiagueña, como parte de una investigación más profunda acerca de las representaciones sociales y regionales enmarcadas en una"modernidad desbordada". Para esto, he desglosado los elementos que me parecieron significativos hacia un entendimiento de los procesos históricos que constituyeron la devoción en Mailín.

provincia, definido a través de sus manifestaciones culturales -las canciones y las fábulas o leyendas donde habitan estos personajes míticos-.

²² La relación entre nacionalismo y catolicismo es abordada en el capítulo 1.

²³ Véase Appaduraim 2001. Sus estudios sobre culturas globales, los "paisajes étnicos globales" y las dislocaciones constituyen un aporte significativo para las investigaciones sobre el nacionalismo y la modernidad en el panorama global.

Capítulo 3

Migraciones y conformación de la villa de Mailín

3.1 Vías férreas, desmantelación forestal y migraciones: Mailín se convierte en pueblo fantasma

La diáspora santiagueña parece haber comenzado a la par de la instalación de las vías férreas —desde 1885-; actualmente son rieles del desamparo y el silencio en la provincia. El movimiento poblacional hacia nuevos rumbos -países europeos, el litoral y la capital argentina, entre otros- fue un proceso paulatino que comenzó con las poblaciones de viejos pueblos en busca de mejores condiciones de trabajo. Para comprender este proceso de migración, me propongo explicar y analizar los proyectos locales y nacionales que se desarrollaron y cómo estos influyeron en las configuraciones culturales de los sujetos, con el fin de poder comprender la realidad social actual de la provincia.

El paso de la reducción a la estancia comienza con la expulsión de los jesuitas y el otorgamiento de las tierras a los nuevos aventureros de la zona, ganaderos y estancieros. Los procedimientos para tomar posesión de las tierras no consideraban a las poblaciones nativas, como tampoco al ecosistema. Muchas tierras fueron arrendadas por los nuevos empresarios burgueses para la posterior explotación forestal. En otros casos se construyeron en ellas comercios y obrajes. Las tierras fértiles que dejaba el río Dulce a su paso, habían sido antiguamente aprovechadas para la agricultura y la ganadería. Hacia fines del siglo XIX, permitieron la conformación de centros ganaderos importantes. Icaño fue uno de los importantes centros ganaderos, donde se conformaron múltiples haciendas, una de las cuales perteneció a Clodomiro Herrera y Don José de la Cruz, quienes levantaron la primera capilla en Mailín y más tarde donarían sus terrenos al obispado.

El ecosistema de Mailín se caracterizó por ser una laguna o represa natural, debido al nacimiento del arroyo Mailín, del cual se habló al comienzo del trabajo. Bañado por los ríos Dulce y Salado, Mailín era, como Icaño, un centro atractivo de producción agrícolaganadera. Pero la diferencia entre ambos radicaba en sus poblaciones, ya que toda la costa del río Salado, e incluso Icaño, padecían las incursiones de las poblaciones aborígenes chaqueñas, que no cesaron hasta 1889. Mailín, en cambio, mantenía su

Qia. The place

población vilela aislada en gran parte de estos ataques, razón por la cual la familia Herrera elegiría mudarse hacia allí¹. Se trató de un período comercial fructífero, con intercambios entre distintas regiones. En el siglo XVI y hasta mediados del siglo XVII, el cultivo del algodón constituyó "la base de la economía regional de todo el Tucma" (Dargoltz 1985: 22)².

Cuando el virreinato logró proteger a las provincias del capital inglés, comenzó un novedoso proceso capitalista de librecambio, a partir de la nueva capital de Buenos Aires como aduana. La paradoja de la revolución independentista fue adoptada por la nueva burguesía, quien subordinó la metrópoli al capital inglés y con ella, toda la producción del interior.

En 1856, comenzó a cultivarse la caña de azúcar y, en 1879, Don Pedro San Germes creaba el Ingenio Azucarero "Contreras", el más importante del país. La industria azucarera trajo aparejados cambios de clima y temperatura, que beneficiaron el suelo y el ambiente para la agricultura. A fines del siglo XIX, este ingenio, como otros, "desaparecieron por exceso de producción y no por falta de ella". Las causas residieron en las inversiones inglesas para nuevos trazados de ferrocarril. El nuevo mercado obligó a los cañeros a costear las engrosadas tarifas para transportar sus productos a los únicos puertos de Buenos Aires y Rosario, sin contar con ayuda nacional. Por otro lado, el tramo directo del ferrocarril que unía la pampa húmeda con los puertos, no incluyó viejos pueblos como Salavina, Villa Atamisqui y Mailín, que quedaban lejos de este tramo y de los bosques que penetraba sin detenerse. El aislamiento de los pueblos -que comenzó con esta transformación de las vías de comunicación- se reemplazó con la creación de nuevos pueblos en las mismas estaciones ferroviarias. En esta época comienza a hablarse de "pueblos fantasma", ya que sumado a su desamparo dentro del nuevo proceso, las poblaciones comenzaron a dispersarse hasta dejar los pueblos casi vacíos; esta realidad marcaría notoriamente al pueblo de Mailín.

¹ La cruz de Mailín fue "hallada" en la estancia de la familia Herrera, que iniciará la devoción y construirá –como ya dije- la primera capilla (Véase Capítulo 2).

² Hacia 1471, Túpac Yupanqui extiende el imperio incaico conquistando la región que fue llamada *Tucma*. Su estratégica ubicación abarcó los valles de Salta y Jujuy, los valles calchaquíes hasta el "país" de los diaguitas (Tucumán y Santiago del Estero) y hacia el norte de Mendoza, para atravesar los Andes por Santiago de Chile (Véase Bravo 1986). Con la colonización española fue introducido el algodón, del que se hacían "calcetas, pabilos para velas, telillas, frazadas, cubrecamas, ponchos, sacos, carpas [...], el algodón se convirtió rápidamente en la riqueza de la zona" (Véase Dargoltz 1985).

³ Véase Dargoltz 1985.

Antes de los ferrocarriles y los buques a vapor, muchos aventureros anhelaban navegar los principales ríos del Chaco. En 1855, el marino norteamericano Thomas J. Page recorre el río Salado llenando de esperanzas a los pueblos olvidados por el ferrocarril. En 1856, soldados y militares encabezados por el Gral. Toboada unían Santiago del Estero con Santa Fe. Todas las navegaciones partieron de Icaño, del Bracho o de Matará, localidades cercanas a Mailín, lo que convirtió al sitio en un lugar de paso y reposo, a su vez que en el centro de la contienda. Sin embargo, los proyectos fracasaron, dejando libre paso al "progreso" del ferrocarril. Desde 1885, no traería más que penurias y desolación, mientras se devastaba el bosque santiagueño, no ya como en la época colonial, con destino al litoral. Ahora la madera se utilizaba sin leyes y con desmesura hundiendo del todo a los viejos pueblos del camino incaico, como "Mailín, Matará, Figueroa, [que] quedaron olvidados, convirtiéndose poco a poco en ruinas" (Dargoltz 1985: 14). Los ferrocarriles Central Córdoba y Central Argentino estaban hundiendo el comercio regional, pero también la economía tradicional familiar y la identidad étnica y cultural de los santiagueños. Los intentos de algunos pueblos por autoabastecerse fueron en vano frente a los fletes ferroviarios que, para principios del siglo XX, terminaban con los últimos talleres y depósitos de trigo y con sus proyectos de nuevos molinos harineros.

El atractivo del bosque santiagueño comenzó a interesar a nuevos capitalistas: el quebracho colorado y el tanino extraído del mismo, conformaron los nuevos obrajes chaqueños⁴. Nuevas compañías se crearon a su alrededor como la *Compañía de Tierras*, *Maderas y Ferrocarriles y La Forestal Limitada*, continuando con el trazado ahora indiscriminado del bosque. Comenzó a formarse la imagen del obrero y el trabajador baratos, con pagos en mercaderías y salarios bajos. El Chaco santiagueño concentró la explotación y los obrajes en un contexto de ausencia estatal, mientras los bosques desaparecían y creaban cambios climáticos irremediables. Según Alberto Tasso, "[e]l final de la hegemonía de los Toboada marca también el fin del ciclo de la economía pastoril exclusiva. Vendrán el ciclo efímero del azúcar, el ferrocarril y sus incumplidas promesas, pero también un estilo de inversión y de gasto distinto de los anteriores, que devienen en una organización comunal más preocupada por los adelantos y el progreso,

⁴ Los obrajes madereros fueron posibles merced a la explotación y los cambios socioculturales que trajo aparejados. Los nuevos empresarios sabían de una nueva mano de obra disponible en busca de nuevos rumbos, frente a la nueva situación económica de los pueblos. Los hornos de carbón que actualmente se mantienen en algunos departamentos, comenzaron en este período de obrajes.

impulsados por los objetivos de ligarnos a Europa que promovió la Generación del '80" (Tasso 1984: 12).

Los hornos de carbón inicialmente se ubicaron a los costados del camino de entrada al pueblo. Actualmente, pocos pobladores trabajan, sólo recurren al mismo cuando no tienen otro trabajo. Esto se debe a que, por un lado, el carbón perdió el auge que tenía antes y se transporta por tren de otros lados del país. Por el otro, porque las condiciones y pagas laborales son miserables⁵.

Las migraciones internas son estacionales o *golondrina*. Tienen como centros de atracción la cosecha de papas en la provincia de Buenos Aires, la caña de azúcar en Tucumán y el algodón en el Chaco. Todos los veranos, los pocos hombres de Mailín son llevados en camiones a las cosechas de la papa en Briayoj y a "La Desflorada" para la del maíz. También se dirigen hacia Santa Fe – Venado Tuerto- o a "la provincia" como le dicen a la provincia de Buenos Aires – Pergamino- o, en su contrario, a "la zafra" de Tucumán. Luego de la crisis de la década de 1960, la zafra deja de ser conveniente, también para la gente de Mailín, por lo que se dirigen hacia otras provincias. Aunque esta crisis haya traído la tecnificación o "mecanización de las tareas de cosecha" (Benencia & Forni 1985: 12), que ocasionó la pérdida de trabajo y mantuvo los salarios bajos, ciertos pobladores aún eligen este rumbo.

La cosecha de maíz-girasol se realiza también en Santa Fe y Córdoba, hacia donde los pobladores se dirigen, aunque intenten evadir las pésimas condiciones de trabajo y la mala paga. Cuando los chicos vienen grandes -deben tener más de 17 años y portar DNI- ya pueden acompañar a su padre. Entre las cosechas del verano y de mediados de año, los hombres realizan changas como albañiles, constructores, "alambran campos", hacen soldaduras o carpintería..."; "cualquier trabajo" según un colaborador del barrio "Sur"-el barrio más pobre de la villa-⁶. Muchos de los pobladores migran por el verano para mantener económicamente a su familia que queda en el pueblo. A su vuelta, sólo les alcanza para saldar las deudas que su familia mantuvo con los quioscos. Si bien es cierto que, con el tiempo, los créditos que éstos conceden traen problemas entre los habitantes, a su vez posibilitan situaciones de intercambio. Por eso, como plantean Forni y Benencia, estos cambios en los modos de producción pueden dar lugar a estrategias de subsistencia, que en Mailín se acentúan con la alternativa de la fiesta.

⁵ Véase Bilbao 1964-65.

⁶ Entrevista con Jorge en su casa del barrio Sur. Vino con su esposa hace diez años desde el campo hacia la villa de Mailín. Desde entonces, dejó sus animales y se dedica a realizar distintos oficios.

Desde hace unos años, las difíciles condiciones de trabajo han determinado que mucha gente ponga esperanzas en la fiesta del Santo. Las familias se unen y, junto con los vecinos, colaboran en la elaboración de masa y tortilla; conforman "estrategias de vida" (Ibíd.: 18), dentro del amplio marco desolador del pueblo y la provincia (Imagen 1).

Así, se preparan para recibir en sus terrenos a los numerosos contingentes de Buenos Aires, que ansían volver con un recuerdo de masa santiagueña. Las casas de familia se abren para transformarse en quioscos itinerantes y los cabritos traídos de los parajes aledaños se carnean a la vista de los devotos y curiosos, alimentando el imaginario de los viejos tiempos. Mailín "se alegra por cuatro, cinco días", como dicen algunos visitantes, combatiendo contra el título de "pueblo fantasma". Durante los últimos diez años, el pueblo se ha convertido en un lugar de paso, no sólo para los devotos y curiosos, sino también para aquellas personas adineradas que controlan la fiesta mediante bailantas y enormes predios de recreación

3.2. De paraje a villa: Mailín deviene "Capital de la fe"

Si bien Mailín fue afectado por los cambios económicos y sociales, su calidad de enclave religioso le permitió abrir nuevos rumbos; aunque cabe preguntarse hasta qué punto esto es positivo. Como otros pueblos, Mailín fue igualmente parte del cambio de rumbo de las aguas, con el agotamiento de los ríos por la captación de sus aguas para los cultivos de otras tierras. A esto se sumó el éxodo de las poblaciones migrando hacia los obrajes y, luego, hacia la ciudad capital del país. La descendencia de la familia Herrera –fundadora de la nueva villa de Mailín- formó parte del proceso de paso del latifundio al capitalismo. Por lo que, una vez extinguida la hacienda y exprimido el campo, sólo "quedaron unos pocos, los que aún luchan a brazo partido contra la adversidad, los que arraigaron el sentimiento de sus corazones a la profundidad de la tierra y al milagro del Señor de Mailín" (Boletín diocesano 2004: 15). Es decir, sólo queda una villa de atracción religiosa (Imagen 2 y 3).

En un primer momento, las estancias convivieron con la explotación forestal, siendo parte del capitalismo que se asentaba en una zona que conservaba mucho de su estructura feudal. Con una industria ausente, que removiese esas estructuras, las mismas se reprodujeron hasta que los obrajes consumieron la mano de obra y comenzaron las migraciones. A esto se sumó el remate de miles de hectáreas de tierra a los nuevos capitalistas emprendedores, que terminó de destruir toda posibilidad de reconstruir la

sociedad agrícolo-ganadera. Para principios del siglo XX, los ferrocarriles belgas unían las nuevas tierras boscosas, iniciando una despiadada depredación forestal. Hacia 1930, el ramal General Belgrano iniciaba un nuevo período de unión entre los obrajes del algodón en el Chaco y la caña de azúcar en Tucumán, a la vez que permitía el comercio de la nueva explotación forestal.

Por distintas razones socioeconómicas, los nuevos modos de explotación constituyeron elementos indisociables de la realidad actual: el elemento "fabril" agudiza "el carácter cuasi capitalista de la explotación del bosque y permite la subsistencia de rasgos propios de la economía feudal" (Bilbao 1964/65: 185). Debido a que se instalaron la economía del obraje –similar a la hacienda- y la explotación taninera –similar a la plantación-, los movimientos de traslados de personas de ámbitos rurales a centros urbanos resultaron en migraciones internas masivas que constituyeron el éxodo de los años 30. En cambio, las "migraciones externas" (Ibíd.: 185) –movimientos que rebasan los límites nacionales-fueron escasas y provenían de España, Italia y Medio Oriente –éstos últimos llamados turcos: "La gran mayoría de los extranjeros se instalaron como comerciantes en las localidades surgidas en las estaciones ferroviarias" (Bilbao 1964/65: 186). Con el tiempo, sus descendientes adquirieron terrenos en los pueblos que re/surgieron luego del cierre del ferrocarril.

Estos dos grandes tipos de migraciones han afectado a la villa de Mailín. Las migraciones extranjeras se evidencian en la presencia de la Despensa "Gataz" frente a la iglesia de Mailín⁷. Los padres de los actuales dueños arribaron a la villa en la segunda década del siglo XX. Sus hijos también trabajan en el mercado del carbón⁸. Como dijo "Nena" Gataz: "[antes] había obrajes e indios y cuando se hizo la población, los indios tenían que irse". Los Gataz ganaron las elecciones de 2005 para comisionado municipal, comprando los votos de los habitantes de los parajes que dependen del suministro de alimentos de su despensa. Uno de mis colaboradores -músico y servidor de la iglesia- me expresó en una ocasión que "el turco explota y no tiene problema en codearse con un humilde; da cháchara y luego te cobra"⁹.

⁷ Los lugareños comentan que la llaman "del turco" y abarca una amplia esquina en diagonal a la Sacristía de la iglesia.

⁸ Un informante me comentó que denominan a sus empleados con el término de "peones" y que se les paga con productos del quiosco.

⁹ Considero que la opinión de los pobladores acerca de los Gataz, expresa parte de las tensiones cotidianas que vive el pueblo.

A principios del siglo pasado, como sucedió en toda la provincia, la villa comenzaba a poblarse y recibió migraciones internas del campo. La familia Coria y la familia González realizaron los primeros ranchos en la villa de Mailín; actualmente mantienen el mayor poder en la villa. Sus descendientes relatan su llegada a la villa como una manifiestación milagrosa de la presencia del santo en Mailín

De hecho, los sucesos que fueron determinando que Mailín fuese una villa religiosa están directamente vinculados con estos poblamientos. Muchas familias que vivían "más adentro" -en el monte- o en "parajes" vecinos, fueron acercándose con la "promesa" de trabajo, escuela y mejores condiciones de vida; pedidos comunes que la gente aún hoy hace al santo.

Como ya he mencionado, hacia 1830 el antiguo Templete se remozó y en 1840 el padre Alcorta "que también había recibido las gracias del Señor, demanda ensanchar y ornamentar todo nuevamente, en agradecimiento" (Boletín diocesano 2004: 12), dando lugar al actual Templete. Entre 1870 y 1904, el general Taboada hace edificar la primera iglesia que permanece hasta que comienza a edificarse la actual. A partir de la primera década del siglo XX, el culto adquiere magnitud y se propaga la devoción a toda la provincia Para la década de 1940, Mailín era la casa más importante de retiros espirituales y ya esbozaba el proyecto de la diócesis -aún vigente- de hacer de Mailín un templo abierto, espiritual y universal. El padre y párroco del santuario, Manuel Feijóo, habría sido uno de los artífices principales del proceso de poblamiento de la zona, permaneciendo cuarenta años en su cargo y realizando varias tareas eclesiásticas. En 1939, asume el padre Lugones -el primero de varios párrocos que vendrían después- y

las familias se instalan definitivamente:

"...La historia empieza cuando... yo había leído, ¿no? Hace 35 años aproximadamente, según la leyenda, yo había leído un libro de la curia, de cómo se ha encontrado al Señor, en el Árbol. Antes era despoblado, cruzaba el río Mailín, a la vera del río había algunos indígenas —cuenta la leyenda- que encontraron ahí, ¿no? Según se dice que antes no había cura acá porque no había iglesia, el único cura que había era en Matará, exactamente a unos kilómetros de nosotros [...] Que venían en mula de allá a retirar al santo y así lo hicieron y de ahí en más, bueno, se ha armado una capilla, chica, al tiempo se ha armado el actual santuario —la iglesia- que hoy mundialmente conocido. Y la gente de antes, cuentan de que... eran muy pobres, un pueblo muy chiquito.

Entonces con el correr de los años iban ganando, ganando..., poblando vamos a decir, los feligreses, todas esas cosas porque en el santuario eran muy numerosos, no? Debe ser así porque mire la Catedral que [...] Y nosotros vivíamos a cinco kilómetros de acá, en el campo, por supuesto, también sobre el río Mailín... y bueno, la gente nuestra, los mayores, vamos a decir, se han radicado ahí y después pasaron también a vivir acá en el pueblo, desde ahí que nosotros venimos a residir acá en este pueblo, no? Porque son los mayores los que nos trajeron acá pero yo le estoy hablando de hace sesenta, setenta años atrás... ¿no? Ellos... eran muy pobres, no había nada acá... Ahora, no es una ciudad, pero por lo menos ya aparenta ser pueblo..., cambia totalmente... Y hoy la magnitud de la fiesta [suspira] y la gente ya empezaba a interesarse en el pueblo, empezó a comprar terrenos, a edificar y todo eso... agrandando, ¿no?... "10

Los cambios en Mailín siempre tienen relación con la celebración anual. Ahora hay "menos ranchos" y hasta 1974 sólo había luz eléctrica en las calles del pueblo para la celebración (Imagen 4) En 1978, se inauguran los primeros auxilios y posteriormente se agranda la escuela. El destacamento policial se inaugura en 1980 y, en 1982, el Templete. Sin embargo, los micros entran a la villa un día a la semana y los camiones de verdura dos veces al día. Según los lugareños -e incluso algunas familias que migraron-, el pueblo se va modificando a partir de los cambios para la fiesta y, no obstante, la nostalgia inunda el presente de las primeras familias mailinenses: "esto deja de ser Mailín durante la fiesta, esto ya no es Mailín". La familia Farías procede de Tala Atun, que pertenece al camino viejo de Lugones. Otras familias han venido de Chañar Pozo. Elisa Tévez, por ejemplo, le compró su propiedad al Padre Lugones: "se mueve para que sus hijas estudien", y agrega: "antes era todo huellitas [...], había molinos y los carros venían para Mailín". Otras mujeres cuentan las historias de sus abuelas. Antes iban a cosechar algodón, hilaban con el huso "pushcana". Tejían, hacían puntillas para las dueñas del pueblo, sacaban miel de palo o carbón "tiusimi-ckeilla" (poquita miel), "se hacía la añapa" (algarroba molida), "la aloja" (bebida fermentada de algarroba) y "existía la minga" (mingada, trabajo comunal). "Así se pasaba la vida antes [...], hoy se pelea mucho [...], hay mucho egoísmo".

¹⁰ Machi Sosa, uno de los primeros lugareños en poblar la actual villa de Mailín.

3.3. Una villa religiosa en la era global

Mailín es una pequeña villa ubicada a diez kilómetros de la ruta 34, que corre paralela a las viejas vías del tren. Se encuentra en el departamento de Avellaneda, a diecisiete y veinte kilómetros de las estaciones Lugones y Herrera, respectivamente. Actualmente funciona una línea privada de trenes (N.O.A., ex ramal Mitre) que recorre unos pocos puntos claves de la provincia de Santiago del Estero, aunque sólo llega hasta la ciudad de La Banda. El ramal se utiliza tanto para trenes de carga como para el público; para este último con horarios y días restringidos.

Hace poco más de treinta años, el tren recorría gran parte de la provincia y del noroeste argentino. Mailín -como otros parajes de la zona- era parada obligatoria, no sólo como sede de concentración religiosa y espiritual, sino también como emplazamiento productor agrícola. Actualmente, Mailín es una villa con poco más de descientes habitantes residentes. A su alrededor, se localizan varios parajes, donde el campo no logra ser un medio de producción sustentable. Su río Mauillín o "Guardián" está seco por el corrimiento de las aguas, y sus casas no se mantienen en pie debido al salitre. Abundan los cactus y hierbas, entre la algarroba y el mistol que crecen lejos del pueblo. La categoría de Villa fue otorgada a partir de la legalización y reparto de tierras llevada a cabo por dos abogadas de la Diócesis de Santiago del Estero, en 1997. En los diez últimos años, la acción del cura Shänzle –cuya misión concluyó en el año 2003- produjo cambios sustantivos para el pueblo. Entre estos pueden mencionarse: la pavimentación de sus calles principales, la restauración del Templete y de la Iglesia en sus partes externa e interna, la instalación de la represa de agua, la extensión de la red eléctrica y la instalación de una radiodifusora.

Como se mencionó en otro apartado, la gente de los parajes vecinos¹¹ y la gente del pueblo, vive del carbón durante el año; excepto en el verano, cuando parten para las cosechas de la zafra y algodón en el norte, o para la provincia de Buenos Aires. Unas pocas familias controlan el comercio del pueblo y también participan de la explotación del carbón. Estas pocas familias han conformado redes sociales entre Buenos Aires y el pueblo, a través de medios de radiodifusión donde se publicitan sus locales y lugares bailables en la villa. Los paquetes armados con hospedaje, baile, comida y alquiler de

¹¹ Los mismos se hallan entre cinco y veinte kilómetros a la redonda de la villa de Mailín.

lotes se preparan desde Buenos Aires y comprenden negociaciones con otros sujetos del pueblo.

En cuanto a su estructura, la Villa se compone de cuatro barrios, cada uno correspondiente a un punto cardinal. Las secciones fueron realizadas durante el Obispado de Monseñor Sueldo¹² y son las siguientes:

NORTE, el barrio Norte SUR, el barrio Sur ESTE, el barrio Arena OESTE, el barrio Chañar

Este último es el más nuevo de los que ha hecho el Obispado de Añatuya, cuyos terrenos le pertenecían desde los tiempos en que la villa religiosa correspondía a su diócesis. La villa abarca cinco cuadras a la redonda de la plaza central, donde está la cisterna de agua –ya que su represa está más alejada-. En el centro de la plaza se ubica el Templete con su santuario para la Cruz. Frente al mismo, está la Iglesia con su propio santuario, donde se halla la imagen del Santo, que es trasladada a la plaza para la fiesta. Del otro lado de la plaza, se ubican Gendarmería y la sede de la Comisión de Fomento, que desde el año 2005 es "Comisionado municipal". En diagonal a éste, han sido emplazados el Centro Sanitario y la Hermandad del Señor de los Milagros de Mailín, a la cual me referiré más adelante. En la misma calle de la Iglesia, están la Secretaría y la Administración de la iglesia, que permanecen abiertas durante la fiesta. Al interior de la galería de la Iglesia funciona su Comedor, desde el año 2000, que es mantenido con los aportes de los promesantes, así como dos asociaciones, una alemana y otra austríaca, y la Fundación Cáritas.

Según datos del año 2001 suministrados por el INDEC, la villa de Mailín cuenta con 262 viviendas y una población total de 661 personas, 342 varones y 309 mujeres. El Censo 1991 contabilizó 194 viviendas, con una población total de 570, entre los cuales 309 varones y 261 mujeres. Las instalaciones censadas que figuran son "Edificio

¹² "El sexto obispo de esta sede [Obispado de Santiago del Estero] fue Monseñor Gerardo Eusebio Sueldo. Siendo obispo de Orán, el 15 de mayo de 1993 Juan Pablo II lo trasladó como obispo coadjutor de Santiago del Estero, de cuyo oficio tomó posesión el 31 de octubre de 1993. Fue obispo diocesano desde el 23 de noviembre de 1994 hasta el 4 de setiembre de 1998, fecha en que falleció a causa de un accidente automovilístico" ("Iglesia en la Argentina", página Web del Obispado de Santiago del Estero: http://santiagodelesterodiocesis.com.ar/InternetEducativa/NORTE/CronicasdeSantiago/Mailin/Index.htm).

Público-Iglesia-Escuela-Policía¹³. Según los lugareños, no hay más de 200 personas permanentes en la villa; el resto de las casas se abren sólo para las fiestas. El proyecto del Obispado titulado "Regularización de dominio y Loteo en villa Mailín consistió en registrar y legalizar la propiedad privada de estos pobladores permanentes. Una de las abogadas a cargo del proyecto me comentó que los últimos planos del pueblo eran de 1945, por lo que "una vez que se los ha empezado a individualizar a los pobladores y en el lugar que vivían, se hace la fotografia aérea y se empiezan a demarcar los lotes". Luego, se sucedieron los expedientes posesorios, por lo que las familias fueron citadas. Monseñor Sueldo les permitió reducir la prescripción veintenial¹⁴, siendo suficiente residir entre doce y quince años en la casa. Finalmente, realizaron una "inspección ocular" para determinar la entrega o no del lote, lo cual puso en tensión al pueblo. La escritura costó \$300, con un escribano que vino especialmente a Mailín¹⁵. Las radios sirvieron para hacer "pequeñas charlitas, así, del derecho de la propiedad, de qué era lo que significaba... de algo de familia [...] se les hablaba algo de sucesión". El proyecto concluyó a mediados de 1997, cuando muchos pobladores comenzaron a hacer sus casas de "material" y sus nuevos propietarios pudieron sentirse parte de una comunidad y asegurarles una herencia a sus hijos. 16 (Imagen 5 y 6).

Para el año 2006, Mailín entró a formar parte del proyecto "Cáritas Viviendas", dentro del programa nacional del Ministerio de Obras Públicas, en convenio con Cáritas Nacional. Nuevamente ambas abogadas participan del mismo. El requisito que exige el obispado es que las tierras estén regularizadas; actualmente evalúan qué terrenos necesitan casas nuevas. A continuación, desarrollaré algunos puntos particulares de la villa y su relación con las festividades.

¹³ Censo 1991, INDEC. Al presente, año 2006, estas instalaciones continúan siendo las mismas.

¹⁴ Prescripción que requería veinte años de residencia en una casa para poder registrarla como propia.

¹⁵ Algunos lugareños no estaban interesados en regularizarse, pero fueron obligados a hacerlo.

¹⁶ La abogada mencionada, me contó que cuando los pobladores se acercan a saludarla "dicen que van al Templo a tomar gracia al Señor... y a mí".

3.3.1 Sistema educativo, sanitario y laboral

El Consejo General de Educación está en Km. 11, donde también hay una escuela. Las escuelas pertenecientes al Consejo son la N° 14 en Mailín, la N° 224 en Briayoj y la N° 1109 en Talaposo, a 20 km de Mailín.

La escuela de Mailín se compone de seis "catedráticos", seis "maestros de grado" y "maestros jardineros". También trabajan seis personas mediante el plan Jefas y Jefes de Hogar. Los niveles educativos son:

Jardín: Sala 5 con un total de 14 niños.

Primaria: EGB 1-EGB 2-EGB 3, con un total de 187 chicos. No hay proyecto educativo para el ciclo secundario.

Cuando los niños terminan la escuela primaria, intentan ir al E.F.A. (Enseñanza Familiar Agropecuaria) que se encuentra en Garza. Allí pueden aprender Agricultura, Veterinaria y cría de ganados. El proyecto está subvencionado por asociaciones alemanas, cuya principal benefactora es AVENIA.

El sistema sanitario en Mailín es escaso y problemático. Actualmente no hay enfermero permanente, por lo que la villa depende de enfermeros de turno que no residen en el pueblo. Respecto del cuadro clínico, hace unos años la enfermedad más diagnosticada fue tuberculosis. Actualmente, los médicos aún encuentran casos de Mal de Chagas en los adultos, aunque según dicen está controlado por fumigación. Hay chicos con parásitos y en la gente adulta prepondera la hipertensión. En el verano es común la diarrea en niños, debido a la calidad del agua.

Cuando no están los enfermeros de turno —que provienen de Lugones o Herrera-, la gente va a la casa de la ex enfermera, que atendió la guardia durante 35 años. Según expresa, hay candidatos pero no hay presupuesto para pagar un enfermero. El Gobierno apoya a uno u a otro y se elige, según la ex enfermera, por sector político. También agrega que no importa que sean jóvenes, la experiencia se adquiere "en el camino, la enfermera no está para medicar". La guardia tampoco tiene enfermero. Para el año 2003, existía un cuadro importante de hepatitis, con quince niños y algunos adultos. En la Guardia de Briaioj se diagnosticaron picaduras de la araña "rastrogera". Según un

 $^{^{17}}$ Araña chiquita y negra con lomo rojo. En estos casos se suministra suero antiloctralectus.

enfermero de emergencia, en sus catorce años de atención sólo tuvo cinco casos. La picadura de víbora es poco común, aunque ha habido algunos casos. Si bien en Mailín no se han dignosticado casos con hepatitis, en el año 2005, hubo una persona del barrio sur infectada debido a problemas del agua. Los casos más habituales son diarrea. ¹⁸. Según enfermeros de la guardia, las vacunas no alcanzan. En general, todos los suministros escasean.

El sistema laboral no es estable ni está regulado. En primer lugar, encontramos trabajos golondrina que se realizan durante el verano. Según un lugareño del barrio sur, "cargan a la gente en Mailín y no saben adónde van. El chofer les dice o se enteran cuando llegan". Pueden dirigirse hacia la zona de Arrecifes -cerca de Pergamino- donde "sacan la flor -de la hembra- para cruzar con otro maíz [...] El mismo viento lo hace con el polen"¹⁹. Finalmente se lo limpia, "se lo saca la chacrilla". Lo mismo deben tratar los girasoles. Algunos tienen "una enfermedad", entonces deben sacarla. En Briayoj cosechan la papa y trabajan la madera; como ya dije, los chicos pueden trabajar a partir de los 17 años si poseen DNI²⁰. La mejor cosecha paga es la de cal. La "peor paga" es "La Desflorada" donde se cosecha el maíz, ya que en la práctica no se cumplen ocho horas sino 12 horas completas, debido al peligro de los venenos; hasta "el pasto está envenenado...". Esta cosecha se realiza en la provincia de Buenos Aires. Según los lugareños, su nombre se debe a que antes cortaban la copa del maíz para que se desflore, ahora juntan lo que la máquina deja. Se distribuyen entre Pergamino, Venado Tuerto y, a veces, Santa Fe y Córdoba. Cada empresa parece tener "todo legal", con sus compañías de seguro.

Los trabajos locales consisten en changas, como alambrar campos, "cualquier trabajo de electricidad", como soldador y trabajos de carpintería. El carbón continúa siendo la labor cotidiana. Según un antiguo lugareño, "..., están pagando por tonelada \$150, los mil kilos, ¿no?- y por 'áhi' hay pedido, 'oiga, ¿me lo embolsa?, le pago \$160" o por áhi dicen, 'yo le compro a \$100', 'le pago \$140' así, ahí, por ahí anda, más o menos, no?...". Como he mencionado anteriormente, los hornos de carbón siguen funcionando como una salida laboral durante el año; los lugareños coinciden en que es una tarea indigna y degradante, con secuelas graves para la salud de los trabajadores.

¹⁸ Los síntomas fueron materia fecal blanca, orina color coca cola, espasmos y a veces vómito.

¹⁹ Entrevista a un lugareño que migra a Pergamino.

²⁰ Hace unos años los varones podían concurrir a trabajar a partir de los 14 años.

3.3.2 Radiodifusoras

Una de las características que convierten a la villa en un territorio de múltiples aspiraciones, está concentrada en un espacio físico y en el imaginario del viejo pueblo sagrado: la radio, que es una de las peculiaridades de la villa. La dinámica de los medios masivos y los comportamientos de masa que estos acompañan, se localizan y visibilizan dentro de un encuadre con doble sentido. Por un lado, la dimensión de la comunicación emerge como un medio e instrumento funcional a las circunstancias cotidianas de los parajes vecinos -en relación a villas más grandes o a la propia ciudad de Santiago del Estero-. Por el otro, este instrumento ensancha la visibilidad local hacia horizontes más lejanos. Estos se visibilizan a través de una profundización de las condiciones de dislocación de los habitantes y devotos migrantes. Como he desarrollado, en su mayoría son migrantes golondrinas y han sido desarraigados de su pueblo y/o provincia.

"Si leemos el diario, nosotros decimos, bueno, pero, para decir verdad, nosotros no estamos muy informados. Lo tomamos por arriba, así... más o menos lo que escucho... A veces el diario te trae unas cosas que no es la verdad... y bueno, pero lo dan vuelta de esa manera, esa es la comunicación... [...]. Bueno, la radio es un medio de comunicación que está muy bien, pero nosotros estamos tan lejos que no podemos ir a Santiago Capital, por ejemplo, de acá sale caro a Santiago capital para un mensaje o alguna inquietud, no? Un poco dificil es, no? Tampoco en la radio se tiene algún periodista, no sale, si saldría algún periodista interesado en lo que pasamos, sería muy bueno, pero no, para ir a Santiago Capital hay una sola línea de colectivo, así que, no es fácil, aparte costoso...no?" 21

No sólo el anonimato se convierte en un instrumento de dominación. La oferta y la insatisfacción conforman un circuito sagrado donde "la esfera de la comunicación emerge, así, como un espacio de disputa cultural y política [porque] en ella son engendrados valores, ideologías y creencias" (Ortiz 2002: 103).

Mailín tiene dos radios. Una es privada y particular y la otra privada e institucional. La primera de ellas tiene frecuencia AM 13.70. Pertenece desde hace aproximadamente

²¹ Fragmento de una entrevista realizada a Machi Sosa, uno de los lugareños más longevos de la villa.

cinco a seis años al empresario Alberto Villalba -nacido en Taco Chaquisumi, departamento de Atamishqui-. Este posee también el único complejo hotelero del pueblo y "el estadio" -como le dicen al lugar de la bailanta- más grande de la villa. Aníbal Luna conduce la radio durante la fiesta y asegura que "Alberto Villalba es un empresario de la música tropical y siempre apostó a su provincia". La radio cubre 27 departamentos pertenecientes a las provincias de Santa Fe, Chaco, Tucumán, Córdoba y Buenos Aires. La gente la aprovecha para comunicar mensajes. Según Aníbal, "con la radio se promueven todos los eventos, no sólo lo suyo... [...] para la gente de aquí de la zona, es muy importante [...] El señor Villalba maneja todo, levanta el teléfono y...". Además, el empresario tiene el sello discográfico "Land Producciones" con el que han grabado varios músicos locales, entre ellos Pastor Luna, Pidio Herrera, Don Sixto Palavecino, Suárez Palomo, Leo Dan, Cuti Roberto Carabajal y Panki Silva -este último mailinense-. Según Panki, Villalba y Miguel Campero -otro empresario- "son los que manejan el baile grande". La música es un negocio que se intercala entre propagandas y gacetillas, "a nivel nacional también se han cerrado los oídos", agrega. En este sentido, relaciona la pobreza de su pueblo y nación con el cambio en la sensibilidad musical y los nuevos intereses comerciales, en tanto promotores de esta industria cultural. El mencionado complejo hotelero ofrece sus "paquetes" a través de su radio en Mailín y su frecuencia en la provincia de Buenos Aires. Se reserva desde febrero y cuesta \$220 incluyendo hotel, Estadio Mailín con doce grupos en vivo de música "nativa": chacarera, gato, zamba. Los Manzaneros Santiagueños, Miguel Figueroa, Coli Arce, son algunos de los grupos contratados desde Buenos Aires y hacen música chamamecera y música tropical. Según Anibal, "chamamé, folklore, huaracha, todo bien sentido".La radio tiene varios programas. Desde las 5.30 hs a las 7 hs, "Todo chamamé"; luego el locutor Aníbal Luna "toma unos mates" y sigue con "Todo santiagueño". Más de 25 personas trabajan con Villalba, quien a su vez delegó otras bailantas a sus cuatro hijos. En general, los contingentes no se renuevan y tienen una continuidad de más de diez años.

La otra radio pertenece a la iglesia, se llama "Radio 105.5 tu radio". Está ubicada en la parte central del Templete y debajo de la cúpula donde se deposita la cruz. Al subir sus escaleras se pueden leer las siguientes inscripciones en estrofas:

1

Corresponde a la Iglesia

El derecho natural de

Usar los medios de

Comunicación en cuanto

Sea necesario o útil

Para la educación

Cristiana y su salvación

2

La evangelización

El anuncio del reino

Es comunicación:

Por tanto la comunicación

Debe ser tenida

En cuenta en todos los

Aspectos de la transmisión

De la buena nueva

3

Procuren de común acuerdo

Todos los hijos de la

Iglesia que los instrumentos

De comunicación social

Se utilicen con el máximo

Empeño, en las más

Variadas formas de

Apostolado

El joven que trabajaba en la radio durante mi estadía, colaboraba en los horarios que podía, generalmente "de 8 a 14". Luego trabajaba de otras cosas, "lo que se puede, con la leña, con el carbón, en Buenos Aires, en Córdoba...". El material discográfico es donado por "amigos" y no es necesario estar al día con el último material. Según expresa, la música que más gusta es la cumbia, el chamamé y el folklore que "gusta a la gente de acá". También el "bambolé (latino) está pegando fuerte" y grupos tropicales como *Bachatamanía*, de los cuales una canción se titula "el aborto"- tema controversial

en la actual disputa político-religiosa-. La radio es primordial en tanto medio de comunicación entre la gente del campo y la villa. Es un recurso que la gente ha transformado en una herramienta multifacética, de acuerdo a sus necesidades en salud, trabajo y educación. A diferencia del diario y la televisión, la radio es un instrumento local manejado por los habitantes de Mailín, sin remuneración alguna. Esto hace que la gente valore más su papel "mediador" y construya con ella su vida, acortando las distancias con sus parientes que quedaron en el campo y anunciando sus últimas novedades. La radio funciona por la fiesta de Mailín, pero además atraviesa distintos espacios con una tendencia a la conjunción de territorios distantes y nunca a su desunión. De manera que, el intercambio comercial que mantiene posibilita también procesos de sociabilidad y de recreación de espacios tradicionales, donde se resignifica la identidad cultural.

Unos de los primeros coordinadores de la radio fue Beto Farías, músico y servidor de la iglesia. Beto es "de la clase del 61 igual que el padre Sigmund (Schänzle)". Presta servicio en la iglesia y en la radio desde el '64. Según cuenta, a los 21 años "unas monjas" lo animaron a tocar la guitarra; comenzó ayudando al anterior cura italiano. Finalmente lo hicieron cargo de la radio "sin preguntarme, con miedo....", aunque no fue obligado. Los materiales técnicos son traídos de Alemania. En un principio ponía "canciones de recuerdo", Sandro, por ejemplo; ahora se escuchan otros géneros anteriormente mencionados.

Según Beto, la radio "sirve un montón", ya que pueden distribuirse medicamentos –que pueden pertenecer a personas que no los estén utilizando y quieran donarlos a otros que sí los necesiten-. La radio también convoca las "cuadrillas" para la zafra, a través de los amplios parlantes de la iglesia. Entre amigos realizan los arreglos de micrófonos y casetera, entre otros. Beto se ocupa de la radio pero no se siente "capaz". Considera que necesita "más conocimiento", "más capacitación", "más preparación", ya que tiene que hacer entrevistas a peregrinos, invitados a las fiestas. Menciona que "ha venido gente muy importante... Sergio Denis, Landriscina...; estuvo el Auténtico Cuarteto Imperial, grupos de cumbia villera". La iglesia le permite pasar toda la música salvo chistes verdes y "esas cosas". La radio sirve a la iglesia para continuar con su misión evangelizadora —uno de los programas es la lectura del evangelio- y se cuentan historias de los Santos, muchas veces en quichua. Coincide en que la música que más gusta es el chamamé y el folklore.

3.3.3 Política local: Gobierno e Iglesia

Hasta la asunción del Gobernador Carlos Arturo Juárez en 1948²². Mailín poseía un comisionado propio, lo que le permitía ser autosuficiente. Luego de la misma, fue conformada una Junta de Fomento Municipal o Comisión Vecinal. Esto implica que no hay ingreso de dinero, como sí ocurre en Lugones o Herrera, que no dependen de la Dirección de Municipalidades. El presidente de la comisión de Mailín, señor Ponce. afirma que en Mailín hay ausencia de coparticipación vecinal, justificando de este modo que Mailín dependa de la dirección mencionada. En cambio, los vecinos hablan de "arreglos políticos" que no permiten avanzar en sus propuestas conjuntas; a pesar de que muchos de ellos forman parte de este clientelismo político. Durante un tiempo, hubo un proyecto de elevar la villa a la instancia de Intendencia, "para obtener fondos", según Ponce. Este cambio de categoría le permitiría al pueblo no depender de la Dirección de Municipalidades, organismo que cobra los impuestos de piso a los vendedores ambulantes de la fiesta; dinero que nunca vuelve al pueblo. La Dirección de Municipalidades tiene sede en Santiago del Estero. Hacia el año 2004, su director era Sergio Coronel, aunque la información que doy a conocer fue proporcionada por un empleado que no quiso dar su nombre. Según éste, por decreto del Gobierno Provincial existe en Mailín un "Organo contador de asesoramiento de la Comisión de Municipalidades" que realiza el cobro de los impuestos a los vendedores itinerantes. Según el empleado, este cobro "redunda en el beneficio de la Comisión de Fomento, todo hecho mediante el Gobierno de la Provincia", aunque en la práctica éste nunca otorgó este derecho a la Comisión de Fomento. El personal "controla y recauda la información"; también "rinde". Luego, el secretario agregó que "en Huachana [la fiesta más importante de la Diócesis de Añatuya] es igual, control y recaudación [...] todos los gastos se entregan, se paga a los inspectores y representa la habilitación [...] El

²² Juárez asumió el gobierno provincial en sucesivos períodos históricos, siempre democráticos. El primero entre 1948 y 1952. En 1973 es nuevamente electo, pero no puede concretar en principio su asunción debido a una intervención nacional a la provincia, de carácter constitucional. Finalmente, asume ese mismo año hasta 1976, cuando es destituido por el golpe militar. Es electo en 1983 y cumple sus cuatro años. En 1993, se produce el "santiagueñazo" que provoca una seguidilla de interventores nacionales hasta 1995, año en que Juárez reasume el gobierno provincial. En 1999 es reelecto, pero renuncia en 2001, siendo reemplazado por Carlos Ricardo Díaz. En el 2002, Mercedes Marina Aragonés de Juárez, esposa del ex gobernador, que perduraba como vicegobernadora, asume por derecho como gobernadora interina hasta que el juarismo comienza a ser desenmascarado, sobre todo frente a los asesinatos de dos mujeres en los que el pueblo los involucraba. El 7 de marzo de 2004 se pide juicio político a Juárez. Ese mismo año se produce la intervención de Pablo Lanusse y, finalmente, se llama a elecciones. En el año 2005 asume el actual gobernador Zamora, que si bien pertenece al partido de la UCR, muchos intelectuales y habitantes de la provincia consideran su actuación como un "neojuarismo".

porcentaje está determinado por la Junta, mitad y mitad recibo talonado y se cobra de acuerdo al listado y decreto. Agregó que, en realidad "no es mucha la función [de la Dirección] y además, como hubo mucha baja en las ventas, se cobra un 50%; en realidad "van por chauchas"; la recaudación no ha variado. Finalmente, mencionó a la Dirección de Rentas y sus inspectores, como una dirección que tiene mejores recaudaciones.

La Dirección de Rentas cobra la habilitación de los negocios para la fiesta. Según un empleado "siendo organismo de control y asesoramiento, participa en ambas fiestas, no hay otra actuación" y agrega que de su gestión "la administración es impecable". El empleado traslada la acción de la Dirección de Municipalidades a la acción del Ministerio, cuando agrega que "no tienen superávit, la nación tiene sueldo día a día, no hay bonos [...], obras públicas donde vas [...], ley de ama de casa [...], obras sociales [...], muchas leyes provinciales luego han sido ley nacional". Finalmente, justifica la dificil situación social a partir de que en Mailín hay una "población pequeña" y que hay mucha "migración [...], están desprotegidos por la migración rural, venta de tierras, se dan créditos y la trabajan [...], fuga de dinero" y que, sin embargo, hay "productos de miel, sandía, melón y una amplia gama de producción" en la que incluye las estancias de ganado.

El cese de la gestión juarista permitió, hacia el año 2004, la presencia de la Intervención en la villa Mailín. A través de la misma, se buscó la elección de un Comisionado. Si bien la Constitución dice que menos de 1000 personas no pueden votar por el nuevo comisionado, la intervención decretó una ley de consulta popular para elegir Comisionado por mayoría de votos. A principios de 2005, el primer voto electrónico en la provincia se realizó en Mailín e "hicieron una tremenda campaña", según un colaborador, que agregó: "La gente quería que se blanquee la situación de todos, pero que voten los de la villa de Mailín, entonces el gobierno hace que el interior vote". La campaña con sus postulantes fue transmitida por radio y organizada por el informante mencionado. Se presentaron cinco filas, entre las cuales figuraban Pancho y Viviano peronistas y con un fuerte concepto de familia-, Leticia y González -radicales- y Guillermo Gataz –grupo independiente con un concepto de fiesta respecto de las recaudaciones-. El día anterior a la votación, el partido justicialista -representantes Fondevila y Videla- "se pegó a Gataz [...] compraron los votos en los parajes y ahora manejan todo". Según mi informante, se planteaban dos líneas ideológicas, aquella que hablaba de la importancia de tener agua, manejar el tema de la basura -sobre todo luego

de la fiesta-y el valor de la libertad y el derecho. Por otro lado, el discurso de Gataz, quien planteó un negocio propio que se suma a los familiares González y Villalba, que tienen cada uno 100 hectáreas de terreno y controlan la fiesta.

Con este cambio, lo fiscal pasa a ser del municipio pero necesita madurez cívica. La representación sigue estando en el grupo religioso más que en los grupos de vecinos. Así lo expresó dos años antes el Padre Schänzle: "Asumimos cosas que tiene que asumir el Estado de la provincia [...]; cualquier tipo de comedor es signo de un Estado enfermo". Según mi informante, ahora "la guerra es entre Zamora y Gataz, el primero es un nuevo actor que pelea en escena [...]. El Gobernador debe expropiar..., el tema es siempre el mismo «la Iglesia contra el pueblo»"²³.

Debido a que los mayores problemas del pueblo se deben a la falta de infraestructura, acudí a la Dirección de Turismo, interesada en saber sus proyectos para con la villa. El Doctor Gutiérrez me habló del aniversario de la ciudad, de potenciar la semana santa y de utilizar los medios para aprovechar y promocionar los eventos festivos. También mencionó "potenciar el turismo de folklore y cultural", pero sólo hizo hincapié en Termas de Rio Hondo, como un polo y parte de un circuito turístico "Termas-capital", donde se proyectaba crear eventos para fomentar la permanencia del turista. Finalmente, dijo que "se debe trabajar con las comisiones municipales [...]. Este año 2003, a través de esta fiesta, la idea es incluir a Mailín [...] sabemos que vienen turistas, que mueve turismo [...], tratar de aprovechar esto", y agregó, "pero el turismo es acorde al lugar: necesita una infraestructura, aunque es evidente que Mailín ha crecido una barbaridad". Para esos momentos, el proyecto era "tener agendadas las fiestas religiosas, fecha, mapa geográfico", sobre lo cual se esperaba respuesta del Ministerio.

Los cambios políticos siguientes a mi entrevista, realizada en el año 2003, modificaron el panorama y las resoluciones para la villa. Entretanto, los proyectos del Obispado de agrandar el Templete y expandir la devoción, conforman el eje a partir del cual el pueblo se hace visible, a la vez que se invisibiliza la problemática social y cultural.

²³ Uno de mis informantes me contó la anécdota de que estaba caminando con los enviados del gobierno provincial que en su conjunto se dirigían a hacer el escrutinio. Atrás suyo venía uno de los candidatos, Viviano Coria. De pronto, una persona gritó "¡grande Coria, ganaste!" y uno de los enviados del gobierno le dijo al otro "¿cómo, no ganó Gataz?". Este relato, entre otros semejantes, justifica la protesta de corrupción que realizaron muchos mailinenses; también mencionó que "los del Comisionado Municipal no hacen comunicados ni comunican nada, salvo al grupo de amigos".



Imagen 1. Migrantes santiagueños provenientes del Gran Buenos Aires descansando luego del largo viaje hacia el pueblo.

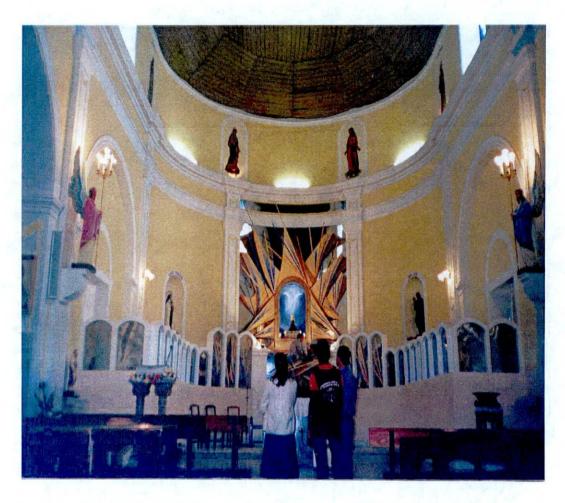


Imagen 2. Interior de la Iglesia y nuevo altar y santuario donde se alberga la cruz



Imagen 3. Interior de la Iglesia de Mailín. El tronco barnizado donde la gente depositó sus flores hasta el año 2004.

Imagen 4. Recursos hídricos de Mailín



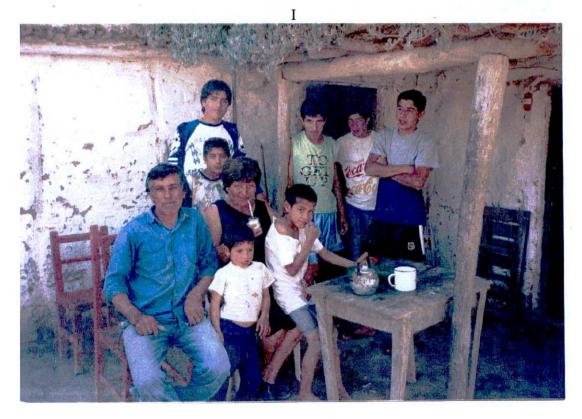


Imagen 5. Familia Ledesma en la galería de su casa.

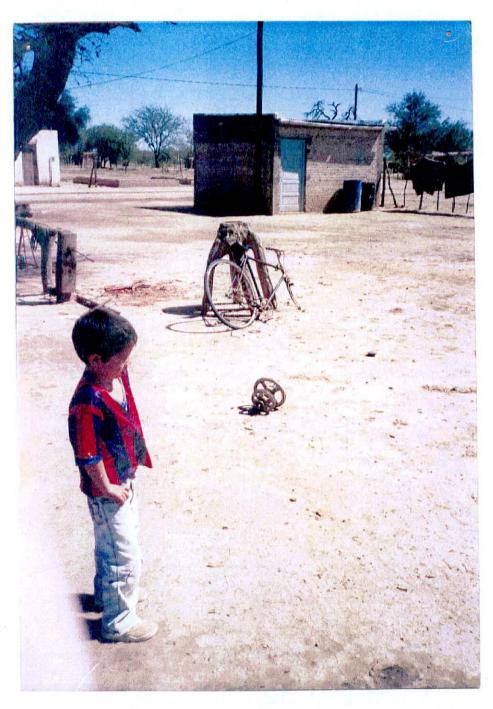


Imagen 6. Uno de los siete hijos de la familia Ledesma. Vinieron del campo hace diez años. Este panorama es el cotidiano en Mailín.

Capítulo 4

Antecedentes y peculiaridades de la devoción

El objetivo del presente capítulo es analizar la devoción al Señor de los Milagros de Mailín de la provincia de Santiago del Estero. Dentro del mismo, me centraré en la reconstrucción de las manifestaciones religiosas a partir del análisis de los relatos del "hallazgo de la cruz", para comprender y explicar la trascendencia particular y global del fenómeno socio-cultural y religioso.

Dichos relatos, llamados "leyendas" por los distintos agentes, presentan distintos contextos por los que atravesó la provincia -como el período de las haciendas- y convierten en protagonistas a determinados personajes como *el peón* y *el melero*, que convivieron durante la colonización europea. No he hallado ningún estudio que analice esta leyenda desde un punto de vista científico; en cambio, abundan los escritos descriptivos acerca de la fiesta del santo, donde la presentan como cuento. De manera que el trabajo se centró en contextualizar los relatos de fuentes escritas junto con entrevistas a pobladores locales, que mencionan elementos míticos no hallados en el discurso eclesiástico ni expresados por parte de devotos.

En relación con estos relatos, en la parte final del trabajo analizo la identidad religiosa en Mailín, a partir de estudios de catolicismo popular y de identidad étnica, mostrando de qué forma los procesos históricos de la provincia y del pueblo, han dado lugar a un desarrollo institucional adaptado a las exigencias capitalistas, que trajo como consecuencia una desintegración comunal, en cuyo marco los sujetos buscan mantener los lazos de parentesco a través de la devoción al santo de Mailín.

4.1 La aparición de la cruz en un algarrobo

Las distintas versiones acerca del hallazgo de la cruz en el algarrobo, señalan, en cierta medida, la complejidad del contexto en el que se produce el "hallazgo" y las transformaciones que acontecen en la zona a partir del mismo. La resignificación es continua, ya que todas aquellas personas que fueron o son devotos del Señor de los Milagros de Mailín, vuelven siempre a contar la historia del santo. En estos relatos, se entremezclan sus lecturas de distintas fuentes con la historia oral del "hallazgo", sin

olvidar la interpretación que está realizando esa persona en el momento de la pregunta y a quién está dirigida la respuesta.

Debido a esto, hago confluir versiones tomadas de diferentes tipos de fuentes escritas:

- folletines de la iglesia -que reproducen interpretaciones de sacerdotes que vivieron en la zona-; escritos de distintos autores y artículos de diarios que abarcan el período 1992-
- ∠ 2002. Finalmente, abordo las versiones orales: los relatos de la gente que estuvo en la fiesta, sumado a los de otras personas de los alrededores de Mailín que no concurrieron durante mi visita, pero que conocen la historia −al igual que la mayoría de los concurrentes- desde pequeños.

En todos los casos, se seleccionaron sólo los fragmentos correspondientes al tema en cuestión, a partir de los cuales se puede apreciar la diversidad de discursos e intereses particulares y/o institucionales involucrados en la celebración.

1. Boletín del Santuario de Mailín. "Historia del Señor de los Milagros de Mailín: 1904-Centenario del Templo- 2004, Pasión y devoción"

El acceso al boletín es masivo, ya que se adquiere en las calles, santerías y almacenes del pueblo. Los nuevos visitantes lo compran para conocer la historia de la cruz de Mailín.

"El señor forastero de Mailin: Un venero de cultura y religiosidad americanas". "El descubrimiento". "Según la historia legalizada por el Pbro. Laureano Verez, un hacendado de la zona, Juan Serrano, observó 'que noches sucesivas aparecía una luz muy viva al pie de un árbol, ubicado muy cerca de donde actualmente se levanta el Santuario. Llevado de la curiosidad acompañado de otros vecinos, fue al lugar del extraño suceso y se encontró con que aquella luz, alumbraba un Santo Cristo. Quedando la vivienda de Serrano a alguna distancia del árbol, pretendió con sus compañeros trasladar el Simulacro del Señor a dicha casa, lo que no verificaron, porque no les fue dado poder mover la cruz del sitio señalado'. Serrano y sus amigos resolvieron entonces construir una piecita al lado del árbol, y fue allí donde se adoró al Señor durante muchos años. Esto sucedió según los datos existentes, alrededor de 1780" (Boletín del Santuario de Mailín 2004: 3) (Imagen 1)

2. Libro. El Señor de los Milagros y su santuario en Mailín escrito por el Pbro. Sigmund F. J. Schänzle, rector del santuario de Mailín entre 1993 y 2003. Su narración

del "hallazgo" coincide con la que circula en el Boletín citado, pero el Pbro. agrega lo siguiente:

"María Eladia Ortiz Herrera de Fontanarrosa, en su versión de la historia del Señor de Mailín, es la única que afirma que 'Serrano se llevó la cruz a su rancho, pero a la mañana siguiente al despertar, la cruz había desaparecido; fue al monte y allá, al lado del tronco de dicho algarrobo estaba la cruz'." (Schänzle 1998: 14).

3. Autores que escribieron acerca de la fiesta de Mailín.

Los tres autores que se citan, Orestes Di Lullo, Fina Moreno Saravia y Agustín Chazarretta, formaron parte de la asociación intelectual "La Brasa", cuyo objetivo era recuperar la tradición oral y folklórica de la provincia a partir de la valorización de su acervo cultural y sus manifestaciones expresivas.¹

"Fecha móvil. Fiestas del Señor de los milagros de Mailin, llamado antes del señor Forastero"

"Según la leyenda, y un escrito del ex-cura de Matará don Laureano Vérez, de 1882, la aparición de esta imagen milagrosa data del último tercio del siglo XVIII. Un tal Serrano, avecindado en Mailín, habría visto una pequeña luz al pie de un árbol. Movido por la curiosidad fue hacia él y encontró un Santo Cristo. Pero cuando trató de trasladarlo a su domicilio, distante unas cuadras del lugar, no pudo hacerlo, resolviendo con otros vecinos edificar un pequeño oratorio, a orillas del río Gaitán (que en Salavina se llama Turugún y que es un antiguo brazo que unía el Salado al Dulce) y en el mismo lugar de su aparición. Al cuidado de la familia Serrano y de sus descendientes estuvo el Santo Cristo, hasta que en 1880 fueron nombrados priostes José Anacleto Pacheco, Fabriciano Calderón y Deogracias Mujica por el visitador Eclesiástico" (Di Lullo 1943: 25).

"Según la leyenda y un escrito del ex-cura de Matará D. Laureano Verez, que actuó en 1882, su aparición data del último tercio del siglo XVIII. Un tal Serrano, avecindado en Mailín, habría visto la luz al pie de un árbol. Movido por la curiosidad se habría aproximado, encontrando un Santo Cristo nimbado de luz radiante. Según la misma leyenda, el pobre hombre intentó llevar la imagen a

¹ Para más detalles sobre el grupo "La Brasa", remito al capítulo 2.

su domicilio, sin lograrlo, resolviendo con otros vecinos edificar en el sitio del 'hallazgo' un pequeño oratorio, al que seguiría poco después la erección de la primera capilla, a la que siguió otra, cuyo marco dice: 'Se renovó en 1830' " (Di Lullo 1960: 58).

Orestes Di Lullo reconoce el "hallazgo" en las palabras de D. Baltazar en su escrito de 1943 y agrega una extensa descripción de su estadía en Mailín en el libro recién citado, haciendo alusión a su teoría de la "Mailinpaya", ya mencionada en este trabajo.

A continuación cito un fragmento de Fina Moreno Saravia:

"Historia del milagroso Señor de Mailín"

"Contaba mi madre Catalina, que le escuchó muchas veces a su Sr. Abuelo José de la Cruz Herrera, Señor Feudal de aquellas épocas, comentar sorprendido y temeroso, que allá en Mailín en los tupidos montes, todas las noches se elevaba una luz color de luna, tan alta como si fuera a llegar al cielo. La herencia del misterio de la luz fue legada al padre de Catalina, al que se le fueron sumando otros habitantes de la zona, hasta que [...] Serrano, un mestizo asediado por la curiosidad de esa luz, buscó a los habitantes de ese [pueblo], a la [luz] que le daban nombres supersticiosos, reunió un grupo de hombres valientes, armados de hachas y palos se dirigieron a aquel lugar [sic]. Cuál no sería el asombro de aquellos sencillos hombres, al notar que la luz tan visible se suavizaba hasta llevarlos a un frondoso algarrobo en medio del bosque y la maraña, desde cuyo tronco irradiaba dicha luz, uno de los de allá presentes, sorprendido y temeroso, da un hachazo al tronco del algarrobo y cae la luz, apagándose, es de imaginar la sorpresa de los hombres. Al prender fuego con sus medios rudimentarios, ven en el suelo una cruz de madera, con la sagrada imagen de Cristo, artísticamente pintada. ¿Quién puso en semejante lugar aquella cruz? Indudablemente algún Misionero, temeroso, de los indios que [sic] profanaran la Sagrada Imagen de Dios Hijo. ¿Pero la luz de tantos años? ¡Misterio! Esa luz, jamás se volvió a ver. Serrano se llevó la cruz a su rancho, pero a la mañana siguiente al despertar, la cruz había desaparecido, fue al monte y allá al lado del tronco de dicho algarrobo estaba la cruz." (Moreno Saravia 1988: 45).

Finalmente, un fragmento de lo escrito por Agustín Chazarreta.

"Según la tradición, a fines del siglo XVIII, la Cruz milagrosa fue encontrada en un algarrobo, cerca del pequeño río que pasa por la población. Primero tuvo un oratorio y más tarde en 1870, el general Tabeada mandó construir un templo anterior al actual. En el coro de la iglesia se conserva el órgano de la época de Tabeada y que hoy ha sido prolijamente restaurado" (Chazarreta 1953:114).

4. Diario El Liberal².

He seleccionado dos fragmentos que tienen una diferencia de diez años entre sí. Para cada fiesta, el diario vuelve a transcribir la historia del hallazgo, a la que agrega noticias sobre los preparativos del santuario, la organización de la novena y la presencia de peregrinos. La edición incluye un póster de la cruz de Mailín, de regalo.

"Señor de los Milagros. Aprestos para fiesta de Mailín. Descubrimiento"
"El 'hallazgo' de <u>la cruz del Señor Forastero</u> data del último tercio del siglo
XVIII. En 1882 (¿error de tipeo?) un anciano de apellido Serrano, propietario de
los terrenos de Mailín en aquel entonces, habría afirmado que en noches
sucesivas aparecía una luz muy viva al pie de un árbol, ubicado muy cerca de
donde actualmente se levanta el santuario" (El Liberal, 27-05-1992)

"Historia mailinera"

"El 'hallazgo' de la cruz del <u>Señor Forastero</u> data del último tercio del siglo XVIII. Un algarrobo de antigüedad sesquicentenaria, ubicado a 200 metros del santuario, fue depositario de la cruz del Señor, que según la tradición perteneció a la Reducción de Petacas y fue encontrada por Juan Serrano, vecino de aquel lugar" ("El Liberal", 27-05-2002).

4.1.1 Las narraciones milagrosas

Según los analistas de la religión judeo-cristiana, los sucesos milagrosos justifican la presencia de Dios entre los hombres y su victoria sobre las fuerzas del mal. Este tipo de narraciones demuestra la manifestación de Dios; son la fuente visible del milagro y de la experiencia religiosa. Esta última descansa, a su vez, en la manifestación del ser, porque "el ser [...] prepara la manifestación de Dios" (Corona 2002: 75). Al poner en relieve la

² Se edita en la ciudad capital y es el diario de mayor prestigio y circulación de la provincia.

³ La continuación del relato es idéntica al del folletín de la Iglesia aquí trascripto.

intervención divina, "estas narraciones se convirtieron en 'metalenguaje' porque lo que entienden decir no es el suceso sino el sentido de ese suceso, intuido sólo por la óptica de la fe" (Dri 1997b: 43). Aunque son inseparables de prácticas mágicas, sin embargo, "la técnica del relato busca [...] restituir una experiencia real; el mito se limita a sustituir a los protagonistas" (Lévi-Strauss 1995: 218). Como en los episodios milagrosos, la restitución de lo real es lo "otro humano del hombre en lo que éste, desplegándose, se encuentra" (Corona 2002: 76) pero es a la vez la presencia de la divinidad judeocristiana. La recreación del tiempo mítico acontecida a través de residuos de la memoria sobre determinados fenómenos conocidos colectivamente, confirma la validez del relato, a la vez que la presencia de la manifestación sagrada y del milagro expresado en la vida del hombre; "todo mito", concluye el autor, es "una búsqueda del tiempo perdido" (Lévi-Strauss 1995: 227).

Los relatos que aquí interesan, si bien tienen algunos rasgos en común con los mitos, forman parte de la gran variedad de "levendas religiosas" que se han mantenido en la literatura oral de los pueblos y ciudades de la Argentina (Chertudi 1978: 165). Y se clasifican como leyendas, por tratarse de narraciones locales relacionadas con aspectos del lugar, aunque configuran a la vez el universo de las leyendas milagrosas. Las versiones del "hallazgo" mantienen una estructura formal homóloga entre sí, que consiste en ligar la cuestión del "hallazgo" con la idea de "descubrimiento". En efecto, el episodio narrado funciona como mediador entre la existencia de una luz y una cruz, y la persona elegida para descubrirla, Juan Serrano. En estas narraciones no se diferencia entre fenómenos reales o ficcionales, porque plantean un suceso acontecido en un tiempo pasado determinado e irrepetible. Por este motivo, "el protagonista es siempre un real personaje sagrado" (Ibíd.: 169), que acentúa una forma de creer en la veracidad del relato y en la sacralidad tanto de su protagonista como del suceso milagroso. Por otro lado, nos han llegado escritos, como el fragmento seleccionado de Moreno Saravia, donde la autora expone el discurso evangelizador de los tiempos jesuíticos junto a la idea de los indios "profanadores" de la fe cristiana. En este caso, son vistos como "factores de conflicto" (Urra 1999: 87) o "ladrones". Estos elementos suelen ser consecuentes con el suceso de fe y agregan datos que sitúan al relato en un contexto histórico determinado. Otras veces, las versiones no agregan ni alteran el discurso eclesial del hallazgo.

⁴ Seguramente, en esos tiempos se utilizaba este término para referirse a los indígenas. Esto se relaciona con el discurso católico acerca del "salvajismo" de los *lule* e incluso de los *xuri*.

Lo interesante del rastreo de estos relatos es que en el discurso eclesial se mantenga la misma leyenda hasta la actualidad. Pero, además, resulta significativo que muchos devotos y lugareños desarrollen suposiciones acerca de qué ocurrió y continúen reflexionando acerca de las contradicciones y los espacios vacíos que deja la leyenda. Un ejemplo de esto es la duda que plantea el fragmento acerca de la luz que veía Serrano, ya que algunos pobladores reemplazan la luz por una vela, que habría sido depositada por "indios" que "adoraban" la cruz. Debido a los límites que requiere el trabajo, me centraré más adelante en el relato de una de las primeras ancianas que pobló la nueva villa de Mailín, con el objetivo de estudiarlo y contrastarlo con los escritos oficiales⁵. De esta manera, podré aproximarme a una historia sagrada que se renueva y modela, resignificándose y resignificando la vida diaria de los sujetos y a la propia religión católica popular.

Si nos situamos en estos relatos que afirman el aparicionismo de la cruz de Mailín - hallada por un hombre o "elegido" a fines del siglo XVIII- podemos retroceder hacia mediados de ese siglo, cuando se fundaba la reducción jesuita "Petacas" en el departamento Copo, con el objetivo de contener las oleadas de los "indios chaqueños" que asolaban las tierras de los *vilela* y de los conquistadores. Los autores abordados aquí, coinciden en considerar que en esta misma reducción se creó uno de los importantes centros de producción y extracción de miel. Estos mismos *vilela* son los mencionados por Di Lullo como los primeros que "veneraron" la cruz hallada y, por ende, como los dueños de la cruz que Serrano tomó. Estas poblaciones venían de la reducción "San José de Vilelas" ubicada en la actual Matará –cercana a Mailín-donde este autor afirma que apareció la cruz pintada por primera vez. Según relatos históricos, debido a las inundaciones ocasionadas por la subida del Salado -una vez desviadas las aguas- en los principios de la década de 1770, la llamada "Reducción de los *Vilelas*" es trasladada a Mailín, lo cual apoya la afirmación de Olaechea y Alcorta de que "el Cristo Milagroso [...] un día apareció en las proximidades del viejo Mailín". De esta forma,

⁵ No es de mi interés imprimirle un carácter histórico al hecho que se relata pero, en tanto leyenda, es considerado un acontecimiento verdadero por los devotos. Fundamentalmente, me he detenido en el sentido que ellos le imprimen a la aparición de la cruz, expresado en los modos de contarlo, las formas de articulación con su forma de creer y de accionar e, incluso, en el relato personal que cada sujeto ha construido para sí.

⁶ Olaechea y Alcorta fue uno de los quince sacerdotes que se sucedieron desde el "hallazgo" hasta 1810, aproximadamente. En 1825, Mailín heredó los diezmos de la Iglesia arruinada de Guañagasta y, con ellos, varias imágenes actualmente veneradas en el interior de la iglesia de Mailín, Nuestra Señora del Rosario y San Lorenzo. Comenzaba a concentrarse el culto religioso en la región.

arribamos al momento histórico que plantean los relatos, cuando en 1780 la cruz se percibe y es rápidamente apropiada por los lugareños del Viejo Mailín.

Según Bilbao⁷, los meleros –figuras principales de este período colonial y de su aparato sociocultural- habrían seguido el curso de estas poblaciones, para conservar su papel dentro del comercio local. Esta deducción nos conduce a incorporar el papel del melero, quien, buscando miel, podría haber "hallado" la cruz en el algarrobo. Así me lo transmitió Doña Amalia, nacida cerca del Viejo Mailín y actualmente cumpliendo casi cien años, al igual que la Iglesia del Pueblo. La entrevista informal se inicia a partir de la incógnita que despierta el tema del "hallazgo" de la cruz⁸:

Doña Amalia: Y no sé... Los indios decían, los indios venían ahí a tomar unos... ¿cómo es? Y no sé qué mullita [ininteligible] habían escuchado y han disparado, y ella [la cruz] ha quedado ahí...

Señor: Es muy dificil saber la verdad, ¿no?

Doña Amalia: Así saben decir...

Compadre: Si, asi saben aecir.

Doña Amalia: Sí, así sabían decir, antiguos señores grandes..., así contaban: (pausa). El melero sabía venir y los compañeros cuando venían le ponían la pavita para que hierva y la pavita hirviendo siempre levantaba la, la tapita..., la llamaba al hombre, el hombre viniendo siempre rezaba en ese árbol [el árbol donde se halló la cruz] y ahí le habló: "si levantas esa cascarita de algarrobo ahí me vas a encontrar", tres veces le habló y tres veces ha hecho coraje y ha, lo ha...

Compadre: ...abrió la cascarita.../

Doña Amalia: Esa cascarita, ahí lo halló.

Compadre: Ahí lo halló..., era oro puro..., puro.

Doña: Puro.

Compadre: Oro de aquellos tiempos..., oro 18, pero oro.../

Doña Amalia: Oro..., primera cruz..., ah, esa es platín [refiriéndose a la cruz del

Santuario]. Primera cruz todo oro puro que dicen que tienen en Santiago...

Señora 2: Dicen que está en Santiago...

⁷ Véase Bilbao 1964/65.

⁸ La conversación se realizó en el mes de septiembre de 2004. Los interlocutores son Doña Amalia, Señor, Señora 2 y Compadre.

Yo: ¿La verdadera?

Doña Amalia: Verdadera cruz, sí.

Compadre: Esa es la historia, así vino...

Doña: Sí, esa cruz está...

Yo: Porque dicen que la llevaban a Santiago y volvía a aparecer aquí.

Doña Amalia: Y sí...

Compadre: Es así.

Doña Amalia: La llevaban de paseo y en ese paseo andaba y le han, se han quedado ahí, y aquí le han mandado..., platín es esta. [...]

Yo: Y ese es el arbolito, usted cree que, donde la encontraron realmente...

Doña Amalia: Sí, sí, ese, es...y nosotras nos hemos criado desde chicas aquí...

Yo: ¿Y es cierto que hay un cementerio alrededor del algarrobo..., un cementerio indígena...?

Doña Amalia: Y...tiene que ser..., porque ahí han dicho que han dejado los indios, han disparado, de ahí se han mandado mudar para no sé donde andan los indios y ahí ha andado él [el compadre] y los han echado.

Yo: Les dio miedo, entonces se fueron para otro lado...

Doña Amalia: Eso..., a otro lado han ido. [...] Todos hemos sabido que habían hallado..., mi madre sabía decir [ininteligible] como una muñequita... había dicho, pero de oro puro...el que en Santiago tienen la cruz, ese es oro puro...

Compadre: Verdadero...

Doña Amalia: ¡Verdadero! ...

Doña Amalia incorpora al melero como un conductor hacia la cruz, aunque no está situado el contexto histórico en el que —realizando su tarea- el melero encuentra la cruz. El indio, en cambio, es un protagonista menos importante, si bien aparece como el dueño y venerador de la cruz. La presencia del melero dentro del relato parece ser posterior a la supuesta presencia indígena en las cercanías del árbol; algarrobo donde los indios habrían venerado y "escondido" su cruz de otros intrusos.

Para analizar este relato, podemos remitirnos a las formas de extracción de miel que utilizaban los meleros durante el siglo XVIII y que aún conservan.

El proceso de extraer miel requiere de la cuña con la que el melero "percute sobre el tronco o rama donde sospecha está ubicado el panal, y de acuerdo al sonido tiene idea de la importancia de la colmena. Una vez delimitada le saca cuidadosamente la madera

hasta dejarla al descubierto y la extrae lo más entera posible. Extraída se volverá o se tratará de reconstruir los panales" (Bilbao 1965: 157).

La "pavita" podría estar relacionada con la obtención de la cera. Según el mismo autor, el método de preparación consistía en colocar dentro de un recipiente la cera extraída "a la que, a mano, se le exprime la miel, juntamente con agua y se la hace hervir durante un buen rato, revolviendo con un palo. Cuando se enfría aparece la pasta dividida en dos capas, la de arriba, más gruesa, es la cera pura...". El "llamado de la pavita" podría entonces estar relacionado con el momento en que ambas capas se separaban y la miel estaba lista para ser extraída.

Estos fueron métodos indígenas, utilizados durante siglos por parte de los *omoapa* y *vilela* y practicados en el período español por los llamados meleros, lo cual los convierte en figuras principales de un relato de ese entonces: la leyenda del "hallazgo" de la cruz⁹. El "hallazguito" del santo, como gustan decir los devotos de Mailín, es actualmente un relato internacional que conjuga las creencias de las poblaciones no sólo chaqueñas sino también de los ríos Dulce y Salado, conocidas con el término general de "comunidad de *xurt*". En esta multiplicidad de creencias, el pensamiento cristiano impuesto durante la colonización y el período jesuítico constituyen la pieza fundamental, tanto para entender la estructura de la narración milagrosa como su contenido. Como se verá a continuación, la evangelización genera un mecanismo de transmisión de saberes religiosos que encuentran anclaje en los espacios sacralizados que los grupos eclesiales han instalado a través del tiempo. De modo que las narraciones de fe necesitan de una referencia telúrica y un fenómeno afirmado como "real" -en tanto la verdad se basa en que los hechos reales se hacen presentes a través del milagro- y de una renovación de la fe, cuya dinámica es la práctica de la promesa.

4.2 El milagro: evangelización y conversión

"Ahora vivo en Buenos Aires, a mí no me daban vida, me velaban, me acompañaban toda la familia, me velaban, mi mamá religiosa de Mailín, no sabían qué me agarró, no me daban vida, entonces mi papá me trajo a la fiestita acá para que me vaya, que Dios disponga de mi vida...[...] Tenía catorce años. Entonces un día a la madrugada, un canto de gallo, una voz de una mujer que me cantó unas alabanzas, cerca de mi pie, la escuché como una sonámbula y ahí

⁹ Para más detalles sobre el rol del melero, remitirse al capítulo 2.

suspiré: Ay! Un suspiro hondo, gritaron, escuché como sorda, de lejos, ¿viste? escuché que la gente gritaba desde [ininteligible] ¡Ellos pensaban que yo ya me fui! Y ahí fue cuando resucité, yo vi al Señor, todos los años me vengo, no sé qué es tomar un medicamento... [A mi pregunta de cómo se curó, ella respondió] Y, por ejemplo, yo lo uso al mailincito".¹⁰

El "santito" obra a través de sus milagros, en ellos reside su poder de atracción y castigo. Se dice que Dios castiga a quienes dudan de sus milagros y se burlan de sus posibilidades curativas, porque "Jesús es el intermediario obligado entre Dios y los hombres y los milagros son los signos de esta mediación" (Dri 1997b: 49). Los milagros del santo son terapéuticos pero también se le pide por trabajo o frente a las malas condiciones económicas. La existencia del milagro "reside en su capacidad de articular en un discurso el fragmentado espectro de expectativas, interpretaciones e intereses de los fieles", que suelen ser germen de la resignificación de los sujetos como devotos y de los espacios sagrados que transitan (Barabas 2000: 15) (Imagen 2 y 3). El milagro de la cruz es un dispositivo de conversión que da nacimiento al pueblo sagrado y a todo lo que sobre él transite, transformándolo en un espacio cuidado por el aura divina y protegido del monte hostil. Siendo el signo de mediación entre Dios y los hombres, el milagro es evangelizador y liberador; representa la fuerza de Dios para salvar –curar- y el fenómeno de la trascendencia. En tanto, la aparición crea posibles configuraciones de nuevas identidades a la vez que genera claves para la diferenciación territorial y local, como la expresión emic "nuestro santo", referida a la cruz. En el interior de la Iglesia de Mailín, las autoridades religiosas han dispuesto un tronco de árbol barnizado donde la gente ha ido dejando sus ex-votos (Imagen 4 y 5). Allí también la gente ofrenda y detalla los milagros por los cuales viene a agradecer. El símbolo del árbol sagrado comprende una confluencia de variables que remiten al milagro de la aparición. Dado que el árbol está cercado y no se permite agradecerle u ofrendarle, este símbolo lo representa, así como representa el poder de la iglesia local y de los mecanismos que los grupos organizadores han ido poniendo en práctica. Se trata de un tronco alto que en sus dos brazos tiene flores rojas; en su centro hay una cruz de metal, a la que se suman los siguientes elementos que la gente ha ido poniendo.

¹⁰ Yoli es una mujer sexagenaria, nacida en las cercanías de Mailín. La conversación sucedió en la iglesia del pueblo, esperando una misa. Yoli notó mi actitud curiosa e inquieta y resolvió acercarse a mí, así comenzó la entrevista durante la víspera de la fiesta de 2005.

funds

- Banderas. Hay de distintos países. Son pequeñas y sobresalen del tronco.
- Fotos. Suelen ser de bebés o niños que se considera han sido curados por "el santo".
- Flores blancas y rojas que representan la pureza de María y la presencia de Jesús, respectivamente.
- Pañuelos. Están grabados con nombres de familias.
- Medias nuevas de niño. A veces están dentro de bolsitas que se cuelgan.
- Un autito de juguete.
- Una bufanda tejida a mano.
- Prótesis de cuello.
- "Tapices". Son cuadritos con una imagen hecha con telas y una foto de la iglesia. Siempre lleva en los costados el color de un equipo de fútbol. Uno de ellos tiene una foto de Mailín y al lado dice "Yo estuve en Mailín". También en dimensiones pequeñas, hay dos pares de boleadoras a cada lado de la foto, un escudo del club deportivo Independiente y abajo una sandalia del tamaño de un dedo. La persona que los produce es un joven con capacidades especiales; estos "tapices" se venden en la santería.
- Bolsas con ropa y otras cosas adentro que no alcanzo a distinguir.
- Una carpeta de crochet con bordado que dice: "Señor de los Milagros de Mailín, protege a nuestra familia, Sole, Santa Lucía."
- Dibujo de un chico con su familia junto a un estuche transparente con cortes de pelo adentro.
- Rosarios pequeños, grandes y vistosos.

Al lado del árbol hay una cruz de Mailín pintada, abajo una plaqueta que dice "Gracias a la Gloria divina del maestro". Pintado con la boca por Ramón, Las Termas de Rio Hondo 1997".

La gente circula y con su estampita roza el marco del cuadro, balbucea y continúa. En el camino hacia la urna de la cruz, también se observan más fotos, una bandera de agradecimiento, un tronco con flores y muchas fotos. En una de ellas hay un chico que se busca, en otra un matrimonio con hijos y chicos fotografiados en el templo. Debajo de éstas hay una bandera y, agarrada con un alfiler de gancho, una bolsita transparente con cortecitos de cabellos.

Todos estos elementos simbólicos son depositarios de promesas y dan testimonio de los milagros personales. El milagro se basa en la sanación obtenida invocando a Dios, aunque su estructura depende de tres elementos: el taumaturgo -desde su iniciativa y poder-, el enfermo -desde sus carencias- y la relación entre ambos. Pero al ser

interpelado, el enfermo no necesita la presencia humana de la divinidad, importan los propios modos del espíritu divino para hacerse presente, porque "lo trascendente es el ente suprasensible" (Corona 2002: 82) y la promesa de salvación del ser que espera el llamado.

"Jesús le dio esta respuesta: «Si ustedes no ven señales y prodigios, no creen.».

El funcionario le dijo: «Señor, ten la bondad de venir antes de que muera mi hijo». Jesús le contestó «Puedes volver, tu hijo está vivo». El hombre creyó en la palabra de Jesús y se puso en marcha." (Juan 4: 48, Nuevo Testamento 1995)

La práctica instituida de la promesa concretiza la acción del milagro, en tanto se presenta como "la mise en relation de la condition humaine concrète avec une doublure de «sainteté» qui l'environne de toute part. Elle fait partie d'une vision du monde, à l'intérieur de laquelle elle constitue un mode de communication essentiel. Par là elle se rapproche du sacrifice, en même temps qu'elle insère dans le cadre d'une économie, celle de l'échange" (Sanchis 1997: 52)¹¹. La promesa o el hecho de "tomar gracia" inician el diálogo con Dios y el intercambio solidario, manifestado en las ofrendas, las marchas sacrificadas a pie, los peregrinajes. El mecanismo que pone en práctica dispone de una conciencia de la obligación y, posteriormente, de una restitución de la salud y el bienestar (Imagen 6). Estos, a su vez, están basados en la coexistencia del tiempo vital y la existencia luego de la muerte -un pacto ineluctable, ya que se realiza entre la sociedad de los hombres y el Más allá- liberando a los blancos o jefes, de cualquier cumplimiento terrenal.

Los sucesos de la devoción en Mailín demuestran la pluralidad de apropiaciones e intereses en torno a lo milagroso. La relación entre el milagro y la dominación de las poblaciones nativas y vecinas de la zona, permite que operen modos religiosos de control del poder sobre el ícono y la imagen simbólica. Esto significa que la aceptación y reproducción del sistema milagroso, conlleva aceptar la política eclesial y el poder hegemónico sobre el sitio sagrado. Si bien la siguiente afirmación se discutirá más adelante, podemos decir que en una primera instancia de colonización y conversión "el

¹¹ "la puesta en relación de la condición humana concreta con un revestimiento de «santidad» que la rodea en todas partes. Ella forma parte de una visión del mundo, al interior de la cual constituye un modo esencial de comunicación. En este sentido, ella se aproxima al sacrificio, al mismo tiempo que se inserta en el marco de una economía, aquella del intercambio".

milagro se resignifica en un contexto social que apunta a la integración, en el cual la clave se halla en la asimilación del indígena, asegurando su incorporación a las relaciones de producción" (Lorandi y Schaposchnik 1990:193). Actualmente, las representaciones de la historia nacional y local junto al proceso de reactivación de la aparición, comprenden sitios sagrados de culto donde el misterio de la luz divina se cristaliza, y en cuyo seno se mantiene una lógica dinámica entre el tiempo presente de la fiesta y el tiempo eterno de los umbrales.

4.3 Los portales del milagro

Los lugares activos del culto caracterizan a la devoción y su fiesta, marcada por la presencia y la empresa de lo sagrado. El sitio de Mailín contiene la sacralidad y el poder de configurar una conciencia colectiva acerca de los sentidos y las representaciones locales y nacionales. Este sistema del milagro ha impreso a los lugares una progresiva fuerza, siendo los mismos "depositarios activos de una memoria" (Sanchis 1997: 213) cargada de sentidos y de una espesa sacralidad. Estos lugares actúan con una eficacia simbólica sobre los sujetos, quienes depositan y proyectan aspiraciones dentro de lo que implica un acontecimiento simbólico y de encuentro con su espacio natural y social. La designación arbitraria de los espacios -como el árbol- consuma, sin embargo, la identificación simbólica con espacios lejanos e inhabitables, por contener la presencia de la imaginería local. Como analizaré a continuación, el árbol y el santuario marcan un modo de religiosidad que se doblega y refleja en el espacio no domesticado del "monte santiagueño". Si bien ambos concentran el poder sagrado del culto y la recreación hegemónica del mismo, el árbol depende de una materialidad natural que mantiene lazos mágicos y espirituales con un mundo inaccesible y "sobrenatural" representado en el monte.

A su vez, la emergencia de estos lugares ocupados o transitados, localizan el poder religioso y hegemónico ya que son investidos de sentidos y relocalizados por los sujetos, en cuanto implican modos de ser utilizados y moldeados según sus experiencias: "The sense of place grows dense with a social imaginary —a fabulation of

place contingent on precise modes of sociality and on tense, shifting social deployments of local discourses that give place a tactile, sensate force" (Stewart 1996: 137)¹². La narrativización del lugar y las formas de recordar y de construir la memoria a través de determinados lugares y espacios, imprime al lugar una "nobleza" densamente cargada, ya que comprende la fuerza de las prácticas culturales y las tensiones de la vida diaria. En este sentido, las "territorializaciones desvinculadas del medio físico" (Ortiz 2002: 62) y sus relocalizaciones, forman parte de los desplazamientos forzados y los viajes en permanente resignificación. La movilidad de la cultura compone su medio físico y social pero también su lugar diferenciado del "otro", de otra localización, de otros desplazamientos. Así y todo, no se trata de espacios delimitados sino, más bien, de lugares identitarios: "el 'lugar' posee un contorno preciso, al punto de tornarse una baliza territorial para los hábitos cotidianos; así, se confunde con lo que nos circunda, está "realmente presente" en nuestras vidas. Nos reconforta con su proximidad, nos acoge con su familiaridad. [...] En el fondo, lo que está en cuestión es la búsqueda de las raíces, el punto de inflexión entre la identidad idealizada y el suelo en que esta se introduce" (Ibíd.:56). Las múltiples formas de expresar y experimentar los lugares componen la garantía pero también la fragilidad de los lugares sagrados de culto. Como explica Casey, el "moving between places" refiere a una transición y no sólo a una transportación, cuyas proyecciones en peregrinaciones y migraciones implican un viaje entre lugares, que se relacionan por la existencia de un cuerpo activo que los conecta pero que, a la vez, renueva sus aspiraciones y expectativas (Casey 1996: 23; cursiva mía). Las configuraciones complejas dentro de las fronteras de un territorio sagrado, sugieren la predominancia de resignificaciones identitarias locales y nacionales, y del intenso "revivir" del cuerpo en el lugar mágico e imaginario.

4.3.1 "Árbol sagrado": lugar, cuerpo y fuerza mágica

a'rbol - izlena

"Yo te digo la verdad, le tengo más fe al árbol que a la iglesia... Yo a la iglesia es muy raro que vaya, al santuario sí, que es donde está él, pero yo, el árbol es lo más sagrado [...]. Cuando tenía catorce años, no había nada, era todo monte, nosotros veníamos y nos quedábamos alrededor del árbol [...]. Ahí se reflejaba

¹² "El sentido del lugar crece denso con un imaginario social- una fabulación del lugar contingente en modos precisos de sociabilidad y sobre tensos, cambiantes desarrollos sociales de discursos locales que dan al lugar una fuerza táctil, sensata."

en el tronco el Cristo y nosotros siempre que veníamos sacábamos una rama del árbol y llevábamos para la casa, [...] como estaba bendecido...[...], como amuleto..., ahora, también le pedía [...] si me lo pueden cortar un gajito, del árbol de adentro... Me dio una rama seca, ¡pero andá a saber si es del árbol!"¹³

Casi tres cuadras separan la plaza central del árbol sagrado. No es visible desde los puntos más importantes de congregación, como son la iglesia y el Templete. Sin embargo, el camino que dirige hacia su presencia siempre está más concurrido que otros. Comienzan a aparecer vendedores ofreciendo velas y el cuadernillo con la historia de la aparición. La entrada es una gran arcada de hierro. Desde este punto de acceso hacia el descampado donde está el árbol, se visualizan a la izquierda, depositarios de velas. El árbol está cercado con rejas y con una pared de ladrillos que hacen a la vez de macetas para las flores. Lo rodean plantaciones de distintas especies, en general tipos de cactus de hojas largas y finas, como el aloe vera. Frente a las velas hay un puesto de recuerdos religiosos que se presenta como "Santería" (Imagen 7).

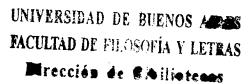
El acceso al hueco del tronco tiene dos entradas. Una de ellas es lateral y la otra se halla de frente al árbol. Cada una tiene cuatro escalones que convergen en un camino alto de asfalto, que a su vez desemboca en el hueco del árbol. A la izquierda de la entrada lateral, un cartel sobre una planta alta dice:

TACKO HUACA APU
MAILIN MANTA
(ALGARROBO SAGRADO DEL SEÑOR DE MAILIN)
DR. SEGISMUNDO D. VILLAVICENCIO
SGO DEL ESTERO-MAYO DE 1973

Cuando hay misa, la gente se ubica detrás del alambre de púa dispuesto frente al árbol (Imagen 8). Debido a que la cruz "verdadera" se halla en el santuario o en el templete, dentro del árbol se ubica una réplica. Los lugareños afirman que el cercado se debe a que las personas tomaban gajos de las ramas del árbol y se estaba secando.

Actualmente, los lugareños han ido tomando las semillitas de las vainas que despoja el

¹³ Migrante santiagueña del Gran Buenos Aires. Entrevista realizada en el año 2002, en el contexto de la llegada a Mailín. Esta mujer de aproximadamente cincuenta y cinco años de edad, volvía luego de cuarenta años a Mailín. Es oriunda de un paraje vecino al pueblo.



árbol y han plantado retoños en sus casas. La cuestión es "tener un retoño del Árbol Sagrado" (Imagen 9). También se hallan retoños en la santería de la iglesia, junto a los objetos sacramentales, como el agua bendita. La gente viene al árbol porque "aquí lo encontraron"; se habla del árbol del encuentro. La gente da sus ofrendas a uno de los servidores a cargo, quien la roza con la parte interior del hueco -toma la bendición-, se persigna y luego la devuelve. Las ofrendas varían desde niños hasta cruces y cartas para pasar un examen. Así se expresaron una devota y la organizadora de la fiesta, respectivamente:

"Uno de los años, justo estaba llorando el árbol, o sea tenía la savia, o sea, no sé por qué..., entonces uno de los servidores ha tocado esa sabia y lo bendijo al bebé... Me dio, ... eso es algo que te impacta, porque... es digamos donde más... ahí, yo creo que ahí es el lugar donde uno demuestra...".

"El árbol es el árbol, no se lo va a cambiar de lugar..., eso va seguir quedando ahí por los tiempos de los tiempos. El templo se puede destruir y vamo a hacerlo de nuevo, ¿entiendes? o sea, y eso es lo que entiende la gente... O sea, el árbol, excepto que vos lo tales, va a desaparecer... O sea, no hay de que lo reemplaces con nada ni que lo cambies a otro lugar... Si a nosotros se nos ocurre hacer el templo en otra parte, vamo a dos kilómetros y lo hacemos, pero el árbol va a seguir estando ahí..."

La longevidad del árbol demuestra la perdurabilidad del sitio y de la sacralidad impresa por el milagro, pero a su vez conforma el universo de la memoria del migrante y lugareño con distintos sentidos. El espacio del árbol ocupado por la presencia natural e histórica en la región, contiene por sí mismo un poder único y universal porque "places not only *are*, they *happen*" (Casey 1996: 27, cursiva del autor). Su singularidad imprime un acento particular al sujeto, cuyas experiencias corporizadas en el árbol se transforman en acción permanente, tensión y negociación con sus ambiciones, su persona en el lugar sagrado y las "ofertas" que el control eclesial realiza. "L'espace

^{14 &}quot;Los lugares no sólo son, ellos acontecen (suceden)".

n'est pas le milieu (réel ou logique) dans lequel se disposent les choses, mais le moyen par lequel la position des choses devient possible" (Merleau-Ponty 1945: 281)¹⁵. Las misas de la novena celebradas en el árbol hacen mención a los milagros de Jesús o, como en el siguiente ejemplo, a la celebración del primer día de novena de la venida del Espíritu Santo -cuando la Virgen y los apóstoles esperan en oración-. La oratoria del cura pone acento especial en el lugar natural de aparición de la cruz, el cual es convertido en el portal que comunica e inicia el pasaje de un lugar hacia otro lugar distinto; la transición de desplazarse en un mismo lugar sin convertir al cuerpo en parte de esa experiencia (Imagen 10). El cuerpo está localizado y, a partir del umbral imaginario y materializado que se abre, se inicia el viaje hacia algo desconocido que, sin embargo, soslaya la distancia y lo vuelve habitual; el mundo del pasado añorado y vuelto utópico. Así se expresaba el sacerdote encargado de la misa de la fiesta en el 2004:

"Hace doscientos quince, doscientos veinte años atrás, dentro de la grutita de este árbol, apareció una crucecita, la vio un vecino Serrano, se acercó y encontró esa lámina preciosa hasta artísticamente hablando, lámina que es el Señor de los Milagros de Mailín. Así que hace doscientos años, esta gruta era una cuna, así como cada niño tiene una cuna, los reyes una cuna de oro, pero cuántas veces hemos visto todos un niñito humilde en un cajón de verdura y reía, cantaba, llamaba a la madre, desde ese cajón de verdura ¡porque lo importante es la madre!. Porque lo importante es la atención de la madre y en este caso, la atención de nuestra madre, madre-iglesia, que nos enseña a venerar, que nos enseña a adorar, que nos enseña a servir, que nos enseña a amar por encima de todo a Jesús, lo nombramos "Señor de Mailín", ¡pero en todo lugar puede levantarse una oración al Señor de los Milagros de Mailín! Porque es el Señor Universal o como dice el libro del Apocalipsis, ¡Rey de los Humildes y Señor de los Señores! Pero, ¿qué es lo que vimos en esa lámina tan preciosa... hasta físicamente? Vemos al hombre del dolor, pero sobre todo vemos al hombre del amor, ¿quién de nosotros puede comprender ese misterio? Pues el hombre misterio, no parece que nadie, es Juan Pablo II que pasó al cielo para ver un poco y aclarar mejor... ese misterio de dolor y de amor... En la maravilla que el Señor a través del dolor nos ha manifestado un inmeeeeenso amor y es el Hijo de

¹⁵ "El espacio no es el medio (real o lógico) en el cual se disponen las cosas, sino el medio por el cual la posición de las cosas deviene posible".

Dios y ha sabido transformar el dolor en amor. Evidentemente son cosas que nos rebalsan pero... se llaman así, misterio. Misterio, digo, ¿no? Misterio de amor y por ende, producto de nuestra ignorancia pero deseosos de progresar en el conocimiento del Señor, misterio del dolor, misterio del amor, que transformamos en un misterio de fe y aquí estamos Señor Jesús, para expresarte nuestras oraciones, nuestra plena acogida de tu misterio de salvación, de tu misterio de amor, de tu misterio de eternidad, más aún, ya que es tan grande este misterio y se trata de la salvación nuestra, es un misterio de esperanza... [...]. Por quien estamos aquí reunidos en Mailín, gozando la alegría de esta fiesta del encuentro, que esta alegría se haga real y eficaz, dando testimonio de solidaridad y fe, para llevar de regreso a nuestras comunidades."

Según van Gennep (1909: 28), "pasar el umbral" significa "agregarse a un mundo nuevo" en el tránsito de lo que llama ritos liminares o "ejecutados durante el estadio de margen" ¹⁶. Las regiones sagradas poseen el potencial de permitir al sujeto atravesar distintos estados emocionales relacionados con sus búsquedas subjetivas particulares. Por otro lado, las zonas pueden diferenciarse por el significado sagrado impreso, de modo que algunos territorios adquieren un poder distinto al de otros. Los límites entre territorios trazados por la iglesia a partir de construcciones, murallas y cercados, son enlazados por los sujetos en su viaje "del peregrinar" por el pueblo.

De los espacios públicos apropiados por los fieles y la iglesia, el árbol concentra la devoción religiosa y cultural, pero también una fuerza particular y distinta al resto de los espacios sacralizados. El árbol sagrado puede interpretarse como un "pórtico mágico" (Ibíd.: 30) ya que en él y a su alrededor, operan fuerzas potentes, distintas a las de otros lugares sacralizados. Al ser una puerta con una sacralidad y espiritualidad propia del aparicionismo de la divinidad -y ser, a su vez, una presencia natural- condensa determinados elementos culturales conjuntamente con aspectos eclesiales y mágico-religiosos. Su representación de la memoria de las comunidades rurales que migraron debido al contexto global, le otorga la capacidad de hacer confluir intereses de distintos grupos religiosos, laicos y populares. A su vez, sintetiza el tránsito de fuerzas antagónicas hacia el mundo de *paz y salvación* –el mundo católico-, pero esta búsqueda personal no sólo reside en el umbral sino que se desplaza continuamente hacia otros

¹⁶ El autor le ha conferido al "umbral" la definición de un "pórtico" de pasaje hacia otra instancia o universo ritual, distinto pero en relación al anterior.

terrenos del sitio sagrado que potencian o disminuyen su poder. En este sentido, el árbol es el límite entre el mundo cotidiano del peregrino y el mundo sacralizado y domesticado; el mundo al que el peregrino aceptó entrar y depositar sus peticiones y agradecimientos.

La fuerza que irradia su presencia, se torna fundamental para comprender la revitalización del culto en los últimos años, ya que su imagen -desligada del resto de los lugares de culto- invita a recorrer y certificar el imaginario del relato del "hallazgo". Pero, a su vez, simula un estado de "suspensión" del tiempo, no sólo litúrgico, sino también del tiempo étnico.

En este sentido, sostengo que mientras el santuario favorece la diferenciación entre los "valores universales" (Béliveau 1999: 34) que cargan los pasantes y los valores de pertenencia local de los pobladores, el algarrobo "homogeiniza" en cierta forma estos valores, concentrando su potencia en los valores de pertenencia y filiación étnica. Por ser "elástico" (Casey 1996: 44) y concentrar el tiempo y espacio —en tanto ejes sincrónicos y diacrónicos de una cultura en movimiento- este gran portal funciona de aura y control de los pasantes. Es un conductor y mediador que invita a caminar hacia los barrios del nuevo Mailín o, por el contrario, hacia los parajes vecinos, adentrándose en la tupida vegetación del monte. El espacio natural inaccesible refleja el poder del "lugar-árbol", siendo a su vez, su proyección utópica. Las creencias tradicionales respecto del mismo, renuevan "un miedo que corresponde a la religión no domesticada, es decir, a la religión del pueblo que no está contenida por las murallas de la iglesia" (Taussig 1992: 501)¹⁷.

4.3.2 El "monte": espacio no domesticado

"Si vos tenés coraje, eh..., por ejemplo, este camino agarrate, hay un camino que sale allá a Lugones y que salga viento sur..., tenés coraje y venís de allá o vas de acá.., .ahí vas a escuchar qué es Alma Mula... Sí hay en esta zona, no anda en cualquier lado ese, no, no. Es por zonas... ah...; después te aparece cualquier cosa..." 18

¹⁷ Véase Taussig 1992. Su trabajo sobre el símbolo mítico-nacional de María Lionza presenta importantes paralelismos con el Señor de Mailín.

¹⁸ Lugareño de la zona de Mailín.

La experiencia de la "transfiguración de la hierofanía" nos permite captar la imagen de Mailín con el concepto bíblico originario -la presencia de Dios en la Tierra de los hombres-, a la vez que el papel que la misma le otorga al hombre en la historia cristiana (Eliade 1948: 48). Las asociaciones temporales entre imágenes, procuran establecer paralelismos entre valores religiosos universales y, por ende, entre lugares de concentración semejantes. Como bien apunta Sanchis, los lugares concretos de culto son arbitrarios, pero son puntos precisos del espacio local y cósmico que se cargan de sentido y simbolizan la utopía de la fiesta a través de objetos significativos¹⁹. Pues la utopía se concentra en localizaciones de la topografía local, pero siempre representa un más allá, un "afuera" del círculo sacralizado, traducido en Mailín en espacios no domesticados como el monte. En este sentido, el árbol es un umbral hacia un universo simbólico con una fuerza mágica distinta aunque asociada con la magia ligada al grupo de poder. Si bien durante la fiesta impera una solidaridad alrededor de actitudes y valores religiosos, estos son proyectados hacia otro orden simbólico controlado por la religión oficial; un espacio imaginario a su vez simbolizado en el monte santiagueño. En mi opinión, la atracción de la fiesta reside en una dialéctica entre dos mundos simbólicos familiares -u homologables- pero antagónicos, o lo mismo es decir, en la construcción de un universo armonioso y suntuoso dentro de otro. La fiesta es la afirmación y la proyección utópicas, cuyo límite no es lo real sino la interacción social. Dado que tanto la "imaginación utópica" (Barabas 2000: 13) como lo real son representaciones de la realidad, las proyecciones se convierten en materializaciones de las experiencias individuales y colectivas en el espacio. Pero también son estrategias de cambio que recomponen permanentemente las tensiones de la festividad y que pueden conllevar "cerimônias compensatórias e rituais de rebelião" (Bastide 1971: 48) que establecen comportamientos colectivos centrífugos e independientes del orden establecido.

El monte es un espacio natural y cultural que se simboliza y resignifica en el tiempo y que se ha incorporado como expresión viva y narrativa entre los fieles al santo. Las llamadas "supersticiones" son creencias populares que se han transmitido a través de la lengua quichua y que no son aceptadas por la iglesia ni por muchos pobladores del pueblo. Sin embargo, están instaladas en el discurso de muchos de ellos y forman parte de las historias del monte. El hecho de "adentrarse en el monte" implica una separación importante del mundo doméstico y cotidiano. A su vez, el hecho de "sumergirse" en el

¹⁹ Véase Sanchis 1997.

mismo, recompone a la persona a través de sus movimientos candentes con los sonidos y silencios de los caminos. El monte permite al sujeto despojarse de sus miedos, aquellos de las historias "supersticiosas" ocultas en sus follajes. Su particular "permeabilidad" (Casey 1997: 42) le imprime el carácter de "margen de transición", parcialmente delimitado por fronteras espacio-temporales que recrean el misterio sin necesidad de ser visibles para el hombre.

4.4 Los comienzos de la devoción

A partir de 1976, la pastoral mailinera comienza a integrar la importante presencia de migrantes provincianos en el Barrio Guadalupe, partido de General Sarmiento, provincia de Buenos Aires. El Pbro. Seibold, párroco a cargo de la vicaría de Guadalupe -ruta 202, Km. 8-, comienza a transformar una "estrategia pastoral de recreación cultural y cultual de formas y expresiones del catolicismo popular", en una devoción popular de los migrantes santiagueños (Amegeiras 1994: 224). La naciente pastoral conjuga aspiraciones vivas de una identidad rural de importantes formas tradicionales, con nuevas mediaciones que reorientan la expresión religiosa y las nuevas expectativas de los creyentes. Según Teresita, la madre del padre Seibold, "en 1963, en una pequeña capilla, comienza la devoción en Buenos Aires. En 1976 se hizo la actual Iglesia a partir de que Juan Ávila contase de Mailín acá". La familia Ávila trae la imagen desde Santiago. El barrio Guadalupe comienza a recibir los primeros migrantes entre 1949 y 1955 -en su mayoría santiagueños, entrerrianos y correntinos-, período en que comienzan a realizarse los primeros loteos. Nuevos movimientos migratorios procedentes de distintas zonas rurales, derivados del contexto de mecanización de las tareas de cosecha y siembra, y del cierre paulatino de los ferrocarriles, entre otras causas, se adentran en el conurbano bonaerense que comenzaba a poblarse y urbanizarse: "El Señor de Mailín está en el campo pero también en la ciudad..., y está en la violencia" (Pbro. Seibold, Misa de la novena 2004). Así lo recuerda:

"Hace treinta años, en Villa de Mayo había un grupo de santiagueños que venían a la capilla y uno de ellos, Don Laurentino Ávila, que siempre lo voy a recordar, él fue quien me catequizó a mí, el que primero me habló de la fiesta de Santiago, cómo él la vivía. Y un día, comiendo unas empanadas con él y su familia, se dieron esas cosas que uno no cree, que aparecen en la mente. 'Y ¿por qué no hacer la fiesta aquí en Buenos Aires?' y bueno, apenas lo dije, por

Rice de

supuesto que se prendieron, nomás padre, cantado y sería muy lindo y ¿qué hay que hacer para la fiesta? Yo dije. 'Y... hay que tener una imagen', ellos me dijeron; y luego, a organizar la fiesta folklórica. Y a partir de ese momento, de ese año, bueno, se hizo la primera fiesta que ya me llamó la atención por la gran cantidad de gente que vino que era desproporcionada con la propaganda que habíamos hecho nosotros y así fue año a año incrementándose el número y el fervor. Y bueno, ese es el día de encuentro de muchos santiagueños, jy no sólo santiagueños, de otras provincias! Es increíble, ha agrupado y ha amalgamado a toda la población del Gran Buenos Aires. [...] Está intimamente ligado al canto, a la danza y a todas las expresiones, a veces también en el comer, en las comidas típicas... Es una fiesta popular en un espacio urbano, es un rincón de Santiago en Buenos Aires" (entrevista al Padre Seibold, 2004)

El nuevo trabajo pastoral iniciado entre laicos y la "Hermandad mailinera" constituyó un signo fuerte del migrante desterrado y desarraigado de su tierra de origen, a la vez que formalizó la revalorización de sus tradiciones culturales. La Hermandad organiza las peregrinaciones y "caminatas" hace once años, partiendo de San Cayetano hacia la parroquia de Nta Sra de Guadalupe, en Villa de Mayo. A su vez, se organizan los grupos misioneros que arriban en enero a la villa de Mailín y se adentran en los parajes vecinos; son "misiones populares" (Pbro. Seibol, entrevista en Radio Nacional Folklórica, 2004). Según Ameigeiras (1987), frente a las inundaciones del arroyo Basualdo –producto de la ausencia de planificación y supervisión urbanas-, la parroquia se convirtió en un centro de solidaridad colectiva y en parte de un proceso de renovación del catolicismo popular en un medio urbano. En 1981, se inició el rezo de la novena, comenzando en las casas de familia. En los años siguientes, las novenas se fueron modificando en dirección a la importancia de la identidad santiagueña y grupal, conformando hacia 1992 "una serie de reflexiones de tipo narrativo pero con fuerte contenido poético que luego dieron origen a las llamadas "Estampas santiagueñas" (Ameigeiras 1994: 232). Las mismas se suman a los numerosos instrumentos que constituyen la recuperación de la historia santiagueña y mailinense.

La fiesta toma tres meses de preparación y se organiza entre la Hermandad de Mailín, la Novena y los grupos de trabajo. Cada uno cumple con los objetivos generales del ámbito devocional, el campo exterior de la Iglesia —donde se instalan las familias- y las calles cercanas, cuyos habitantes abren sus casas y festejan junto a una gran feria

popular. A diferencia de la fiesta en la villa de Mailín, la fiesta urbana comienza el día anterior —un sábado-, los devotos pasan la noche cantando y bailando y, finalmente, al día siguiente se desarrolla la procesión, a las 17 horas. "Las vísperas de la fiesta implican, de hecho, una modificación del ritmo del barrio", por la transformación del mismo que implica recibir a los peregrinos para tomar gracia y por la propia participación barrial unida en las mismas prácticas ritualísticas. El espacio de concentración religiosa es el altar de la cruz que contrasta con el ámbito exterior de los patios, como ocurre en la villa originaria de devoción. Así y todo, la procesión tiene una participación masiva que se diferencia de la procesión central en la villa. La movilización que prepara el paso del Cristo "entre el pueblo", construye una interacción significativa para los devotos y una reafirmación del acto católico popular. En Mailín, la procesión contiene a una parte de los participantes, ya que la feria y el espectáculo en las calles y las casas no cesa.

Villa de Mayo tiene un retoño del algarrobo sagrado y una réplica de la imagen.

Ninguno es "el verdadero" ni "la verdadera". Frases como "vamos al mailincito, al Mailín trucho", voces oídas de personas que viajaban hacia Villa de Mayo- o "cuando viajé a Mailín, entendí la fiesta de acá", se entremezclan con otras opiniones que sienten su propia fiesta como si fuese la fiesta originaria de Mailín. Muchos migrantes me han afirmado tener que pasar la fiesta en Buenos Aires por no poseer medios para poder viajar hasta Mailín. Otras personas no pasan la fiesta si no es en la villa de origen, "no les gusta" porque además les gusta "venir acá" [a Mailín].

Como hemos visto en un comienzo, el espacio local se desterritorializa y adquiere nuevos significados frente a la lejanía. La dimensión histórica y el poder evocativo del cuerpo vivido y sentido en el espacio sagrado, toma formas innovadoras y emancipadoras de la memoria y de los eventos que la transforman diariamente. La fiesta expandida y popularizada constituye en sí misma la religiosidad movible de las comunidades y la prevalencia del orden tradicional en sus expresiones culturales. También vuelve a marcar el poder significativo de la imagen y la eficacia simbólica tanto del personaje carismático del sacerdote, como de las metáforas y rememoraciones del ámbito rural y anacrónico de "los pagos" a los que hace referencia. Al comprender mejor "el mecanismo de su eficacia" (Lévi-Strauss 1995: 227), accedemos a estas instancias mencionadas, que han expandido la fiesta -junto con el rector del santuario de Mailín- hasta su mismo lugar de origen.

Villa de Mayo ha sido —y sigue siéndolo- un disparador y reproductor devocional de la imagen sagrada. Ha reabierto las puertas del imaginario social santiagueño y ha conformado un relato resignificado de la identidad religiosa de los sujetos devotos en crisis.

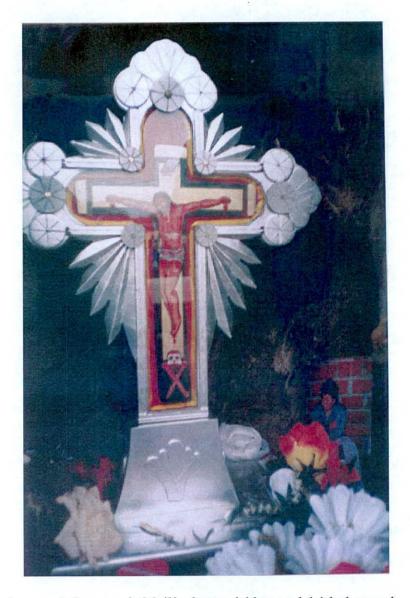


Imagen 1. La cruz de Mailín dentro del hueco del árbol sagrado.



Imagen 2. La iglesia vista desde la plaza central y desde lo alto del Templete. Puede observarse a los devotos esperando el traslado de la cruz hacia el Templete.



Imagen 3. Un servidor devuelve una niña a sus padres. Viene de "bendecirla" en el árbol. Al costado izquierdo puede observarse una réplica de la cruz de Mailín ofrendada por un grupo de devotos de Rosario.



Imagen 4. Puede observarse parte del recorrido de la gente desde la entrada hasta el santuario. A la derecha se encuentra el tronco con las ofrendas.

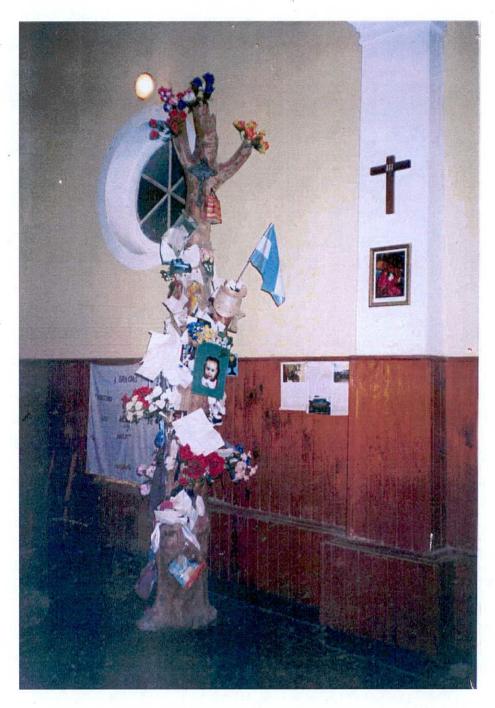


Imagen 5. Acercamiento del tronco con los objetos ofrendados.



Imagen 6. Espacio de rezo al costado izquierdo del altar mayor de la iglesia.

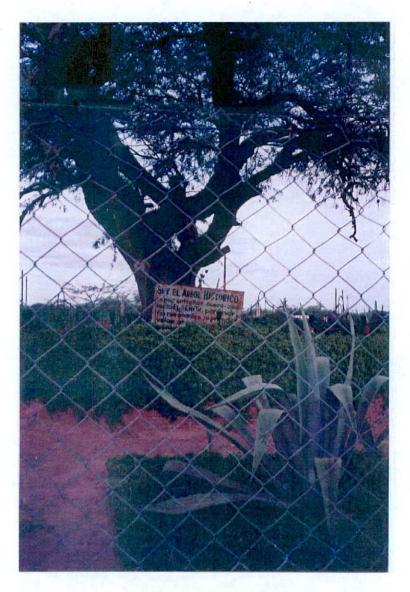


Imagen 7. El árbol sagrado visto desde un costado.



Imagen 8. La gente detrás del alambre de púa escuchando la misa.

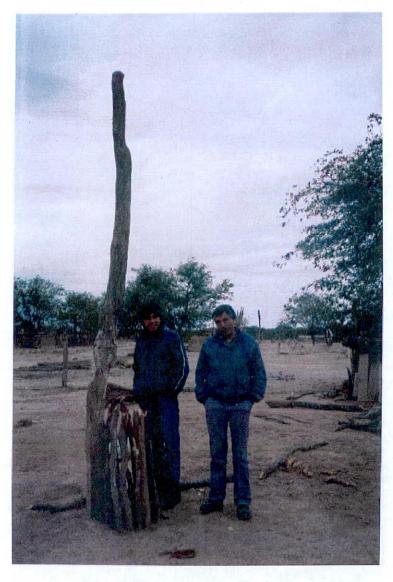


Imagen 9. Padre e hijo mostrándome un retoño del "árbol sagrado" en el "patio" de su casa.



Imagen 10. Misa en el árbol.

Capítulo 5

La imagen religiosa

Introducción

"Mailín es un santo que todos lo siguen, todos lo quieren...y bueno, vienen, hay gente que viene por hacer negocios, pero...viene gente caminando..." 1

El "Santo de los Milagros de Mailín" es una presencia con poder, pero no tiene imagen. Su imaginario híbrido es representado por Jesús crucificado, de manera que la presencia del santo en la misma es evocativa y emocional. O sea que "no siendo ni objeto ni representación" (Gruzinski 1994: 189), pone en cuestión la "posibilidad de integración de la creatividad descarada del ojo en la receptividad categórica de los sentidos" (Freedberg 1999: 487).

La imagen del santo de Mailín -o de otro santo o virgen- cumple un *papel mediador*, específico y diferenciado con respecto a otras imágenes, lo cual —en el caso de referencia-permite recrear el relato del hallazgo y situarlo en la geografía y la historia locales. Pero conservará su papel mediador mientras pueda articular las aspiraciones y expectativas de los pasantes con el logro de las satisfacciones depositadas; en ello reside su eficacia y el poder que se le atribuye en la creación de milagros.

Cuando la imagen se convierte en objeto de peregrinación, la reproducción o copia cumple la función específica de ser "eficaz" en la conformación del imaginario. Pasa a ser un dispositivo que visualiza y concibe la práctica religiosa como práctica ontológica y real, por eso el concepto de "representación" no agota ni puede explicar la concentración de fuerza mágica que el cristianismo le ha impreso. Por otro lado, si bien su territorialización es significativa para su adoración, la expansión de la devoción mailinense se explica a partir de una exagerada reproducción de imágenes de escasa calidad. Estas copias transportan retazos de relatos extranjeros que se universalizan e imbrican con la realidad de pueblos lejanos y divergentes. Con las mismas viaja la destreza y el *milagro* pictórico de un pintor peruano, donde se sintetiza "el imaginario que, entroncándose en la imagen, polariza la atención, anima deseos y esperanzas, informa y canaliza las expectativas, organiza las interpretaciones y las tramas de la creencia" (Gruzinski 1994: 190).

A continuación desarrollaré estos argumentos, con sus discusiones e incógnitas en torno a una imagen instalada en el imaginario social de la provincia de Santiago del Estero y de otras localidades de Latinoamérica. Me detendré en sus características estéticas particulares, su origen en la iconología barroca y su relación con la emoción y el sentimiento religioso.

5.1 Territorialización y resacralización de la cruz

A modo de introducción a la dinámica devocional del culto a la cruz, abordo su iconografía para posteriormente introducir la leyenda de su aparición y las relaciones que operan entre ésta y la "liturgia exterior" barroca.

Descripción de la cruz

Según el último boletín del año 2004 realizado por la Diócesis de Santiago del Estero,

"es de madera dura, de 35 centímetros de altura con un transversal de 23 centímetros, un ancho de 4 centímetros y 0,5 centímetros de espesor. El marco pintado de negro incluye también la parte de atrás de la cruz. Este marco da espacio a la parte elaborada artísticamente al frente de la cruz, cuyas medidas son 33 centímetros de altura (los años de la vida de Jesús) y 21 centímetros de la parte transversal (3x7=21; las cifras 3 y 7 son simbólicas para la plenitud, 21 son 3 veces 7, es decir, con Jesucristo ha llegado la plenitud de los tiempos (Cf.Gal <math>4,4)².

La cruz está dentro de una urna plateada fechada en el año 1914, realizada "en un taller de Buenos Aires". A su vez, está protegida por un relicario que se transporta en una cureña durante la procesión. Su procedencia se sitúa en la Escuela de Arte de Quito, tema al cual me dedicaré en lo sucesivo.

¹ Devoto migrado.

² Véase Boletín de la Diócesis de Santiago del Estero, *Historia del Señor de los Milagros de Mailín: Pasión y Devoción*.

³ Conversación con un servidor de la iglesia de Mailín.

Según Gruzinski (1994: 102), "la aparición y después la imagen instauran y concretan la invasión de un espacio pagano por la divinidad cristiana, consagrado o supuestamente consagrado a cultos idólatras", de manera que la representación divina cristiana viene a "sacralizar" un sitio de anteriores deidades indígenas, a partir del milagro de Jesús que consiste en su aparición a través de la nueva aparición. El hecho de que la imagen barroca supuestamente reemplace a "divinidades" anteriormente "adoradas" por las comunidades indígenas que habitaban la zona de Mailín, no tiene en la actualidad una relevancia mayor para la comprensión de la devoción. Sin embargo, ciertos relatos de pobladores afirman que esa misma imagen era "adorada" por yucumampas y maillihuampas -pertenecientes a la familia etnolingúistica vilela-4 desde antes de su "hallazgo" por parte del peón Juan Serrano. Las investigaciones científicas que apoyan estos datos se contradicen con las versiones que sostiene y publica la Iglesia, según la cual el peón es el "elegido" para hallarla y descubrirla en el hueco del algarrobo. El libro del Pbro. Schäenzle realiza una diferencia entre "aparición" y "descubrimiento" o "hallazgo", la cual es un síntoma de las disputas que acontecen cotidianamente entre los sujetos -con visibilidad o no- en los distintos lugares sacralizados del espacio sacro de Mailín.

La aparición de la cruz construye a su alrededor un espectro fragmentado de relatos que circulan de manera colectiva, transformándose en leyendas que son apropiadas por fieles y nuevos actores en escena. En cambio, la idea de "descubrimiento" instala un relato unívoco y estructurado de manera que hay un protagonista principal que da cuenta del evento milagroso y de las mediaciones que a partir del mismo comenzaron a existir entre Dios y el hombre. Por eso mismo, rescato la diversidad de los relatos para comprender cómo la gente se apropia de los mismos y les confiere sentido desde sus prácticas actuales⁵. La continua sacralización que los sujetos realizan del santo, representa intentos por captar el sentido sagrado que tiene la existencia de la cruz para la heterogeneidad del pueblo santiagueño. A su vez, la misma se realiza con distintos propósitos y fines desde los discursos de los actores. También los espacios elegidos varían. Es así como la procesión o "paseo del santito" puede entenderse como un ritual en donde los distintos sectores simulan un consenso simbolizado por la práctica católica, mientras el santito es exhibido y fuertemente custodiado por un único sector clerical que exclama "¡Viva El Sr. de Mailín!" mientras la gente responde "¡Viva!" como el "Viva la patria" o "Viva Perón". Mi interés en este sentido es resaltar cómo el santo puede ser

⁴ Para más datos sobre las poblaciones indígenas de la región, remito al Capítulo 2.

⁵ El capítulo 4 aborda los relatos del hallazgo y los intereses que operan en la reproducción de los mismos.

objeto manipulable durante toda la fiesta, a través de la cual se logran "anclajes sacralizados" (Gruzinski 1994: 144) en los que la imagen asegura el compromiso entre el pasante y la iglesia, y la renovación de la evangelización en el sitio. Aquí es donde aparece la territorialización de forma efectiva. A través de este mecanismo de colonización, el territorio sagrado de Mailín es representado como marcador de la sacralidad⁶ que invade la zona evangelizada y, por extensión, a los fieles que la pisen y le imploren salvación.

Un ejemplo del poder político que se le puede adjudicar a la cruz en el proceso de territorialización y sacralización, es la entronización de una réplica en Cuba en 1999. Según los boletines diocesanos, este viaje conmemoró el primer aniversario de la visita de Juan Pablo II y "el primer aniversario de la coronación pontificia de la Virgen de este lugar sagrado", celebrando el "encuentro del Hijo con la Madre". Las celebraciones también anunciaban el encuentro en el milenio 2000 de la Virgen de Guadalupe con "su hijo el Sr. de los Milagros de Mailín", creando asociaciones imaginarias entre pueblos de la América colonizada. El imaginario indisoluble de las prácticas sociales también desafía las fronteras que marca la Iglesia y se infiltra por los intersticios del cotidiano religioso. Los fines políticos de la Iglesia parecen centrarse en una reconciliación con las prácticas cotidianas que sugieren. a la vez, un acercamiento a la imagen ambigua de Jesús y "santito". Los efectos de esta articulación entre las fronteras políticas -operando como nexo con la realidad histórica, de México y Cuba, en estos casos- y las fronteras religiosas, remiten a la universalidad del imaginario religioso católico y componen el "poder federador" no sólo del mismo sino también de la sacralización (Gruzinski 1994: 197). El hecho de que la imagen haya sido sacralizada bajo la tradición cristiana y territorializada en el pueblo de Mailín, la coloca en un dinamismo espacial importante, entre los que el espacio reservado de la Iglesia ocupa un nivel que se extiende hacia otros lugares que se conectan y componen estos límites o fronteras religiosas.

Por otro lado, un recorrido por lo que significó el proceso de legitimación de los milagros atribuidos al santo, nos permite comprender el interés de las autoridades eclesiásticas y laicas. En este último orden, la existencia de estancieros y peones constituyen una diversidad que también entra en pugna al momento de iniciar la devoción. Los relatos de las disputas entre el estanciero Zacarías Herrera – en cuya hacienda se relata que el peón Juan Serrano halló la

⁶ La relación cultual entre la imagen y el lugar de culto es reforzada con el milagro y la presencia sagrada. Este fenómeno de fe no sólo confirma los prodigios atribuidos a la imagen sino que, además, asigna estos poderes al sitio de origen de su manifestación, cargándolo con el triunfo de la aparición y la territorialización.

⁷ Véase Schänzle 1999.

cruz- y el obispo de Tucumán al momento del hallazgo, forman parte de los mensajes que la iglesia desea transmitir actualmente a los devotos. La discusión pone en confrontación dos roles sociales opuestos y, por sobre todo, dos tradiciones —la de la fe cristiana y la del hombre feudal-. Si bien hacia el siglo XVIII convivían pacíficamente, también eran los sectores más poderosos del momento, dado que ambos subsistían de la mano de obra esclava que había sobrevivido y se había mestizado con los colonizadores. Este dato resulta relevante para comprender el interés común de erradicar todo sedimento de "idolatrías" e instaurar, paulatinamente, un mayor control a través de las imágenes cristianas y nuevos santuarios, que les permitiesen territorializar y sacralizar antiguas imágenes "paganas". Este proceso de "retener" lo sagrado, implicó instituir una alianza incuestionable entre antiguas creencias —que radicaban menos en divinidades indígenas que en devociones de los mismos indígenas hacia la cruz quiteña- y la religión cristiana.

Cuando se produce su territorialización, es demandada por el obispo de Tucumán, quien al recibir la noticia por parte del estanciero Herrera del hallazgo y milagro – y de las limosnas que la gente había depositado junto a ella-, pretende edificar una iglesia en aquella ciudad. Ante la negativa del estanciero de entregar el dinero recaudado, comienza una seguidilla de sucesos anecdóticos que dan cuenta de la pugna por establecer un santuario y apoderarse de la cruz y la devoción. Según el relato del último boletín impreso por la Diócesis, cuando el cura enviado por el obispo intenta tomar la cruz del rancho del peón Serrano y se encuentra con cuatro custodias que habían recibido la orden por parte de Herrera de disparar si alguien quisiera acercarse, el cura resuelve enfrentarse al estanciero, quien responde "Váyase...no me asustan sus amenazas, me las he visto en peores, ino les voy a entregar la cruz!".

Algunos de los elementos reiterativos en estas narraciones incluyen su cuidado extremo y las múltiples reproducciones de la misma durante el lapso del cura Schänzle⁹. Su insistencia en rescatar lo local con una perspectiva universalista, se observa en la renovación del imaginario social, que relaciona el nombre del paraje "Mailín" con las poblaciones indígenas o mailihuampa. Las tensiones que se observan entre la devoción secularizada y los intentos continuos de intervención eclesial, apuntan a una "superposición de los lugares y la aproximación de los nombres" (Gruzinski 1994: 107). Estos implican, a su vez, los supuestos

⁸ Este relato como otros, son retomados e incluidos desde hace diez años como parte de la saga de la cruz.

⁹ Otra modificación del padre Schänzle a la fiesta de Mailín, fue la de sustituir la denominación de "Señor Forastero" —con significados más locales y tradicionales- por el actual "Señor de los Milagros de Mailín".

de Orestes Di Lullo –conocidos entre los lugareños- acerca de la "adoración" de los *vilela* por la diosa de la Laguna (de Mailín) o *Mailinpaya*. Las apropiaciones por parte de distintos actores durante el proceso de consolidación de la devoción dan cuenta, por un lado, de los intereses y expectativas diferentes depositadas en la imagen. Por el otro, se resalta su integración en lugares sin un pasado étnico y, sin embargo, no sin menos prodigios que los que le confiere el imaginario social de los individuos nacidos en la provincia.

El caso del culto mailinense responde a una óptica cristiana barroca que prioriza la sacralización y el tratamiento de la liturgia fuera del templo sagrado. Las palabras están contenidas en la imagen, a la vez que ésta se explica en las prácticas del culto sacralizado. Las proximidades continuas que los devotos realizan con la dimensión de lo "sobrenatural", constituyen esta raigambre social de identidades cristianas y nativas; pero además cuestionan la misma sacralización. Esto conlleva a una "tensión entre la sociedad y lo divino" (Ibíd.: 197), observada en prácticas sociales donde interactúan la imagen y la palabra divina, símbolos replanteados por la lógica del tejido social. El lenguaje religioso católico se sintetiza, de manera que "las imágenes que tienen un significado especial en su momento y lugar, una vez creadas, ejercen un poder magnético de atracción sobre otras ideas de su esfera, que pueden olvidarse de repente y recordarse de nuevo pasados siglos de olvido" (Fritz 1989:12). En lo que respecta a la historia de la imagen de la cruz de Mailín, la apropiación por parte de sujetos del campo político y religioso resultó decisiva para propiciar la propagación de la devoción. A su vez, el grupo de intelectuales que conformó la asociación "La Brasa" enriqueció la fiesta 10 con un lenguaje romántico y de tipo "popular". Así, a principios del siglo XX, demostraba con todo su vigor la eficacia de la evangelización jesuítica y el control eclesial sobre la imagen; la devoción ya era "tradición", según palabras de devotos.

De manera que, si bien encontramos una devoción que forma parte de la construcción del lenguaje popular santiagueño, por otro lado, la eficacia de la imagen milagrosa también engloba las acciones de este último período. Durante el mismo, ésta es resignificada a partir de una revalorización de la historia del pueblo como "sitio de atracción religiosa". Esto refiere a un intento de renovación de la iglesia católica, dada la emergente visibilidad de la pluralidad religiosa de las últimas décadas. Pero este acento en la imagen católica, tuvo que ceder a la tradición de la devoción, que se sostiene en torno a su transformación en tanto "santo" —Jesúsa la noción local del "santito", que trasciende en niveles importantes al lenguaje católico.

¹⁰ Acerca de las contribuciones de La Brasa al imaginario social santiagueño y mailinense, véase el capítulo 2.

5.2 Iconología del símbolo: de la iconografía al pathosformel warburgiano

El porqué algunas imágenes persisten en el tiempo y cuáles son sus conexiones con la historia de la Antigüedad y el Renacimiento, es el núcleo de las indagaciones de Aby Warburg y del extenso trabajo de su vida. Según Fritz (1989: 305), "la preocupación por las imágenes como la expresión recurrente, pero variable, de lo que es fundamental e inmutable en la mente humana" compusieron la definición de pathosformel, una "fórmula expresiva" que explica la relación entre la historia de la imagen y la historia socio-cultural, psicológica y filosófica de una sociedad particular (Burucúa 1992: 9). El pathosformel es una composición de expresiones pictóricas que liga a hombres de una misma organización cultural, con determinadas emociones y significados a través de un origen, un proceso de construcción y un devenir que los identifica a ambos. Durante el proceso de constitución de la humanidad y de las sociedades, existen "pórticos" o Denkraum que delimitan al hombre -como un ser primario y mágico- del mundo animal; como si estos pórticos fuesen una continua prueba de la civilidad del hombre y de su poder para generar vínculos entre la esfera de lo transitivo y la reflexividad¹¹. Dado que Warburg se propuso explicar la "psicología histórica" (Ibíd.: 305) como un campo que reúne la comprensión de la obra artística y la amplitud de la imaginería humana, encontró en la Antigüedad Clásica un enclave de construcción y nacimiento de la imaginería religiosa y cristiana que perdura hasta nuestros días. Su conocimiento y focalización en el arte de la baja antigüedad conforma al pathosformel en tanto "herencia" del arte hermético, argumento que también desarrolló para otros períodos históricos.

La acepción de *iconología* que Warburg desarrolla desde 1907 a 1912 - sumada a la noción de *pathosformel*- me permite abordar la iconografía de la cruz desde una interpretación de su significación, proceso que implica un "reparto colectivo del sentido" (Hérvieu-Léger 1999: 136). En particular, la imagen del crucificado es un motivo que representa un suceso histórico religioso y toma cuerpo, desde la antigüedad en los crucifijos y hasta en las pinturas que inundarán la Alta y Baja Edad Media, y que influirán notablemente al arte barroco. Comprender el arte cristiano —y en particular esta iconología como parte de una historia de la tradición cristiana e, incluso, de la cultura cristiana- nos revela no sólo el desarrollo estético basado en la liturgia sino, a su vez, un lenguaje cristiano impregnado del arte hermético. Es

¹¹ La dimensión transitiva y reflexiva corresponden a una teoría de la representación fundada por los teólogos jansenistas Arnauld y Nicole. Principalmente, plantean la diferencia entre la presencia de la imagen por sí misma y la presencia que remite a otra presencia o ser espiritual.

decir, podemos captar de forma procesual los orígenes y fuentes del cristianismo, como así sus representaciones desde su conformación ideográfica y cultural.

La revelación del Cristo en el árbol de Mailín implica una epifanía pero también una revelación que la trasciende: la hierofanía. Su carácter sagrado reside en la manifestación eficaz en un objeto "del mundo inmediato o de la inmensidad cósmica" nediante lo cual es escogido y singularizado. El arquetipo del Crucificado que hereda el cristianismo de los artistas griegos, es reconvertido en un Jesús rodeado del simbolismo del Árbol del Mundo o Árbol Cósmico (Imagen 1). Esta "imagen del mundo" (Sebastián 1994: 24) demuestra el "hechizo" del arte griego oriental y su perdurabilidad en el siglo XI, a la vez que una forma de representar las creencias en las amenazas de mundos hostiles al microcosmos, que tendrán tanto sustento durante el arte barroco en sus referencias al demonio y la idolatría. Por otro lado, nos dirige a analizar el papel del árbol como forma corporal de Jesús y como centro del universo cristiano. Ambos -árbol y cristo- tendrían su ligazón con el arte de la India, el primero en cuanto árbol cósmico y el segundo hallado en la divinidad solar de Mitra¹³. Esta tradición se encuentra vital tanto en la historia del arte cristiano como en el Crucificado de Mailín. La hierofanía y la epifanía no sólo dibujan el fenómeno del cuerpo de Cristo en el árbol sino que también plantean a la cruz en tanto símbolo espacial y temporal. Su valor ascensional, como el árbol, conecta el cielo a través de sus ramas y la tierra a través de sus raíces; su centro es, a su vez, el centro del cuerpo de Jesús. El mismo centro es la conexión y círculo sagrado entre las tres dimensiones cósmicas: Cielo, Tierra e Infierno y, según el concepto bíblico, permite al hombre hallar el equilibrio cósmico y su camino humanitario mediante la iconología universal. Por lo tanto, la experiencia hierofánica remite a los orígenes bíblicos y al papel del hombre en la historia cristiana. Nuevamente, las asociaciones temporales de imágenes resultan significativas para no olvidar las relaciones y articulaciones entre las ideas de los hombres en el tiempo.

En cuanto al signo de la cruz, durante el siglo VI y gran parte del VII su uso se difunde y populariza, aunque "aún no aparece la figura humana del crucifijo" (Giordano 1983: 1968) sino la presencia de un símbolo que tiene un valor mágico sin una significación cristiana exclusiva. Así y todo, ya podía consagrarse como símbolo, dada su popularidad desde el siglo X y la expansión de un lenguaje cristiano que comenzaba a construir y en el que se estaba a su vez construyendo. La diversificación de experiencias que se apropiaban del mismo formaba

¹² Véase Eliade 1948.

¹³ Véase Fritz 1989.

parte del simbolismo religioso antiguo y medieval, dado que "un símbolo genuino humano no se caracteriza por su uniformidad sino por su variabilidad [...] no es rígido o flexible sino móvil" (Cassirer 1945: 64). Pero además de su dinamismo, un objeto adquiere una función simbólica sólo cuando forma parte del universo del discurso donde radica la interpretación del sujeto. Ricoeur nos advierte el no centrarnos únicamente en la función significante, ya que justamente su otra función de significado instala al sujeto como ser reflexivo y social, a la vez que constructor del universo de las imágenes. La reproducción del crucifijo avanza con una "piedad popular" desarrollada y sufrirá sucesivos cambios en lo que refiere a la configuración de la representación de Jesús sobre la cruz; su actitud, la crucifixión y los objetos que lo acompañan. El "objeto mágico-devocional" (Ibíd.: 235) que la cruz significó y que luego se convertiría en el emblema principal de la fe cristiana, es aún actualmente el símbolo de la crucifixión de Jesús y de la historia pagana y judía.

La figura de Cristo, por su lado, aparece en el arte helénico oriental en actitud "del héroe antiguo, del sabio estoico", un joven de cabellos largos (Mậle 1952: 12). Jesús deja de ser hombre al agregársele el nimbo circular y, en el arte judío, lo vemos representado "en plena madurez, de barba negra y cabellos largos" (Ibíd. 14). Su aspecto más humano y verdadero se consolida en el siglo XV, con un cuerpo de Jesús doliente en donde la Pasión con toda la sensibilidad cristiana adquiere mayor presencia. Esta expresividad es muy cercana a un cristo mailinense que ofrece su sangre y sus llagas para purificar la tierra (Imagen 2 y 3). La figura del cristo doliente pervive hasta el Barroco, exaltando La Pasión y coronado de espinas y sangrante; el arte patético en su mayor esplendor no desprecia "el sufrimiento" considerado por los griegos como la destrucción del equilibrio "entre el cuerpo y el alma" y exalta la agonía.

La representación de Jesús tuvo significativas variantes. Durante la Alta Edad Media, Jesús fue representado atado a la cruz con cuatro clavos, pero según Mâle, "a partir del siglo XIII sólo fue crucificado con tres clavos y con los dos pies juntos" (Mậle 1932: 270). Esto se convierte en un dogma hasta que el siglo XVI "remit tour en question" (Ibíd. 278), si bien Italia continuó fiel a la Edad Media. Por otro lado, la expresión de Jesús vivo parece ser más frecuente que la imagen de Jesús muerto, muy semejante al caso de Mailín. Según Mâle, en este último caso, la cabeza de Jesús se inclina sobre su pecho y puede verse parte del rostro, "le centurion a déjà donné le coup de lance, car la plaie sanglante s'ouvre dans le côté"¹⁴,

¹⁴ "El centurión ya dio el golpe de lanza, pues la herida sangrante se abre en el costado".

aduciendo que sobre Cristo pesan los pecados del mundo asumiendo el sacrificio; el cráneo de Adam se ve a menudo al pie de la cruz, "sur lequel a coulé le sang du sauveur" (Fritz 1989: 64)¹⁵. La referencia a la "belleza" de la cruz que estimula la visión de los devotos mailinenses se relaciona con la sangre "expresiva" de Jesús, que se ha pintado sinuosamente visible en los puntos de los clavos y la corona de espinas, desde donde parecen fluir finas cataratas sangrantes. Los crucifijos sangrantes que aparecen a partir del siglo XI acentúan el "dolor" de Cristo, expresando la piedad en la sangre derramada por un salvador glorioso, "con gestos de regusto mágico" (Ibíd. 278).

Pese a este aura "sobrenatural" y humano que compone la imagen del crucificado, la iconografía del "Cristo-Sol" (Sebastián 1990: 16) se consolida en la iconografía eucarística, a través de las órdenes de los jesuitas que destacan la *fe astrológica* y su aspecto luminoso y dorado. El crucificado mailinense es un emblema de la adaptación de modelos antiguos al que se le agregaron modelos locales; un cristo griego e indígena. "Pues las estrellas no sólo llevan al culto de un solo Dios sino que conducen la mirada por los caminos místicos de los cielos, y por tanto apartan del culto idolátrico" (Ibíd.: 32), o sea, de la tierra. Los astros simulados como llamas y éstas como presencia de la luz divina, también se explican en la luz dorada que compone el rostro de Jesús y que pinta el contraste entre su cuerpo y el soporte de la cruz (Imagen 2). El aspecto patético del hombre *doliente* aproxima a Jesús a la gente, quitándole el aspecto heroico, más no su virilidad heredada del arte de Jerusalén. La visibilidad del drama humano es ahora estética, no ya a través de sus enseñanzas como se observa en el siglo XV sino consustanciada en la emoción que despierta el sentimiento religioso, contradictorio y diverso pero unificador de la miseria humana.

El "realismo patético" (Caro Baroja 1978: 133) compone la imaginería religiosa del siglo XVII, en una continua interacción en re elementos paganos y cristianos, y en donde las manifestaciones físicas se insertan como una nueva estética que oscila entre la repugnancia y la belleza. Más que la representación o visualidad de la imagen, se pone en juego la idea de "belleza" como dimensión estética de lo imaginario y del ser ontológico; como si la belleza permitiese, a través de códigos descifrables basados en experiencias "universales", un acceso al mundo mágico que es, a su vez, el mundo real de lo político y lo religioso en marcos de poder. En efecto, la idea de "efectividad" relaciona la imagen con la magia, ya que ambas se convierten en mediadoras, entre un poder mayor que ejerce control, y los sujetos. En este sentido, los contenidos mágicos son también contenidos racionales que han sido

^{15 &}quot;Sobre el que se ha derramado la sangre del salvador".

resignificados en el contexto moderno, plasmando al hombre entre aquello que se representa, sus expectativas y aquello que desde su emotividad percibe. La reiteración de este pathosformel, permite al sujeto vincularse con el mundo y, por eso, al expresarse en símbolo "sirve para poner límites a un terror sin forma [...] y se convierte en la defensa del hombre frente a lo desconocido" (Ibíd.: 292). La experiencia racional y la experiencia mágica componen el mundo humano de horizontes culturales que se entrecruzan y se sustentan en una verdad flexible; no es absoluta sino más bien cambiante y conforma la imaginería como mayor expresión humana.

La fuerza que poseen las imágenes artísticas como motor de esta imaginería y como resultado de ésta, han ido configurando un universo estilístico basado en los sentimientos fundamentales humanos que residen en el *denkraun* de la magia. La circunscripción a tipos emocionales cerrados -legitimados por la religión y la magia durante la colonización de la América indígena- probaron que la santidad podía ser un juego racional, si se circunscribían los espacios de crecimiento de *denkraum* y se administraba, desde la plástica, el presente y quizá el devenir de la diversidad étnica y artística. Mi tesis respecto a la atracción que genera el cristo mailinense entre los devotos, se basa en considerar a las características artísticas e históricas como compositoras de un pathosformel, que ha sido transformado en símbolo de control por parte de las autoridades religiosas y en un símbolo tradicional e idolátrico por parte de los devotos. La discusión central de este capítulo reside en captar los mecanismos que se ponen en práctica cuando ambos símbolos son articulados y de qué forma los actores explican este acontecimiento simbólico¹⁶.

La dinámica del pathosformel del "sufriente" se expresa en la sedimentación de la imagen en la memoria de los sujetos como una representación humanística/humanitaria y, por ende, universal. Así y todo, las resignificaciones de las prácticas que se han ido construyendo en Mailín alrededor de la misma, la han "reconvertido" y reinsertado en el imaginario social. Esto es visible en cuanto se realiza un análisis histórico de las formas de devoción, desde el "hallazgo" del Crucificado hasta la actualidad. La fiesta se instaló rápidamente en los imaginarios sociales como enclave religioso, sin embargo adquiere popularidad a partir de 1915, con la restauración de la iglesia y la nueva urna plateada que actualmente alberga a la cruz. En cambio, su consolidación como imagen poderosa de la antigüedad tomó forma a medida que el milagro de su aparición demostraba su efectividad, y que se reforzaba la

¹⁶ El acontecimiento simbólico implica un espectro de creencias y modos de creer que los sujetos expresan en sus prácticas culturales y a través de las que explican sus elecciones religiosas.

estructura eclesiástica exhibiendo su papel contenedor y antiliberal frente a las crisis sociales. La diversidad en las expresiones del culto a la cruz de Mailín nos permite entonces indagar acerca de la vitalidad de su representación, a la vez que nos invita a sumergirnos en las interpretaciones de los sujetos. El Jesús de Mailín no sólo contiene la moralidad de la Contrarreforma, sino también una imbricación de expectativas de tipo local y nacional que regeneran la iconología del crucificado, para desbordarlo de sentidos de pertenencia que vuelven a cuestionar la tradicional relación entre magia y religión.

5.3 El mundo barroco: un debate entre magia y religión

En el curso del siglo XII, la Iglesia Romana fue tomando el control sobre las devociones populares, en parte gracias a las alianzas iniciadas a partir del siglo X entre el clero y la aristocracia, que multiplicó la fundación de monasterios y comenzó a perfilar el modelo occidental de santidad. El prestigio que comenzó a acumular se convirtió en un paulatino poder sobre los cultos de los santos, que en ese momento se encontraban desbordados sin reglas papales sobre su canonización.

El poder pontifical comienza a hacerse visible entre los siglos XI y XII, precisamente entre 1170 y 1234 según Vauchez, período que inicia la regularización de los derechos de canonización habilitados sólo al Papado y se establecen "los procesos de canonización ordenados por Roma sobre la vida, las virtudes y los milagros de los servidores de Dios" (Vauchez 1999: 35, traducción libre). Las intervenciones sucesivas de la Iglesia para regular los cultos a mártires, en un principio, y más tarde a santos, prueba también las dificultades a las que se vio enfrentada —no sólo por la pluralidad de veneraciones, sino también por las denuncias de idolatrías por parte de Calvino-. Este "proceso ajustado y estricto" (Shenone 1992: 22) implicaba vencer la brecha entre lo que Vauchez denomina "el ideal de santidad y la realidad de la condición humana", que constituía gran parte de las hagiografías y de las creencias populares (Vauchez 1999: 58).

Impulsados por la Reforma gregoriaria, los cambios sustantivos reflejaron los intentos por reemplazar a estos santos protectores y milagrosos por nuevos personajes santificados de la vida mundana, y cuya santidad sería de ahora en más -y con un acento profundo a partir del siglo XVII- legislada por Roma.

La nueva hagiografía del siglo XIII fundada por dominicanos, demuestra que en las regiones mediterráneas, la Alta Edad Media evoluciona sobre las ideas de verlos como seres extraordinarios y excepcionales, condiciones que les permiten mantener la distancia necesaria entre su materialidad espiritual y el hombre. Si bien no había una propensión a "imitar" la vida de los santos, éstos se presentaban como intermediarios que favorecían un intercambio de "cercanía-distancia" entre la vida de los hombres en la tierra -con sus expectativas- y el más allá, donde podrían conocer el misterio del perdón a sus pecados¹⁷.

El ideal de santidad de la España de los Siglos de Oro se configura en el esplendor de la expansión territorial de Castilla y el control sobre el Nuevo Mundo. El debate espiritual abarcará una producción significativa de hagiografías, como de escritores místicos y ascéticos, mientras que a partir del siglo XVI y hasta el XVIII, se iniciaba una larga discusión entre cristianos -y entre órdenes católicas- y reformistas, hasta la consolidación de la Contrarreforma que halla su mayor apogeo durante el barroco hispano. Las protestas de los reformistas ubicarán el núcleo de la discusión en la secularización de la Iglesia, si bien el amor hacia Dios y sus expresiones religiosas visuales abarcarán a ambos grupos religiosos; la relatividad del concepto de santidad, sin embargo, demostrará que "creer en Dios, es una forma de creer en España" (Caro Baroja 1978: 107).

El miedo al culto idolátrico inundará la espiritualidad del período de consolidación del Estado de Castilla y encontrará su culminación en el "Siglo Mágico" o dieciochento del Arte Barroco. Los escritos hagiográficos o biografías barrocas que van del siglo XVII al XVIII, reinstalan de una manera distinta y realista el culto a los santos populares y la creencia en los milagros benignos y malignos. La relevancia que les imprimen a los hechos religiosos de cualquier santo local, otorga a las devociones barrocas un carácter mágico y luminoso construido en la imagen catequística. El triunfo de la Iglesia postridentina de los jesuitas "que validaba las devociones, los cultos y los milagros de indios, mestizos y criollos" (Kennedy et al. 2002: 54), apoyará no sólo los milagros sino también el paseo de esculturas que se "activaban" a medida que tomaban contacto con las personas. La imagen de culto pronto fue convertida en "instrumento auxiliar de primer orden en la evangelización de los indios y en la promoción de la piedad y del culto" (Ibíd.: 90), mientras continuaba enfrentándose a los cultos de "idolatría". A través de la importante propaganda pública de la Compañía de Jesús,

¹⁷ Esta relativa distancia obrada en los principios de la Edad Media entre los hombres y los santos, tiene una relación estrecha con las devociones en la América Hispana y, en alguna medida, con la devoción que se inicia alrededor del santo de Mailín.

los jesuitas "constituyeron el primer ejemplo moderno de una sociedad empeñada en la seducción de masas, de una estrategia acomodada al deseo de las masas [creando] un modelo de continuidad y permeabilidad entre lo terrenal y lo celestial (Ibíd.: 17).

El milagro se convirtió en el instrumento de narración de las imágenes y en una distinta forma viable hacia la innovación en las fuentes visuales establecidas, que formaban parte esencial en las populosas "fiestas" indígenas¹⁸. A la importante escolástica quiteña se sumaron las cofradías que encargaban las obras y controlaban a los artistas. Estos artífices que viajaban por el mundo, ofrecían una amplia calidad de obras a bajos costos, a la vez que creaban imágenes con un funcionamiento activo y poderoso que se modificaba acorde al lugar de destino. La Compañía de Quito tuvo una gran producción de coronas llameantes y distintas representaciones de la iconología del Cristo-Sol, ambas presentes en el Crucificado de Mailín, cuya cruz —como dije al inicio- procede de esta escuela. La simbología teatral que abunda en capillas y pinturas barrocas hereda los santos y milagros tradicionales, pero le agrega un "desenfreno sensual" (Baroja 1978: 120) que produjo nuevos estados y condujo a la pervivencia de mitos prehispánicos. Este ingrediente será fundamental para que el barroco construya en América una forma de poder público basada en la sacralización de la imagen litúrgica¹⁹.

La imagen barroca inventó un nuevo orden visual, en donde encontraron lecho el campo de lo "sobrenatural", tan menospreciado e inexplorado por las órdenes religiosas, y la presencia divina integradora. Su propuesta "universalizante" -que borraba tanto la diversidad cultural y el conflicto que suponía la heterogeneidad como desviación de la imagen de culto a la imagen idolatrada o *hierofanta*- desplegó escenarios peligrosos en torno a la supremacía del milagro. Los resultados fueron la expulsión de la Compañía de Jesús y de sus artífices, los jesuitas. Pero el sistema de culto barroco concentró visualmente mucho más que una estrategia del milagro. Los textos históricos que narran la historia de la cruz mailinense entremezclan, sin proponérselo, las creencias del a*lma mula y la luz mala* con demonios del monte y la liturgia cristiana. Como expresa Gruzinski, el sistema imaginario barroco supuso una empresa de la imagen que suscitó operaciones de recuperación de antiguos cultos y *captura* de lo sagrado, sin evitar la fiesta y el teatro populares²⁰ (Imagen 4).

¹⁸ Hacia 1744, "de los 450.000 habitantes de la Audiencia de Quito el 65,7% correspondía al sector indígena" (Kennedy et al: 19).

¹⁹ En este sentido, mis observaciones de campo durante las misas nocturnas en Mailín aportan a una indagación acerca de la pervivencia de formas barrocas de teatralizar episodios de la liturgia.

²⁰ Véase Gruzinski 1994.

La "magia natural", definida por Caro Baroja, propugna fuerza y energía irradiada por una liturgia de La Pasión, La Eucaristía y Los Sacramentos, esencialmente. Pero el dispositivo para su funcionalidad reside en el poder del "mundo barroco-jesuítico y científico a la par"²¹, en donde el demonio realiza maravillas pero sólo los santos obran milagros a través de la magia blanca o sobrenatural. La magia natural aparece en la historia de Mailín representada en la *luz buena* opuesta a la *luz roja*, la *luz mala*. Ambas son partícipes del hallazgo del santo y de la conformación del milagro de la cruz, en un proceso narrativo que se desplaza confusamente de la fantasía a la realidad, de la mitología a la religión, de la magia natural a la demoníaca. Por otro lado, el barroco es un universo racional que se servirá de la explosión de la imprenta para materializar y lograr la objetivación de un mundo repleto de lo "terrorífico", lo cual si bien estará concentrado en el ídolo, resulta esclarecedor separar a éste de la imagen católica. De manera que el punto central de las numerosas "novedades" o características modernas en el arte barroco, se concentra en la exageración de los colores, danzas e instrumentos²², que expresan la liturgia sacralizada en los nuevos lugares de conquista, con integración y actualización de esquemas medievales pero con contenidos novedosos.

El barroco como estilo y mentalidad, estableció un verdadero cambio en los contenidos de la iconología y las representaciones paganas, antiguas y medievales. Los cambios iniciados por

²¹ Véase Baroja 1978.

²² La "comedia de santos" que integró a músicos, bailarines y cómicos tuvo popularidad en España durante el siglo XVI y se desarrolló hasta el siglo XVIII, a pesar de los moralistas y preceptistas. La "emoción religiosa" (Baroja 1978: 120) figura en el teatro y en los templos, alcanzando un nivel de desenfreno que previno a los franciscanos y dominicos a evitar este tipo de representaciones populares en la América hispana. Sin embargo, el barroco hispano se caracterizó por introducir imágenes "deshonestas" y provocar el "ornato y pompa" en las celebraciones cristianas (Ibíd.: 119). "Porque, ¿qué se debe juzgar de las fiestas de los sanctos y de las honras que se les hacen, donde las hablas deshonestas, meneos y señas lascivas ocupan todas las partes del templo, y de las cuales las personas honestas están forzadas a huir por no ensuciar sus ojos y orejas con tan grande avenida de maldad?" (Scheler 1927, citado en Baroja 1978: 120). Había que desterrar de las fiestas a los "faranduleros" y suprimir los actos escandalosos.

Si bien el barroco impuso una humanidad cristiana, las representaciones expresivas causaron emoción en los hombres del "nuevo mundo" y posibilitaron representaciones de la corporeidad y movimientos gestuales que pronto tuvieron un anclaje real, menos espiritual y más cercano a la comicidad que a la solemnidad de las prédicas.

Se han registrado flautas con múltiples variedades de boquillas, disposición de digitación y timbres tanto en las culturas del Golfo de México como en los Andes prehispánicos. En 1615 Torquemada cuenta en una crónica acerca de una fiesta azteca en donde los sacerdotes *Texcatlipoca* tocaban una flautilla de barro de un sonido muy agudo [...]que todos los ladrones, fornicarios y pedadores recibían grandísimo temor [...]en oiendo la voz y sonidos de la flautilla pedían a este dios con grandes agonías y ansias..." (citado en Perez de Arce 1995: 22). Esta flautilla fue prohibida por instigar al demonio, al igual que el manchaypuito (infierno aterrador) una "especie de sordina de quena que fuera prohibida en el Cuzco colonial por su lúgubre tono y sus asociaciones demoníacas "(Perez de Arce: 22).

el Concilio de Trento (1545-1563) -que adopta las imágenes de culto, la imagen catequística y didáctica y aquella "que suscita poderosos sentimientos y afectos personales" (Mậle 2000: 441)- plantea, por un lado, la intransigencia de los protestantes y la conciliación de los católicos. Por el otro, discute las divisiones importantes en torno a la doctrina de la predestinación y el libre albedrío, que replantean la relación del hombre con Dios, e incluso con las divinidades antiguas -tal como se trasluce en el triunfo de los jesuitas y de la poética aristotélica-. La acción pedagógica de la orden de los jesuitas instalados en campo hispanoamericano durante el último tercio del siglo XVI iniciará una reacomodación de las divinidades, como el Cristo-Solar, combatiendo las herejías junto al Santo Oficio pero ganándose la enemistad absoluta en vida de Pascal.

La España de los Habsburgo se expresó con esplendor en las ideas y las artes, cuyo legado halló espejo en América. Pero también dejó la secuela de la evangelización y la intolerancia desmedida hacia los cultos prehispánicos. Hasta el siglo XVIII, razón y moral católica eran ventanas articuladas hacia el conflicto de la identidad española, debatida entre las representaciones sobrenaturales del hieratismo gótico y la nueva mirada formal e imperante del barroco mágico.

5.4 Los poderes de la imagen votiva

La imagen barroca atraviesa un proceso de singularización que la convierte en única e irrepetible; esto compone su valor ontológico porque es un objeto material nacido de un arquetipo divino. Como en el caso de la Virgen de Guadalupe -que visitó el santuario de Mailín para el cumplimiento del milenio- el santo mailinero puede ser abordado a partir de dos apariciones que remiten a la leyenda del hallazgo. Por un lado, el Cristo y por el otro, la imagen milagrosa. El "descubrimiento", como prefiere denominarlo el Pbro. Schänzle, del Crucificado, es una presentación de Dios a favor de los humildes, una entrega "para quitar los pecados de la multitud" (Schänzle 1998: 14). La imagen, en cambio, entrega milagros y es el testimonio material de la venida del Crucificado a la tierra y lo que más nos acerca a la revelación de la hierofanía o "manifestación de lo sagrado".

La imagen no sólo posee un poder de invocación, también forma parte de celebraciones y acontecimientos festivos políticos y religiosos que se encuentran profundamente relacionados. En estos casos, ésta "trabaja" como vehículo de poder y de discursos que pueden

contradecirse y, sin embargo, convivir en la misma y en los imaginarios de los sujetos sin entrar en conflicto. La procesión mailinense -durante la cual se pasea la cureña, que transporta la cruz fuertemente custodiada por servidores, el obispo, cura, diácono, y policías-, es una demostración eficaz del poder de la imagen para fines religiosos y políticos. Este es uno de los poderes que son apropiados por los distintos sectores de poder y que funcionan como articuladores entre dos campos de conocimiento: el religioso y el secular. Distinto es el poder atribuido a la imagen estética, porque a través de su "belleza", la gente vincula sus emociones con una simbología y una sabiduría religiosas que de otra manera no podrían relacionarse. Esta belleza y estética particulares la hace única y diferenciada del resto, y le confiere el poder de otorgar milagros y prodigios. Parafraseando a Louis Marin, Ansaldi expresa: "la eficacia de la imagen reside menos en lo que representa, en la idea que visibiliza, que en lo que presenta —en ella y a través de ella- de belleza". El poder estético que tiene conduce a un pathos -o forma precisa- emocional y del afecto, que se condice con los análisis de Gruzinski y Freedberg acerca del santo como "ni objeto ni representación".

El "santo" es un personaje extraordinario pero tuvo una vida terrestre, de manera que su materialidad está enmascarada por la espiritualidad que le quita esa posibilidad de "objeto"; es decir, de poder presentarse como la misma "encarnación" del ser. Por otro lado, el santo implica hacer presente una representación ausente a través del carácter emocional e imaginativo que provoca la imagen estética. Esto es producto de la imposibilidad por parte de la iglesia romana de erradicar las proyecciones -que realizaban miles de personas desde los tiempos griegos- sobre ésta como "fuerza extraordinaria". Semejante proyección sugiere una presencia absoluta que la iglesia tuvo que apartar de sus cánones con el rótulo de "sobrenatural". Su milagro debía justificarse con historias verosímiles que comprobasen la existencia de aquella visita "sobrenatural" y, en los casos de América Latina, implicaron una recapitulación de la tradición eurocristiana y de las tipologías conocidas de los modelos europeos.

Para conformar la "poderosa presencia" (Freedberg 1992: 132) de la imagen, el marco —o soporte- sobre el que se la ubique resulta de gran importancia. También su distribución en los distintos sectores de la iglesia y del santuario, forman parte de la edificación del poder y de cómo éste puede actuar en tales condiciones. Por eso, el espacio elegido para colocarla es primordial ya que la exhibe en un lugar conocido por los devotos, de manera de conformar la

²³ Véase Ansaldi 1995

²⁴ Véase Gruzinski 1994.

idea de la "presencia" dentro del recinto. Incluso la disposición de signos e imágenes sagradas a lo largo del circuito sacralizado, hace que éstos trabajen como símbolos que van asociándose y conformando la presencia aún no visible de la imagen, que es el destino final del circuito.

Por otro lado, la imagen que alberga la iglesia es un símbolo católico que forma parte del imaginario cultural, aunque en la realidad la misma no sea disparadora de la devoción -como algunos devotos piensan- ni tampoco de su poder. En cambio, considero que la Iglesia como constructo tradicional cristiano, manifiesta muchos signos visibles que conducen, de una u otra forma, hacia la imagen milagrosa; o bien que la eficacia estética de ésta conduce al recinto sagrado. En todo caso, "la relación entre la eficacia que se atribuye a la imagen y su importancia estética visible" (Freedberg 1992: 141) parece abrir las puertas a nuevos interrogantes que apuntan tanto a las relaciones sociales y de parentesco, como a las emociones que unen a ambos.

La identidad de un grupo socio-cultural y su relación con los otros, puede definirse a partir de algunos rasgos que componen aquellas "diferenciaciones" de la imagen votiva. El propio sitio donde es encontrada remite a un hábitat particular, donde se conjuga la identificación del devoto con el lugar sagrado y la relación que el mismo mantiene con la imagen. Esta mímesis supone una imbricación de imaginarios profanos y sagrados, que podrían estar unidos por el sentido sacro de la fiesta y los imaginarios que se conjugan durante la misma. Por otro lado, otra característica que compone la diferenciación reside en *reforzarla* con la urna plateada, que simula rayos de luz y amplía considerablemente el espacio que ocupa la pequeña cruz. Esta distinción opone la misma a la cruz de Matará e incluso a otras cruces que quedaron sin adornarse o fueron adornadas con soportes menos visibles estéticamente. En realidad, la imagen atraviesa por procesos de caracterización y diferenciación similares a los procesos socio-culturales. Sin embargo, si se realiza una lectura multívoca de la misma, encontramos que estos mismos procesos históricos tienen mecanismos de transformación y diferencialidad, que residen en la diversidad identitaria y en las reflexiones continuas que los sujetos realizan de sus prácticas.

Debido a estas transformanciones, sus reproducciones afectan la eficacia. Según mis entrevistas, la imagen que ha arribado a recónditos pueblos de la Argentina despierta devociones intensas, si bien el hecho de que sean llevadas por personas oriundas de la provincia o del pueblo de origen, influye en su difusión. De cualquier forma, me interesa insistir en el poder que tiene en el espacio público, tal como analizaba al comienzo del

capítulo en relación a su territorialización. Ejemplo de esto resultan ser las recientes condiciones que ha establecido el nuevo gobierno español para con la iglesia católica, entre las cuales se manifiesta "eliminar los crucifijos y otros símbolos similares de las oficinas públicas", posición política que parece justificarse en los derechos humanos y la diversidad religiosa. La reproducción abre otros caminos de indagación hacia las cuestiones del poder por "tacto" o *contacto* y las variaciones del mismo en las copias²⁵. En este sentido, los recuerdos denominados *eulogia*²⁶ tienen una marcación esencial para las personas que eligen el sitio de origen. Entre estos amuletos, se destacan las ramas del árbol donde fue hallada, los cuales solían ubicarse a la entrada de las casas para "buenos augurios". También pueden mencionarse los brotes del árbol que en algunos casos ya han germinado y se venden en la santería de la Iglesia. La arena o "tierrita" del sitio sagrado de Mailín, sumado a los objetos como "estampitas" que buscan ser bendecidas por el Obispo.

La complejidad de la simbología religiosa se manifiesta en la función efectiva que cumplen las imágenes al apropiarse de los espacios, depositando su cuota ideológica, además de su estética. Los sectores hegemónicos que prohiben determinadas imágenes históricas asumen la vigencia y vitalidad de las mismas en la sociedad moderna. Considero que la relación que se genera entre la imagen del santo y el sitio del hallazgo, componen la diversidad de expectativas de los devotos, pero también constituyen las relaciones universales de los hombres con las imágenes.

La denominación de "santito" con la que muchos devotos se refieren a la imagen, nos dirige a considerar una presencia dentro de otra, quizá más lejana. Al abordar sus efectos, encontramos que —más allá de la presencia del objeto o bulto- está la representación del cuerpo de Jesús. Este no se halla presente en la imagen pero es *como si* lo estuviese; los devotos dicen "hallaron al santito" o "soy devota del santito". Mientras en el primer caso se refieren al milagro del hallazgo, en el segundo piensan en los milagros de Jesús. Estos dos ejemplos no sólo manifiestan los deseos de los sujetos y la diversidad de los modos de "creer". Si bien la cruz tiene pintada una imagen de Jesús, la categoría "nuestro santito"

²⁵ Mis observaciones de la devoción al santo de Mailín en la ciudad de Buenos Aires, apoyan la hipótesis de que no existe tal disminución de poder y que la elección de concretar la promesa en esta ciudad o la de origen, refiere a una formulación territorial y espacial por sobre la imagen.

²⁶ El término *eulogia* es una categoría que identifica a aquellas imágenes con representaciones cristológicas o marianas y a objetos relacionados con el sitio sagrado al que pertenecen. Todos ellos desempeñaron –y continúan desempeñando- una función en la estampa bendecida o el recuerdo del santuario. Como explica Freedberg, "En Occidente existe una casi sobreabundancia de pruebas acerca de los poderes que poseen los objetos y sustancias que han estado en contacto con un santo, con su tumba o con su santuario" (Véase Freedberg 1992, cap. 6).

sintetiza una apropiación de la cercanía generada con el santo. Pero, a su vez, inicia un quiebre con las barreras espacio-temporales que impone la Iglesia, con sus objetivos de cultivar la "antiidolatría". La significación atribuida a la cruz pintada, plantea umbrales dentro de la devoción, que a su vez van definiendo sus distintas dimensiones, sea como "santo", "santito", "cruz" y/o "santo de Mailín", entre otras. Imagen pintada —Jesús- y soporte -la cruz-constituyen la idea del santito. Su articulación se formula a partir de comprender que el soporte proporciona tanta significatividad a la imagen pintada, como al complejo del crucifijo. A su vez, éste devuelve esa conjunción generada entre ambos, con formas diversas de completud estética, con una mancomunación de poderes "paganos" y sagrados que componen la significación y el mismo evento estético. No sólo es investida de ideología sino además de una "significación de hecho" -fáctica- lo cual connota una marcación jerárquica. La representación como "acción del poder" —sumada a su poder estético- componen la imagen como evento visual; aunque Ansaldi, como Marin, opinan que el evento es trascendido a través de la significación emocional subjetiva y los intereses y expectativas.

Si bien el santito puede interpretarse como la imagen de la iconología de la cruz, la figura o imagen plástica que observamos es la de un Jesús crucificado. De manera que al analizar la dimensión transitiva²⁸ de la representación del Crucificado -formulada por los jansenistas en el siglo XVII- se despliega la presencia de Jesús. La dimensión reflexiva, en cambio, le otorga una conclusión al acto de la representación mediante su concreción plástica. Por eso, la dicotomía que encierra la voz nativa "nuestro santito", toma la representación en tanto arte que hace presente la latría de Jesús; o sea que la imagen votiva no ha sido adoptada como archeiropoietica²⁹ y, sin embargo, es prodigiosa y milagrosa. La idea de santito acentúa la condición santa del salvador, a la vez que lo dota de un hálito lejano a lo "sobrenatural" y significativamente cercano a la idea de "persona santificada". Entonces, enunciar a Dios implicaría un acto menos sobrenatural y más real, donde fantasia y realidad conforman una racionalidad de manifestaciones sagradas con presencias o representaciones arbitrarias. Así y todo, la imagen del crucificado despierta determinadas emociones con distintos anclajes, sea

²⁷ Véase Ansaldi 1995/1996.

²⁸ Véase nota 7 de este capítulo y también Burucúa 2001.

²⁹ El término archeriopoiéticas refiere a imágenes "que no se cree que han sido hechas por mano de hombres" (Freedberg 1992: 139). Si bien el proceso de adornar y colocar la imagen en un soporte suntuoso, es significativo para propagar los milagros y desafiar el paso del tiempo de la devoción, muchas imágenes como las archeriopoiéticas —entregadas por vírgenes a algún "elegido", como es el caso de la Virgen de Guadalupe- actúan milagrosamente en cualquier contexto, interior u exterior a algún lugar sagrado. Incluso acompañaron a Cortés en su conquista de México, entre otros casos.

en la tradición de la imaginería cristiana o en la nueva imaginería global, donde el pobre y el héroe o ídolo se diluyen y confunden.

Cuando se profundiza en las expectativas e inquietudes estéticas y estilísticas de los devotos, hallamos las explicaciones a las transformaciones de la imagen y los mecanismos que se utilizan para acercarla y componer el imaginario social. Su poder estético es capaz de formas de atracción importantes, sea hacia su calidad o hacia los medios sacralizados que se disputan aquel poder. De manera que la representación opera como signo y ejercicio del poder a la vez que permite un espacio virtual para la reflexión ontológica y el desdoblamiento de uno mismo, en el instante de la apropiación de la imagen. Sin embargo, "la imaginería visual" (Freedberg 1992:165) moviliza y hace actuar a esa representación de distintas formas. Tal como aparece en los relatos de la antigüedad y la Edad Media, la cruz es un signo protector. Pero en el contexto de la provincia de Santiago del Estero, ésta acrecienta su poder en la medida que, según las crónicas de época, ahuyentaba a los lule que atacaban a las poblaciones vilela, a la vez que les entregaba a éstas el "poder de la salvación" a través de la evangelización. Si como se sostiene en la opinión general de los devotos, aquella conservada en el santuario era una cruz de evangelización de los jesuitas, entonces la misma pasó de ser un signo e instrumento manipulable que soterraba antiguas creencias, a ser una imagen con una carga simbólica religiosa, controlada por una minoría intelectual. Pero, paradójicamente, los enemigos "bárbaros" ya no son los malones -los lule- sino los mismos creyentes que confian tanto en Cristo y los curanderos, como en las "supersticiones" que nacieron de los montes pero que, en varias ocasiones, merodean el pueblo. Paradoja de la imagen que repele y atrae, o resignificación mediante el reforzamiento del aparato eclesial. Como expresa Freedberg,

"O bien [las imágenes] obraban milagros debido a su origen milagroso, o bien el origen milagroso que se les atribuía era un modo racional, conveniente y convencional de explicar unos poderes que sobrepasaban los de la fabricación normal".

Esta acertada reflexión despierta varios interrogantes acerca de los dispositivos de poder que hacen funcionar las imágenes a favor de sus propios mecanismos de control y, por otro lado, apunta a revisar aquellos orígenes milagrosos atribuidos a las mismas.

³⁰ Ibíd.: 139. Véase la nota precedente.

La respuesta a la imagen de la cruz y los sentimientos que la misma despierta o estimula, son consecuencia tanto de la transculturación como de la reproducción de esta última por parte de la iglesia. Lo que hace que ésta se mantenga "viva" es justamente el recuerdo de su aparición y sus primeros milagros, toda una puesta en escena que enmascara "el gran potencial cognoscitivo" e imaginario (Ibíd.: 478), bajo la nueva simbología religiosa.

Por eso mismo, a modo de conclusión subrayo el aspecto real de la representación, así como es real la respuesta a esa representación. El realismo mágico atribuido al barroco sobresale nuevamente del resto de las formas religiosas, creando fuertes lazos con el teatro y la magia que nutren de un poder consistente a la belleza de la imagen. Esto nos invita a admitir los grados de emoción que ocurren ante las imágenes y, por otro lado, volver a cuestionar la tradición occidental de una "separación drástica entre la realidad del objeto de arte y la realidad propiamente dicha" (Ibíd.: 482). El análisis que he realizado de la iconología barroca intentó, en este sentido, reubicar a la misma en un contexto de ideas y pensamientos, de realidades de instituciones y prácticas sociales; artífices ineludibles de las imágenes veneradas.

5.5 El acontecimiento simbólico revelado en un cuarto sagrado

Según Richards (1936: 93 citado en Turner 1974), "en la metáfora tenemos dos pensamientos de diferentes cosas juntamente activos y soportados por una sola palabra o frase, cuyo significado es una resultante de su interacción". La cruz y el "santito" son símbolos multívocos. El primero de ellos es el sujeto principal y el segundo aparenta ser un subsidiario aunque muchas veces se invierten los roles. Ambos son sistemas semánticos completos, que ponen en relación numerosas ideas, imágenes, sentimientos, valores y estereotipos. La metáfora organiza, suprime, enfatiza rasgos del sujeto principal, a la vez que condensa conceptos básicos culturales. "La metáfora es [...] transformativa [...] es nuestro medio para efectuar una fusión instantánea de dos ámbitos separados de la existencia en una imagen iluminadora, icónica, encapsulante" (Turner 1974: 25).

El símbolo subsidiario en la cruz –Jesús santo milagroso- se transforma en un intérprete de la realidad cotidiana y, por ende, en representativo de su pensamiento simbólico. Pero esta compleja interacción simbólica entre lo visible –la cruz- y lo invisible y emocional –el santo-se pone en práctica a partir de un sistema simbólico más amplio y complejo. En los objetos

"mis en oeuvre par le rituel politique ou religieux [...] il est bien clair que la question de savoir ce qu'ils représentent est inséparable de celle de savoir pour qui et en quoi ils représentent auelque chose"³¹ (Augé 1988: 38)

La mediación que realizan los agentes sociales con el poder simbólico hegemónico, comprende todo el contexto de comunicación del pensamiento cristiano. La transmisión y trasposición de este conocimiento realiza un *feedback* entre la representación del símbolo y la comunidad que se ve representada en el mismo. Esta dualidad -que convive en una misma expresión visual- constituye la realidad simbólica del pensamiento del peregrino. Por esto mismo, a la vez que la curia eclesial intenta disociar ambas realidades, también conserva al dios católico como único mediador, ya que el mismo pasa de un sistema al otro; de la realidad trascendente a la realidad social y física.

Mi experiencia como vendedora en la santería de la iglesia de Mailín, apoya esta propiedad multívoca del símbolo de la cruz, siendo que los objetos sagrados comercializados -medallas, cruces, imágenes- y los gestos sacrales o sacramentales -bendición de objetos, agua bendita, etc.-, son precisamente vehículos reproductores de las enseñanzas católicas y depositarias de la identidad religiosa y cultural del peregrino. La santería está ubicada a la derecha de la entrada a la iglesia, por lo que se convierte en un ojo de las elecciones y expresiones. La misa es un acto religioso donde los sacerdotes hacen uso de su oratoria para mediar con el público. Concluida la misa, la santería es colmada por peticiones de todo tipo, "posters con la cruz de Mailín", "cadenitas", "rosarios" -económicos y caros-, promesas, estampitas y cruces en medalla, madera o yeso, de todos tamaños y costos. Por ejemplo, el jueves de procesión una señora prefirió una cruz de metal, "ésta es como yo la veo, como se ve, como la verdadera"32. El sábado luego de la misa de las 10, una señora preguntó si las cosas que se venden -como los rosarios- están bendecidas, a lo cual el señor que alquila el local respondió que "están benditas porque este es un lugar sagrado pero no están bendecidas por el padre" y le agregó "aproveche la bendición ahora (en la misa)". Las promesas -figuritas de láminas de metal- se pedían "de niñito", "de niñita" "de pierna" 33. Otra de las inquietudes de algunos peregrinos

³¹ [En los objetos] "puestos en práctica por el ritual político o religioso, es bien claro que la cuestión de saber lo que ellos representan es inseparable de aquella de saber para quién/quiénes y en qué ellos representan alguna cosa".

³² La cruz valía \$12 y medía aproximadamente 10 centímetros de alto.

³³ Una señora mencionó en voz baja que no sabía cuál pierna en promesa quería y, sin embargo, aceptó la que le entregué.

fue dónde dejar las promesas. En algunos casos no sabían o no estaban seguros. Estos hechos demuestran la renovación de la gente que concurre a la fiesta y, por otro lado, el desconocimiento de características del cristianismo o de las prácticas católicas (ver ejemplo sobre el agua bendecida).

El último día, luego de la procesión, la gente buscaba "un Mailín" o "una medallita de Mailín" que refieren a un crucificado o una cruz en medallita. En cambio, cuando solicitaban "la cruz de Mailín" buscaban la más grande y mejor confeccionada; y que fuese de metal. A veces buscaron con una base para "su altarcito". Las personas que decían no alcanzarle para una tan grande, siempre trataban de comprar algo, como adornitos en acrílico con forma de cúpula y la imagen pegada de Mailín³⁴; algunos de estos traen una oración, lo cual parecía gustar más. Finalmente, los peregrinos siempre adquirían "estampitas" de Mailín con la novena y, en menor medida, la novena de Luján, Sumampa y San Jorge (Imagen 4).

Si bien existen otras santerías fuera de la iglesia, esta es la más visitada, además de que su dueño se preocupa por renovar sus diseños, observación que no he visto en otros puestos de vendedores ambulantes. Por ello la santería de la iglesia es un lugar privilegiado y, a la vez, exquisito, dentro del cual los devotos se sienten en sintonía con su cruz sagrada (Imagen 5). Todos los objetos sagrados son cuerpos donde el dios parece reproducir su imagen. Pero, además, la imagen estética es un producto cultural y parte de sus procesos sociales; no es sólo un derivado natural. Así se expresa Chartier, parafraseando a Marin, "Como la Eucaristía, el retrato del rey, ya sea una pintura o un texto, es, al mismo tiempo, la representación de un cuerpo histórico ausente, la ficción de un cuerpo simbólico [...] y la presencia real de un cuerpo sacramental, visible bajo las especies que lo disimulan" (Chartier 1996: 81). A su vez, existe el acto de enunciar la imagen y potenciarla en los actos litúrgicos, los cuales, como hemos desarrollado a lo largo del trabajo, son funcionales a una estructura pastoral y nos permiten analizar los mecanismos de dominación para concretizar una eficacia simbólica determinada. El proceso simbolizante, en este sentido, implica toda la puesta en práctica del símbolo en el tiempo y su conformación como símbolo socializado, de lo que forma parte la adquisición de objetos y gestos sacramentales. El escenario del símbolo es su nuevo mundo, un contexto distinto del cual su matriz se originó y que se expresa en los tiempos y espacios de la fiesta. Estos últimos se presentan como efectos de esa transformación de la materia simbólica en cosmos, o en mundo utópico y mágico (Imagen 6).

³⁴ Pueden apreciarse dibujos de campo en los Anexos finales.

"Si les societés, pour instituer le pouvoir politique ou la religion, ont eu besoin d'objets, ce n'est pas simplement parce que les objets servent à marquer, à baliser, à imiter et a limiter, mais parce que leur matière même est problématique: elle se pense, pourrait-on dire, à la limite, à la limite du pensé et de l'impensé, du pensable et de l'impensable..." (Augé: 33)³⁵

Reflexión abierta

La concepción barroca del mundo polarizó distintas perspectivas en torno a la imagen sobrenatural y realista, otorgándole una importancia pedagógica y catequística inigualables en la historia de América. El espíritu medieval implícito en sus formas y contenidos tradujo los debates entre protestantes y católicos y entre órdenes religiosas católicas, que en su conjunto instalaron el Concilio de Trento en la América Hispana.

Las nuevas autoridades y jerarquías en América implantaron un nuevo orden de control del tiempo y espacios sociales, centralizando el poder eclesial y engrosando un clero que contribuiría forzosamente a la construcción nacional. En adelante, la sacralización de los lugares de culto concentrará en la imagen un poder que deberá combatir contra los poderes de las divinidades ideográficas. Este monumental desafío reinstaló la discusión sobre la imagen y la idolatría –traídas a América por la inquisición española-. Pero una vez instalado el barroco con los jesuitas, se desenvolvió un mundo de fantasía y magia que ya había producido pavor a los protestantes. El nuevo marco de la Contrarreforma modificó las identidades a partir de estos cambios sustantivos, a la vez que se adentraba en el camino peligroso de la "adoración" de imágenes.

El culto a la cruz de Mailín presenta un ícono del arte religioso europeo que pervivió con la fuerza de la antigüedad y el arte hispano-indígena. Lo religioso es a su vez un factor decisivo en la identidad y, en esta raigambre, la imagen resulta ser un motor importante en las prácticas sociales. Pues, al igual que éstas, busca ser un marcador de diversidad y diferenciación que define lo local y la "extensión" (Mallimaci 1996:78), o los límites de lo religioso impregnados

³⁵ "Si las sociedades, para instituir el poder político o la religión, tuvieron necesidad de objetos, no se debe simplemente a que los objetos sirven para marcar, para balizar, para imitar y limitar, sino porque su misma materia es problemática: ella se piensa, podríamos decir, al límite, al límite de lo pensado y lo impensado, de lo pensable y lo impensable…"

por otros campos de la vida social. Ella es parte del desarrollo y desenvolvimiento de identidades específicas.

La imagen cristiana organiza la creencia no en un sentido estricto, sino en tanto indicadora e impulsora de la liturgia cristiana, desde su sacralización hasta el aspecto itinerante e internacional que se le confiere. De manera que al considerar la cruz de Mailín como un pathosformel vital apropiado y resignificado, se reconstituye la historia de su imagen en un contexto diverso de múltiples interpretaciones y respuestas pero con sentidos cristianos universales. Comprender la devoción como un culto popular a un santo, implicaría catalogarla como un logro jesuítico e incluso barroco, obviando las prácticas nativas y las formas de creer que los sujetos tenían del mundo desconocido. Una retrospectiva de las formas sociales complejas que determinaron el asentamiento de las imágenes cristianas hoy transculturalizadas, puede reformular la cuestión de los ideales religiosos y ascéticos venidos a América. Dado que la casuística intentaba conservar la moral tradicional cristiana en un proceso de crisis que abría el mundo a la modernidad.

Llegados a este punto, abordaré en los dos capítulos siguientes la totalidad de la celebración. En el primero abarco los núcleos celebrativos que comprenden el mapa devocional y confesional. En el segundo tomo como análisis específicamente las *performances* culturales y, en particular, las peñas.

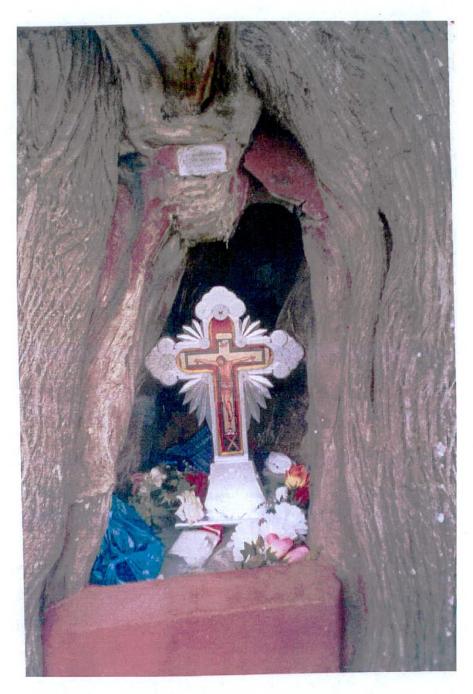


Imagen 1. Una réplica de la cruz dentro del hueco del algarrobo. Pueden verse algunas ofrendas depositadas por los servidores que acogen a los fieles.



Imagen 2. Cristo a la entrada de la iglesia de Mailín.

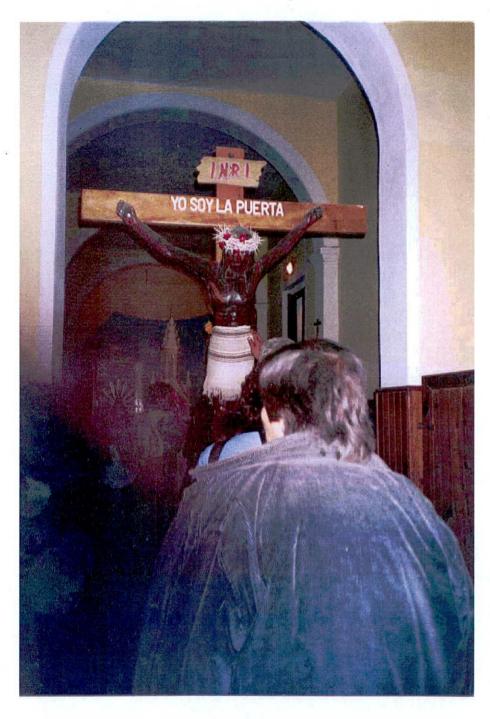


Imagen 3. Entrada de la iglesia, desde la que se observa mejor el cristo. La gente pasa a su lado y lo toca.



Imagen 4. Durante la misión del Pbro Schänzle, se mantuvo el culto a distintas imágenes. Desde el año 2004 las mismas se retiraron y hasta mayo del 2006 continuaba este cambio.

Imagen 5. Una foto cotidiana del interior de la santería de la iglesia. En este caso me encuentro colaborando junto a un compañero de aquellos días de celebración.





Imagen 6. Agradecimientos de "milagros" que la gente fue depositando en una de las paredes de la iglesia de Mailín.

Capítulo 6

La celebración del culto: dinámica devocional y festiva

6.1 El circuito sagrado

"Es tradicional de que la fiesta del Señor es así, con tierra, con barro, con lluvia; es tradición..." ¹.

Este capítulo nos introduce en el mapa del marco celebrativo, donde distinguiré tres "núcleos celebrativos" o lugares de culto que comprende la fiesta. Los mismos manifiestan la ocupación del sitio sagrado por parte de los peregrinos y la importancia del movimiento en sí mismo en tanto estructura liminal que concretiza las aspiraciones e intereses de los distintos grupos. El Cristo permanece durante todo el año dentro de una urna en el santuario del templo hasta el día jueves previo a la procesión, cuando se lo traslada hacia el Templete, donde una nueva urna en lo alto lo espera. Estos dos niveles espaciales están separados por la plaza central; en cambio el árbol está situado a casi tres cuadras de la plaza. Por lo tanto, la mayor congregación de fieles está marcada por la presencia del Cristo y por la novena que transcurre dentro del Templo. El árbel, a su vez, mantiene una confluencia continua de personas, por ser el lugar de aparición y principal enlace entre el origen de la fiesta y su desarrollo litúrgico. Cuando el Cristo reside en el Templete, es reemplazado por una réplica de la cruz. Anteriormente, se ubicaba allí a la Virgen de Sumampa. La fiesta es un campo de relaciones que responde a intereses parciales de dos grupos de agentes específicos, las autoridades religiosas y los feligreses. Las categorías diversas de actores en juego comprometidos con el campo religioso católico, inauguran tensiones y confluencias de sujetos especializados en distintos dominios. Por esta razón, los mismos adquieren una relevancia significativa al momento de captar las articulaciones entre la dimensión de lo religioso y la esfera de lo político. No se trata de una lucha entre clases sociales -si bien existen diferencias sociales en relación al poder adquisitivo- sino de un locus de agencia. El mismo plantea una distinción de propósitos comunes con un destino social y un proyecto más amplio -aquél de mantener y reinventar al catolicismo en un contexto de

diversidad religiosa y en un sistema global que intenta borrar las fronteras nacionales-.

¹ Lugareño de Mailín. Conversación durante una peña, en el año 2004.

Los senderos del peregrino se inclinan hacia la acción transformativa que implica principalmente el arribo al santuario: de un centro institucional hacia las aspiraciones individuales; del *dolor* al *alivio* y de la ciudad al *campo* y/o lugar de origen. El contexto sagrado fundado sobre espacios sacralizados y apropiados de manera significativa y evocativa, contiene las expectativas y proyecciones de distintos agentes sociales. Las elecciones religiosas se relacionan con la procedencia de los participantes, aunque siempre se hallan imbricadas con otras propuestas públicas. A partir de los ritos colectivos anteriormente analizados, se construyen varias fiestas –según se puede apreciar en el listado que sigue-, así como se construyen cosmovisiones del mundo festivo.

- ► La fiesta de los "cumplidores". Cumplen su promesa pero no participan de las celebraciones oficiales como la misa central y la procesión del santo; muchos de ellos son músicos.
- ► La fiesta de los *promeseros*. Gente del campo o parajes que viene tradicionalmente a la fiesta y aprovecha para estar con su familia e iluminar la noche con música.
- ▶ La fiesta de los *devotos*. Incluyo fundamentalmente a los provincianos migrados, entre los cuales pueden diferenciarse aquellos fieles a la Iglesia y aquellos fieles, sobre todo, a su promesa con el santo.
- ► La fiesta de los que realizan encuentros musicales. Pueden ser nativos migrados del pueblo que conservan su casa y también lugareños
- ▶ La fiesta de los servidores. Hermandades, CEB's, gente cercana a la curia.
- ► La fiesta de los *lugareños*. Participan como comerciantes y cocineros en su casa y en el comedor Cáritas.
- ▶ La fiesta de gente de los parajes vecinos que ayuda o trabaja para los lugareños.
- ► La fiesta de la curia conservadora. Puedo diferenciar la Renovación Carismática y el Opus Dei.
- ► La fiesta de los curas y seminaristas que apoyan la Teología de la Liberación y mantienen la inclinación de la Opción por los pobres.
- ► La fiesta del ecónomo de la novena, y los obispos y curas participantes que varían cada año.
- ► La fiesta de los iniciados en la devoción, aunque pueden ser devotos de otras vírgenes o santos.
- ► La fiesta de los vendedores itinerantes.
- ► La fiesta de los adolescentes que buscan las bailantas.

- ► La fiesta de aquellos que aprovechan la ocasión para usurpar bienes y que forman parte de la reproducción de la prostitución infantil.
- ► La fiesta de los encargados del agua y la electricidad.
- ► La fiesta del sector de asistencia sanitaria, el operativo policial y la nueva intendencia municipal.
- ▶ La fiesta de los comunicadores y científicos sociales. Muchos de estos grupos pueden englobarse dentro de otros y se entremezclan en la visibilidad de los cultos colectivos.

La dinámica festiva puede dividirse en instancias significativas que se han ido adaptando a sus días principales. Si bien existe una heterogeneidad en las prácticas que se realizan, cada una de estas son rotuladas por los sujetos como: Cumplir la promesa, El baile o Peñas de la noche y El paseo del santito o La procesión. Durante el tránsito por el circuito santuario-iglesia-árbol, el pasante concluye el rito de peregrinación o purificación con la instancia que denomina cumplir la promesa. La misma implica una secuencia de ritos donde el devoto se desliga de su mundo doméstico para abordar el mundo sagrado concentrado en Mailín. En su conjunto, las distintas performances conectadas conforman el ritual cíclico y renovador de la fiesta. Pero para atravesar el umbral hacia la fuerza mágica concentrada en el paseo del santito o procesión, el devoto debe formar parte de la suspensión entre ambos mundos, traducida en la velada o peñas de la noche.

A continuación, me detendré en la organización eclesial y luego iré desglosando estas instancias ritualizadas, las cuales tienen una destacada participación en la organización hegemónica en tanto expresiones vivas de una identidad comunitaria y religiosa, ligadas fuertemente a tradiciones reinventadas.

6.2 Administración eclesial

El Obispado de la Diócesis de Santiago del Estero se ocupa de organizar todos los preparativos para el acontecimiento religioso. La misma comienza a anunciarse entre noviembre y diciembre del año anterior a la fiesta, concluyendo en febrero con las reuniones entre los principales responsables y coordinadores. La abogada Cecilia Rafael es ecónoma diocesana y desde 1997 trabaja como administradora y organizadora del santuario de Mailín. Su organización se divide en tres "rubros" o sectores: el primero es el "comercial", que implica el alquiler de los puestos en los terrenos del santuario, que abarcan de un 5 a un 10% de la cantidad de puesteros que hay en Mailín. Desde hace unos años, el santuario no alquila

los terrenos de la entrada a la iglesia. Según algunas personas cercanas al sector eclesial, el mercado es "signo de opulencia" de los negocios eclesiales y es una "falta de moral" a la Celebración cristiana. El segundo sector está a cargo del rector del santuario, que anteriormente fue el Padre Schänzle y actualmente es el Padre Roly. El mismo se ocupa de "todo el tema litúrgico y todo lo que es la organización del programa, quiénes son los sacerdotes que van a venir, o sea, todo lo que es de infraestructura aquí en el santuario e ir viendo las necesidades"². El último sector reúne a ambos –administradora y cura- y concierne al núcleo principal del desarrollo festivo: "los servidores". Son agrupados según su procedencia y desde febrero realizan entre tres y cuatro reuniones junto con los jefes respectivos de cada grupo, para comenzar a organizar la cantidad que vendrán y "quiénes son". A partir de esta instancia organizativa, comienzan a contactar a las personas encargadas del sonido para hacer la amplificación y gente especializada en electricidad que, según la entrevistada, se encargan de la villa durante el año. "Este año, por ejemplo, hemos hecho todo el tema de la iluminación del árbol, que dependía de la luz del Templete y teníamos problemas de -como queda a dos cuadras- [...] de que la gente, los mismos puesteros- se enganchaban en nuestro cable de luz entonces nos dejaban sin luz en el árbol. Eso como inversión así que lo hacemos para que quede bien, ya definitivamente", explica. Después, se encarga de ponerse en contacto con la jefa de cocina, Doña Alcira Roldán, una vez estimada la cantidad de servidores que oscilan entre 300 y 400. Durante la misión del padre Schänzle, los mismos llegaban a 600, cifra "exagerada" según parte del círculo eclesial y que el padre actual prometió corregir. Doña Alcira realiza un menú y se ponen en contacto con comerciantes que trabajan desde hace tiempo con el santuario; estos les hacen precio por mayor y se les abona una vez concluida la fiesta. Finalmente, organizan el transporte.

A continuación menciono los grupos de servidores, que a partir del año 2005 se turnan en sus tareas a lo largo del circuito de culto. Anteriormente, se los clasificaba de acuerdo al núcleo sagrado, fuese Templo, Templete o Árbol.

• "Los boy scout". Los chicos tienen entre doce y dieciocho años. Junto con sus jefes de grupo descansan en el camping "San Francisco" y se ocupan cada tres o cuatro horas de toda la "parte ecológica", o sea, recolección de residuos, rastrillajes, limpieza de toda la zona del Templete, Templo, Plazoleta de la cruz y Árbol. También recogen los residuos acumulados en el depósito del Templo que hacia el final de la fiesta se quema.

² Entrevista realizada a la abogada Cecilia Rafael durante la celebración de 2005.

- "San Pablo". Portan vestimenta roja con una cruz amarilla en el medio. Se ocupan de la seguridad en el Templo. Junto al grupo de "la Coordinadora" organizan la procesión hasta que la imagen entra al mismo.
- "Nuestra Señora de Loreto". Visten de rojo. Se reparten en los tres núcleos celebrativos, aunque trabajan más adentro del Templo, junto al grupo de "San Pablo".
- "Filest Pierre". Visten de azul. Portan el nombre de un sacerdote extranjero y vienen de La Banda. Se ocupan de la seguridad en el Templo junto con "San Pablo" donde, según la abogada, hay "menos movimiento".
- "La Coordinadora de Peregrinaciones". Visten de amarillo con cruz blanca. Se encarga -a nivel general de la Diócesis- de las peregrinaciones al Señor de Mailín, a Nuestra Señora de Loreto, a la virgen del Valle y a distintos templos.
- Cruz Roja. Se reparten en las inmediaciones del Templo y Templete. Según los mismos, la cantidad se ha reducido y se ha intensificado el grupo de sanidad.
- "Secretaría". Tiene una coordinadora que regula el tema de las intenciones, inscripción de bautismo, las colectas, la comunión.
- "La Hermandad del Sr. de los Milagros de Mailín". Visten de verde. La Hermandad tiene personería jurídica —por tanto, cuenta con estatuto y reglamentos—y ha sido instituida eclesialmente durante la misión de Monseñor Guirao. Para formar parte del grupo, el aspirante debe ser presentado por un integrante permanente, a quien le realizan la imposición de la cruz generalmente durante alguna de las dos fiestas del año. Visitan los tres lugares sagrados y se ocupan de narrar la historia a los iniciandos, "hacer un poco de evangelización" e iniciar la cadena de rosarios que se amplifica a todo el sitio sagrado. Para la fiesta vienen chicos de Lugones, Garza, Santiago, Beltrán y Vilmer.
- "Servidores varios, no a nivel diocesano". Visten con chaleco rojo.
- "Grupo de cocina". Trabajan durante todo el año en el comedor de "Cáritas", fundado por el Padre Schänzle. Según Doña Elsira, la mercadería que los peregrinos dejan de ofrenda, se reparte en la villa y una parte del pan que realizan se entrega a Cáritas Diocesana. Una cuarta parte queda para la fiesta y la otra para las escuelas de los parajes vecinos. Del pan que se vende durante el año -luego de cada misa- la mitad queda para Doña Elvira y la otra mitad se usa para comprar los ingredientes de los menús.

A estos grupos, se suman "los seminaristas", el "sector agua", el grupo de coro y de sanidad; generalmente son 50 personas en total. Hay 300 efectivos de gendarmería, entre los que se

cuentan "los de montada" que recorren a caballo el pueblo y 30 mujeres policías. Sanidad y Gendarmería dejan sus cosas en la escuela donde también descansan³.

6.3 La novena

La organización diocesana llevada a cabo por la iglesia local comienza nueve días antes con la apertura solemne de la primera novena, días durante los cuales se reza el rosario que prepara a los peregrinos para la Procesión Eucarística y la Procesión central del domingo por la mañana. La estructura implementada por el Obispado contiene el desarrollo de la *novena*, en el transcurso de la cual se lleva a cabo el *traslado* del santo desde el santuario de la Iglesia hacia el Templete, que incluye la Adoración Eucarística y la celebración de las vísperas con su procesión. El último día de la novena se concentran los principales actos litúrgicos y folklóricos. Finalmente, se realiza la *Santa Misa* y la posterior *procesión* central "del santo" por las calles del pueblo hasta el santuario de la iglesia.

El rezo de novenas se extiende durante todo el Barroco hispano-indígena dentro de lo que significó un viraje en la lógica cristiana⁴. Las novenas son tradicionales en el ámbito rural santiagueño y han ido adquiriendo características particulares según los temas vigentes en las zonas de dicho ámbito y los conflictos a nivel nacional y global⁵. Esta lógica de lo religioso y lo popular reconstruye su propia legitimidad sobre los espacios y afianza tanto el movimiento como la separación entre los lugares sagrados. Los límites de lo religioso se encuentran entonces supeditados a la lógica del control sobre el capital simbólico.

Para los pasantes, la fiesta comienza entre el viernes y el sábado por la madrugada cuando tocan suelo santo de Mailín y vuelven a verse con sus parientes, reconocen el pueblo y se emocionan, recordando su última vez en el lugar. Para aquellos que vuelven luego de mucho tiempo, la entrada al pueblo les hace revivir sus recuerdos, la falta de su familia y, alegres,

³ Durante la celebración del año 2005, estos grupos aumentaron en número y los servidores disminuyeron.

^{5 &}quot;El Barroco quiere mostrar el impacto de lo santo, lo ilimitado, lo sublime en el hombre, siempre a través de un sensualismo intenso. Crea entonces lo titánico, lo desmesurado y corpulento, pero también lo refinado. Así se desliza hacia el éxtasis y la mística". Durante el mismo se recae en "la dimensión de corporeidad que tiene el cristianismo, de religiosidad «hecha carne», se dilata y hace predominante; así la Eucaristía, [...] la fiesta del Corpus; [...] las escenificaciones y representaciones de la pasión, las peregrinaciones, las procesiones en general, todo el mundo de las devociones, las correspondientes cofradías (hoy hermandades). Es un tiempo de entusiasmo por la expresión sensible, externa, abundosa del sentimiento religioso" (Maldonado, 1975: 342). Para detalles sobre el Barroco ver Capítulo 6 y 6.1 de este trabajo.

⁵ La popularidad de la novena "deriva de los 9 días en que los apóstoles debieron esperar la llegada del Espíritu Santo, mientras que otros la vinculan con el "novendiale", rito funerario romano que fue reemplazado por la "settena", manteniéndose vigente solo para la muerte del Sumo Pontífice" (Ameigeiras 1994: 227)

sienten que cumplen con su promesa, con ellos mismos y con su santo fiel. La gente de parajes vecinos e incluso santiagueños migrados con familias en la provincia, llega durante el jueves, día en que "sacan al santo" de su santuario permanente. Hacia el viernes por la noche, los comercios ya cubren los espacios habilitados y todas las esquinas, mientras comienzan a anunciarse las "peñas de la noche". Un alto porcentaje de gente concluye su fiesta con la procesión del domingo por la mañana, cuando retornan a sus hogares. Sin embargo, los comerciantes se quedan una semana más para aprovechar la Fiesta Chica de los lugareños. En concreto, la novena marca el principio de un período de mancomunidad y religiosidad popular, durante el cual la villa de Mailín es significativamente transformada. El primer día, luego de la apertura solemne de la novena se inicia el traslado de una réplica de la cruz al árbol. En consecuencia, las misas comienzan a realizarse en el árbol, una por día la misa con laudes, de mañana, o la misa de la novena o de vísperas, de noche-. Estas representaciones litúrgicas desarrollan el tema de la novena, que es distinto cada año. En 2002 documenté la novena "Los que rodearon a Jesús", y la fiesta se tituló "Señor de Mailín, Fe de tu pueblo". En 2005, el lema de la fiesta fue "Señor de Mailín, quédate con nosotros". En cada acto el padre que preside varía. La Oración al Señor de los Milagros de Mailín no se modifica y se recita en distintas oportunidades.

Recibe nuestros miedos y transfórmalos en confianza.

Recibe nuestro sufrimiento y transfórmalo en crecimiento.

Recibe nuestro silencio y transfórmalo en adoración.

Recibe nuestra crisis y transfórmala en madurez.

Recibe nuestras lágrimas y transfórmalas en plegarias.

Recibe nuestro desánimo y transfórmalo en fe.

Recibe nuestra soledad y transfórmala en contemplación.

Recibe nuestra amargura y transfórmala en paz del alma.

Recibe nuestra espera y transfórmala en esperanza.

Recibe nuestra vida y transfórmala en la tuya.

Recibe nuestra muerte y transfórmala en resurrección.

Gracias Señor de Mailín, gracias Señor crucificado, Por tu santa cruz redimiste al mundo y transformaste El signo de la muerte en el signo de la vida

Y de la esperanza para nosotros⁶.

El miércoles es el sexto día de la novena y, de alguna manera, marca el fin de la solemnidad de los días novenarios ya que antecede al jueves de procesión. Esto se observa en la mayor afluencia de gente y en la transformación que atraviesa el pueblo, al recibir importantes instalaciones de vendedores itinerantes y lugareños de parajes vecinos. Hacia las 18.30 ya se observan varios puestos de comida, verdulería, lotería y quiioscos. A las 19.30 se reza el Rosario y a las 20, tiene lugar la Misa de la Novena con el tema "Él es el fundamento de una justa y sana convivencia social" evocado para el año 2005. Dentro y fuera del templo, abundan niños vendiendo agujas de tejer y pidiendo dinero. Mientras comienza la misa, la gente toca la cruz que aún se halla protegida dentro del relicario. Se reza por la salud de determinadas personas, por estudios y - en el caso de la fiesta de 2005-, por el cumpleaños del Padre Tenti, a quien dedicaron canciones y aplausos. Para este año, la Novena fue presidida por el Padre Alfonso, procedente de Formosa. Como en otros casos, la misa puede durar treinta minutos, sin sentarse. Siempre aparecen abuelitos solos conocidos del pueblo, que se pasean por la santería y por la iglesia; aparecen como la cara visible de la pobreza y de la vejez. Según el cura, "la Novena es un tiempo de gracia y sirve para afianzar la fe" y agrega que "quedarse sólo con lo folklórico, sólo con lo anecdótico, es pobre..., el gran y único motivo es el religioso.... todos los otros motivos se los respeta, se los tiene en cuenta...". Finalmente, asume, e invita a asumir, los pecados y sus negligencias. Para terminar menciona al nuevo gobierno de Santiago como parte de "una nueva crisis" y "un cambio de época". Si bien las misas tienen un importante aspecto litúrgico, para apoyar o resaltar este aspecto se recurre al contexto social actual, con el que el cura legitima su imagen y efectiviza su discurso eclesial antineoliberal.

El "Triduo Preparatorio" comienza el jueves y después de tres días de intensa fiesta y preparación, finaliza con la procesión. Sin embargo, la mayoría de los promesantes arriban un día antes de la procesión y muchos lugareños ni siquiera participan en ella. Como mencioné antes, los mailineros o migrados con familia en la provincia, arriban el jueves cuando "sacan al santo".

⁶ Esta oración figura en el dorso de las estampas del Señor de Mailín. Su recitado puede iniciar una misa o servir a una función turística y utilitaria, cuando se la transcribe en recuerdos del pueblo.

⁷ Son tres días de preparación solemne para la procesión con la cruz, que comienzan con la Ascensión de Jesús y culminan con Pentecostés —celebración que festeja la Venida del Espíritu Santo aproximadamente cincuenta días después de las Pascuas, por lo que la fecha es movible, y así también la fiesta de Mailín.

6.4 La procesión hacia el Templete

En la descripción siguiente, figuran mis observaciones durante el año 2002 y 2005. La estructura de los días y horarios fue similar durante ambas fiestas porque la organización eclesial no varía. Cuando destaco hechos concretos que atañen a los peregrinos en relación a la oferta religiosa me refiero a la dinámica devocional en el 2005.

Desde la madrugada del día jueves, los caminos se colman de puestos itinerantes donde se venden principalmente comidas, objetos religiosos y ropa; además de cabritos y "tortillas" (Imagen 1 y 2). Ocupan espacios que se alquilan a los vecinos de la villa. Los lugareños afirman que para estos días siempre hay viento sur, que arrastra la arena, dificulta la preparación para la procesión y puede traer lluvias. También deben ocuparse de cargar baldes de agua para los negocios y las casas. Los parlantes de la iglesia reproducen música de cumbia con letras litúrgicas o música de iglesia. Desde la mañana se observa gente transitando por el área del árbol que ha venido, en muchos casos, únicamente para la procesión hacia el Templete. Se oyen petardos que anuncian el arribo de peregrinos. Como dijo Leticia en el 2005, "esa es la manera de expresar 'aquí estoy de vuelta' " y menciona el refrán "el paisano está alegre y tira cohetes".

Antes de la misa de las 10 y la "Adoración eucarística", la gente hace cola para llegar a la cruz en el Santuario. Los curas y seminaristas le rezan a un Jesús de metal rodeado por destellos y ubicado en el atrio. A la izquierda del mismo, una cruz encendida recibe a los fieles. La misa y la Santería se hallan colmadas.

El día jueves es el día de Ascensión de la cruz y constituye una metáfora, representada en el movimiento de un santo del pueblo desde dentro de la custodia de la iglesia hacia el Templete, hacia el exterior y las calles de la gente. Generalmente desde las 17.35 los peregrinos realizan larguísimas colas a la espera de tocar el santo. La referencia operacional y posicional es permanente en todos los actos que los religiosos y peregrinos realizan en torno a la imagen sagrada. Luego de un año de ser custodiada y no conocer la luz del exterior, el santo se asomará para saludar y marcar el principio de un diálogo que durará hasta el año siguiente. El símbolo del santo -en tanto significado y significante de una imagen que contiene los poderes necesarios para producir una estructura sagrada- es la fuente principal de la dinámica festiva, confesional y emocional. La salida del santo es un proceso con límites marcados a partir de núcleos neurálgicos de la devoción. Estos núcleos o lugares sagrados reinstalan el poder simbólico de la teología sobre los peregrinos y de la fuerza eclesial ejercida, pero también sintetizan las prácticas y experiencias de los devotos.

A las 18, la Iglesia se ha cerrado. Los servidores cuidan el interior, la puerta lateral y el frente de la misma, formando entre ellos vallas tensas. Se realiza la "celebración de las vísperas" o "la hora vespertina", durante la cual se reza la oración de la tarde, previa a la procesión. Más tarde se abre la iglesia y comienza el acto religioso, momento en el que el cura invita a prepararse con cantos para "bajar la imagen y salir en procesión". La misa transmite y acentúa las enseñanzas del Espíritu Santo. Media hora después, se realiza la designación de los seminaristas como "ministros extraordinarios". Como describiré a continuación, el cuerpo de sacerdotes y diáconos utiliza el retiro de la imagen de su relicario, para componer este acto. Las facultades extraordinarias otorgadas a los seminaristas, permiten al cuerpo sacerdotal tener un alcance mayor de devotos para su proceso de evangelización y catequización. Así lo dice el estatuto del santuario: "El Rector del Santuario del Señor de los Milagros de Mailín en uso de las facultades que le concede el derecho universal de la iglesia y los estatutos del santuario, dice "debido a la concurrencia masiva de peregrinos en ocasión de las festividades anuales en honor del Señor de los Milagros de Mailin, se presenta la necesidad de repartir la sagrada comunión a todos los que lo desean y estén en condiciones de recibirla...". Luego de este acto "burocrático", se anuncia que se bajará la cruz, mientras se oyen aplausos, cantos y gritos "¡Que viva Cristo, que viva El! ¡Alabaremos a este Señor!". La música deja de sonar. Se oyen petardos y las campanas de las 19, cuando el padre Tenti -rector del santuariointroduce el sahumeador en el relicario y lo balancea hacia ambos lados de la cruz. Uno de los ministros saca la cruz, la eleva al retirarla y grita "Viva el Señor de Mailín". De esta forma, se inicia el ritual pontifical que consiste en incienciar con el turíbulo dentro del relicario -donde se conserva la imagen-, marchar en procesión y finalmente, depositar la imagen dentro de la urna en el Templete. Esta manifestación eucarística significa "toda la oración del pueblo [...] que sube a los cielos para que todo sea una manifestación verdaderamente popular".8. La música vuelve a sonar y la cruz es retirada por seminaristas e introducida dentro de la cureña. Luego es desplazada hacia el exterior, por los portones principales de la iglesia. La procesión se ordena con el rector del santuario a la cabeza, a su lado el predicador de la novena, atrás se encolumnan los sacerdotes que van a iniciar la eucaristía de las 209, junto con

⁸ Maestro de ceremonias durante la víspera del 2005. Su rol consiste en organizar las misas y cuidar que los actos se desarrollen como fueron planeados.

⁹ Estos sacerdotes vienen de diversas localidades de la provincia y practican distintos catolicismos. Para más detalles acerca de las líneas eclesiales véanse los capítulos 1 y 8.

los seminaristas encargados de la parte celebrativa y organizados por el maestro de ceremonias¹⁰.

Los peregrinos desesperan por tocar la imagen, aunque sólo puedan tocar el vidrio. Cuando el santo se asoma al exterior, se observan pañuelitos en el aire saludándolo y recibiéndolo. Fuera de la iglesia mucha gente quedó esperando. Ahora rodean la cureña y los servidores intentan impedirlo. El parlante reproduce la voz del predicador mientras las campanas y los petardos crean un clima de exaltación y emoción. "Aquí estamos todos los señalados, los compañeros que han venido a encontrar la salud a Mailín, que han venido a encontrar ese canto del alma, aquí estamos felices... ¡Si Cristo está pasando por aquí, cuando él pasa todo se transforma...!". Se reproduce la oración de la novena; el cura pide al santo que permita a los peregrinos renovar su fe y su esperanza.

En silencio, sacerdotes, servidores y camaristas observan de cerca cómo dos curas ubican la cruz en el Templete. Se abre el cordón que impedía a los devotos subir la escalera derecha hacia el corredor que conduce hacia la cruz. Desde abajo, donde me ubico, los devotos que acceden al Templete parecen ser "actores" observados por nosotros, los espectadores. El Padre Tenti expresa:

"Llega el momento que tantos ansiamos todos nosotros de acompañar al Señor. En la procesión hacia lo alto del Templete vamos ahora a hacer un silencio en nuestro interior, un silencio profundo que nos conduzca, que nos haga penetrar el misterio que tenemos la gracia y la dicha de vivir nosotros en este momento ante la imagen venerada y querida del Señor de los milagros de Mailín. Aprovechemos y pidámosle tantas cosas que pensábamos decirle, agradecerle, implorarle en estos dias de preparación para venir hasta el Santuario, muchos de nosotros no sabíamos si íbamos a poder llegar, pero aquí estamos y el Señor está delante de nosotros. Hablemos y adoremos y digámosle lo que pensábamos decirle".

Se pronuncia la oración de la novena y la gente se disgrega. Finalmente, a las 20 horas se reúne la gente en la primera misa de la novena en el Templete. La desviación del poder hacia un nuevo centro energético—como es el Templete- les permite a los grupos religiosos realizar una liturgia exterior. Esto implica un movimiento comercial que el templo no puede controlar y, a su vez, recuerda a los peregrinos que si bien la fiesta es popular, ante todo es católica, y que ser católico refiere a una identidad colectiva y tradicional.

Los seminaristas se ocupan de llevar incienso, incienciar y llevar la naveta. El maestro de ceremonias definió esta organización y a los propios actos litúrgicos como "obras de teatro".

El día viernes arriba al pueblo el obispo de la Diócesis de Santiago del Estero –en su momento, monseñor Maccarone- quien renunció a su cargo durante 2005¹¹. Las misas se realizan con más asiduidad, comenzando a las 8 en el templo y continuando a las 10 en el árbol, cuando se celebra el primer día de novena de la Venida del Espíritu Santo. Durante todo el día los petardos siguen sonando y los peregrinos van depositando sus ofrendas en flores sobre la cureña ubicada al final del Templete. En las fiestas de los años 2002 y 2005, los horarios de los actos religiosos no han variado. Por lo tanto, durante el viernes –día de mayor concurrencia de gente- se realiza, a las 15, la Adoración de la cruz, y a las 16, la Oración Ecuménica. A las 18, comienza el "Vía Crucis por el pueblo". A las 16, ya preparan una cruz simple y grande de madera que cargarán los peregrinos y el cura por las calles del pueblo. Los dos caminos posibles de transitar por la iglesia se hallan colmados de gente. Uno de ellos conduce directamente al tronco de ofrendas y al atrio donde reside una réplica de la cruz ubicada en el templete. El otro ofrece un cristo acostado y sangrante y algunos santos y vírgenes, como San Jorge y la Virgen de Luján.

La Oración ecuménica enlaza la adoración de la cruz con su paseo por las calles del pueblo. La misma es rodeada por incienso y silencio, hasta que finalmente, un ministro extraordinario se ubica en el centro del altar sosteniendo una réplica simple de la cruz, mientras una señora a su lado sostiene un gran candelabro. La cruz se retira y la gente la saluda hasta que la misma se introduce junto con el resto de los seminaristas dentro de la Sacristía. Luego, uno de los ministros extraordinarios invita a participar de los actos litúrgicos, que van enlazándose con la cadencia de su oratoria.

A las 18 comienza el "Vía Crucis" por el pueblo o camino de la cruz. El cura de la novena está acompañado por algunos ministros, uno de ellos en un auto con parlantes y un grupo pequeño de peregrinos¹². Así se expresó el cura Anselmo –predicador- en 2005.

"Hermanos, ahora que vamos a caminar el camino de la cruz, yo los quiero invitar a tener una actitud de profunda oración, de profunda piedad y unción, ya que vamos a ir

¹¹ Monseñor Juan Carlos Maccarone es el séptimo obispo de Santiago del Estero. Fue trasladado por Juan Pablo II de la sede de Chascomús, el 18 de febrero de 1999. Tomó posesión el 29 de mayo de 1999 y tuvo que renunciar forzadamente el 19 de agosto de 2005, frente a circunstancias de orden moral, social y política, por las que fue acusado de quebrar el voto de castidad. Nuevas investigaciones aportan datos elocuentes acerca de los intereses políticos, económicos y eclesiásticos que derrumbaron al obispo, como ocurrió en otros momentos históricos con otros obispos comprometidos con la realidad social de su provincia, que fueron destituidos de su cargo u obligados a renunciar –muchas veces acusándolos por abuso de menores-. Desde su asunción como obispo, Maccarone venía denunciando actos de corrupción e injusticia, a la vez que encabezaba manifestaciones populares, como las que se realizaron por el caso de las muertes de las dos mujeres de la Dársena. En su última homilía en la fiesta de Mailín 2005, mencionó cinco veces la palabra "injusticia" o "justicia". Dos meses después fue forzado a renunciar.

¹² El orden de los ministros no ha variado en las fiestas del año 2002 al 2005.

caminando por las calles de la villa de Mailín y hay hermanos y hermanas que en este momento puede que tengan una doble actitud. O están comiendo, o están bebiendo, o comprando, o jugando. Todas estas actitudes no las juzgamos, no somos quienes, no las condenamos. Cuando Jesús caminaba el camino de la cruz, también pasaba lo mismo: había muchos a quienes les era indiferente que Jesús llevara la cruz, mucha gente que seguramente pensaba: "es un malhechor a quien van a crucificar, un malhechor más, simplemente eso"...pero siendo inocente cargaba los pecados de toda la humanidad... Hasta la primera estación y luego de la décimo tercera, décimo cuarta la voy a cargar yo, a la cruz, ayudado por quien sea ayudado. Y a quien quiera ir cargando un trecho, de una estación a otra...podrán ir haciéndolo, ojalá que todo el mundo..., con profunda fe, porque para eso hemos venido todos, todo el mundo desde su lugar, hasta la villa de Mailín".

Las catorce estaciones simbolizan cada una el paso de Jesús hacia su crucifixión y encomendación de la cruz (Imagen 3).

Estación I. "Jesús es condenado a muerte. El sumo sacerdote y el gobernador lo condenaron a muerte por considerarlo hereje". Mientras transitamos, mucha gente que compraba en los comercios se detiene y persigna.

II. "Entonces al fin se aprobó que lo crucificaran y con eso se apoderaron de Jesús", lee una peregrina. Mientras una mujer y un hombre cantan, los peregrinos se turnan para cargar la cruz.

III. "Jesús cae por primera vez de la cruz". Nos alejamos del centro de la Plaza y comienza a observarse gente que mira sin saber qué ocurre. Algunos se sonríen.

IV. "Jesús se encuentra con su madre. El Padre y otros que caminan el Vía Crucis miran los negocios. "El encuentro de Jesús con su madre participa de la ambivalencia de todo lo humano. Es tan consolador como dolorosamente pujante. Posiblemente María había tratado de acercársele a su hijo más de una vez, el amor de su madre fue más fuerte y se acercó. El corazón de la madre con su hijo estaban unidos en su dolor. Oremos". Se oye gritar a los cabritos.

V. "Simón de Sirene ayuda a Jesús a llevar la cruz".

VI. "María la Virgen es mi madre y me ama y me quiere".

VII. "Jesús cae de la cruz". Las lecturas de las estaciones se comparten –se hace "ecumenismo"- por lo que me eligen a mí para leer la lectura. Luego observo que nueva gente se fue sumando a la peregrinación.

VIII. "Jesús cae por segunda vez".

IX. Jesús cae por tercera vez. Pasamos por una casa de muchos micros y se oye música de chacarera que se superpone con la música santa de la camioneta.

X. "Jesús es despojado de sus vestiduras [...] Luego repartieron sus ropas en las noches, sólo dejaron su túnica". Poca gente canta el canto religioso. Muchos cargan la cruz y se turnan.

XI. "Jesús es crucificado". Pasamos por un negocio donde venden pollos y el señor se saca el sombrero. Una señora que pasaba se detuvo a cantar.

XII. "Jesús encomienda la cruz. Entregó su espíritu. Se oye "3x10, dame" y muchos ministros voltean a mirar. Suenan las campanas de las 19.

XIII. "El alma se encomienda. Arribamos al lateral izquierdo de la iglesia. Los micrófonos siguen andando mal. El cura carga la cruz con la ayuda de otros. No dieron tiempo a decir de entrar a la iglesia que ya todos estaban dentro.

XIV. "Todos hemos venido caminando, ahora pueden poner sus intenciones" pronuncia el padre Anselmo, y continúa: "Estas estaciones son una síntesis de cada uno de las etapas de nuestro camino. La vida cristiana es un camino breve o largo [...], la cruz como una condición para pedir...". Finalmente se oyen muchos aplausos y la exclamación "Viva el Señor de Mailín". La gente se queda en la iglesia reservando lugar para la misa de las 20 y el coro de las 22, que abarca ritmos de milongas, gatos y tangos, entre otros, mientras el cura y los ministros se han retirado. Durante esta "Serenata Clásica" las puertas son obstruidas por servidores y la gente espera expectante. Todos los Padres, incluso el Padre Tenti, se visten sin sus hábitos y conversan con los coristas.

La jornada concluye con un árbol iluminado con focos verdes que congelan sus hojas en la memoria de los peregrinos desahuaciados. Estos dos últimos días han recibido peregrinos de zonas cercanas y lejanas de la provincia, algunos iniciándose en la devoción, otros cumpliendo "por fuerza mayor".

6.5 Prácticas musicales nocturnas

Durante el sábado, Mailín recibe la mayor cantidad de gente que quedará hasta la procesión. La villa se puebla repentinamente y los lugareños olvidan del todo sus tareas cotidianas; "esta fiesta trastorna todo", me dice una lugareña. Los "colonos por dos días" son espectadores transitando por una gran fiesta de calesitas de tortillas y gestos sacrales. Los vendedores se multiplican, ofreciendo café, cuadritos con la imagen, "historia del Señor a \$1 la historia, los pañuelos un peso", velas -"llegó la vela Digmar, la vela que dura más..., la vela que no se

acaba". Las ventas varían, según las posibilidades de los peregrinos. El año 2005 trajo algunas pérdidas aunque, según el sector eclesial, "hubo más fe"¹³. Los puestos ofrecen rosarios, intercalados con dibujos o juguetes. Otros venden ropa y viajan en conjunto de fiesta en fiesta; a Mailín siempre llegan agotados de la fiesta de "El cristo de la Quebrada". Un único puesto ofrece hierbas medicinales; los comerciantes vienen de Jujuy, donde cambian elementos de su rubro por productos de la región. Hacia las diez de la mañana se inicia un fuerte operativo policial despejando las calles, mientras los vendedores se resisten. Al costado del árbol se montó un inmenso puesto que dice "Santería del Santuario". Mientras transcurre la misa en el árbol, otros peregrinos recién llegados caminan, compran pañuelos, tortas, recuerdos para sus seres queridos.

El sábado tiene una eficacia distinta porque precede a la procesión central. Por esta misma razón, concentra los actos litúrgicos principales de la fiesta, es decir, la "santa misa por los enfermos" y la "santa misa de los jóvenes", que concluye con la serenata folklórica. La dinámica devocional está concentrada en esta jornada de intensas vivencias y recuerdos, de reencuentros con parientes y con la tierra añorada. Es una composición de performances culturales¹⁴ significativas para la reproducción de discursos y representaciones. Una reflexión sobre estas prácticas culturales y musicales resignificadas en un campo tradicional, nos conduce a replantearnos el sentido de la música y su status entre las acciones de los distintos grupos religiosos y laicos. Como podrá apreciarse más adelante, "la música posee el poder de ofrecer a la gente la experiencia corporal de sus identidades imaginadas en el momento de la performance" (Frith 1996, citado en Pelinski 2000: 286), porque la misma es el proceso mediante el cual la identidad existe y se experimenta. La interconexión entre música e identidades se construye en un contexto de tensiones y perspectivas locales que se presentan como discurso propio y del Otro. Todo se orquesta en el desarrollo de variados actos litúrgicos, donde la diversidad cultural y religiosa de los peregrinos y grupos hegemónicos se convierte en un elemento esencial de la "intensidad emocional" (Frith 2001: 421), durante la experiencia musical. La concentración de gente entre el día anterior a la procesión - durante el cual se realizan las "peñas de la noche"- y la procesión de la mañana -durante la cual se pasea al santito o cruz- transforma en desmesura el espacio público en espacio apropiado, espacio del pueblo. Dentro de lo que es la solemnidad de las misas, la dinámica social emerge

¹³ Conversación con un ministro designado durante la fiesta.

¹⁴ Las mismas son desarrolladas en el capítulo 7.

revitalizadora de prácticas culturales y compone la jornada de preparación para el paseo del santo.

Según Pelinski (2000: 13), "cultura y música se implican mutuamente [siendo] las caras distintas de una misma moneda", ya que ambos constructos se interligan en una estética mutable e insoslayable que reubica, territorializa, recontextualiza, coloca y reintegra al peregrino a su propia tierra e identidades múltiples. Es más, la coyuntura socio-política intensifica y/o disminuye instancias de autoridad y control del poder sobre estas prácticas de recontextualización. Por eso mismo, las *peñas* nocturnas combinan la tradición cultural y musical santiagueñas dentro de lo que puede entenderse como "ritos alternativos" a los propuestos por la iglesia en los actos litúrgicos. Sin embargo, ambas celebraciones componen un tipo de discurso que concentra sus actividades en los ritmos sacrales y folklóricos. La música los diferencia y une en los mismos lugares ceremoniales, naturalizando una fiesta católica en una fiesta del pueblo santiagueño. Como apunta Turino: "la música ñao é só socialmente estruturada, mas ademais, como a sociedade é em parte estruturada musicalmente, uma vez que a atividade musical compreende um importante domínio público através do qual as disposiçoes internas são externalizadas" (Turino, Thomas 1989: 29 citado en Turino 1999: 16)

Para el rector del santuario "un canto no hace a un modo de entender la iglesia ni de entender la pastoral" aunque acepta que los cantos congregan a las CEB's¹⁵ y a los peregrinos, "ayudan indudablemente... El canto es expresión de espiritualidad, de alabanza, de oración, de acción de gracias, indudablemente que el canto expresa, expresa un modo, expresa un estilo, creo que el santiagueño en sí se identifica mucho con el estilo de la RC [Renovación Carismática] en cuanto a sus cantos...". La RC se instaló hace veinte años en la provincia y, desde entonces, han surgido sacerdotes que propagan sus cantos alegres, revirtiendo la solemnidad de la liturgia y, en cierta medida, "acercando" la palabra sagrada a la gente. El coro compuesto para las misas utiliza estos cantos así como los cantos solemnes clásicos. La diferencia se halla en la Serenata folklórica, cuando aparece la "sacha guitarra atamishqueña" y los músicos inscriptos para "homenajear al Señor de Mailín". Los parlantes de la iglesia reproducen durante toda la jornada un estilo musical predominante, entendido éste "como una configuración cuya identidad se constituye mediante la consustanciación de lo musical y lo social en la propia práctica musical" (Ruiz, Irma 1998: 87). Este estilo sacro es predominante

¹⁵ Para más detalles sobre las CEB's (Com inidades eclesiales de base) ver Capítulo 1: Marco Teórico.

¹⁶ El término sacha guitarra refiere a la "guitarra atamishqueña del monte" y cumple la función de violín y guitarra a la vez.

en la manzana de la plaza central, mientras a su alrededor se desarrollan prácticas musicales folklóricas que identifican –por la historia cultural de la provincia- a los santiagueños y, en un sentido más amplio, a los argentinos. El folklore y la música sacra -sin el canto- se unen sólo en los espectáculos del sábado por la noche –tanto en la "Serenata Folklórica" del Templete, como en el Campamento de los Jóvenes¹⁷. Entonces, si damos un paso en el análisis de la música, vemos que "proporciona el marcador clave para las grandes ceremonias de interés personal y público [ya que] tanto los rituales públicos como los ritos de paso personales dependían a menudo del simbolismo de la música para ser situados aparte del tiempo y espacio «ordinarios» y, de esta manera, ser traspuestos a la superior esfera del ritual en cuestión" (Finnegan 1999: 23/24).

La música es un recurso estético y cultural del cual se apropian los grupos para organizarse y satisfacer sus intereses. Pero, además, es un dispositivo identitario que se ha ido especializando y que puede identificar a grupos concretos e ideologías determinadas. Esto implica pensar a la música fuera de la música, es decir, buscarla en prácticas no sonoras y, más bien, en la interacción humana. Si la música adquiere un papel preponderante durante esta jornada no es sólo por el "paisaje sonoro" creado, sino también debido a las relaciones sociales que inicia y con las que interacciona, creando un lenguaje tan cotidiano —el lenguaje de la celebración católica y popular- como exterior y ajeno. Este paisaje extraño y global es la industria cultural homogeneizadora, que mediatiza modos de expresar una pluralidad musical que no siempre representa a la mayoría congregada.

Las prácticas musicales fueron "transformándose en vehículo de memoria, contribuyendo a la construcción de identidades nacionales y ampliando la transmisión de la tradición" (Seeger 1998, citado en González 1999: 39). Como en la historia de un pueblo o las narraciones populares, las músicas locales fueron transculturalizadas con las nuevas estéticas nacionales, tanto a través de mediaciones de radio y televisión, como a través de las migraciones masivas que los santiagueños, entre otros habitantes de provincias, realizaron hacia la metrópoli. La música en tanto "práctica comunicativa" (Behague 1998: 305) es remodelada por sus performers y una audiencia plural, los cuales redefinen sus roles y valores musicales mientras la experimentan y manipulan según sus planteos estéticos. Las "peñas de la noche" presentan este efecto y trabajan como "antesala" de una procesión religiosa. A su vez, la procesión intenta establecer la noción de "fiesta auténtica" como de "música auténtica" o "verdadera"

¹⁷ Los jóvenes agrupados pertenecen a distintas CEB's, de acuerdo a su localidad de procedencia.

¹⁸ Véase Feld 1984.

para la concreción de los fines sacros. En este sentido, comparto la opinión de Canclini cuando plantea las mutaciones de "lo popular" en el sistema global. "Lo popular no es monopolio de los sectores populares, puesto que hoy las músicas y las danzas tradicionales se mantienen gracias a una red compleja y heterogénea de agentes sociales, que provienen de la política, de la industria, de los medios de comunicación masiva, de las asociaciones festivas" (Canclini 1992, citado en Pelinski 2000: 19). Frente a la imponente "amplificación exagerada [que] puede muy bien funcionar como un signo de efervescencia comunitaria, y contribuir con la construcción misma de un vehículo colectivo" (Carvalho 1996: 253), las congregaciones musicales en peñas de casas de familia recrean aquellas reuniones parentales de antaño, de cuando aún existía el monte, es decir, el hábitat "natural" para muchas familias 19. La canción transcripta que sigue, fue registrada durante la velada a la procesión central del 2005. Aseguín cantaba con su guitarra junto a su nieto, en la vereda de la casa de su hija. La calle poco iluminada se hacía ver a través de la guitarreada con parientes y amigos. En el texto, "los montes" adquieren representaciones distintas, que parecen señalar un espacio "endemoniado", no domesticado; un "monte virgen". Luego aparece la imagen del pavo real como un ave sagrada que conduce hacia la luz milagrosa, la misma luz que "flameaba" la cruz de Mailín y que también tiene alguna relación con "la tierra de uno". Por eso "regresar a la luz" parece referir a un retorno a la tierra milagrosa.

Chamamé con guitarra

La población de Paso de Oso,

Departamento de Machagayyyyy

Allí comí muy tan generoso

Los copaisanos su pocotá

Cuando la noche iba llegando

Sobre los montes de ese lugar

Con sus plumajes multicolores

Aparecía un pavo real

Con sus colores resplandecientes

Iba rondando el malezal

En dirección hacia el poniente

¹⁹ La época idílica del monte antecede a la época del desmonte del bosque santiagueño, cuando mucha gente se vio obligada a migrar. Para más precisión remito a los capítulos 3 y 4.

Se alejaba en el matorral.

Pero en sus noches
El muy valiente
Al avestruz él la siguió
En los confines, el monte virgen
En un demonio se transformó.
Recitado: Grita el paisano en el monte
Al trabajo va de la tierra
Porque sabe que ya la tierra
Es de todo lo que él buscaba
Y la luz que le alumbraba
Y la luz que le alumbraba
Era el mismo pavo real
Y por eso regresó
A tanta luz milagrosa.



Aseguín con su nieto.

6.6 La Procesión Central

El gran encuentro entre la religión oficial y la religión popular se despliega en la procesión final. El paseo del santito halla su fin entre pañuelitos agitados en el aire y el olor a olivo. La madrugada del domingo aún forma parte de la agitación nocturna y los que fueron llegando alrededor de la plaza, van cediendo a la multitud de peregrinos que se aglutinan para despedir al Jesús crucificado. La procesión implica una secuencia compleja de ceremonias cristianas que liga nuevamente al pasante con "lo sagrado", en donde la fuerza mágica del poder eclesial y la manipulación de la imagen "evocativa" juegan roles significativos. Esta "pequeña peregrinación" por el pueblo concentra de manera simbólica y material el poder de la cruz y es de gran valor para dar término a la velada de la noche y recomenzar un nuevo período de cumplidos y pedidos para con el santo mailinero (Imagen 4). Por otro lado, la concreción mágica también se establece entre la curia eclesial y el clero secular, cuando logran hacer efectivo su poder simbólico poniendo en marcha un pueblo que refuerza el poder sagrado; el poder de quienes custodian la imagen religiosa

"La procession correspond à un double mouvement: la projection du sacré hors du sanctuaire, son épiphanie triomphante au grand jour, et, corrélativement, une sacralisation de l'espace" (Sanchis 2000: 183).

Pero la procesión no consiste únicamente en el orden eclesial. Si bien muchos pasantes prefieren "el carnaval" -el comercio que rodea al santuario-, son igualmente partícipes del desplazamiento y la transformación que conlleva la peregrinación²¹. La procesión se inicia con una misa multitudinaria en el Templete ubicado en el centro de la plaza, generalmente presidida por el Obispo junto con otros obispos invitados, el cura y rector del santuario de Mailín y el clero presente. En determinado momento se anuncia el descenso de la cruz para ser transportada, y comienza a formarse un fuerte operativo de policías y servidores que cortan el camino; "todos quieren tocar el santito", dice un peregrino. La procesión da la vuelta al santuario y luego a la iglesia, mientras desde un auto con altoparlantes que encabeza la procesión, se escucha "Viva Mailín!", a lo cual la gente responde "¡Viva!". Desde las

²⁰ "La procesión corresponde a un doble movimiento: la proyección de lo sagrado fuera del santuario, su epifanía triunfante en el gran día y, paralelamente, una sacralización del espacio".

²¹ Según algunos fieles, estos pasantes son los "curiosos" que "vienen a ver de qué se trata".

terrazas, los cohetes y los sonidos de muchos fieles acompañan la caminata elevando al aire sus pañuelos blancos. Algunos devotos cuentan que la procesión solía llegar hasta el árbol encabezada por jinetes, para luego retomar el camino hacia la iglesia. Actualmente, sólo da la vuelta a la plaza y concluye con la entrada de la cruz a su santuario, de la cual es retirada sólo para acontecimientos festivos como ser "El Mailín Chico" –fiesta organizada para los lugareños una semana después de la principal- y la Fiesta Chica –realizada en septiembre en celebración de la Ascensión de la cruz.

El transporte y manejo de la cureña se realiza entre tres o cuatro lugareños y servidores de Mailín. Según el rector del santuario, los lugareños tienen "ese como privilegio, por el hecho de ser de aquí del pueblo, ser ellos ya los que desde hace unos cuantos años la están manejando a la cureña". La misma tiene un sistema de ruedas que permite desplazarla fácilmente y transportarla sin tener que cargar la cruz a cuestas (Imagen 5). El año 2005 hubo elecciones para gobernador, por lo que al término de la misa final antes de sacar la cruz, pudo observarse al gobernador Zamora subiendo el Templete –frente a cámaras y custodias- para tocar el santo. Mientras lo hacía, una señora me decía "esperamos que lo bendiga y le bendiga la mano, para que no ponga la mano para sacar de más". El tiempo de la fiesta opera también a través de un tiempo distinto, que se acomoda y reproduce dentro de un mismo discurso eclesial. La crítica al neoliberalismo se convierte en la crítica a la corrupción juarista. Dentro del proceso de profunda crisis que vivieron y viven los santiagueños, la fiesta se cristaliza en un anclaje de aquellas expectativas e intereses cotidianos y religiosos. En este sentido, peregrinar con el santo por el propio territorio se transforma en una estrategia para preservar una tierra que no se desvincula de su historia social. Por todo esto, la procesión sintetiza variables y modos claves del creer dentro de lo que denomino catolicismo popular o religiosidad popular. Peregrinar y "procesionar" es viajar, recorrer el territorio. En el caso de los santiagueños migrados, implica volver al territorio de uno, reconocerse y, por un lapso limitado, sentir que nunca se migró y nunca se partió de la tierra de los abuelos. La proyección que el peregrino realiza en el santo, reinicia esta vuelta a casa y rinde tributo a aquél que se quedó, cuidando su tierra abandonada²² y, durante la procesión, reuniéndolos y reconstituyéndolos como colectividad.

²² Este fenómeno también puede relacionarse con las historias narradas acerca de los intentos por trasladar la devoción mailinense hacia otros puntos de la provincia. Pero la cruz "siempre volvía a Mailín", en palabras de un devoto. Este tipo de historias abundan durante la edad media y en la mayoría de las devociones populares.

"Pilgrimage, then, has some of the attributes of liminality in passage rites: release of mundane structure [...] communitas; ordeal; reflection on the meaning of basic religious and cultural values [...] an axis mundi of his faith; movement itself..." (Turner 1979: 34).

El sentido de recorrer el territorio, vuelve a marcarlo y configurarlo como espacio significativo de las ofrendas y promesas del peregrino, en tanto "eterno migrante". La densidad simbólica del viaje por un pueblo sagrado, trasciende el espacio festivo para establecer un compromiso gratificante entre lo individual y lo colectivo, y entre la imagen y el pueblo. Según Turner, las devociones con peregrinajes, la feria y la equidad, están densamente conectadas con actividades voluntarias y contractuales; en especial la reciprocidad que conlleva la promesa. La otredad, en este sentido, se transfiere a la trascendencia que comporta el santo. Por eso, el viaje por el pueblo implica recomponer al santo y sus recuerdos durante el presente inmediato y austero. El cambio y la ausencia del peregrino se sopesa a través de esta articulación entre lo tradicional y lo moderno; la fragilidad del tiempo perdido.

Un orden cronológico de la procesión me permitirá transmitir el movimiento de esta gran manifestación de los peregrinos y de las autoridades locales y diocesanas. Describo cómo el rector del santuario y parte del clero seglar y secular orientan la manifestación de la devoción, acompañándola con un clima de cantos alegres y solemnes hasta el momento de "preparar" el paso y la despedida del santo entre sus devotos²⁴.

Para el año 2005, el toque de campanas de las 10 inicia la procesión de "los jóvenes" pasando por la entrada de la iglesia con la cruz en alto, las banderas y las pancartas de distintos santos, como el Señor de los Remedios. Detrás, los curas de las parroquias a las que pertenecen los jóvenes. La gente no los sigue, pero los saludan porque están entrando por el comedor hacia el atrio del Templete, donde el rector sigue hablando del Señor y ahora se dirige a la procesión que se acerca: "Los jóvenes, el futuro de la Iglesia santiagueña [...] les damos fuerza para un año más". Las palmas y juncos se balancean con las banderas; las campanas no dejan de sonar.

Hacia las 10. 15 las vírgenes son presentadas:

²³ "El peregrinaje, entonces, tiene algunos de los atributos de la liminalidad en los ritos de pasaje: liberación de la estructura mundana [...] communitas; prueba personal; reflexión de los significados de los valores religiosos y culturales básicos [...] un axis mundi de su fe; el movimiento en sí mismo".

²⁴ Si bien la descripción siguiente deriva de mis registros de campo durante el año 2005, la estructura y los actos religiosos han sido similares desde el 2002 hasta mis registros del 2006.

-La Virgen de Luján. "La madre de Dios, en este paso del río Luján...La fiesta de Nuestra Señora de Luján" y el rector agrega "Fuerte el aplauso para la madre de los argentinos, en su día! La Virgen de Luján! Viva la madre de la patria! Viva la madre de los argentinos!. Se oye música solemne.

-La Virgen de Sumampa. "Pero la madre, también quería hacerse presente más al norte, en tierras más agrestes y pobres, junto al pueblo que caminaba por serranías, montes y esteros y que el Señor nos regaló nuestra bella y humilde imagen, para consolar a sus hijos en sus aflicciones y luchas diarias y al fin llega a nosotros, Nuestra Señora de la Consolación de Sumampa, a quien la recibimos con un fuerte aplauso", lee una muchacha.

Entonces el cura expresa "¡Una vez más se encuentran la virgen de Sumampa y la virgen de Luján!" [...] ¡Que nos consuela, que nos anima...! ¡Viva la Virgen de Sumampa, viva la madre del Consuelo! ¡Viva la madre de los santiagueños! Cantamos, [...] ¡las palmas! Un chico lee sobre la virgen mientras la joven agrega un verso que resume lo anterior y el rector repite "¡que viva la virgen de Sumampa!".

Hacia las 10.30, el Obispo Maccarone que pronunció su última homilía en la fiesta de 2005, menciona al Papa Juan Pablo II como "el hombre de nuestros tiempos" y luego da la Paz. Mientras tanto, los peregrinos espectadores conversan acerca de cuándo van a comprar un objeto o de "cuándo empieza la misa". Por el lateral de la iglesia, se asoman cuatro jinetes con pancartas que vienen a despedir al santo. Un muchacho juega con su celular y de pronto se oye "¡Fuerte el aplauso para el Señor! y le sigue el canto "Alabaré!". La plaza está repleta de gente, algunos se quedan en un lugar, otros circulan; la gente se mueve buscando un lugar más cerca de la cureña. Aún se oyen los números cantados de las loterías.

A las 10 y 50, Maccarone se dirige a la multitud:

"...y acá queridos mailineros, estamos junto al Señor de Mailín, y que hoy lo confesamos resucitado, el que vive junto a Dios para renovarnos y emprender el regreso para el cumplimiento de las buenas obras que Dios nos prepara para manifestar en nuestra vida... ¡que Cristo vive! Y por el testimonio de una vida laboriosa, activa... Si hemos venido a Mailín para cumplir la promesa que dirigimos al Señor, también nuestra vida, por lo mismo, está destinada a fructificar en las buenas obras que ya Dios había sentido al pueblo de Israel para que las cumpliera y que el mismo Jesús dice que sí al vigente: 'no piensen que vine a morir, sino a dar cumplimiento. El que no cumpla el más pequeño de estos mandamientos y enfrente a los otros a hacer lo mismo, será considerado el menor en el reino de los cielos. En cambio, el que los cumpla y enseñe, será considerado grande en el reino de los

cielos...como yo cumplí los mandamientos de mi padre y permanezco en su amor...'. Jesús, ¡maestro sincero y sin demagogia!, compone el exigente del amor que a la vez es liviano para llevar [...] son los mandamientos nuestra respuesta frente al desasosiego [cita al apóstol Juan Pablo] sin excepción de personas y respetuosamente..., y me refiero a todos los santiagueños y a la sociedad civil. Creo que estas palabras del evangelio...en este momento de Santiago que vivimos y que celebramos no puede ser, no puede estar significado totalmente por el cambio de autoridades que legítimamente fueron elegidas por el pueblo. Este momento exige de toda la sociedad, compromiso serios de cambio, superar el caudillismo y la contrapartida de la dádiva como relación política y exigen la responsabilidad de cada ciudadana y ciudadano..., sus condiciones.... En segundo lugar, todos los ciudadanos debemos comprometernos a vivir dentro de la ley, cumpliendo toda ley justa, sin privilegios..."²⁵.

El Obispo recibe aplausos y continúa hablando mientras se oyen muchas voces mezcladas entre los congregados. Transita otra jineteada, según la pancarta viene de Malbrán. Una pareja de salteños —con los cuales casualmente entablé una conversación acerca de las comunidades nativas de su provincia- se han vestido con ropa gauchesca y llevan consigo un busto de la Virgen de los milagros de Salta (Imagen 6). La gente pasa y la toca, saludándola. Una señora les pregunta si se pueden sacar una foto. A las 11 y 10, se anuncia el momento de colecta y se oye "este es el misterio de la fe". El Obispo Maccarone dice: "recibimos la paz antes de recibir la eucaristía!". Se suceden los cantos "Quédate con nosotros, Señor" y "Hay que seguir andando [...] el pueblo libre".

En la parte izquierda del Templete, se han dispuesto dos banderas: Servicio Solidario "Angeles peregrinos de Mailin", están firmados, y el Grupo Renacer (foto de una chica) y el nombre de una muchacha. Se oyen voces referidas al santo "lo he conocido esta vez" e "igual lo vamos a ver, espero...". A las 11 y 45, luego de la Eucaristía, el Obispo habla del "momento que todos esperamos: La bendición del Señor de los Milagros de Mailín y la procesión..., en especial por las comunidades, queremos entregar una réplica".

Durante 2005, el santuario de Mailín hizo entrega de réplicas de la imagen religiosa a los siguientes santuarios y personajes:

- El Santuario de la Virgen de Sumampa, "recibe la cruz".
- Parroquia de Nuestra Señora de la Consolación de Sumampa en Frías.

²⁵ Puede verse la homilía completa en el anexo de 2005.

- Parroquia de la Natalidad del Señor de Rosario.
- Provincia de Jujuy de la mano de Héctor Banerra.
- Moreno, Provincia de Buenos Aires.
- Familia José Akerman, Santa Fe.
- Añatuya
- Arsenio Barrionuevo, tucumano.
- Padre Adolfo Conseni
- A Santiago de la mano del Gobernador Zamora "para que ilumine su gestión". El Padre agradece al Gobernador y a la Secretaria de cultura por la iluminación de la iglesia y el reparto de agua.
 - Romina Ceballos, Córdoba.

El rector del santuario agradece a los servidores: "sufriendo el cansancio..., son casi 400..., con chaleco y anonimato...". Se realiza la lectura de un decreto del Gobernador y se lo define como "un acontecimiento trascendente de la provincia...". Luego se pide un aplauso para familiares muertos en un accidente de peregrinación. Se festeja el cumpleaños de un servidor antiguo del santuario.

A las 12 y 10, las campanas suenan. El rector del santuario grita "¡Viva el Señor de los Milagros de Mailín!". Se abre el vidrio que protege la cruz y los peregrinos elevan sus manos como si quisieran tocarla, mientras otros sacuden sus pañuelitos. Se oye "¡una vez más...el júbilo!" y resuenan los petardos. El Obispo carga la cruz y muchos medios filman el momento: "Bendice los objetos de la gente" pronuncia, y luego los cantos "déjalo que te toque" (Imagen 7).

Comienza la procesión. Los servidores despejan la calle Zacarías, la calle de la iglesia. El cura sigue alentando a la multitud. Primero pasan los jóvenes. Por detrás se ubican los servidores y, detrás de estos, los lugareños desplazan la cureña con la cruz. Atrás pasa un grupo de personas con una pancarta de Buenos Aires. Atrás la Banda de Música de la Policía. Mucha gente se queda al costado de la procesión, observando. Otros se han arrimado a la iglesia pero no están ensimismados ya que los servidores cuidan la entrada y la gente espera a que el santo dé la vuelta para saludarlo antes de entrar a su santuario.

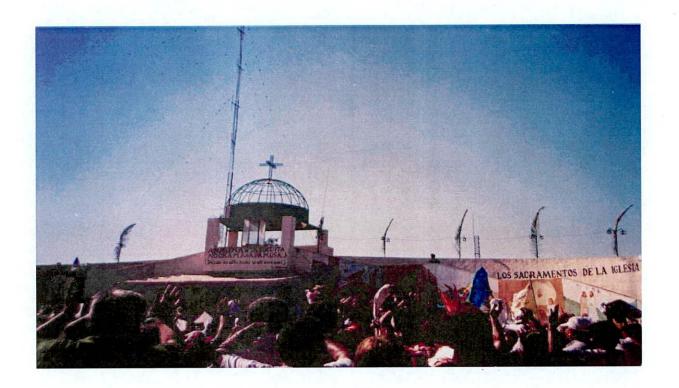
El rector del santuario continúa diciendo: "Está llegando Jesús a su casa [...] la familia, la historia de nuestra cultura [...], nada más que tú, Señor Crucificado [...], se acerca el momento de la despedida [...], gozo, no hay lugar para tristezas...". La cruz traspasa el portón de la iglesia y la gente aplaude. La cruz ha regresado. Comienza a sonar la banda de la provincia y se entona el Himno Nacional Argentino. Al concluir se grita: "¡Viva el Señor de los Milagros

de Mailín! -tres veces- y "¡Viva la patria!" -sólo una vez-. La banda sigue tocando mientras el rector del santuario repite los "vivas" y comienza a hablar de "gracias por saludarnos". Mucha gente se retira, otros se quedan escuchando o transitando por la plaza. El rector menciona "...esperando que podamos hacer la fiesta chica" -refiriendo a la fiesta de septiembre-.

Las puertas de la iglesia no se han cerrado. La gente que se halla cerca de la misma aún lo saluda. Finalmente la banda de música concluye. La gente aplaude y de a poco se disgregan, mientras la banda toca su tercer tema: una chacarera. A las 15 y 45 se abrieron las puertas centrales de la iglesia que conducen al corredor y hacia el altar, en cuyo relicario la cruz ha sido reubicada. Según el vendedor de la santería de la iglesia, ésta permanece abierta hasta que "ellos organicen todo".

El nuevo tiempo que concluye con la procesión marca el comienzo de otro tiempo simbólico de lo religioso, fuera de la codificación eclesial universalista. Las tensiones originadas por los mismos intereses de los distintos agentes de la fiesta se observa, principalmente, entre aquellos que se hallan dentro y fuera de la manifestación procesional, más que entre la devoción popular y la curia que participan de la misa final y la procesión. Así y todo, el carácter público y de mayor afluencia y concentración, consuma recursos religiosos de renovación de fe y de la potencia que tiene la imagen. Los aspectos dramáticos y festivos constituyen la fiesta; aquella con más expresión religiosa y aquella que activa paralelamente. Ambas se ligan en tanto *performances* constitutivas de "lo tradicional" y "lo nacional" sumergidos en "lo global". La cuestión reside en los modos mediante los cuales estas secuencias habituales se reproducen, cómo son los procesos de recomposición de las mismas y del mismo "creer" de los peregrinos.

Por lo tanto, considero que la celebración no debe verse como un reducto de diversidad cultural sino como la premisa que plantea y problematiza todos aquellos aspectos específicos de una celebración católica y popular. Esto me ha permitido captar los distintos roles, lugares de veneración y fuentes milagrosas. En lo que sigue, me detendré en un análisis más minucioso acerca del uso del poder simbólico por parte de los distintos actores populares —que implica un estudio de las *performances* culturales— junto con los mecanismos discursivos que estos sujetos ponen en práctica.



Luego de la Misa central, la cruz es retirada de la urna para ser depositada en la cureña e iniciar la procesión por el pueblo. La foto muestra el momento en que la cruz es retirada y la gente "saluda a su santo".

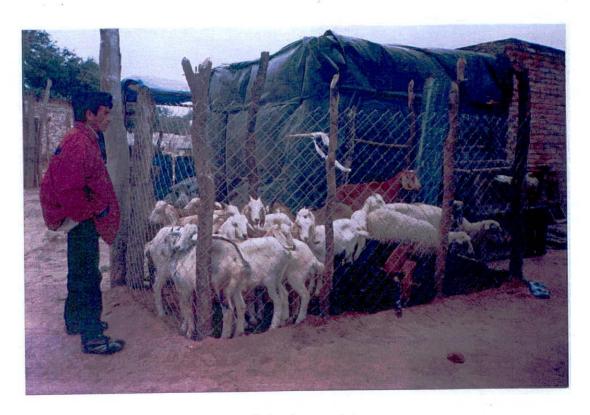


Imagen 1. Señor eligiendo un cabrito para carnear.



Imagen 2. Calesita de tortillas en Mailín.



Imagen 3. Vía Crucis por el pueblo.



Imagen 4. Hojas que las parroquias transportan durante la procesión.



Imagen 5. Imagen de la celebración del año 2000. Puede observarse la cureña transportada por los servidores. Foto facilitada por la Dra. Rafaela.



Imagen 6. Pareja con el bulto de la Virgen. Además bailan por la noche en la serenata folklórica.

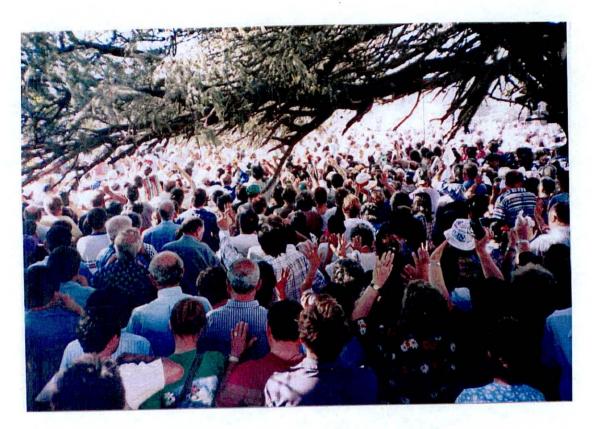


Imagen 7. La gente saluda y festeja el retiro de la cruz de su urna ubicada en el Templete y el inicio de la procesión por el pueblo.

Capítulo 7

Una aproximación a las performances de Mailín

Introducción

La celebración me condujo a profundizar en la religiosidad popular y la organización eclesiástica determinada para la devoción. He descripto y analizado el circuito de lugares sagrados que los devotos visitan y los sentidos que le adscriben a cada uno. Para ello me referí a los días principales de la novena y su culminación en la procesión. Este orden cronológico de las etapas de la fiesta nos ha proporcionado un cuadro general de la dinámica festiva. En este capítulo me propongo describir y reflexionar sobre la performances culturales que he introducido en forma conceptual en el capítulo 1 y que merecen un mayor acercamiento. De acuerdo al concepto introducido por Singer, distinguiré los distintos tipos de eventos que se desarrollan durante la celebración. Hemos visto que este concepto es adaptable a una cantidad de performances debido a que presentan un tiempo limitado de duración, un espacio pautado y su carácter de acciones simbólicas que manifiestan un contenido de valores culturales específicos. Por otro lado, veremos que algunas de las performances difieren notablemente, lo cual no las hace comparables entre sí. Esto se observa en las distintas participaciones, en los espacios y tiempos diferentes y el hecho importante de que los objetivos y los programas propuestos son opuestos y, en algunos casos, se constituyen en dos polos en tensión. En razón de esta variedad, realizaré una descripción particular donde consignaré el grupo que participa y dónde y cuándo se realiza la performance.

7.1 Los actos litúrgicos

Como hemos apreciado, todos los eventos se desarrollan en el curso de la novena¹. Sin embargo, no todos los días sagrados tienen la misma carga simbólica ni forman parte de los mismos procesos. En los primeros seis días, la iglesia organiza la "Misa de la novena" diariamente a las 20. Como he mencionado en el anterior capítulo, la oración de la novena al Señor de Mailín no varía, pero como cambia el "Lema" anualmente, cada día se pronuncian versos distintos en

relación al mismo. Sólo el segundo día -un domingo- se lleva a cabo la "Misa solemne de los peregrinos", acto que establece claros objetivos de evangelización hacia éstos, que vienen caminando, en algunos casos desde ciudades muy alejadas como la capital santiagueña, y al que concurren los mismos peregrinos que participan de la novena. Todos los actos mencionados mantienen un discurso solemne en lo que respecta a los sacrificios y la fe, y en cuanto a la relación del santo con sus agraciados. Los servidores los reciben, los asisten y los albergan. El final del trayecto implica para el peregrino entrar a la iglesia para "recibir" la misa y alcanzar a tocar la cruz guardada en el santuario. Estos actos se caracterizan por programas pautados, con duraciones hasta más de una hora, y por desarrollarse dentro del recinto de la iglesia. Durante estos días de la novena, los participantes son peregrinos que todos los años mantienen la reciprocidad de la promesa con su santo, de modo que vienen a cumplir la promesa en agradecimiento por el milagro o, en caso contrario, vienen a pedir y tomar gracia. En su mayoría son personas nacidas en los parajes o en las afueras de los pueblos de Santiago. Se denominan promeseros² del santo de Mailín, tal como lo han sido sus padres, abuelos y tatarabuelos. Algunos incluso dejan su vida a la entrada del pueblo queriendo cumplir con su ciclo de agradecimiento.

A partir del séptimo día –siempre jueves- comienza el ya mencionado Triduo Preparatorio para el domingo de procesión. La cruz es retirada de su recinto dando lugar a una multiplicación y diversificación de las misas y los actos festivos. Mailín comienza a recibir una mayor llegada de peregrinos y contingentes que colman los servicios y, de forma vertiginosa, se apropian de los lugares sagrados. Al final de este día se realiza la colocación de la cruz en el hueco del Árbol y se da inicio a la primera de las cuatro "santas misas" en el árbol sagrado. Los discursos del cura de la novena hacen referencia al hallazgo de la cruz, desviando la atención de la novena evangelizadora a la renovación de la fe en la cruz-cuerpo de Jesús. Luego la misma es retirada – colocándose una réplica en su lugar- y es ubicada en el relicario de lo alto del Templete donde a las 20.30 se da lugar a la primera misa. Los migrantes santiagueños que aún tienen familiares en la provincia, arriban para el retiro de la cruz; parte de ellos participan de la misa en el Templete y luego se van con los suyos hacia su pueblo natal, hasta el día de procesión cuando la cruz vuelve a su santuario. Para el 2006, el "Traslado de la Imagen" se pautó a las 18 y la última misa

¹ Véase Anexo con el programa de la novena del año 2006.

² Para una mayor comprensión de los actores remito al capítulo 9 donde realizo un cuadro descriptivo y explicativo.

concluyó alrededor de las 22.30. Si la mayor participación en el traslado es de migrantes que luego se van a otras partes, podemos suponer que aquellos que se dirigen hacia el Templete son peregrinos que mantienen una continuidad de los días de novena. Sin embargo, es difícil de determinar si es exactamente así en todos los casos.

El viernes y octavo día amanece con grupos renovados de personas y una mayor afluencia de gente. Ya casi no se oyen los petardos de los peregrinos que arriban caminando, aunque muchos sí caminan los diez kilómetros de entrada al pueblo. Al igual que el sábado se realiza la "Santa misa con laudes" a las 8, cuando muchos contingentes ya llegaron y sus viajeros hicieron la cola en el Templete para tocar la cruz. Pero también arriban amigos de habitantes del pueblo o de migrantes con casas en el pueblo y los reencuentros comienzan sin receso. Muchos son migrantes devotos que viven en Santa Fe o Buenos Aires y que vienen antes de la procesión central para compartir momentos de música y danza entre amigos y parientes. Otros participan de la predicación del padre invitado para la novena que se realiza siempre a las 10. A las 15 se realiza la "Oración ecuménica" de la novena que prepara a los devotos hacia la misa de la "Adoración de la santísima cruz" a las 16 y luego al "Vía Crucis por el pueblo" a las 18. Estas misas se desarrollan dentro de la iglesia y son rápidamente colmadas por peregrinos y devotos migrados. También hay devotos santiagueños de otros pueblos o ciudades. Mientras, en el Árbol cada vez más gente prende velas. Como he descrito en el capítulo anterior, el Vía Crucis es poco concurrido y, al mismo tiempo, el acto religioso más visible durante la celebración ya que se camina por las calles del pueblo, incluso aquellas más alejadas de la plaza central. Los participantes son devotos católicos que conocen bien los cantos religiosos y dan gran importancia al símbolo de la cruz y al sacrificio de Jesús. Se trata de un acto ordenado por la iglesia y para sus devotos, quienes son enmarcados dentro del fluir de esta performance con claros objetivos ecuménicos y de pregonar la fe en Dios, más que en el "santito" de Mailín como sí ocurre durante el Traslado y la misa en el Árbol.

Simultáneamente a este acto, se desarrollan los bautismos en el templo y a las 20.30 la "Misa de la Novena". A las 22, en el mismo recinto el coro estable de la provincia de Santiago del Estero realiza la "Serenata Clásica" donde participa todo el cuerpo de curas y seminaristas y aquellas personas que ocuparon sus asientos desde la Adoración de la cruz. Las puertas se cierran hasta medianoche. Ejecutan canciones religiosas con ritmos folklóricos y los habitantes de Mailín se encantan con la música que se repite por los parlantes de la iglesia. El templo se convierte en un

recinto para un acto musical solemne y de privilegiados. Al cerrar las puertas también se impide todo tipo de penetración exterior; es decir, se produce un marco especial con una *performance* de músicos y curas en escena que pareciera estar aislado de la celebración y el resto de los actos. De todas las *performances* culturales, la Serenata clásica es la única que se construye de forma explícita y visible como un marco sin permeabilidad y despojado de preceptos católicos, pero también exento de otras músicas y contenidos.

La santa misa de laudes que inicia a las 8 del sábado recibe a la innumerable cantidad de contingentes procedentes sobre todo de Buenos Aires, al igual que a las 9 la "Santa misa en el Arbol". Como he mencionado, las misas allí apuntan a "reformular" el hallazgo de la cruz en el presente y apelan a que el devoto "no confunda" la cruz con "un santo". Los distintos programas contienen estos discursos incluso evangelizadores e intentan "desterrar" de las cabezas de los devotos la convivencia de prácticas católicas y de curandería, y de éstas con la veneración a amuletos o gajitos del Árbol sagrado, como hemos analizado en el capítulo 5. Los participantes de las misas van a prender velas y a bendecir objetos o personas pequeñas y/o enfermas³. También aparecen los iniciandos que recientemente han conocido la historia del hallazgo y desean conocer el Árbol sagrado. Estas últimas prácticas son muy comunes y crean largas colas de espera pero las misas presentan una débil concurrencia. Por otro lado ambas acciones no pueden ser simultáneas porque para estas últimas el grupo de curas y diácono se ubican en el camino hacia el hueco del Árbol. En cambio, el Templete posibilita la simultaneidad de acciones -el cura u obispo predica al tiempo que la gente toma gracia-. Si bien este tipo de performance merece un mayor análisis, es interesante al menos marcar estas observaciones de las instancias devocionales por ser "unidades de observación" de los procesos interpersonales y mantener importantes nexos con otras performances de la celebración.

El circuito Templete-santuario es realizado por los devotos que ansían volver a tocar la cruz y sentirse parte del suelo sagrado. Algunos migrantes vuelven después de mucho tiempo y se reencuentran con sus familiares, de modo que no pueden concurrir a muchas misas. En cambio, el resto participa de las principales misas que en otro apartado describo: A las 16 la "Santa misa por los enfermos" popularmente conocida como "misa carismática", a las 18.30 la "Santa misa de las comunidades" y luego la "Santa misa de los Jóvenes" a las 22.30 que mantiene una continuidad hasta las 00.30 cuando se inicia la "Serenata en honor del Señor de Mailín". Si bien

³ Remito al capítulo 4 sobre este tipo de prácticas.

la misa carismática es muy concurrida, la misa de las colectividades tiene mucha menos concurrencia y crea espacios vacíos hasta que vuelve a llenarse con la misa de los jóvenes. Todas estas misas tienen en común el Templete como lugar de encuentro y el tiempo de duración de aproximadamente dos horas, pero la participación y los actores varían. La misa carismática tiene como figura central al padre Betancourt, conocido internacionalmente por practicar y propagar la Renovación Carismática a insólitas partes del mundo. El cura realiza su rol a partir de códigos y medios comunicativos verbales y corporales que continuamente refieren al libro de la Biblia y los evangelios.

La RC propone una "nueva experiencia" que todo adherente a su movimiento conoce, incluso por haber participado en algún grupo de oración⁴. Esta experiencia trasciende la educación formal católica del "ecumenismo" ya que introduce a la persona como individuo conectado consigo mismo y el espíritu santo. Esto requiere de una emocionalidad particular del ser humano con lo espiritual y para los carismáticos esto se logra a través de los grupos de oración, una nueva y distinta relación con el espíritu santo y la elección de querer vivir la experiencia. Si bien estas misas ponen estos elementos en complementariedad, sus seguidores o participantes no necesariamente cumplen con todos ellos y, sin embargo, son motivados por un recurso ineludible: la música y los coros. Tampoco podemos suponer que la RC se oponga al catolicismo, más bien se propone como una experiencia nueva para el devoto católico. A esto se le suma la música y los coros al principio y final de las pequeñas historias contadas por el padre, lo cual marca otra diferencia con la solemnidad de las misas católicas. Después del "ritmo" que sostiene el padre Betancourt, la "misa de las colectividades" marca un quiebre e impone un carácter devocional distinto. No sólo por su quietud sino también porque ésta hace referencia al Señor de Mailín y a las distintas parroquias con sus imágenes; referencias que no existen en la misa para los enfermos. Como podemos analizar, no son comparables a pesar de compartir parte del mismo público. La misa de las colectividades constituye un marco de interacción donde los participantes comparten el conocimiento de sus parroquias e imágenes y reciben por parte de la iglesia la entrega de una réplica de la cruz de Mailín. Es una misa para los devotos migrados o que han conocido la celebración por otros migrantes. Los habitantes de Mailín no participan de la misma aunque sí de la misa carismática. En concreto, lo que estas interesantes diferencias entre los actores en relación a las misas nos dicen, es que cada grupo que participa de la celebración

⁴ Remito al capítulo 1 sobre este tema.

construye su visión de la misma, de acuerdo a sus valores culturales, experiencias interpersonales y subjetivas y sus expectativas con la religión católica. Por eso los actos religiosos son performances culturales donde el devoto plasma sus objetivos, deseos y emociones. De hecho, el peregrino concurre a la celebración sólo para vivir la experiencia de "esa" misa y revivirla una y otra vez. Esto se debe a que los participantes depositan una carga simbólica y cultural en cada acto y cada objeto que llevan, bendicen o compran y en esta acción simbólica "condensan" la celebración. Esta característica es particular del carácter plurifacético de la celebración de Mailín. Finalmente comienza la "Santa misa de los jóvenes" donde se aprovecha la noche para iluminar el Templete con luces y en algunas celebraciones para realizar obras de teatro con efectos de colores. Los jóvenes "son el futuro" dicen los curas de distinta orientación católica y esto se observa en la organización de los campamentos y el apoyo que reciben al momento de la realización de la misa. Aquí el público vuelve a ser más homogéneo ya que los jóvenes representan el futuro no precisamente del país sino de la iglesia, sobre todo aquellos que sostienen las parroquias o Comunidades de Base (Ceb's) y los que eligen la carrera de seminarista. Sin embargo a Mailín no concurren grupos católicos de jóvenes a menos que correspondan a alguno de los dos grupos mencionados. Los jóvenes que concurren van a la fiesta de las noches de Mailín y participan de bailantas o de encuentros entre amigos. Pero hay un grupo de jóvenes que le interesa especialmente a la iglesia de Mailín: La Hermandad del Señor de los Milagros de Mailín. Según los curas locales, el "poco compromiso" de los jóvenes en los últimos años es preocupante y requiere de nuevas ideas y estímulos, como puede serlo esta misa dedicada a la juventud. La gente adulta y grande que participa, se emociona al ver a los jóvenes entusiasmados y comprometidos con los valores cristianos más inculcados, como "ayudar a los pobres", reforzar el espíritu cristiano y respetar los valores enseñados por su familia y durante su catequesis. Puede deducirse que este tipo de performance es reconocida por todos los devotos, migrantes y habitantes de Mailín como un modo de comunicación para la acción, es decir que la misa se vive como un proceso donde se consuman determinados valores que apuntan a cambios culturales e intergrupales en los procesos religiosos y culturales.

Como última actividad en el Templete, la iglesia ofrece hacia las 00.30 un "festival" de música dado en llamar "Serenata Folklórica al Señor de Mailín", donde se suceden músicos de distinta procedencia con el objetivo de "cantar al señor", según curas y devotos. En este marco de acciones simbólicas se constituyen determinados valores religiosos y nacionales transportados

por el dispositivo de la música folklórica y santiagueña. Hay una gran concurrencia de devotos y habitantes del pueblo pero lo migrantes santiagueños se dirigen en especial hacia otras alternativas musicales en casas de familias. La alternancia de músicos constituye el ritmo de la Serenata creando un clima de conciertos que los devotos aprecian pero desde su asiento o lugar elegido. Durante la misma los devotos no bailan ni cantan las canciones, muchas de ellas populares. De aquí la importancia de la contextualización de la *performance*, ya que en otro lugar la gente participaría activamente. Efectivamente, los modos comunicativos se negocian a partir de valores que el clero pregona y deposita en las canciones folklóricas. Veremos más adelante algunas características comunes con los eventos musicales no oficiales -las *peñas*- que ofrecen otro tipo de interacción social. Estas comienzan antes de la Serenata, se desarrollan durante la misma y continúan hasta la mañana del día de procesión. Esto permite que tanto artistas como devotos y migrantes circulen entre varias *performances*, transitando las calles del pueblo como una serie de innumerables fenómenos con distintas ofertas. Las mismas conforman –para una parte importante de peregrinos- una sucesión de eventos que culminan, como he señalado, en la procesión central del domingo⁵.

Habiendo realizado esta introducción descriptiva de los distintos actos litúrgicos encontramos que las distintas partes que los integran, en algunos casos difieren significativamente. Sin embargo, mantienen en común un programa pautado de transmisión de valores socio-religiosos y culturales, que se organizan dentro de una similar duración de tiempo y se desarrollan en lugares sagrados controlados por la diócesis de la provincia y la iglesia local.

7.1.1 Descripción de los principales actos litúrgicos

De acuerdo a lo expuesto, realizaré una breve descripción de las tres misas principales del octavo día durante el 2005: La "misa de los enfermos", la "misa de las comunidades" y la "santa misa" con el agregado del cierre de la última misa: La "Serenata folklórica".

En el Templete, comienza a las 17.10 La Misa de los Enfermos. Desde las 16.45 se observa mucha gente en la plaza, pero en el camino hacia el barrio Sur, dos casas invitan a la gente a

⁵ Según van Gennep (Ibíd.), estas secuencias "acompañan el paso de una situación a otra y de un mundo (cósmico o social) a otro". Si bien no adopto las transiciones que para el autor componen los ritos de paso, me interesa resaltar el cambio y la transformación subjetiva que produce la entrada del peregrino al espacio sagrado de la fiesta y su partida y retorno a su mundo cotidiano anterior.

bailar con música y gritos de sapucay. Muchas personas circulan asombradas; otros entran. Antes de comenzar la misa, una señora con un micrófono lee mensajes de personas que piden por gente enferma y por trabajo. El cura Roly Tenti es el protagonista de la escena. Los devotos me han transmitido que ninguna misa lleva tanta gente "como la de Roly", también se habla de la "misa carismática" en referencia a la misa para los enfermos. Esta comienza con la figura del cura adoptando distintos comportamientos. Su cuerpo es un vehículo activo que parece querer movilizar y sacudir a las personas. Su voz es firme y elocuente. Expresa que contra "los que se sienten dueños de su parroquia [...] todos somos iguales en el Santuario, los de doble apellido y de un apellido" su entonación es alta, mientras se aleja y regresa con movimientos hacia el libro de los evangelios. De esta manera, va componiendo el relato de "la Hemorroíza", una mujer condenada por usar amuletos y no creer enteramente en la sanación.

"Mujer condenada por su condición de mujer, condenada por su enfermedad y condenada por su impureza [...] y entre esa multitud [...] quién pensará que soy yo la mujer pecadora, la mujer impura, la que se acerca al señor... Cuántos hermanos vienen a Mailín con esta idea y con esta mentalidad? Nadie me señalará como pecador o pecadora.... Entonces venimos camuflados [ilegible.] nos pueden condenar diciendo: mirá a fulano, qué cara dura, qué cara rota, vos en Mailín?, ¿vos haciendo cola para tocar la imagen? Y hasta nos cuidamos de que nos reconozcan, pero ¿saben qué? aunque no te vea, aunque no te vea ningún conocido, sí hay Uno que te ve sel cura sube el tono de voz], ¡hay Uno que te ama y hay Uno que escucha lo que pasa por tu corazón! El, El! [el cura mantiene el tono alto pla gente plaude]. L. Señor de Mailín, j él si te ve! ¡El si te reconoce! El no te dice sos un impuro, sos una impura, que sos un pecador, ¿qué haces aquí? [hace un silencio y mira hacia arriba]. «Atraeré todos hacia mí», dice el cartel aquí arriba [...] Es éste el Señor de Mailín, es él el que nos atrae...aquella mujer se animó..., se acercó disfrazada, camuflada, pero se acercó con fe... Pensó ¡«con sólo frotar su manto puedo quedar curada»! Rompió con todos los condicionamientos sociales, con todos los condicionamientos religiosos, con todas las leyes que la condenaban [...] «¡Si pudiera llegar hasta El y lo tocara...!». ¿Cuántos de ustedes cuando llegan a Mailín vienen con este mismo deseo ¡ Si pudiera llegar hasta El!. ¡Si tocara esa urna, Si tocara esa imagen! ¡Si pudiera extender mi mano hacia El!, y hacemos horas y horas de cola

para llegar hasta la imagen y extender la mano [...]. Así nos acercamos a Mailín, queridos amigos, así venimos a Mailín. Ojalá que sea ésta la manera y la forma con que nos acercamos... Fijense, esta mujer condenada a la soledad... [...]. La religión judía de aquel tiempo no la ayudó, al contrario la condenó [...]. La ciencia se mostró impotente frente a su enfermedad y cuando ya se gastó todo, entonces pensó: voy a acercarme a El, el Señor de Mailín no le pide nada. El Señor de Mailín espera con los brazos abiertos, dispuesto así le pido con fe y con confianza, a darme esa gracia, a tocarme y a curarme, es que la gracia de Dios es eso, Gracia [el segundo uso de "gracia" significa "nombre propio]. Es gratis, no se compra, no se vende [...] porque reconoce en cada uno de nosotros un hijo. Un hijo con una dignidad altísima ante la sociedad que te señale como impuro y te condene, marginándote y sometiéndote a toda clase de situaciones vergonzosas...por tu pobreza, por tu alcoholismo, por tu enfermedad de sida, por tu condición sexual, por lo que sea [...]. Jesús no te deja de lado [...]. La curación que Jesús ofrece a sus enfermos. Muchos milagros... [...]. ¡Esa mujer le arrancó la fe! [...] se tiene que sanar en su conciencia [...]. Por eso el Señor no sólo le regaló la curación física, también le regaló su amor... Queridos hermanos, el Santuario de Mailín y su fiesta es esto: la posibilidad de encontrarnos, como aquella mujer pensando «con sólo tocar su manto, puedo quedar curado», hagan la prueba de acercarse así al Señor [...] puedo robarle la gracia, aún cuando el Señor no parezca escucharme...uno solo que no haya venido a Mailín, que no vuelva a su casa diciendo que haya decidido algo en este lugar...! [Aplausos]. Vamos a extender la mano al Señor [...] mirá Señor, no están aquí por curiosidad, no están aquí solamente para divertirse, no están aquí buscando otra cosa como aquella mujer [...] como aquella mujer que quedó curada. Una experiencia única e irrepetible, sentirlo en este momento, la temperatura en el cuerpo, lo que estamos sintiendo en esta Eurcaristía...".

[El predicador de la novena toma la palabra y pide que se extienda la mano]. "Señor, al inicio de la misa, he roto con todo lo que se opone a mi fe cristiana, que no quiero saber más nada con eso, que como la mujer Hemorroíza, quiero dirigir todo mi mente, cuerpo, mente y corazón [...]. No hay que buscar fuera lo que tenemos dentro, por eso ahora vamos a renovar la fe y al volver a la casa, si tenemos que romper amuletos o cualquier cosa que nos dieran en otra época "jesto te va a traer suerte, esto te va a

proteger" ¡...lo tiramo'a la basura! Y ponemos un Crucifico bendecido en recuerdo del Señor de Mailín...eso tenemos que hacer con lo que llevamos colgado en nuestro cuerpo o lo que tenemos en nuestra casa....".

Luego de que la gente hizo sus peticiones, el coro entona una música litúrgica solemne acerca de Jesús. El padre Roly inicia una oración al Señor.

La *performance* del cura-protagonista estuvo marcada por "sus carismas" y el mensaje viene a compensar el silencio luego del relato. Necesita también de su audiencia para sostener la credibilidad tanto en su actuación, como en el relato y su interpretación.

Si "el Señor no condena", no debería condenar a los devotos por curandería, y así y todo, el predicador nos advierte. La Hemorroíza no tuvo esta advertencia y al ser condenada por la religión judía, eligió a Dios, que no te condena. Antes de él, había elegido la curandería. Finalmente el cura anuncia el sacramento de la unción, el ofertorio y las ofrendas. A los costados, dos curas bendicen. Si bien se aclara que se necesitan requisitos para recibir la unción, el cura Adolfo (cura de la novena) agrega que se aceptan a aquellas personas que no cumplan con los mismos.

Misa de las Comunidades

Son las 18.30. Las distintas parroquias del país se presentan con carteles mientras van acercándose hacia el Templete. El seminarista Pablo –ministro extraordinario durante la fiestapide que "vayan levantando los carteles". Antes de que el cura Barrionuevo comience la misa, Pablo anuncia "una noticia de interés para todos los peregrinos: en el Santuario se venden todas las misas y homilías que están copiadas en casetes". Luego aclara que sólo se venden en la Secretaría y que "las canciones, las celebraciones [de las misas] están copiadas en discos compactos". Acto seguido, realiza una breve "reseña" del surgimiento de las CEB's. Finalmente va mencionando las "comunidades".

- -Parroquia San José, González Catán.
- -Inmaculada Concepción, Villa Atamishqui.
- -Familia y amigos de Buenos Aires, con inscripción "1993-2005-05-15"
- -Un grupo de gente lleva un busto de la Virgen de Rosario

⁶ Acerca de las CEB's consultar el capítulo 1.

- -Capilla Nuestra Señora de Guadalupe
- -otros dos chicos cargan a la virgen de Sumampa.
- -faenas de la comunidad de Mailín.

El cura Barrionuevo menciona a la Virgen de Rosario, la Virgen de Guadalupe y la Virgen de Sumampa. Luego, agrega que con la primera se representa a la Iglesia argentina, con la segunda a la madre y con la tercera a la provincia. Mientras hablo con el grupo de Sumampa, noto que la gente pasa y toca la Virgen, luego se persignan. Otros piden permiso para tocarla. Uno de los chicos que la cargan me dice que viene a "pedir por trabajo, salud y por los enfermos" y luego me confiesa que el busto está pesado.

Finalmente, comienza la homilía del Padre Barrionuevo.

"Como somos pecadores, vamos a reconocer nuestros pecados". Luego comienza una canción con una liturgia referente. Habla de la Eucaristía como "la atracción del pan" y comienza una explicación acerca del sentido del pan: "Nadie partía el pan como Jesús, lo reconocieron en la atracción del pan... [...]. Él, que siendo rico, se hizo pobre". Habla de no cortar el pan con cuchillo y da ejemplos sobre situaciones cotidianas y de jóvenes que comparten cosas como chicles. Mientras, una señora reparte novenas del Cristo de la Quebrada, fiesta de donde vienen la mayoría de los vendedores ambulantes asentados en Mailín. Van a ser las 19, cuando un tanque del camión hídrico estaciona en la plaza, realizando un ruido que, si bien distrae a la gente, el cura ignora. A las 19.10 se iluminan la cruz y los focos del Templete. El cura alude a una oración cristiana que "es rezo y contemplación" y que "a veces no es necesario el rezo pero le pedimos... [...], por eso la oración no es jurada sino reflexionada".

En esta misa –como en otras- la gente se ha ubicado a los costados de las barandas. Ambas marcan el camino por donde circularon las vírgenes mencionadas y anteriormente los curas y ministros extraordinarios (Imagen 1). Sin embargo, la diferencia con otras misas es que entre las paredes del Templete y las barandas, está la mayor cantidad de espacio y la misma no ha sido casi cubierta. En cambio, la gente se ha ubicado en los bancos lejos del patio central y cerca de la vereda; o sentados en sus propias sillas pero fuera del perímetro del patio y en zona verde. En una charla con el seminarista Pablo me confiesa que "la misa de las comunidades es complicada porque es una misa sandwich". El seminarista Claudio –maestro de ceremonias durante la fiesta del 2005- interrumpe para decirme que le ha dado "mucha bronca que sus

compañeros no hayan invitado a los curas progre" y que piensa que esto es lo que falló en la homilía del Padre Barrionuevo.

Luego de la "santa misa" de la novena de las 20.30, le sucede *la Misa de los Jóvenes* a las 21.30. Las distintas parroquias se ubican a ambos lados del Templete y balancean sus banderas de colores, mientras la música acompaña con una liturgia referente a los jóvenes como "el futuro de la Iglesia". El cura Roly felicita a los "sacerdotes que los acompañan [que son como] el papa de cada uno de ustedes" referiéndose a los jóvenes. Luego, invita al Padre Luis quien es el organizador del Campamento de los Jóvenes y éste expresa "¡Los quiero mucho! ¡A trabajar! ¡A misionar! ¡A construir un mundo mejor! ¡Viva Jesús, vivan los jóvenes! ¡Viva la Iglesia del Señor de Mailín!" y la gente responde ¡Viva!

Concluida esta misa –bastante más corta que las anteriores- se inicia *la serenata al Señor de los Milagros de Mailín*. Alrededor de las 0.30 un animador anuncia al primer grupo musical. Todos los grupos son anunciados de acuerdo a su procedencia y la gente aplaude siempre luego de esta presentación. A la 1 de la mañana, los grupos musicales siguen pasando por el escenario del Templete. Están anotados 35 grupos con dos temas permitidos. Tanto el anterior Padre Schänzle como el actual Padre Roly, circularon por los costados del escenario, saludando a los músicos, escuchando y aplaudiendo⁷. El animador dice "saludo a los fieles, a pesar de la distancia" y anuncia a un grupo de "folkloristas" como "estos tres jóvenes que vienen a realizarle un homenaje al Señor de los Milagros de Mailín. ¡Vamos a recibir con un fuerte aplauso a Juan Castro!". Los músicos se anuncian siempre con esta estructura.

La gente se ha juntado hasta cerca de la tarima del escenario, respetando un espacio reducido para los bailarines espontáneos. El camarista del santuario filma. No caben más de dos parejas de baile y a veces hay una pareja de mujeres. El resto del público o audiencia está muy quieta, salvo hacia el medio que se abrió un espacio para bailar y una pareja construye un mini espectáculo dentro del musical que está sucediendo. Algunos aplauden a los bailarines del medio y de delante. Arriba, en el Templete, vigila el Señor de Mailín, por donde continúa circulando gente para saludarlo. Su iluminación y efecto que produce desde arriba, cobija y compone un ambiente sagrado aureal, creando un microclima de extravagancia y soberbia a través de la cercanía y el

⁷ En el año 2003 ví al Pbro Schänzle cantar con otros músicos, gritando por el Señor de Mailín y agradeciendo al pueblo durante su despedida del rectorado del santuario y su cargo de cura

poder que el mismo emana. Quizá debido a su ubicación y este efecto estético e hipnótico, la serenata no llega a ser un espectáculo de chacarera, gato y zamba.

El escenario del Templete logra transformar una tarima en un espacio de concreción dramática y teatral a través de la imagen del santo. Su eficacia media entre los discursos eclesiales y los discursos musicales, a la vez que aglutina experiencias religiosas dispares. La experiencia de tomar gracia del santo se mezcla con la *performance* musical y eclesial de los anuncios por micrófono, acerca de peregrinos venidos en bicicleta y los cantos dedicados a Mailín y su cruz. La presencia de la cruz es la gran diferenciadora entre los de afuera y los de adentro; entre aquellos que acompañan al santo, y aquellos que han cumplido y luego pasan la noche entre bailes y distintos géneros musicales. En este sentido, la "santa misa" contribuye a extender el poder de la imagen hacia las prácticas musicales, que suceden en el mismo lugar y escenario. Estas se interconectan con las experiencias sagradas anteriores y las que están sucediendo. La articulación entre misa y serenata se entiende así dentro de marcaciones identitarias y experiencias devocionales de peregrinos, los cuales hallan en el Templete un lugar de intercambio entre lo suyo y su santo; entre su promesa y la gracia recibida, entre su persona y el "mailincito". Por esta razón, el escenario y todo el Templete adquieren una fuerza especial que se concentra en las figuras eclesiales y los músicos devotos.

Por otro lado, los músicos son personajes reconocidos como "profesionales", si bien los organizadores del evento aseguran que toda persona que quiera dedicar música al santo puede hacerlo. La figura del músico profesional también se manifiesta en el formato de espectáculo y una audiencia que va prácticamente a escuchar música, no a coparticipar con ella. Figuras como el Elpidio Herrera abren el espectáculo e inician el itinerario. Muchos de estos músicos se van a casas de conocidos a seguir haciendo música, aunque la mayoría pasan la noche en el Templete que transcurre durante el baile nocturno. La renovación de gente es escasa, porque tampoco observé -en las tres serenatas que presencié del año 2002, 2003 y 2005- demasiado movimiento. Los mercados son dinámicos y la gente se mueve de casa en casa, comedor en comedor. Pero la serenata no tiene movimiento, sino más bien mecanismos por los cuales alcanzan una pasividad que contrasta con el resto de los festejos nocturnos.

7.2 Las peñas de la noche

Llegados a este punto, abordaré otro aspecto de la celebración y tema central de este capítulo que concierne a las performances culturales nocturnas. Estas se desarrollan en distintos espacios del pueblo y al margen de los lugares sagrados controlados por la iglesia. Podremos observar que si bien la convocatoria es la celebración religiosa, también se desarrollan performances relacionadas con el sentido de "reencuentro" y con estrechos lazos de parentesco⁸. Estos marcos festivos y jolgóricos de la denominada popularmente "Fiesta de Mailín" se concentran en lo que describiré como "peñas de la noche" y encuentros menos institucionalizados aunque igualmente presentes a lo largo de la noche anterior a la procesión central de la cruz venerada. Como he adelantado en el apartado anterior, las peñas suceden paralelamente a la Serenata Folklórica, lo que no es coincidencia, así como tampoco las actuaciones de músicos y distintos actores en ambos escenarios culturales y religiosos. Mientras en el Templete se celebra la última misa y la serenata de la noche -con una plataforma plena de figuras folklóricas reconocidas-, en casas de familias se organizan otras performances, sin duda heterogéneas en muchos aspectos. Como he mencionado los tres días anteriores a la novena y el último día de procesión⁹ componen los lapsos fundamentales de la celebración festiva. La mayor afluencia de gente pone en evidencia la magnitud del acontecimiento y, para las autoridades eclesiales abre interrogantes acerca de la fe "verdadera" de los peregrinos. Por otro lado, las misas se intensifican y los eventos artísticos como las peñas- se van abriendo y desarrollando a la par de los actos litúrgicos y musicales de la iglesia. Una gran feria se despliega a lo largo de la plaza central convirtiendo a Mailín en un escenario de despliegues disímiles entre los que las carpas de peregrinos, grupos de gente deambulando sin destino fijo, música diversa, autoridades y servidores de la iglesia intentan encontrarse.

Pero, más allá de la feria, la música y la danza cobran visibilidad al caer la noche. La gente se calza sus mejores zapatos - aunque los patios sean de tierra - e inician un largo recorrido en

⁸ Para una mayor comprensión de las relaciones interparentales y los procesos de migración en la provincia, remito al capítulo 3.

⁹ Estos días son los de mayor congregación de devotos y son marcados por la procesión del día de la ascensión de la cruz – cuando la cruz es retirada de su santuario y colocada en el templete frente a la iglesia-. Para más detalles, remito al capítulo 6, donde se describe el circuito sagrado que transitan los devotos.

busca de sus casas preferidas, iluminadas por los puestos de venta. Las *peñas* se anuncian antes de la novena, a través de radios locales y en la villa con megáfonos y carteles; también se divulgan de boca en boca y con la música de algunos comedores. Según el Padre Schänzle, las *peñas* forman parte de la fiesta por ser un "encuentro entre hermanos, [...] la alegría en el aspecto personal entre familiares" y agrega "si bien hay otros intereses, [...] pero no es evitable" . A continuación analizaré las "*peñas* de la noche" como una red de *performances* culturales ligadas entre sí a partir de valores culturales compartidos, un tiempo similar y desarrolladas en espacios semejantes. Si bien observamos un móvil religioso en la travesía de los devotos, también existen otros móviles cuyos procesos son atravesados en conjunto y en común con grupos heterogéneos. Esto nos permite apreciar que si bien los participantes varían entre las ofertas religiosas y las "menos cristianas" como son las *peñas*, se debe a que la celebración es un móvil hacia estas distintas *performances* y que los fieles van eligiendo entre los posibles lugares comunes y las experiencias que ofrece la iglesia como complejas manifestaciones del continuo flujo de las aspiraciones de fe y los modos de creer en Mailín.

Las peñas comienzan su actividad alrededor de las 22 y un gran porcentaje de ellas culmina hacia las 6 del siguiente día. Muchas de ellas no están organizadas y van surgiendo en descampados, lugares poco iluminados y transitados por los más curiosos. En su mayoría suceden en casas de familias cuyos últimos descendientes han migrado y en otros casos se desarrollan en casas de familias del pueblo. Algunas de ellas están realmente en los márgenes del acontecimiento celebrativo, poco iluminadas y aisladas incluso de otras casas con peñas. Generalmente, aquellas más centralizadas suceden en comedores, de modo que los peregrinos comparten la comida y la música. Sin embargo, estos son los casos donde la danza no está presente salvo muy pocas excepciones, como veremos más adelante. Los espacios más aislados son concurridos por participantes que buscan distintos eventos y por aquellos curiosos e iniciandos que se sumergen por vez primera en el pueblo sagrado. Son generalmente personas que recorren la feria expandida a lo largo del pueblo, donde encuentran objetos religiosos, comidas artesanales locales, productos "gauchescos" –monturas, herraduras, estribos y vestimenta- y todo tipo de reventa. A partir de este recorrido, inician un mayor acercamiento al pueblo y al conjunto de la celebración y viven la

¹⁰ Entrevista realizada en su oficina del Obispado, luego de la fiesta del 2003. Para más detalles acerca de la figura del Padre Schanzle, remito al capítulo 8 sobre el poder simbólico eclesiástico.

experiencia de participar de distintas *performances*, hasta que encuentran "su" lugar donde seguramente amanezcan.

Entre los participantes de *peñas* en casas de familia encontramos amigos de los dueños, cumplidores que toman gracia y luego van a la peña, devotos que hace días participan de la celebración y, sobre todo, migrantes santiagueños procedentes de Córdoba y Buenos Aires. Generalmente hay momentos de baile y se improvisan "guitarreadas". Muchos de ellos vinieron en contingentes que estacionan en los patios de las casas, por lo que son un público "asegurado" para el dueño. Además se encuentran los *performers* compuestos por músicos santiagueños que viven en parajes vecinos o lejanos a Mailín —quienes generalmente cantan en quichua- y músicos profesionales que mantienen contactos con los dueños de las casas o son amigos de ellos. No se consuman contratos ni los músicos reciben dinero alguno, sino el espacio para compartir su música. Estas casas de familia tienen un equipo de sonido para reproducir la música, cuya inversión es relativamente recuperada con un pequeño buffet que ofrece comidas típicas de Santiago y levantado por la familia del dueño.

Cada año las performances varían, dado que puede haber músicos nuevos, conjuntos de baile o de música que se contactaron con el dueño y propuestas que éste recibe durante el proceso de la peña. La alternancia de músicos y conjuntos explica la movilidad de los participantes, a menos que determinado grupo de personas determine que la serie de presentaciones en su conjunto le agrada y decida quedarse allí. En algunos casos, las performances se acortan, dado que los migrantes que duermen en los micros estacionados en las casas desean descansar para poder ir a la procesión central del día siguiente. Este acomodamiento al tiempo celebrativo religioso hace que la peña dure poco menos de cuatro horas y que los participantes de afuera continúen su recorrido. En el caso de las peñas de más de ocho horas, sólo amanecen algunos músicos pasados de copas y acompañados por nuevos y fieles amigos a su música. En estos casos el dueño ya cerró su equipo de sonido y se fue a dormir.

Estos espacios que reciben a los migrados van convirtiéndose en territorios que reparten migajas de deseos y emociones a los nuevos pasantes y representan ritmos que regularizan un sentido de "comunidad santiagueña" añorado y un intercambio intersubjetivo de experiencias. Pero también operan como procesos de transición hacia distintas ocupaciones del espacio sagrado. El barrio Chañar –que está detrás de la iglesia- es el más concurrido por los pasantes que buscan el baile. En cambio, hacia otros barrios se encuentran las discotecas, donde sólo se dirigen los grupos más

jóvenes. Finalmente está el barrio Sur, donde sólo suceden fiestas pequeñas y privadas, pero que se van trasladando de la casa a la galería y, entonces, se hacen públicas.

Los comedores pertenecen a los habitantes de Mailín pero muchas veces son alquilados a gente de ciudades vecinas. Basan su actividad en las comidas y las condimentan con algún grupo musical. Aquí los participantes no bailan ni tampoco hay interacción entre músicos, dado que el espacio tampoco lo permite por la cantidad de mesas dispuestas. De modo que podemos marcar una diferencia entre estas *performances* y las anteriores. Sin embargo, ambos tipos comunican contenidos culturales y valores "santiagueños" o nacionales.

Podemos concluir que la convocatoria es amplia y muchos sectores eligen determinadas facetas de la tradicional fiesta. Para la mirada eclesial y los devotos creyentes, las *peñas* son recursos que los migrantes ponen en uso para lucrar, es decir, se "aprovechan" de la celebración para hacer de ella "un gran mercado" o "*carnaval*". Con esta última expresión, los devotos creyentes denominan de forma peyorativa al mercado y a los *bailes* paralelos a los actos litúrgicos. La categoría se expresa para manifestar elementos opuestos a la tradición, ya que ésta es emparentada con las primeras celebraciones dedicadas al santo- cuando las fiestas eran "más religiosas"- y con ese pasado "mítico" de la casita familiar. Como hemos visto, los actos litúrgicos también son congregaciones colectivas en donde los devotos participan por instancias, mientras que en otros lapsos de su estadía recorren esta misma feria u otros eventos artísticos. De acuerdo a la descripción expuesta, me propongo analizar de manera más general algunos elementos que surgen tanto en las peñas como en otros lapsos similares. Veremos que los mismos son aspectos básicos del componente festivo de la celebración y factores claves para luego entender cómo las autoridades eclesiásticas y los distintos grupos de peregrinos construyen y validan sus discursos en el sitio sagrado.

En primer lugar, observamos que la música y la danza construyen sentidos en relación a los valores intergrupales e intersubjetivos. En segundo lugar, las *performances* culturales tienen la particularidad de poseer medios comunicativos transmisores que aparecen como mensajes acerca de las experiencias intersubjetivas, ya que éstas envuelven al grupo en un accionar conjunto y le permiten elaborar formas propias de vivir la música y la danza. En palabras de Kapferer: "Musical and dance form, as revealed in performance, are constitutive of subjective experience; they mold all subjetive experience to their form" (Kapferer 1987: 198). Las *peñas* ofrecen a los devotos marcos de reflexión e interpretación de la propia experiencia con el otro, fuera de las

certezas y los preceptos religiosos. Con la danza y la música, se constituyen mensajes metacomunicativos donde el uno y el otro comienzan a formar parte de la experiencia de evocar tiempos de antaño, cuando quizá no necesitaban o no recurrían a la religión cristiana. Esta apelación a una religiosidad enmarcada en certezas de la propia experiencia —y no de la religión institucionalizada- convierte a la *peña* en una vivencia que no se piensa hasta tanto se resuelva y objetivice.

Como sí sucede en los actos litúrgicos, aquí no existe control sobre los modos de expresar determinadas aspiraciones y conductas. Las *peñas* muestran que mucha gente no sigue los cánones tradicionales de la chacarera o el gato y, sin embargo, se dejan envolver por la música y la risa que, muchas veces, afloran frente a este desconocimiento. Como he desarrollado para toda la estructura del evento artístico, hay razones fundamentadas para profundizar en cómo el mismo es reflexionado, actuado y actualizado por los devotos. Por otro lado, si bien los espacios familiares de las *peñas* pueden considerarse estrategias económicas adoptadas por los lugareños frente a la demanda insaciable de los visitantes, también revelan autonomía en el marco de la intervención eclesiástica. De hecho, se transforman en disparadores de acciones colectivas que definen las expresiones estéticas y emocionales, y dan lugar a determinadas formas estilísticas de manifestar las tradiciones musicales santiagueña y nacional. Como expresa Kapferer,

"The process that is actualized and revealed in art and ritual as performance, the universalizing of the particular and the particularizing of the universal, is one of the factors accounting for the frequently observed close connection between art and ritual and the common recognition that much ritual is art, and vice versa." (Kapferer 1986:191)¹¹.

En las ocasiones festivas lo particular y lo universal se transforman revelando la *performance*, cuyo proceso reflexivo constituye y marca a los sujetos. Durante las últimas décadas, los procesos de transformación identitaria y comunal en el pueblo y en la totalidad de la provincia, han conformado patrones musicales en diáspora y notoriamente diversificados y descontextualizados. Los mismos son practicados por actores que no necesariamente comparten

¹¹ [El proceso que es actualizado y revelado en el arte y el ritual como *performance*, la universalización de lo particular y la particularización de lo universal es uno de los factores explicativos de la frecuentemente observada conección cerrada entre arte y ritual y el reconocimiento común de que tanto ritual es arte y viceversa].

una misma identidad sino que, por el contrario, constituyen la diferenciación social global. Las expresiones estéticas y éticas de las performances¹² revelan una pertenencia comunitaria y originaria al catolicismo popular nacional, al tiempo que les permiten a sus actores, jugar distintos roles en distintas ocasiones de la fiesta. Por eso, podemos sostener que éstas posibilitan no sólo una interacción de roles, sino que también comunican una construcción común de experiencias y acciones simbólicas propias de los procesos religiosos y específicos de la cultura santiagueña migrada. En este sentido, las adscripciones colectivas resultan en estrategias particulares, que median con roles y emociones significativas, signadas por la eficacia de la performance. Estos modelos de contraste identitario y de asimilación universal y particular de valores religiosos y cristianos, proveen representaciones sociales al gran acontecimiento festivo. Según Turner, la performance cultural permite a la comunidad un conocimiento de sí misma que puede conducir a una crítica de la vida social y cultural. La fiesta popular se orquesta en unidades significativas de sentido, es decir, en un universo de acciones simbólicas. El evento de la peña es metacomunicativo en cuanto produce un proceso de interpretación del juego a partir de los mismos recursos que se utilizan convencionalmente para considerar que el evento es un no juego. Si analizamos en concreto la espontaneidad de la peña, observaremos que de hecho existe un acuerdo mutuo en participar de una nueva realidad que, en principio, parece ser parte de toda la realidad de la fiesta. Sin embargo, la estructuración del contexto y de la mutua experiencia de los devotos que acontecen en estas instancias nos dicen, de alguna forma, que el mundo real no está en el marco exterior sino en el propio juego, porque aquí se construyen los cambios, se

Remito al punto 1.5, donde abordo el concepto de performance cultural. Por otro lado, algunos autores se refieren a la performance en relación a este concepto y pueden realizar otros aportes. Uno de ellos es Bauman cuando define que "[l]a ejecución [entendida como performance], [...] es un hilo unificador que vincula los géneros estéticos marcados, segregados, a otras esferas del comportamiento verbal, en una concepción general unificada del arte verbal como modo de hablar. El arte verbal puede comprender tanto la narración mítica como el habla que se espera de las emisiones de ciertos miembros de la sociedad y es la ejecución la que los aúna de modos variables y culturalmente específicos..." (Bauman 2002: 119). En este sentido, Kapferer (1986: 191) plantea la importante distinción entre el ritual como performance o ejecución y la narración o el texto del ritual. "My argument nows turns to the possibility of mutual experience in the sense of experiencing together the one experience. Such a possibility is present in many of the cultural performances we and those in other cultures recognize as art and ritual." [Trad.: Mi argumento ahora se dirige hacia la posibilidad de la experiencia mutua en el sentido de experienciar en conjunto la experiencia de uno. Tal posibilidad está presente en muchas de las performances culturales que nosotros y aquellos en otras culturas reconocen como arte y ritual]. La experiencia acerca de la experiencia y la performance por la performance misma son el centro de análisis de sus reflexiones y del enfoque que pretendemos para este trabajo.

Por otro lado, como Schechner manifiesta (2000: 13) "Es paradoja fundamental de la *performance* que cada instancia sea diferente de las otras, mientras que teóricamente la idea misma de la *performance* se basa en la repetición y la restauración. Pero ninguna repetición es exactamente lo que copia; los sistemas están en flujo constante". Así lo resumió Turner, cuando escribió que "[P] performance is a paradigm of process" (Turner 1992: 8)

recuestionan las reglas, las convenciones sociales y religiosas, y que los participantes "logramos" por un tiempo determinado "ser Uno". Porque el carácter procesual de la *performance* los conecta de inmediato con sus experiencias y las articulaciones que puedan suceder entre ambas -entre sus experiencias personales y las compartidas en la *performance*-. En este sentido, estos tipos de *performances* culturales "permiten un lugar para la invención e improvisación espontáneas" (Turner 1986: 26), dentro de reglas establecidas en el nivel que Bateson denominó "metacomunicativo" Por otro lado, ya he mencionado la transversalidad de los mismos, dado que los peregrinos consiguen aprovechar estas ocasiones comunitarias para renovar sus acciones y atravesar distintas dimensiones de la fiesta, a la vez que son distribuidos y atravesados por las distintas instancias sagradas y los discursos de distintos sectores de poder.

Según Turner, las *performances* son reflexivas porque conducen al sujeto hacia nuevos

escenarios o acciones que revelan el paso de un tiempo indicativo —presente, real e históricohacia un tiempo subjuntivo —anhelado, añorado y quizá inventado. No son un reflejo o una
expresión de la cultura sino una crítica y una posible acción de cambio de la vida social. El
recuerdo de *las fiestas en el paraje* durante la época de cosecha y de los cumpleaños corresponde
a un proceso reflexivo que devuelve a los peregrinos, un tiempo diferente. Según Dilthey (en
Turner 1987: 84), esta "experiencia vivida" define a la vez que torna coherente un sistema de
prácticas que activan tanto creencias y emociones como un proceso de construcciones cognitivas
y socioculturales. El aspecto evocativo de determinadas experiencias pasadas resulta un
componente significativo para acceder a la experiencia transformativa de la *performance*. La
misma suele irrumpir en el discurrir cotidiano de los eventos, con nuevos valores que le dan
sentido a las experiencias pasadas, realizan una brecha con el proceso anterior y, finalmente,
imprimen nuevos modos de comunicación, expresión y deseos de cambios. Muchos devotos
afirman buscar una "nueva experiencia", que parece desenvolverse en pos de un objetivo
religioso pero que puede ser convertida en una transformación personal distinta.

Las experiencias de vida son autobiografías colectivas de la comunidad, ya que la misma accede a crear y renovar tipos de *performance*s que determinan una identidad y formas diversas de contar su historia.

¹³ Véase Bateson 1972.

"...nosotros veníamos y no había nada, ni casa ni nada...era campo y monte. Y nosotros veníamos al árbol [...] y pasábamos para el otro día para la procesión [...]. Yo nací en Añatuya, y cuando tenía seis años nos fuimos a Vilela [...] porque mi papá trabajaba en el ferrocarril. Después lo trasladaron para ahí y ahí fuimo a vivir nosotros, a mi casita de barro. Y ahora en agosto, yo he ido a Vilela otra vez [...] y ahí saqué fotos de la casita y todo [...]. Yo miro eso y me agarra... [...] Ojalá tuviera plata, me vendría a vivir a mi pago, sí, yo es la locura que tengo de...de mi pago [...] Y es mi sueño, mi sueño, viste? Vivir ahí." 14

Pero el sujeto también se inicia en un mundo objetivado, reconocible y específico de determinados procesos culturales que vive diariamente. Este proceso vital de reacomodamiento del sujeto con su historia, del devoto con su búsqueda religiosa, del migrante con su lugar de origen, del nativo con sus configuraciones tradicionales, construye modos de creer en tanto recursos comunicativos establecidos por la comunidad.

La música y las reuniones nocturnas entre amigos, abren estas posibilidades de intercambios risueños, y también ayudan a olvidar las penas y a festejar el cumplimiento de la promesa. En alguna medida, se construye un lenguaje extraño y comunal en un contexto familiar católico; la tradición de la fiesta y lo permisivo con sus propias reglas.

"Vengo con mi nieta, con mi señora...tengo una promesa que cumplir [...]. Yo siempre acostumbro, tocaba la música, traía la música, voy al algarrobo y ahí vamos a pedirle para el chiquito que sane...sí...Tooodos los años, a cumplir promesa y la vida es mi música, la vida es mi música y después la salud, que yo ande bien, sí..."

Música y religión componen esta "tradición" de volver a la fiesta –y al pueblo-, cumplir la promesa y compartir bailes y comidas con amigos y familiares. En este sentido, las contradicciones del discurso eclesiástico¹⁵ irrumpen con una forma alternante entre la solemnidad

¹⁴ Migrante santiagueña devota del señor de Mailín. Para el año 2002, esta señora volvía luego de cuarenta años a la fiesta y a sus pagos. Siempre concurre a la fiesta de Villa de Mayo porque "nunca le alcanzaba" para pagar el boleto. Para su enorme felicidad, sus sobrinos le regalaron el pasaje y viajaron todos juntos. Nilda trabaja cuidando niños en una casa de familia, desde hace más de veinte años.

¹⁵ Para profundizar acerca de las prácticas discursivas, consultar el capítulo 6.

y la alegría, entre la adaptación y la inadaptación al plano católico-ceremonial. Pero también entre actos religiosos que predicen y excluyen desde el inicio la violencia y *performances* que adaptan y acomodan la violencia cotidiana a sus dinámicas, como ocurre en las peñas. Con esto no afirmo que la fiesta pueda extrapolarse en dos fiestas paralelas. Por el contrario, estas dos formas festivas forman el tejido social y son legitimadas, cada una a su manera, por el marco celebrativo.

Al mismo tiempo, va desarrollándose un enfrentamiento que se plantea desde los círculos eclesiásticos entre lo sagrado y lo profano y que parece resolverse únicamente en la dinámica de las peñas. Ninguna otra performance tiene el poder de crear la diversidad de relaciones entre distintos agentes y de intereses opuestos 16 sin entrar en tensión. En este sentido, la peña no puede entenderse desligada de otros elementos ni de la multiplicidad de encuentros artísticos durante la noche. La propuesta de "jineteada, rumba y folklore", la bailanta en discotecas y el baile en descampados conforman también la noche. Así se configura un escenario homólogo al escenario de los patios de familia del campo, el patio de los festejos durante las fiestas familiares y religiosas no instituidas. A su vez, forma parte de un escenario mayor que contiene la sacralidad del sitio y la imagen del Señor de Mailín como actor principal, de manera que debe irremediablemente relacionarse con el espacio del Templete, el sitio del árbol y la lejaníacercanía generada por el monte.

En tanto lugar de encuentro en el marco de la fiesta religiosa, disputa espacios a otros tipos de eventos musicales. Deviene en un lugar de disputa de sentidos y su significatividad adquiere relevancia en contraste y articulación con otros sentidos tradicionales asignados a los lugares. Por lo pronto, la plaza central del pueblo -habitualmente considerada un lugar de encuentro y jolgorio- es transformada en receptáculo de aspiraciones y expectativas religiosas y en un lugar solemne de contemplación teatral, como lo es el Templete. Lugares cotidianos para los lugareños se constituyen en sedes marcadas por lo festivo e incluso lo prohibido, ya que los sujetos se despojan de determinados roles sociales para adquirir otros —por ejemplo pasar de ser un "obrero

Las relaciones que se entretejen suceden entre músicos, entre éstos y los espectadores —aunque no es una audiencia tan marcada-, entre los dueños de las casas y todos ellos. También entre los visitantes efimeros y los permanentes. Pero los intereses los diferencian aún más, ya que la fiesta tiene muchos grupos que la comparten —ver capítulo 5- y muchos se unen por la noche. Entre ellos encontramos los lugareños, los oriundos de Mailín migrados, los nuevos devotos, los pasantes, los peregrinos, los promeseros, los curiosos. A su vez, sus intereses mutan y se recomponen continuamente durante la noche. Para una descripción de los actores remito al capítulo 9.

constructor" a ser un devoto del santo, o de migrante desarraigado a ser un santiagueño en su tierra de la infancia.

Las *performance*s culturales nocturnas iniciadas a través de conexiones momentáneas y limitadas, no estructuran una diversión, ni una esfera aislada de la fiesta religiosa, ni tampoco pueden ser definidas como el *aspecto pagano o profano* de la gran fiesta. Por el contrario, constituyen el contenido comunitario, tradicional y localista de grupos movilizados que interaccionan con ideologías de control de grupos distinguidos, en una continua tensión por satisfacer sus intereses religiosos y mágicos¹⁷.

El temor que experimenta el sector eclesial frente a estas demostraciones, incluye prácticas sociales donde el "compartir", el *compromiso* y la sensualidad se confunden y mezclan, haciendo visible sólo una faceta tradicional y "costumbrista". Aquellas categorías emic como *carnaval* parecen implicar algo más que ferias y curiosos; la noche irrumpe y los demonios enmascarados ocupan los intersticios de la celebración.

7.2.1 Descripción de las principales peñas

En la medida que consideramos las acciones simbólicas y "populares" como *performances* que se transforman y renuevan, podremos descubrir nuevos espacios de disputa y dislocación. Pero varias veces, sesgados por circunstancias del contexto, estos acontecimientos son vistos sólo desde su atracción turística o como meros espectáculos folklóricos. En lo que sigue, centraré mi atención en describir y explicar los mecanismos a través de los cuales determinadas *peñas* se desarrollan y desenvuelven en el contexto general de la fiesta nocturna. Para introducirnos en la dinámica de la fiesta nocturna mailinense, es necesario recordar que las mismas no se inician de noche; si bien es cierto que la mayor confluencia de personas sucede sobre todo el sábado por la noche. Los encuentros musicales entre parientes y amigos comienzan el viernes por la mañana, cuando se produce el mayor arribo de contingentes procedentes de parajes vecinos. Los músicos, en cambio, proceden de distintas zonas, entre las que brillan los departamentos de mayor habla quichua, como Salavina y Atamishqui. Su presencia es fundamental porque imprimen un sello local y propio a una fiesta multifacética y de una elocuente diversidad de actores extranjeros.

¹⁷ Si bien las diferencias discursivas pueden profundizarse en los capítulos 8 y 9, quisiera aclarar que mi planteo sustancial aquí es marcar la diferencia entre un grupo hegemónico con mecanismos de control instituidos y otro grupo subalterno heterogéneo que intenta adquirir poder.

Estos músicos ocupan los espacios de casas de amigos que ya no viven allí porque han debido migrar. Muchos de estos músicos quichuistas se hacen visibles sobre todo durante la noche del viernes y el amanecer del sábado. Vienen a *cumplir con el santo* y puede que no se queden para la procesión del domingo. En cambio, la actividad musical del sábado se caracteriza por "músicos profesionales" que han grabado discos y se destacan en distintos escenarios.

Otra diferencia entre el viernes y el sábado es la presencia del baile. El viernes parece ser una jornada durante la cual los peregrinos cumplen con el santo y se reúnen con sus seres queridos. La música vuelve a articular sus vidas y sus experiencias musicales. También se dan el gusto de "guitarrear" con amigos o conocidos que sólo ven en la fiesta. Debido a esto, mis observaciones de la casa de los Contreras, por ejemplo, revelan círculos de músicos de los que se hallan apartados otros grupos; o si se hallan cerca del grupo de músicos, no forman parte de su diálogo musical. Esta observación registrada en la fiesta del 2005, explica en parte por qué un hombre intentó durante más de una hora conseguir una pareja para bailar y –si bien no abundaban las mujeres- sólo consiguió bailar una pieza y volvió a quedar solo. El contexto no permitía el baile, este vendría al otro día.

Breve descripción de un encuentro musical en "Casa de Los Contreras" (19.30 a 20)

Son las 19.30 del día viernes y los puestos de mercaderías de los vendedores ambulantes ya han cubierto los frentes de las casas; sólo unas pocas quedan al descubierto. El patio no se encuentra sobre la vereda, al ser tapado con puestos de feria. El cartel dice "Casa de los Contreras" y tiene dibujada una guitarra; el mismo se encuentra bien visible en lo alto, colgado de un árbol. Héctor Contreras me reconoce y me cuenta que el sonido se ha roto y tuvieron que llevarlo a Añatuya para arreglarlo; no cree que esté listo para mañana. Observo muchas carpas atrás de su patio, con tres micros que "vienen siempre" según Héctor. Hacia la izquierda de este primer patio, han dispuesto unas mesas largas pero hacia la derecha se encuentra la gente, dividida por una mesa rectangular y bajo un techo de plásticos negros, sostenidos por columnas fuertes que luchan contra el viento del sur. En el centro de la escena un grupo de músicos detrás de la mesa, tocan entusiasmados y Héctor me dice "desde las 11.30 están éstos!". Dos parejas intentan bailar en un espacio reducido y cerca de poca gente que los mira. Delante de estos y más cercanos a mí, un grupo de cuatro hombres toman coca-cola y fuman mientras se ríen. Otros hombres están parados

a la derecha y no cuento más de tres mujeres, todas sentadas y con rostro perdido. Dos mujeres arriban al patio y se saludan con Héctor, quien me cuenta que son hija y esposa de Don Raúl Tolos, dueño del conocido "EL Gran Patio Criollo". Entiendo que él ya murió, me presenta a su hija como una "excelente bailarina". Héctor me cuenta que antes de que yo llegase, estuvieron unos "gauchos" devotos del Gauchito Gil "vestidos todos de rojo [...] y hacían su baile", pero al no haber sonido se fueron.

Héctor me presenta a Lito, uno de los músicos quichuistas habitué del patio Contreras. Me cuenta que es de Atamishqui y que hace diez años se fue para Buenos Aires por trabajo. A su vez, Lito me cuenta que siempre quiere volver, que "añora". Habla con energía y su tes se vuelve roja. De pronto decide darme un ejemplo de su añoranza y nos cuenta a Héctor y a mí que perdió su hijo de siete años y que debajo de su tumba hizo poner la suya. Le pregunto si habla quichua y me responde que sí, a lo que vuelvo a preguntar si canta en quichua y me responde "Sí, también canto en quichua" y sonríe con una expresión de satisfacción. Luego aparece el guitarrero que lo acompaña y me dice que le "gusta hacer música de mi Salta: Los Nocheros, chamamé, chacarera...". Ambos están un poco bebidos. Héctor comenta que "dicen que este año la fiesta tiene su récord" y habla con Lito acerca de la cantidad de micros que hay, siendo recién viernes. Luego Lito comenta que se va a tocar a otra casa y vuelve aquí a las 5. Rescato frases de Héctor como "muchos se jubilan y vuelven" y "esta gente cumple la promesa y luego comienza a tocar".

Descripción de la noche anterior a la procesión en comedores y casas privadas¹⁸.

El sábado a las 23.30 comienzo mi recorrida nocturna por las casas y comedores donde se realizan encuentros musicales. Muchos de ellos están armándose a esta hora, sobre todo en los comedores. Los más grandes se encuentran sobre la calle Zacarías, la calle de la Iglesia. En cambio, las casas privadas se hallan detrás de la misma o hacia sus costados pero alejadas de la iglesia. El movimiento de gente comienza a tornarse natural. Los puestos con sus luces iluminan sus ofertas y el sendero hacia ellas.

<u>Casa con galería y comedor en el frente</u>: Un afiche con la foto del grupo musical está pegado en la pared de la izquierda que conduce a la entrada al comedor: "Los Hermanos Garay- te: 0220-

¹⁸ Registro desde las 23.30 a las 6 de la mañana del domingo de procesión

493-1216". Este grupo está tocando cuando yo llego. Se compone de dos guitarristas que están de frente a la entrada, por detrás distingo a otro guitarrista y a su altura el sonido con consola y dos parlantes, en tercer plano el baterista. Luego del mismo está la salida del comedor hacia el patio trasero de la casa. Más allá de los músicos, el contexto es silencioso. Nadie baila ni se oyen risas, algunos comen y otros escuchan. Están ubicados mirando hacia la entrada y entre ambos resta un estrecho pasillo para un posible baile. Mucha gente llega como yo y se queda en la galería, desde donde escuchan un rato. Pero no hay más mesas para sentarse, entonces se quedan afuera. Tres parejas se van luego de aproximadamente quince minutos. Observo un equipo de sonido grande, con dos parlantes. A la derecha de la entrada comen doce personas -seguramente una familia- en una mesa rectangular, parecen abstraídos de lo que ocurre en el interior del comedor e incluso cerca de ellos.

Al concluir un tema musical, sólo aplauden las personas sentadas dentro del comedor, el resto observa cerca de la vereda. Unos pocos hombres están sentados en la galería, del lado izquierdo; como la familia mencionada, dan la espalda a la pared que los separa del grupo musical. Otras tres personas se suman al espectáculo, pero han accedido desde el patio trasero y se apoyan sobre la puerta; difieren del resto por sus ropas gastadas y rotas y eligen quedarse aparte del resto de los reunidos. La gente viste bien. Una señora se acerca hacia unas personas de la galería y los invita a pasar a una mesa. Escucho dos personas que llegaron, una le dice a la otra: "no sé, esos que vienen ahora son buenos, ahora, vas a ver...". De pronto oigo un grito de sapukay y una pareja sale a bailar, se rompe el hielo y se escuchan gritos de festejo por el baile. Muchos comenzaron a sonreir y festejan un zapateo del hombre.

Un tema está concluyendo y el cantante grita "Aguante Mistol Pozo" -paraje cercano a Mailín- y luego "Aguante los de Sunchales [...] están nerviosos". El guitarrista anima a la gente, muchos comenzaron a aplaudir la chacarera. La pareja no sigue el ritmo pero la gente la festeja igual; marcadores kinésicos importantes para la continuidad del baile.

<u>Comedor "Bruno"</u>: El espacio es amplio pero los músicos no están en el centro de la escena, sino a un costado. Veo una persona tocando el acordeón, un guitarrista y un chico que parece tener una discapacidad mental toca el bombo. Están de frente a la gente sentada pero muchos no parecen percibirlos. Luego gritan "¡Sapucay!" y "¡parejita!" pero nadie se ofrece. Afuera, unos

diez curiosos se ubican por detrás de los músicos y parecen alentarlos. Los músicos intentan entusiasmarse.

<u>Comedor del "Gringo Ledesma</u>": Un mozo serio sirve una bandeja, el espacio es amplio pero no hay música. Unos pasos adelante un kiosco-pool congrega a los jóvenes que se quedaron sin bailanta debido a que las que hay en Mailín no cumplían con los requisitos dispuestos luego de los hechos de Cromagnon. Su música fuerte se mezcla con los juegos de Lotería de la otra esquina.

"Patio de Los Contreras": Son más de las 24. Héctor me recibe y me cuenta que algunos músicos se fueron y que están desde temprano. También hablamos acerca de la gente que está parada y me dice que no son sólo parte de los micros que paran en su casa. Mucha gente de "afuera" viene, "los que quieran, si esto es libre" expresa.

Comienzan a tocar "Los Hermanos Villareal". El guitarrista recita una copla y comienza el acordeón. Se encuentran del lado izquierdo donde están las mesas con gente que come, pero ellos miran hacia su izquierda donde la gente parada espera para bailar. Cuatro parejas ya bailan chamamé lento, o sea más del litoral (Imagen 2). Converso con un joven músico y me comenta que "acá hay que hacer más folklore" porque la gente se queja si escucha chamamé. Luego me dice que de todas formas "la gente baila con cualquier cosa". Si bien Héctor se queja de no tener sonido, me señala cómo otros músicos arriban a su casa al escuchar la música. Un señor en silla de ruedas mira a la gente bailar, se halla cerca de ellos; pienso que es un espectador participante. Otros curiosos se arrimaron a la entrada pero no se acercan a las parejas. Noté entonces que había un choque bastante pronunciado entre aquellos que vienen y los que ya están y que la incorporación era espontánea o nunca sucedía y se iban.

Hablo con el joven músico y me cuenta que estuvo tocando todo el día y que hasta los dedos le dolían, que hace poquito se había detenido. Había llegado el mismo día. Le comento que en el Templete está sucediendo la Misa de los Jóvenes con otras músicas, entonces me dice que "acá hay que meterse al fondo, la Plaza es todo religioso" y me agrega que fue "a saludar al santo pero igual...".

Comedor calle Zacarías a pasos de la Iglesia: Son las 3.30. Observo muchas mesas cerca de la entrada y hacia el final los músicos parados, acordeonista y cantante. Son mayores y cantan sin preocupación por la entonación, ni por la afinación, entonces me recuerda al canto del campo. La misma pareja joven siempre sale a bailar, nadie más se ofrece. El espacio para el baile es reducido. Tocan el chamamé No sé vivir sin tu querer, y entre los músicos y una pareja lo cantan. Mucha gente ya está "machada", el resto están absortos. El piso es de arena. Los músicos y la pareja parecen conocerse bien. La pareja no baila siempre y en un momento el acordeonista les indica "cómo es" y mientras prueban bailando, hablan. La chica viste jean y pienso que se nota la ausencia de pollera. Cuando me voy, luego de más de media hora, siguen tocando. Arribo a la casa de la hija de Aseguín. Estaba caminando cuando de pronto comencé a oír música que parecía venir de una casa. Alejada de la Iglesia y en dirección hacia el "barrio sur", el sendero estaba menos iluminado, sin mercado y con poca gente circulando. Al arribar, me llama la atención la poca gente tocando en la puerta de la casa. Me detuve y un señor me invitó a sentarme y, luego de conversar acerca de nuestra procedencia, Aseguín -el único músico y guitarrista del grupo de personas sentadas- me ofreció tocar cuatro canciones para que las grabe. Trataban sobre el vino y animales regionales. Su canto estaba despojado de toda norma¹⁹. Me hice amiga y le pregunté a una señora qué iba a hacer después y me contestó que "tal vez un bailecito pa'cortar la noche". Otros dos señores eran de Añatuya y se volvían en un rato, no se quedaban a la procesión.

Panki Silva: Los músicos llegan generalmente hacia las 22 y el sonido se apaga aprox. a las 5. Mis registros abarcan momentos salteados durante este lapso y una hora después de que se apague el equipo de sonido. Un señor espectador me explica la diferencia entre el chamamé "tropical" y el chamamé "maceta". El primero se toca con batería y es rápido, el segundo "con guitarra nomás". Me dice que a la gente mayor le gusta más, en cambio a la gente joven la cumbia. Le pregunto si a la gente no le molesta bailar sobre la tierra y me responde "no, si todo es alegría acá". Le pregunto a Panki el porqué algunas personas se ponen cerca de los músicos y me dice que porque "les gusta" y por "curiosidad nomá". Converso con un señor. Me cuenta que "a las 10 me levanto para despedirme del Santo, del Señor de Mailín". Yo le pregunto ¿Cuánto hace que viene?, señor: "todos los años. De chico hemos hecho una promesa, una promesa al

¹⁹ Surgieron muchos "aros". Sobre este vocablo véase el Diccionario de la Real Academia Española.

Señor, de ahí que vengo yo. Hace como veinte años. Cada vez viene más gente, acá está todo el país". Luego me cuenta que aquí es más chamamé y "más allá, hay folklore [serenata en el Templete]". Un grupo de amigos comenzó a cantar una canción con un acordeón. El señor me cuenta que "la mayoría no se dedica a la música" (Imagen 3).

El baile termina rápido. Comienzan a disgregarse de a poco. Un grupo de personas con sillitas frente al patio de baile. Un señor con una guitarra y otro con un acordeón se unen a ellos. Se formó una ronda de dos acordeonistas y una guitarra. Alguna persona sigue parada aplaudiendo y otros siguen sentados en las mesas donde comieron sin prestar atención a la música. Un compañero de los músicos grita los sapukays y recita coplas muy entusiasmado. Luego de media hora, tres parejas salen a bailar, otro grupo de gente joven se unió a los músicos y siguen tomando cerveza, no bailan.

Casas Rodantes

Otros encuentros musicales se realizan al resguardo de galerías improvisadas de casas rodantes, donde los *performers* intercalan géneros musicales del folklore y la gente se suma de a poco al baile. La momentánea apropiación del espacio por parte de estas caravanas incide en la permanencia de la gente, que no tiene ningún compromiso con los *performers* itinerantes y sólo arriba atraída por la dinámica musical.

Bailantas

Son *peñas* cerradas. Se realizan en predios privados y están incluidas en un paquete de contrato que incluye viaje, hotel y espectáculo. Muchas personas salen igualmente del circuito del contrato pero luego deben pagar para volver a entrar. Otros entran sin tener un contrato y también deben pagar la bebida, que es más cara que fuera del predio.

"Peñas de los González": son de las más conocidas "jineteada, rumba y folklore" definidas por un vendedor de papas fritas.

Sólo cuando asoman los primeros rayos de sol y los efectos del alcohol se disipan, los peregrinos resuelven alejarse de aquellos lugares festivos elegidos y envolverse en la vorágine de la misa y la procesión, cuando dirán adiós a su santo y, seguramente, a una parte de ellos mismos. En este sentido, la serie de *performances* sagrados opera como un eterno circuito que mantiene una

dinámica insoslayable del *ser en el mundo*, pero del ser con el otro en un espacio cósmico y utópico mutuos (Imagen 1).

7.3 Peñas versus misas: tradiciones folklóricas reinventadas en un marco católico

Las peñas y las misas se realizan frente a una necesidad de mantener un orden social que requiere de la dinámica de la tradición de un pueblo y de sus costumbres para reproducirse y regenerarse. Si bien es cierto que las prácticas tradicionales son funcionales a un orden establecido y reproducible, esta relación funcional no se halla aislada de un contexto global ni de los procesos que se generan entre ambos. La tradición no es algo abstracto ni puede abstraerse de los marcos en los que se recrea, que son producto de las apropiaciones históricas de los círculos de poder en la provincia. En este sentido, tradición y folklore se ligan a través de procesos que los constituyen como acciones artísticas y estructurales de la visión de una comunidad acerca de su presente. Las tradiciones son síntomas de problemas críticos en el orden social que los actores desean mantener. También son formas de acción concretas que se legitiman y reactualizan dentro de diferentes y nuevos círculos de poder. Según Hobsbawn (2000), la invención de tradiciones son procesos de ritualización que se componen, en primer lugar, de presupuestos sociales acerca de tradiciones y costumbres. Pero estos procesos se inician cuando existe un contexto que necesita la reactualización, redefinición y reinvención de una tradición.

Las misas y las "peñas" representan dos tradiciones que no se superponen y se hallan ligadas históricamente: el catolicismo y la música santiagueña. Ambos unidos por la inclinación de Joaquín V. González y Rojas- entre los intelectuales más importantes de fines del siglo XIX-hacia "el alma del pueblo" (Martínez et al 2003: 287) y el papel central que estas nuevas definiciones del folklore debían tener en la constitución nacional y cristiana de la provincia. A pesar de que los productos artísticos conformaron un potente emplazamiento para las manifestaciones religiosas y las estrategias eclesiásticas en la zona, también debemos observar que "this interrelation of product and process-of musical text and cultural change-generates a dialectic essential to the oral tradition of folk music" Al ampliar la mirada sobre los procesos de cambio cultural, comprendemos cómo pueden coexistir distintas formas de constitución del

²⁰ "La interrelación entre producto y proceso- del texto musical y del cambio cultural- genera una dialéctica esencial para la tradición oral de la música folkórica" (Bohlman 1998: 17).

folklore -la serenata en el Templete y las *peñas* en las casas de familia-. Pero también cómo estos procesos, a su vez, dan forma a la tensión que genera la intercomunicación entre las "prácticas folklóricas" y las prácticas católicas en el contexto global.

Las articulaciones entre ambas prácticas comprenden determinadas acciones que intentan definir e integrar su disparidad. Estas formas de significancia simbólica explican el hecho de que actores concretos de la fiesta contribuyan a ambas *performances* en distintos momentos de la noche y logren doblegar su identidad con igual fuerza y emoción, aunque los contextos y sus *performances* varíen. Justamente porque los lugares son sagrados y se hallan potencialmente simbolizados, la interacción social varía de manera estratégica de acuerdo a los distintos discursos ideológicos y a la institucionalización de los símbolos. Por eso creo importante resaltar las disposiciones del emplazamiento sagrado para con la fiesta y los *media* -de comunicación, de las figuras sacerdotales y organizadores de *peñas*-. Estos intervienen como representaciones simbólicas y referentes de las categorías "historia", "tradición", "folklore", "catolicismo" y "religión", respectivamente entretejidas en el espacio ficcional de las "ideas-imágenes utópicas" (Baczko 1999: 94) del imaginario social de los nativos de la provincia.

El amplio marco donde las *performances* se desarrollan condiciona el evento, los roles de los *performers* y la multiplicidad de acciones que transcurren a su alrededor. Tanto el contexto del Templete, como el de la *peña* familiar –como el patio de los Contreras- presentan patrones y reglas establecidas, generalmente implícitas y con importantes cánones tradicionales. Como sostuve en el apartado anterior, ambos se disputan el poder simbólico sobre las *performances*, ya que de ello depende tanto la popularidad y adhesión a cada discurso respectivo eclesial y popular - sea éste profano, arcaico o se trate de movimientos comunales no institucionalizados- como la fuerza propulsora de la santa misa y la procesión del día posterior. A pesar de estas estructuras, la existencia de grupos de promeseros –entre los cuales "la mayoría no se dedica a la música"²¹ – que arriban a la víspera desde parajes vecinos, se quedan para los encuentros familiares o *peñas* públicas del sábado por la noche. Luego parten a la madrugada del día de la procesión, sin presenciarla y, de acuerdo a algunas entrevistas, sin demostrar siquiera interés en la misma. Otros agentes, como los músicos profesionales –Elpidio Herrera, por ejemplo- participan en ambos campos sagrados. Según el discurso eclesial –el Padre Schänzle y el Padre Tenti- son "amigos de la Iglesia" y vienen a "dedicarle una canción al santo". Estos mismos músicos concluyen su

²¹ Citado en la descripción de la peña chamamecera de Panki Silva.

noche en una peña –El Patio de Contreras, los González o Panki Silva- donde además se hospedan por ser amigos o parientes de los dueños. Pero la performance es distinta. Esto se observa en la elección del repertorio, entendido este como "a stock of ready performances" (Titon & Slobin 1996: 11), las estéticas sonoras, los instrumentos, la cantidad de performers que acompañen al performer principal, el intercambio musical con otros músicos -situación ausente en el Templete-, la danza²² y, finalmente, el tiempo de transcurso de la performance y el tiempo que ocupa su respectivo campo; en ambos casos más prolongado en las peñas, en las cuales también amanecen los peregrinos.

Estas pautas culturales forman parte de los modos de comunicación que definen al folklore, siendo a su vez "different phases in the same process of folklore [because] as an artistic process, folklore may be found in any communication medium: musical, visual, kinetic, or dramatic"²³. Dentro de este proceso, me he detenido en la dialéctica que define a la tradición y a la música folklórica en tanto valores culturales predominantes durante las *performances* y la totalidad de la fiesta, cuando se transforman y devienen en nuevas estructuras o fortalecen las originales. Esta simultaneidad sincrónica favorece la naturaleza diacrónica de las prácticas tradicionales, ya que el folklore -como la religión- requiere de espacios exclusivos para transmitir tipos básicos y estables de saberes culturales. Su tendencia al orden y a la permanencia es análoga. Sin embargo, el poder del conocimiento local acerca de estos espacios genera transformaciones en los saberes y en las acciones grupales, convirtiéndose en premisas de la tensión festiva.

La recreación del pasado recurrente en el "expressive folklore" (Abrahams 1970: 17) que he abordado a través de las *performances*, componen aquella "ethical and esthetic dimension" (Ibíd.) mutable y comunalmente operativa. Los mecanismos públicos de los juegos y *performances* - organizados por grupos concretos de poder y otros círculos comunales que luchan por dominar nuevos espacios de control- caracterizan las confrontaciones diarias y festivas eclesiales y populares²⁴. Por lo tanto, la tensión hallada entre ambos coloca a las expresiones tradicionales y las experiencias personales e intersubjetivas con el santo, en el epicentro de la transmisión de

²² La danza se manifiesta con un gesto corporal y un uso del propio cuerpo similar a la ocasión del Templete, sólo que aquí se realiza a un costado debajo del escenario y es imprescindible, mientras que en las *peñas* la danza y la música estructuran las instancias festivas y componen la fiesta nocturna.

²³ "Diferentes fases del mismo proceso de folklore [porque] en tanto proceso artístico, el folklore puede ser encontrado en cualquier medio de comunicación –musical, visual, kinésico o dramático" ((Ben-Amos 1970: 11/12).

²⁴ Para profundizar en las diferencias y acciones discursivas de los grupos involucrados, ver capítulo 6 y 9.

valores, actos y simbolizaciones institucionalizados y socialmente compartidos. El efecto de las *performance*s de reforzar y reproducir la homeostasis grupal reside, justamente, en las estrategias de los *performers* y sus hábitos comerciales para obtener y garantizar su *status* en los distintos eventos.

Este expressive folklore no siempre actúa y opera de igual manera y con los mismos contenidos, en los eventos musicales de la fiesta. Los géneros que integran la "tradición católica" remiten a una determinada línea folklórica compuesta principalmente por chacareras, gatos y zambas. La misma se legitima en estos actos folklóricos organizados en el Templete, en las canciones litúrgicas folklorizadas que los servidores realizan durante las misas que transcurren en el santuario y, finalmente, en la música transmitida por los parlantes de la iglesia²⁵. En efecto, este tipo de folklore inunda los momentos festivos y recreativos de la fiesta e, incluso, se magnifican y "repotencializan" en los eventos de las peñas. Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre algunos de estos eventos y los actos eclesiales. La casa de Panki Silva es chamamecera, y allí sólo se toca chamamé. En cambio, en otros comedores se oye chamamé yuxtapuesto a la chacarera. En este sentido, el folklore tiene la capacidad de controlar las performances y permite a los músicos y a la institución eclesial utilizarlo para sus propósitos. Las diferencias de géneros entre estos eventos procesuales, apunta a distintas formas de concebir la música. Si bien el "entretenimiento verbal" (García 1996: 7) y las ocasiones musicales y bailables se reproducen en ambos actos, los niveles de prioridad los distancia. Como he desarrollado, el Templete es circundado por la potencia de la cruz, de modo que toda música que en él se desarrolle está impregnada por los discursos religiosos. Por ende, la danza y la canción que funcionan de determinados modos en las peñas, lo hacen de otros modos en el Templete. Estos recursos comunicativos diferenciados constituyen acciones y discursos que, vistos en otros campos de acción, se contradicen. La radio de la iglesia de Mailín -ubicada en la cúpula del templete- considera al chamamé, la cumbia y la música tropical como géneros tradicionales que se han ido incorporando al folklore nacional²⁶. Sin embargo, el chamamé se considera como folklore "extranjero" a la provincia, y el folklore santiagueño como la "música nativa". Las contradicciones internas en los discursos de los actores e instituciones acerca de la tradición

²⁵ Aunque la misma parezca sacra, los ritmos son de chacarera.

²⁶ Véase el capítulo 3, donde abordo las emisoras radiales en Mailín.

²⁷ Entrevista realizada a un chico de mediana edad que colabora en la radio de Mailín. En la radio privada, la expresión fue análoga.

folklórica en la provincia, se naturalizan a partir de esta referencia extranjera del chamamé y la nacionalidad argentina del folklore. Este nivel de análisis que compete a una estructura de Estado-Nación, radica en las adscripciones de la chacarera y la zamba como símbolos identitarios, que conllevan mensajes metacomunicativos acerca de la pertenencia de los objetos y sonidos musicales al sujeto que los practica y los disfruta. En este sentido, según el discurso hegemónico, el perfil del sujeto católico radica en su espiritualidad, aquella "espiritualidad mailinera" que se abordará más adelante y que se considera santiagueña y nacional.

Los comportamientos y actos limitados de los actores durante las peñas radican en otro evento de entretenimiento, donde se prioriza la música que la radio de Mailín difunde. Sin embargo, las músicas que se practican se diferencian e, incluso, se atomizan, generando distintos tipos de compromisos y ofertas musicales que alimentan las contradicciones acerca de la tradición folklórica y cultural de la provincia. Estos eventos son formas composicionales complejas donde no sólo trabaja lo comunicativo -aunque esté presente, al igual que la puesta en escena-, que tampoco es la composición en sí sino una forma, como otras, que conforman estas grandes composiciones celebrativas.

La cuestión de las prácticas folklóricas y religiosas nos remite nuevamente a las estructuras tradicionales y a sus *performances* que se vuelven útiles y funcionales en ocasiones distintas y/o simultáneas. La preservación y persistencia de estas relaciones devela el inextricable tejido de las fuentes de poder y las articulaciones estructurales de la fiesta y la provincia como de la vida diaria. Al identificarlas y contextualizarlas, la aproximación idealizada del funcionalismo se manifiesta insuficiente para abordar la fiesta más allá de su aspecto colectivo y comunal. El aspecto permanente y transitorio de este tipo de eventos –tanto de las *peñas* como de la Serenata-produce discursos, consenso, disciplinamiento y transgresión que, a la vez que regulan, son regulados por su diferenciación e histórico intercambio cultural que los define y constituye localmente.

Finalmente, podemos apreciar que la estética central de esta música "popular" es representada por una "autenticidad" emparentada con la tradición mailinense. Es decir que, lo que se da en llamar nuestra música refiere a la fiesta de todos los santiagueños. Música e identidad se unen en una tradición provinciana que se ajusta a la nación imaginada de los argentinos. Esta construcción tácita mantiene el orden y los intersticios alternativos al mismo, que a continuación analizaremos desde una perspectiva distinta.

7.4 Reflexiones sobre la experiencia intersubjetiva en las performances

A través de la imagen, el santo puede renovar su eficacia en la tierra de los hombres y redefinir su presencia en el sitio sagrado. Nuestra experiencia en el espacio es "nuestro santito" en un feedback reflexivo y perceptivo que plantea al hombre como un eterno "être situé" (Merleau-Ponty 1945: 291) que marca las distancias y es "marcado" por sus experiencias performativas. El crucificado concentra las dimensiones históricas y cósmicas a partir de la apropiación local del santito que sintetiza una apropiación de la cercanía generada con el santo. La imagen religiosa localizada y resacralizada permite al poder eclesial convertir a los lugares sagrados en espacios operativos a sus intereses, en tanto son presencias de la dimensión cultural y cósmica del sitio; la tierra de antaño. En tanto "condition of possibility, of all human [...] experience" (Casey 1996: 26), los lugares concentran el conocimiento del poder local y forman parte de la vida diaria de los sujetos. A su vez, la celebración en su conjunto es un "lugar de todos" al tiempo que un "lugar de nadie", ya que ningún devoto participa de todas las instancias celebrativas y, por ende, se convierte en efimera e inaprehensible. Esto sucede porque intenta mostrarse como una pequeña parte de las fiestas tradicionales. Sin embargo, la institucionalización progresiva y los intereses en juego desilusionan a muchos o trabajan como una máscara eterna que les devuelve a los devotos su propio rostro.

El análisis de las prácticas ritualizadas nos conduce a realizar un abordaje particular de determinados lugares, a través del movimiento corporal y los mecanismos de apropiación y reproducción de formas culturales. Los actores sociales reconocen su lugar transitándolo y "actuando", al tiempo que se reconocen a sí mismos. Así, el carácter reflexivo de las *performances* se condice con "une intentionnalité et un pouvoir de signification" (Merleau-Ponty 1945: 203) del acto corpóreo. Esto implica comprender el cuerpo –como el lenguaje- en tanto expresiones que valen, no por sí mismas sino por cómo son utilizadas en el proceso de significación. Ambas, en este sentido, son actividades comunicativas que fluyen en tanto fenómenos sonoros, acordes a un universo que trasciende tanto los preceptos religiosos marcados, como su existencia en el sitio sagrado -si bien el cuerpo está topográficamente localizado y activa su existencia "en movimiento" en este proceso de "relocalizarse"-.

Si las *performances* representan transiciones en el espacio comunal y festivo, el desplazamiento corporal durante el sábado a la noche reproduce también distintos modelos de existir en la tierra

del santo. El continuo caminar por las calles iluminadas del pueblo crea también estructuras espontáneas que van modelando nuevas instancias de la fiesta. El Uno se pierde en el Otro concentrando la atención visual, sonora, corpórea, sensitiva y táctil en las vivencias kinésicas de la última noche en Mailín y la despedida al santo. El caminar inicia un nuevo compromiso y la cristalización del cuerpo bordeando la experiencia del "eterno situado", parafraseando a Merleau-Ponty. Cada experiencia vivida genera un diálogo entre las aspiraciones de los actores y su experiencia en el momento presente, a la vez que una "relación dialéctica entre experiencia y situación" (García 1996: 6). Esto se debe a que cada acto simbólico remite a uno anterior –una performance, una misa, un baile, una canción, un ritmo- reconstruyéndose en las propias categorías del sujeto inserto en la celebración. La experiencia del grupo reunido para saludar a su imagen es también un relato del pueblo migrante –sean migrados de la provincia o de sus hogares de origen- que vuelve a contar su historia en espacios que no se ven -como he analizado con el monte- pero que se evocan y experimentan nuevamente. "What the map cuts up, the story cuts across"²⁸ (De Certeau 1988: 127-129 citado en Frake 1996: 248). La distinción entre el cuerpo como "vehículo transformador" de la realidad y la definición inocua del cuerpo como objeto pasivo de un sujeto racional y sujetado a un poder unívoco, me ha permitido abordar los distintos tipos de performances culturales en tanto prácticas socioculturales y marcadoras identitarias fundamentales para la realización del mapa confesional y festivo.

²⁸ "Lo que el mapa corta, la historia lo cruza"

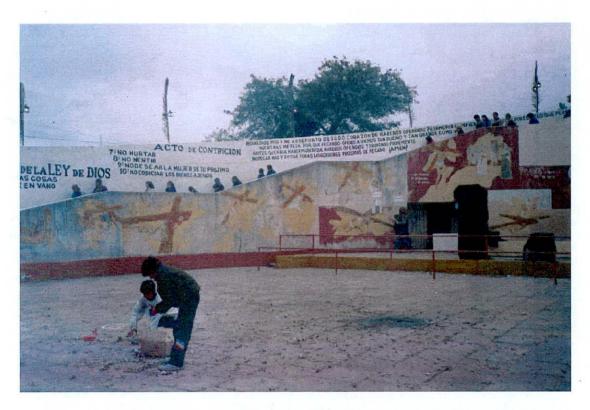


Imagen 1. Imagen matutina del Templete. Aquí puede apreciarse cómo dos personas vienen de tirar petardos luego de su entrada al pueblo. Las manchas son también de petardos. Por las paredes de atrás se observa gente bajando luego de tocar la cruz en la cúspide.

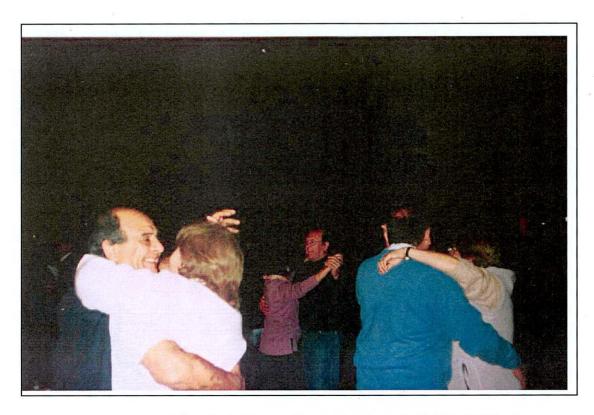
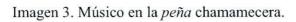


Imagen 2. Parejas bailando chamamé en la peña de "Panki Silva".





Capítulo 8

El poder simbólico católico en las prácticas discursivas: La convalidación del mensaje religioso y la curandería

8.1 Tensiones en el discurso eclesiástico

"Yo creo que en la diócesis hay dos..., como dos, no diría líneas pastorales, porque la diócesis camina hacia un único proyecto pastoral, pero es innegable que hay una impronta muy fuerte que le dan las CEB's con su tipo de pastoral, celebrativo, con la música propia de las CEB's que es un estilo de canto, y lo que la renovación carismática ha marcado y ha dejado durante muchos años en Santiago del Estero..." \(^1\).

"Mailín fue Mailín con gobiernos elegidos, gobiernos de intervención, gobiernos militares... por eso digo... discurre la libertad por aquí, de la manera que sea..."².

Los obispados operan con distintas líneas ideológicas según los sectores involucrados. La Diócesis de Santiago del Estero -a la cual la fiesta pertenece en su aspecto organizativo y administrativo- presenta un vasto panorama de diversidad ideológica, aunque los sectores opuestos emprendan conjuntamente una pastoral catequística, de evangelización y predicación de la novena concentradas en el santuario de Mailín. Como he desarrollado en el marco teórico de este trabajo, la fiesta convalida un catolicismo popular con distintas vertientes católicas. La Teología de la Liberación y la Pastoral Popular representan el catolicismo de los sectores populares, sobre todo de la franja etárea joven. Estas comunidades trabajan dentro de la curia eclesial, pudiendo alcanzar las veinte y tres comunidades por parroquia. Su misión es organizada por los sacerdotes parroquiales respectivos, quienes los representan en "la misa de los jóvenes" y organizan, junto a los

¹ Rector del santuario desde el 2004. Para profundizar acerca de las líneas pastorales y los catolicismo populares, remito al capítulo 1.

² Obispo Maccarone. Su renuncia forzada por la diócesis y el vaticano en el 2005, luego de su falta al voto de castidad, aún despierta polémicas. Véase capítulo 3, apartado Control político y eclesial.

chicos, el "campamento de los jóvenes" en su conjunto. La Renovación Carismática, instalada desde hace más de veinte años en la provincia, concentra su potencia en "la misa para los enfermos" presidida —desde antes de asumir su cargo- por el Padre Tenti, actual rector del santuario y presidente del Seminario Episcopal. La vertiente integralista engloba a ambos grupos católicos, preservando la supremacía en la curia cercana al obispo. Sin embargo, al mantener la pastoral popular en el santuario, este sector se debate entre la intransigencia y la permisividad.

"La iglesia es muy diversa...ojos diferentes de acuerdo a cada mirada social..., comprometerse con la pobreza. Lo que se plantea en el documento [de Puebla] es que el pueblo desde la palabra de Dios se tenía que liberar, pero hay curas que piensan que la palabra de Dios no libera, castiga..., que son pecadores, y eso... hace que la iglesia se vaya adecuando y se formen no grupos sino líneas diferentes de pensamiento filosófico y teológico [...]. En Mailín hay de todo..., sacerdotes tradicionalistas-dogmáticos, sacerdotes que están con el pueblo, lamentablemente muchas veces creen o se consideran que son progresistas y no es así... Predomina [sic] de todo, la fe que mueve a un fiel a venir de rodillas mueve a un cura que es dogmático...". 3

Este seminarista asumió adherir a la Teología de la Liberación y mantener un compromiso constante con los pobres, haciendo mención del "grupo de los curas tercermundistas [que] vienen de la Teología de la Liberación...estarán con barba, con sandalias..." y agregando que se identifica más con la misa de las comunidades, por ser más participativa, que con la misa carismática. Como este maestro de ceremonias, existen otros seminaristas y grupos que adhieren a distintas líneas ideológicas, sea la del rector del santuario o inclinaciones intermedias.

³ Seminarista y maestro de ceremonias durante la fiesta del 2005. Dos meses después de esta entrevista, abandonó su carrera de seminarista.

El cuadro que sigue fue construido a partir de datos proporcionados por la Diócesis.

Superficie: 81.969 km2	Diáconos permanentes: 15	
Población: 571.234 habitantes	Hermanos: 3	
Densidad: 7 hab./km2	Seminaristas mayores: 14	
Católicos: 90 %	Religiosas: 89	
Parroquias: 43	Santuarios: 3	
glesias y capillas: 220 Monasterios femeninos: 1		
Total de sacerdotes: 62	Casas de religiosos: 8	
Diocesanos: 40	Casas de religiosas: 20	
Religiosos: 22	Centros educativos: 44	

El cambio de rector de santuario acontecido en el año 2003, habría renovado la eficacia simbólica de los valores católicos fundamentales, a la vez que presentó a un cura más dogmático, con muchas ocupaciones diocesanas y, según la apreciación de varios servidores y coordinadores de grupos de servidores, "un cura ausente". A continuación presento la opinión de un coordinador de un grupo importante, con más de veinte años en el servicio, con referencia al anterior rector Sigmund Schänzle, al que reemplazó Roli Tenti. El mismo mantuvo una relación bastante afectiva con Schänzle quien, como se verá, valorizó y ayudó a los grupos de servidores de maneras que el nuevo cura no conserva; esto le imprimió carisma y un liderazgo popular importante.

SIGMUND SCHANZLE	ROLY TENTI	
Cuando los servidores trabajaban, él se	El Padre "no se ha aparecido desde el jueves;	
aparecía con su pipa para acompañarlos.	no sale de la iglesia, está con su cuerpo de	
Venía desde el miércoles hasta la madrugada	sacerdotes".	
del lunes, que volvía a la ciudad de Santiago.	"Viene viernes por la noche, se va el sábado	
•	al mediodía por su partido de fútbol y vuelve	
	por la noche hasta el domingo". Roly "es	
	soberbio, toma la fiesta sólo como un trabajo	
	y pareciera que es un problema para él el de	
	venir a Mailín, como si lo hiciese sin ganas".	

Roly está dentro de la curia del Obispado –el grupo eclesial más poderoso-. Este grupo habría presionado para sacar a Sigmund y designar a Roly.

Según este mismo coordinador, lo que me dice del Rector actual es lo mismo que opinan todos los servidores. Una compañera suya me dijo "mejor que no quedes [hospedes] en la iglesia, porque te venden cosas que tienen espinas".

Los funcionarios eclesiales se hallan en tensión constante con los grupos de servidores. Estos últimos no son simples "auxiliares" sino que —como la curia- pertenecen al mismo universo simbólico. A pesar de esto, durante el lapso que abarca la fiesta, los servidores duermen tres horas por noche, en un descampado, amontonados dentro de bolsas de dormir y al lado del basural de la Sacristía⁴. Esta situación forma parte de decisiones particulares de los servidores, que son aprovechadas por los coordinadores y los sectores especializados en la organización de la fiesta. El sistema de relaciones entre estos funcionarios eclesiales y los diversos segmentos sociales, recrea las tensiones originarias de la devoción y la fiesta y, actualmente, las de la iglesia respecto de ésta.

Paralelamente, las parroquias descentralizadas antes mencionadas, conservan sus comunidades, cada una con su patrono. Los curas de parroquias hablan acerca de la fiesta como un tiempo distinto, "la gente suspende todo y se viene con su familia, su chancho, su perro" (padre Alberto). También resaltan los espacios distintos de la fiesta —como el campamento- donde se proponen "temas vocacionales" (ejemplo "que escuchen a Jesús y que Jesús los escuche [...]; los momentos de oración son para esto", expresó otro Padre). Los funcionarios eclesiales, en cambio, mantienen un discurso del peregrino que viene a "tomar gracia" y reencontrarse con sus parientes. En ambas vertientes se observa una práctica discursiva conciliadora y concentrada en el desarrollo de sus actividades con los jóvenes en la fiesta. Pero, en un contexto más amplio, estos funcionarios cultivan la búsqueda de satisfacer sus intereses a través de propuestas que legitiman y reproducen el poder simbólico católico. Como dice Bourdieu (1982: 210),

⁴ El mismo coordinador me mostró dónde y cómo dormían los servidores. Los chicos simplemente tiran sus bolsas de dormir sobre el suelo de tierra. Durante la fiesta del 2005, los baños estuvieron inhabilitados. En varias ocasiones, tuve la oportunidad de comer con los servidores y los seminaristas en los comedores de Cáritas. La comida era bastante pobre y los servidores siempre se veían muy cansados.

"Cela signifie que le pouvoir symbolique ne réside pas dans les «systèmes symboliques» sous la forme d'une «illocutionary force» mais qu'il se définit dans et par une relation déterminée entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux qui le subissent, c'est-à-dire dans la structure même du champ où se produit et se reproduit la croyance "5.

8.2 La fe alternativa: la utopía religiosa de los idólatras y curanderos

"Si uno cree en Dios, no puede creer en otra cosa..., la cintita roja, la curandería es un mal de toda América... La Pachamama.... es falta de fe". (Ecónoma diocesana y administradora de la fiesta de Mailín)

"Uno sabe que Mailín, en ese sentido, ofrece todo, no? Y tienes gente de todo tipo, o sea, tienes todo este tipo de perspectivas y de búsquedas. Gente que viene con motivaciones religiosas, a veces con una religiosidad popular muy... infantil, mágica, que hay que purificar, que hay que ayudar; gente que viene con una fe firme y sincera...gente que no viene con fe, que viene a Mailín en función de otra cosa..." (Padre Roli Tenti).

"Yo creo una cosa: o crees en Dios o crees en todo lo que te mienten los sinvergüenzas... Son los que juegan con la fe de la gente; los que dicen 'tomate el té de tal' o los que dicen 'tu mujer te engaña' y eso no es de Dios. Dios quiere la felicidad, él no te dice que vayas a un curandero. Entonces lo que se hace en las misas es ayudar a la gente a que reflexione de que la única salvación es Jesús. Aquél que ve a un curandero, es aquél que no ve sentido en su vida, ir a un curandero es no creer en la fe que Dios me da." (Maestro de Ceremonias en el 2005).

⁵ Esto significa que el poder simbólico no reside en los «sistemas simbólicos», bajo la forma de una « illocutionary force» sino que se define en y a través de un relación determinada entre aquellos que ejercen el poder y aquellos que lo sufren, es decir, en la estructura misma del campo donde se produce y se reproduce la creencia"

Magia y religión conviven como estrategias del poder simbólico del clero eclesial y político, formando parte de la telaraña de la fiesta y de una continua reubicación del santo, tanto en su región de origen como en las distintas parroquias de Latinoamérica. El símbolo de la fiesta —el santo- es un instrumento fundamental de la integración de los discursos alternativos y mágicos al discurso eclesial. Aunque esto le signifique al poder religioso, crear y reproducir continuamente un universo de equivalencia de opuestos y de búsqueda de consenso para construir un sentido universal del mundo. Como expresa Bourdieu, "...dans l'alchimie de la représentation [...] le représentant fait le groupe qui le fait", enmarcando el juego de la fiesta dentro de reglas metacomunicativas (Bateson 1972: 208). En ellas, la imagen es representada por el grupo de poder, que intenta imponer las condiciones de su "magia performativa" (Bourdieu 1982: 156), mientras la diversidad de devotos proyectan y experimentan modalidades sagradas con sentimientos religiosos y mágicos no instituidos; sentimientos opuestos a la "forme administrée d'une experience fondatrice" (Hérvieu-Léger 1993: 80), que los desliga de sus marcos y, sin proponérselo, les permite mutar y renovarse en lugares de intercambio.

A pesar de los cambios y renovaciones asumidos por los funcionarios y comunidades religiosas, el culto al "santito" o la búsqueda de salvación por medios alternativos — contrarios a los católicos y científicos-, son mencionados por las autoridades religiosas como "figuras peyorativas" y se señala su ajenidad al catolicismo, siendo dominantes en la oratoria y las prédicas de las líneas filosóficas e ideológicas mencionadas.

"Si bien el Señor de los Milagros de Mailín es Jesús, no es lo mismo [...]; vos o algunos dirán que es lo mismo, no es lo mismo [...]. La gente viene por el Señor milagroso, la imagen milagrosa" (coordinador diocesano).

Durante la fiesta del 2005, en el Día de Adoración Eucarística y Vía Crucis, el cura de la novena pronunciaba:

⁶ "...en la alquimia de la representación [...] el representante hace al grupo que lo hace" (Bourdieu, 1982: 157).

⁷ "A la forma administrada de una experiencia fundacional".

"[Hay que] amar a Dios sobre todo, en medio de esta época donde hay tanta idolatría. Si yo comparo mi alianza con Dios con una piedrita, con un amuleto en el curandero, en el hechicero, en el brujo, en el mago... eso es idolatría y Dios abomina a los idólatras. Esta palabra "abominar" es fortísima, fortísima. Dios abomina, Dios vomita... Es fuerte, no? Dios abomina a los idólatras, por eso, el amor a Dios sobre todo y luego el amor a los hombres, como hermanos. Esa es la cruz que tenemos que cargar cada día. Amar a Dios sobre todo, porque primero el Reino de Dios hizo justicia en la cruz... y ¿lo demás?... lo demás es poca cosa, lo demás es efimero, pasajero y viene por la altura... Y no me extiendo más porque lo que continúa dentro, lo que está previsto, es sumamente rico... Que nos quede quizás esto: contemplar la cruz...y ver la iniciativa de Dios para con nosotros... Si yo creo que la cruz es la máxima expresión de Dios para contigo y lo menos que podemos responder es en forma de cruz, amándonos como hermanos, amén".

La racionalización del sistema religioso "en virtud de un proceso de conversión interna" (Geertz 1987: 161) puede acentuar las magias alternativas, constituyéndose dentro del propio terreno sagrado en autoridades rivales de los clérigos. Otra magia está imbricada y mezclada, y forma parte de los nuevos modos de creer dentro de los procesos de modernidad religiosa. La misma es una proyección de los propios miedos de los grupos dominantes y puede llegar a ser una "inversion des valeurs imposées, comme protestation rituelle du groupe dominé" (Sanchis 1997: 107)⁸. Por otro lado, esta modernidad ambigua ha provocado que religiones como la católica, se racionalicen y construyan modos exclusivamente biologicistas o científicos. La inclinación religiosa renovada con nuevos saberes, contrasta con los conocimientos y valores tradicionales arraigados, que depositan su solidaridad y memoria en potencias -poderes o seres sobrenaturales- objetivadas y simbolizadas, dentro de un concepto de práctica tradicional familiar "del creer" y de practicar su creencia.

Durante una conversación con un peregrino de un paraje vecino a Mailín, le pregunté acerca de unos "esqueletos" que alguna gente dice ver en Mailín, a lo que respondió:

^{8 &}quot;Una inversión de los valores impuestos como protesta ritual del grupo dominado"

"Claro...! yo los vi... para la fiesta chica..., creo que es por septiembre... Allá al fondo..., donde está todo cerrado..." y luego me contó: "...ahí hay una escuelita y hay una curva, del árbol de roca allá, bueno, ahí es donde viven... Ahí hay un vago en moto, y bueno después dicen que iban dos mujeres atrás de él, mujeres vestidas de blanco... y lo acompañaban... cosas que aparecen aquí!".

Muchos lugareños dicen creer en el Alma Mula, aquel "lobisón" que sale a la luz de la luna, o aquel "perro grande con cadenas" traído por el viento norte, levantando la tierra de los caminos.

"Me pasó a mí viviendo en este lugar... Yo cruzaba acá, no había casas. Para cortar camino, había un caminito por medio de unos yuyos de un metro de altura más o menos, que se llaman kellusisa [voz queshwa "flor estrella"]. Entonces, cuando yo me iba ese día a las ocho y media de la noche, vi una zorra con las mamas casi tocando hasta el piso pero no le presté atención, nada y cuando llego allá en la Plaza, donde nos juntábamos todos los compañeros de escuela, los que jugábamos al fútbol durante el día...me quedé pensando que aquí no hay perros así" (mailinense migrante, dueño de un patio de comidas)⁹.

Otra creencia que forma parte de las historias tradicionales santiagueñas es la "mujer de blanco".

"Mi padre, mi padre era un hombre muy capaz de mucho coraje... Una vez se vino la tormenta, cuando vivíamos allá [casa frente al hotel], que yo tenía diez años, una tormenta grande. Y había una casa abandonada y había un horno roto y sobre ese horno roto la vio a una mujer vestida de blanco, mi padre... Y agarró un machete, yo lo recuerdo bien, y se fue a mirar! Abrió la casa abandonada, se metió con..., ahí adentro, mirando qué era y nunca encontró nada..." (migrante santiagueño)

Los lugareños dicen que aún ven una luz de noche y que creen que "es el gas que emana de los huesos que con la luna, hacen un reflejo" ¹⁰. Sin embargo, existe el "miedo a la luz mala, al que se le acerca, se le aleja". Una familia del barrio sur me contó: "anoche hemos visto

⁹ Según los lugareños, hay familias identificadas que son Alma Mula. Sus casas me fueron señaladas.

¹⁰ Esta creencia puede tener origen en la posibilidad de que debajo del árbol sagrado – de donde dicen se ve esa luz- haya un cementerio *vilela*.

una luz roja... Hay que clavar un cuchillo para ver si es oro o plata [...]. Nadie habla de dónde viene esa luz". Un lugareño me dijo que no va a la iglesia de día, porque no hay nadie y le produce miedo. También circulan por el pueblo dos historias de padres que hicieron pacto con el diablo y a cambio dieron sus chiquitos. Los ruidos en los techos y la Salamanca —que con música te hipnotiza y te hace perder en el monte-, conforman el amplio abanico de historias narradas y escritas por santiagueños. Estas creencias tienen una base moral católica y, sin embargo, desde la iglesia se dice que son "pillaje para infundir miedo" o "supersticiones" de gente que no tiene "fe firme", en palabras del cura. Estas creencias no se relacionan necesariamente con las prácticas de curandería ni con los "gajitos del árbol para poner atrás de la puerta de casa" (santiagueña migrante). Sin embargo, presentan un componente articulador que se apoya en valores tradicionales locales.

El "indio de los milagros" o "indio toba"—de nombre Daniel- nació en Merlo, Buenos Aires y dice ser "simplemente un servidor de lo divino". "Yo no curo, hago mis tratamientos", "yo no sano a la gente, Dios sana a la gente". Realiza "detección de tumores" con tratamientos y medicina antroposófica. En 1969, su familia se traslada para "mejoras"; en esos tiempos su padre era conocido como "hechicero". Estudió plomero-gasista pero se dio cuenta de que no era lo suyo. Luego estudió parapsicología, control mental en el norte, en Catamarca, donde según él concurrió a "escuelas chamánicas". A partir de entonces, realizó el "milagro" de tratar "un gran herpes" y luego una "leucemia con alquidosis fulminante". Dice ser seguidor de la fe de Mahatma Gandhi y realizar "canonizaciones a la Pachamama". Ha tratado a sacerdotes y rabinos, pues "Jesús era un sanador, hacía imposición de manos". Antes era católico y, aunque sigue rezando, ha elegido otras religiones y las prácticas alternativas mencionadas. El relato de una señora tratada por el curandero debido a ataques de fobia y pánico, ilustra el papel de este curandero moderno conocido en Mailín.

"Eso le he contado todo a Daniel y él me ha sacado, me ha sacado pero me ha sacado como..., parece que me hubiese sacado con las manos porque... Y él no quiere que yo le diga que él, como que para mí es un Dios, para mí es como un Dios... Es mi otro Dios que hoy he encontrado porque yo estaba a punto de..., me

decían que me iban a llevar a un psicólogo, no a un psiquiatra, te van a llevar atada, te van a hacer esto me decían los doctores, no había pastilla que me..., me calme, me de paz, tranquilidad".

El "indio toba" también me relató casos donde los diagnósticos médicos eran pesimistas y él logró revertir la situación.

Estas medicinas alternativas conforman modos de creer y de conservar el poder simbólico, sea a través del cuerpo simbolizado, las prácticas ritualizadas o la imagen religiosa. Sin embargo, esta última continúa siendo un articulador ineludible cuando se trata de captar la fuerza de los procesos de creencias durante las fiestas, y también entre la fiesta principal y la fiesta de los lugareños, una semana después. Esto es así porque la imagen representa el inicio de la devoción y de los conflictos al interior del campo religioso. Por eso, la imagen es el equilibrio de las tensiones religiosas que tienen sus raíces en conflictos étnicos, culturales y sociopolíticos. El "rapport de forces" (Sanchis 1997: 110) explica la coexistencia de estas distintas prácticas del creer en el catolicismo y de las tensiones entre autoridades propias del campo religioso. De manera que no existe una religión oficial y una popular, como tampoco existen prácticas construidas fuera del campo católico. Por el contrario, la fiesta en su totalidad es un campo de influencias y mutuos intereses entre especialistas de lo sagrado y un conjunto de actos simbólicos que pretenden "un monde d'abondance et de paix"¹¹, en una modernidad religiosa que se ha apropiado de los viejos sueños utópicos. Pero, a la vez, desea ser eterno progreso e innovación, "un état permanent d'inassouvissement" 12. Como expresó el Indio Toba, "Mailín tiene algo especial, como que yo estuve en vidas anteriores acá".

^{11 &}quot;Un mundo de abundancia y paz" (Hérvieu-Léger 1999: 39).

^{12 &}quot;Un estado permanente de insaciabilidad" (Ibidem).

Capítulo 9

Identidad cultural y religiosa

La parte final de este trabajo analiza la identidad religiosa en Mailín, a partir de los estudios de catolicismo popular y de identidad étnica. Muestro de qué forma el marco histórico de la provincia y del pueblo, han dado lugar a un marco institucional importante, mientras, paralelamente, se viene dando un proceso de desintegración comunal que, en compensación, busca mantener los lazos de parentesco a través de la devoción al santo de Mailín.

Si bien las prácticas ritualísticas y doctrinarias son de gran importancia, la relación entre religión y poder es fundamental al momento de comprender las prácticas ideológicas que organizan y mantienen intensamente la fiesta. La significación de las *performances* se expresa, en cambio, a través de la conformación de un ethos popular que trasciende estas formas de poder para crear sus propias mediaciones con el mundo sagrado y mágico del santo. Sostengo que la "identidad mailinera" es en gran parte consecuencia de estos procesos de asimilación católica, a la vez que un ejemplo de las desviaciones "populares" de esta asimilación.

9.1 Cuadros descriptivos y analíticos de los actores

Actores diferenciados que intervienen en la fiesta devocional

Sujetos que viven en	Sujetos que
Mailín	vivieron en Mailín
1 Lugareños o pobladores 1.1 Servidores 1.2 Policías 1.3 Integrantes del comisionado municipal 1.4 Trabajadores del carbón, del comercio y de changas	1 Migrados a la capital de la provincia de Santiago del Estero y a algunos pueblos como Añatuya, Garza, Herrera y Lugones. 1.1 Dentro de los migrados hay organizadores de peñas. Otros son músicos y cumplidores. 2 Migrados fuera de su
	provincia, hacia otras ciudades de Argentina.

Características y particularidades de estos grupos

1	Viven en Mailín	Vivieron en Mailín
M 0 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1	I Los lugareños o pobladores que abajo caracterizo son habitantes permanentes del pueblo y generalmente pertenecen a las primeras familias que arribaron a la villa, hacia principios del siglo XIX. 1.1 Se quedan en Mailín por sus familias. Se ocupan de los problemas de robos y disturbios, sobre todo nocturnos. 1.2 Son hijos de inmigrantes turcos y de las familias más antigüas. Destinan su actividad en mejorar el pueblo para la fiesta del santo. 1.3 Abren sus casas durante la fiesta para obtener alguna ganancia que les permita vivir unos meses. Mantienen compromisos con los organizadores de los viajes en micro. 1.4 Son familias poderosas que mantienen el comercio todo el año. Durante la fiesta, le suman la peña y el baile.	1 Migraron entre 1940 y 1970. Al haber migrado dentro de su provincia, Mailín forma parte de su vida diaria, aunque la mayoría sólo venga para la época de fiesta. 1.1 Visitan su pueblo, sus familiares y amigos y saludan al santo. Vienen a pasar la fiesta con sus seres queridos. La peña se relaciona con este tipo de encuentro. Además, atienden a los micros que vienen de otras provincias. No hablan de ganancias. 2 Generalmente vienen el jueves¹. Luego visitan a sus familiares y pasan unos días en la provincia. En algunos casos vuelven para el domingo de procesión, en otros casos, no la consideran parte de su itinerario².

Actores principales y características

Sujetos que vienen a Mailín ³	Móviles (1ª columna)	Móviles (2ª columna)
1 Cumplidores o promeseros o promesantes	1 Este grupo engloba a la mayoría de los actores. Es	5 Como todos los años, organizan y regulan la
1.1 Migrados	heterogéneo y se renueva continuamente. Contempla a	celebración. Hay objetivos de catequización y
1.2 Santafesinos y cordobeses, mayoritariamente.	aquellas personas cuya motivación reside en prometer	evangelización que varían cada año. Vamos todos a
1.3 Habitantes de la provincia.	y cumplir su promesa.	Mailín.
1.3.1 Devotos católicos	1.1 Vienen a la fiesta para volver a su provincia y visitar	6 Los curas representan a sus parroquias. Organizan
1.3.2 Devotos del santo	su pueblo y su casa de la niñez. Muchos <i>cumplen</i>	programas de reflexión y el campamento de los jóvenes.

¹ Día en el que se retira la cruz del santuario y se la deposita en el Templete.

² Muchos visitan el pueblo fuera de la fiesta, o durante la fiesta chica, en septiembre.

³ La clasificación va del 1 al 1.3. Este grupo, a su vez, se subdivide en 1.3.1 y 1.3.2

- 2 Iniciados y curiosos
- 3 Vendedores itinerantes
- 4 Adolescentes de bailantas
- 5 La curia diocesana
- 6 Curas y seminaristas de la TL
- 7 Coordinadores de los grupos de servidores.
- 7.1 Servidores
- 8 El gobernador de turno
- 9 Asistencia sanitaria
- 10 Comunicadores sociales y sociólogos.

promesa, otros vienen a pedir.

- 1.2 Vienen desde chicos, con sus familias. Como en el anterior grupo, siempre vienen o cuando pueden, vienen.
- 1.3 Vienen a ver al santito.

 Pasan la fiesta con sus familiares. La fiesta tiene el sentido del "encuentro" y del "reencuentro".
- 1.3.1 Vienen a ver la iglesia y participar de alguna misa en especial. No se acercan al árbol sagrado.
- **1.3.2** Cumplen y piden, también agradecen. Vienen a pasar la fiesta con sus familiares.
- 2 Vienen en micros con gente que conocen. Están movilizados por la historia del hallazgo. Quieren conocer y
- 3 Van de fiesta en fiesta. *Mailín* es una fiesta redituable.
- 4 Buscan las bailantas y se mueven en grupo. Vienen *a la fiesta*.

Los seminaristas participan organizando las misas. Antes de ingresar en la carrera, todos venían de chicos a la fiesta. Encuentran en Mailín la religiosidad popular de la provincia.

- 7 Muchos de los coordinadores vienen para organizar y ayudar al cura. Mailín tiene también un sentido *especial* para ellos.
- 7.1 Para los servidores hay que *venir a Mailín*; hacer el esfuerzo y el sacrificio de venir.
- 8 El gobernador viene el domingo de procesión para retirar, junto con el obispo y el cura, la cruz del Templete. Viene a potenciar su poder con la cruz y, además, el poder eclesiástico. También legitima su poder y contribuye a la eficacia del acto religioso.
- 9 Los asistentes sanitarios vienen a *cumplir con* su labor.
- 10 Los comunicadores vienen a registrar la *fiesta popular*. Los sociólogos recogen historias de los lugareños y viven la fiesta.

9.2 Estrategias identitarias

Muchos pobladores de Mailín se preguntan dónde se fueron los "indios", quiénes eran y qué dejaron como herencia. La relación idílica que se establece entre el criollo y el indio imaginario, confiere sentido tanto a la leyenda del santo como a la cuestión cultural y religiosa entre los actuales devotos.

La identidad en tanto categoría, abarca los cambios y regularidades culturales al interior de una comunidad, porque por sobre todo "no es esencial sino cambiante, en la medida en que puede ir reflejando el estado de una sociedad y su cultura". La identidad se construye en forma procesual y en relación con "otros" y sus identidades relacionales,

⁴ Véase Bartolomé 1997.

cuya dinámica puede captarse en el movimiento de los pobladores hacia el interior del pueblo y sus límites periféricos. De manera que la identidad no sólo se construye en relación a ese otro diferenciado, sino también en relación a un "nosotros exclusivo"⁵. que construye a su vez a un "nosotros" definido en un presente preciso. Estas relaciones dialécticas y complementarias entre el nosotros y el otro resuelven —dentro de espacios sacralizados y reconfigurados- las relaciones sociales al interior del pueblo de Mailín. La identidad religiosa del mailinero presenta una heterogeneidad que fue configurándose a medida que el santuario se popularizaba. Distintos actores fueron apropiándose de las tierras del pueblo y utilizándolas para sus propios fines, mientras el pueblo junto con la gente más pobre, comenzaba a formar parte de los arreglos y limosnas de Cáritas. Las situaciones de trabajo mencionadas más arriba, marcan considerablemente la conciencia cultural que puede tener un poblador de la zona rural que por cierto se visualiza más cercano al indio que lo que puede visualizarse un poblador de la ciudad de Santiago-. Lo cierto es que, si bien existe una identidad rural relacionada con una tradición folklórica del indio, dudo de que sea campesina -aunque el movimiento Mocase, que visita diariamente el pueblo, acciona en este sentido-. La heterogénea identidad mailinense se ve conformada y transformada por elementos religiosos católicos. Estos factores marcan la perspectiva identitaria que van tomando los mailineros en varios sentidos.

En primer lugar, Mailín es un santuario religioso renovado desde hace una década por un cura alemán, el Padre Schänzle –que solía residir en el mismo santuario dos o tres veces en la semana-. La "autoridad" recae en el padre, que a su vez responde a la Diócesis de Santiago del Estero; depende de su carisma, liderazgo, compromiso e intereses, hacerse cargo o no de los problemas económicos y sociales del pueblo. Como segunda cuestión, en Mailín existió una Sociedad de Fomento entre 1948 y 2005 que al no poder alcanzar su "rango" de Comisión Municipal, no tenía intendente sino un presidente que en lugar de ser elegido por el pueblo, era instalado por el juarismo. Como se desarrolló en otro apartado, el nuevo comisionado compró los votos⁶.

⁵ Ibíd.

⁶ El gobernador Carlos Arturo Juárez gobernó la provincia de Santiago del Estero entre 1948 y 2004 cuando fue intervenido su mandato y se inició el juicio contra su persona y su esposa –la vicegobernadora- entre otros funcionarios allegados. Para más detalles sobre su mandato véase el capítulo 3. Actualmente, la provincia está gobernada por el Dr. Zamora del partido U.C.R. EL nuevo comisionado de Mailín cuenta con un presidente –Guillermo Gataz y un secretario –Héctor González-. Ambos pertenecen a las primeras familias arribadas a Mailín y actualmente son las más influyentes en decisiones politicas y económicas del pueblo.

Muchos pobladores me han transmitido sus problemas para crear una Comisión Vecinal, que logre nuclearlos con el propósito de organizar actividades económicas conjuntas. Dada la heterogeneidad de sus pobladores, no se ha conformado una identidad comunitaria -en gran parte también por su poca población estable y la migración continua hacia distintos centros del país-. De esta manera, el carácter contrastivo ha sido de vital importancia para desarrollar una identidad cultural. Las nuevas estrategias de los mailineros se materializan durante la fiesta del santo, creando espacios de colaboración comunal, sumado a los espacios de intercambio y reencuentros familiares (Imagen 1). Los contrastes que los mailineros realizan entre ellos y los "salavineros" o los "atamishqueños", entre otros, forman parte de una paulatina diferenciación que es retomada por la devoción mailinera, en donde el sentido de pertenencia se objetiviza a través de las prácticas religiosas. En el marco de estas prácticas devocionales, los espacios sagrados conjugan varios elementos, como la historia compartida entre los familiares disgregados, el estilo de vida rural añorado, la "filiación comunitaria" y una "relación con la tierra [que] generan definidas representaciones ideológicas" (Bartolomé 1997: 78). Las mismas son expresadas a través de discursos religiosos o políticos con fuertes críticas sociales, pero también se construye un discurso religioso ambiguo, tanto por parte de los mailineros como de las autoridades religiosas locales. Por otro lado, la ligazón entre los grupos de poder y la institución eclesial forma parte del sistema que organiza la fiesta y mantiene el poder del milagro. La postura "crítica" del poder eclesial a las figuras políticas y al contexto global, es sólo un eco de las críticas de los pobladores, quienes reclaman la ausencia de políticas sociales y critican el clientelismo, que si bien formó parte del sistema juarista, aún sigue vigente en Mailín y muchos pueblos. En cambio, el discurso de los pasantes acerca del desempeño de los curas y de la Diócesis de Santiago para con el pueblo y la fiesta es diferenciada. Las críticas se instalan a nivel económico –donde reside la organización de la fiesta y los arreglos que la Diócesis realiza con las empresas eléctricas y de agua- o a nivel del ejercicio del cura en el pueblo. Respecto del mismo, existe una gama de argumentos que refieren en parte al carisma del cura. Por una parte, se le cuestiona sus modos de llevar adelante su misión en Mailín y su administración del dinero que entra al pueblo durante la fiesta. Por otra, los pobladores reflexionan acerca de los cambios que se operan en la villa, por lo que tienden a realizar comparaciones con anteriores curas y su compromiso social para con el pueblo y la gente en general.

Según algunos protagonistas, "los curas se llevan toda la plata del pueblo" y "el desempeño es nulo". En el caso de un colaborador, su esposa pertenece a una de las primeras familias que poblaron el pueblo, es directora de la única escuela primaria, servidora de la iglesia y su hermano alquila la santería de la iglesia, además de ser un "filósofo de la religión" con el cual he intercambio opiniones en varias ocasiones. La esposa de otro colaborador es maestra en Garza y forma parte del proyecto de huertas en la localidad. La diferencia entre ellos es que estos tres últimos viven de la educación o de la iglesia, mientras que el primero, así como la mayoría de los pobladores, migran en el verano a "La Desflorada" y otras provincias, realizan trabajos en los parajes vecinos y, en varios casos, tienen un salón de comidas o una peña durante la fiesta. Estos están insatisfechos con la iglesia y viven exponiéndose a la situación de migración y a condiciones de trabajo denigrantes⁷.

En concreto, "la venta de fuerza de trabajo estacional o permanente" (Bartolomé 1997: 80) no posibilita la construcción de una identidad comunitaria. La idea de "entidad territorial" se constituye a partir de una folklorización del indio "nómada", errante, habitante antiguo de las tierras donde los actuales pobladores viven. En cambio, el "territorio" entendido como fuente económica y simbólica de la cultura, pasa de tierra mística a tierra de fe. La referencia de un poblador al "río seco" o al "río que han secado", expresa tristemente la ausencia de una tierra productiva que pueda unir al pueblo en objetivos comunitarios. Frente al desarrollo de la villa ulterior a la desaparición del ferrocarril en la década de 1970, han ido conformando una construcción identitaria en términos religiosos; una "espiritualidad mailinera" que parece identificar a todos, pero que no identifica del todo a nadie.

9.3 La "espiritualidad mailinera": promeseros y lugareños

"[La espiritualidad mailinera es] la relación entre lo que es el centro del pueblo, que es la imagen del Señor de los Milagros de Mailín -el Dios crucificado con brazos abiertos y corazón abierto- a quien acude la gente con sus distintas y múltiples necesidades y acciones de gracia también, los favores recibidos y esto

⁷ En mi opinión, los argumentos de los pobladores se basan en "las cosas que se dicen" y que circulan entre los mismos, recubiertas siempre por un halo de duda respecto de la veracidad de los hechos, lo cual conlleva la consideración de la iglesia como una institución que resguarda secretos y verdades a los que los sujetos ajenos a la misma nunca podrán acceder. Esta observación personal ha sido igualmente apreciada en los relatos del hallazgo de la cruz.

nos une, es eterno... Espiritualidad mailinera es una fe en cristo, una fe...[...] es signo de la vida, del esfuerzo y el sacrificio a base de la fe para llegar a este lugar y para entregar la vida, la esperanza..."8

Según la definición del Padre, esta espiritualidad no parece ser distinta a otras conocidas en otros santuarios. Sin embargo, la distinción y diferenciación reside en el vocablo "mailinera", que refiere a un territorio y una historia santiagueños. De manera que, cuando el Padre habla de "espiritualidad", encontramos una diversidad de identidades que se articulan y que, desde el discurso oficial, quieren englobarse bajo una supuesta "identidad mailinera". Este supuesto tácito, que parece definir un tipo de identidad diferenciada, tiene un fuerte enlace con el territorio sagrado de Mailín, ya que la tierra es sagrada y produce un efecto milagroso expansivo. De mayor importancia es la relación que los pobladores establecen entre la tierra –lugar donde "habitaban los indios", sus "ancestros"- y su cualidad sagrada conferida por la iluminación de Jesús a través del hallazgo de la cruz. La Iglesia considera que Mailín es un pueblo "iluminado" y, por ende, está protegido de la maldad, creencia que se mantiene entre algunos devotos al santo. Estas mismas creencias hacen que muchos devotos itinerantes -cuya mayoría la constituyen los santiagueños migrados- sostengan que en Mailín no se roba ni se cometen pecados, lo cual contrasta con la realidad que los pobladores y el ex cura comentan.

Por otro lado, la "espiritualidad mailinera" conforma las contradicciones internas que surgen de las tensiones entre el campo religioso y político. Esto se debe a que tal espíritu religioso no representa la diversidad de expectativas de los devotos y, sin embargo, una parte de la acción evangelizadora de la diócesis está depositada en transmitir lo contrario. En sintonía con esto, se exhibe sólo la fase religiosa y "popular" de la devoción al santo. La lógica de este accionar —generalizado entre los peregrinos, aunque no así entre los lugareños- niega la existencia de un pueblo habitado. Se muestra un Mailín únicamente desde su carácter sacral, pudiendo establecerse -desde el discurso oficial eclesiástico- las bases para una expansión de la devoción y simbología religiosas. La ausencia de proyectos nacionales e incluso turísticos -en un pueblo que congrega más de ciento cincuenta mil personas al año- nos dice algo más acerca de la relación del campo político con el campo religioso. La tierra es vida y es "espacio otorgado por Dios

⁸ Entrevista al Padre Schänzle acerca de cómo define aquello que dio en llamar "la espiritualidad mailinera".

para su desarrollo"⁹; sin embargo, en Mailín, la bendición no viene de la mano de proyectos socio-económicos.

En este sentido, sostengo que la ausencia de un desarrollo provincial y local en la zona a la par de un mayor control de la institución eclesial sobre los espacios sagrados- ha ido conformando una diversidad de identidades que dificilmente puedan agruparse bajo una "identidad nacional" -equiparada por las autoridades religiosas a la "espiritualidad mailinera"- aunque sí bajo una identidad cultural santiagueña "folklorizada". La misma se ha ido desarrollando a través de los cambios migratorios, el sistema político provincial y el marco global, frente a los cuales los actores crean estrategias pero contra los cuales no pueden competir. En razón de ésto, las nuevas relaciones entre el pueblo y la iglesia -sumadas al carácter folklórico y nacional de las prácticas religiosasconforman en su conjunto nuevas formas de representación del mundo cotidiano, que se articulan siempre con el mundo sagrado. Los componentes culturales encontrados en las diferenciaciones entre pueblos, son los que precisamente construyen y dinamizan la "espiritualidad mailinera". Los eventos festivos y las misas sintetizan esta realidad "folklorizada" de la "cultura santiagueña" a través del movimiento carismático. El mismo revela la importancia del imaginario nacional, al incluir actitudes y repertorios musicales propiamente "populares", que hacen continuamente referencia a la lengua quichua, como lenguaje aglutinador de saberes ancestrales.

Por eso, la "espiritualidad mailinera" se encuentra relacionada en mayor medida con los componentes étnicos y migratorios de la provincia, en cuyos procesos la tradición religiosa de evangelización junto con la dimensión territorial se han ido reinventando. La apropiación de elementos culturales por parte del discurso religioso, ha ido conformado un discurso católico-popular autónomo, a la par de las prácticas culturales redefinidas en los distintos marcos de poder. A pesar de la desintegración comunal - producto de la desintegración de las haciendas y de la imposibilidad de reconstituir lazos étnicos- existe una identidad religiosa heterogénea que encausa las prácticas culturales; es decir, las "cultural performances" de la festividad.

Otro aspecto relevante de las prácticas identitarias en la villa -y que tiene una relación precisa con la celebración- son los dispositivos musicales. Artistas conocidos a nivel nacional han dedicado canciones al Señor de Mailín, como el músico Juan Carlos

⁹ Véase Urra 1999.

¹⁰ Turner 1987: 23.

Carabajal, que ha compuesto su "Misa santiagueña" y la "Navidad sachera" ("en vez de camellos, son caballos", según un servidor de la iglesia). Ambas composiciones pretenden "reflejar" la personalidad del santiagueño y describen la forma de vivir de la gente del campo. Como ya he mencionado, las radios difunden distintos grupos que hacen música tropical y chamamé; grupos que luego vienen para la celebración y "tocan en agradecimiento al Señor de Mailín, porque les fue bien..." según el mismo servidor. El chamamé es un género popular en Mailín, equiparado por los devotos al folklore local. Tanto las peñas como la música en las radios lo demuestran. Un colaborador de la radio me cuenta que Pancho Escalada hace chamamé tropical, "donde el acordeón va adelante y le sigue la timbalera, batería y bajo eléctrico. También me dice que se escucha "mucho cuarteto con acordeón a piano, violín y contrabajo", como parte de la "movida tropical" que dista del "auténtico" chamamé. También se difunde la huaracha. una mezcla de cumbia y chamamé. Según uno de mis informantes, "los carnavales [las fiestas en general] no son como antes, ya que "duran poco, no hay baile", lo cual relaciona con la falta de trabajo en la provincia. Incluso, agrega, "el folklore es electrónico, dejando de lado el bombo legüero y el bajo". La fragmentación en el campo musical tiene amplias ligazones con los sucesos migratorios en la provincia y con un cambio en la sensibilidad musical. En efecto, las estrategias de muchos músicos no profesionales -tanto lugareños como migrantes- conforman un mundo musical heterogéneo, pero, a su vez, dependiente de las fluctuaciones económicas, nostálgico de aquella "autenticidad" y "valor" que los "del campo" solían darle a la música. En lo siguiente, me detendré a mencionar algunas características de los promesantes y lugareños respecto a su vivencia de la fiesta. Muchos de ellos proceden de Buenos Aires, "vine a cumplir y a misa...la de las 16hs, que es la más importante" -refiere a la Misa por los enfermos, del Padre Roly-"...y luego a la noche duermo en el micro y luego la procesión hasta que vuelvo". Otros peregrinos proceden de parajes vecinos, como Tala -que significa "del campo", "del monte"-, Taco Pozo, Salavina, Punta Pozo, Punta Corral, Calo, San Pedro, Briaj Pozo, Barrancas, Colorado, Juríes, Añatuya y Atamishqui, entre otros, generalmente descansan en las escuelas de los pueblos. Muchos de ellos "cumplen", viajan "a sus pagos" para ver a sus familiares y vuelven para la procesión; en otros casos no se quedan. "Se viene para volver", como me transmitió una pasante (Imagen 2). Unos abuelos de Villa La Unión -localidad cercana a Pinto- me expresan que "te tira venir aquí". La economía de los promeseros es su compromiso con la promesa realizada: "venimos de Garza..., venimos a cumplir la promesa de un

caballo"; "venimos de Herrera, venimos a cumplir promesa..., nos ha ido bien". Además de este intercambio de dones, los promeseros van al árbol a ofrendar o a prender velas "para pedirle salud, por trabajos, por mis hijos" (Imagen 3). Para una familia de añatuyenses, bendecir sus cosas en el árbol es

- 1) "especial"
- 2) porque "es donde hallaron la Cruz" y
- 3) "es como si el mismísimo Jesús les bendiciese".

En el árbol también se reúnen las agrupaciones gauchas, que vienen de Herrera, Colonia Dora y Añatuya. La mayor confluencia de familias procede de Buenos Aires, como es el caso de una familia que vino por primera vez a Mailín para ofrendar una cruz. Otros migrantes vienen de San Nicolás, sólo porque les contaron que "la fiesta es grande" compraron su librito con la historia que viene con un pañuelito, "para interiorizarnos", dijeron. También viene gente de Berizo, La Plata, trayendo una cruz (Imagen 1), vienen hace diez años y pertenecen a una Guardería; "el año pasado le han regalado un mailincito". La fiesta también reúne a personajes habituales y conocidos por los lugareños, como el "el chaqueño acordeonista", que viene del pueblo de Santa Silvina, Chaco, desde hace hace cuarenta y nueve años. Entra a la iglesia junto a su familia tocando el acordeón. Todos ellos -pasantes, peregrinos, migrados- protagonizan la fiesta principal de los últimos días de la novena y organizan su perspectiva de la misma. La celebración es un componente indiscutible para la vida y la construcción de la identidad religiosa y cultural. Su identidad no es ajena a las clases sociales ni a las estructuras sociales. Sin embargo, durante el proceso de recorrido del pueblo celebrante, los peregrinos desarrollan formas identitarias que enfatizan una identidad colectiva común o familiar; la fe es la expresión de la promesa, pero no implica estos componentes culturales. La promesa -modo esencial de comunicación con lo sagrado- expresa modos de creer articulados con experiencias vividas pero, sobre todo, con el aprendizaje de los valores reciprocitarios y humanos del catolicismo popular.

Si bien ya lo he desarrollado, vale redundar en el sentido primordial del milagro para el desarrollo del "venir para volver" y para toda esta cadena articuladora de identidades en continua migración y movimiento. Un señor que venía de Córdoba me transmitió que participa de la fiesta hace treinta años, desde que volcó el auto por Fernández -paraje cercano a Mailín- y salió ileso. "Fue un milagro" me expresó, y desde entonces va a "ver al santo".

Una lugareña me habla de "pasar la fiesta" y me cuenta que "yo no quería dejar el campo, vine por la escuela de los chicos". Para la fiesta hace pan, tortilla y empanada que vende a los migrantes que llegan en micro a estacionar en su patio. Su esposo realiza trabajos diversos "en Villalba" y cobra entre \$10 y \$12 el día. También hace "instalaciones de electricidad" por el "nuevo alumbrado público", porque obtienen poca ganancia por la bebida -que venden durante la fiesta-; "sólo a la gente que vende comida le conviene". Generalmente, sólo llegan a recuperar lo invertido en la bebida y, a veces, ni siquiera pueden solventar los gastos. Pero, según muchos lugareños, hay que "atender" a los migrantes, con las comodidades que tengan. Otra familia tiene un comedor pero para la fiesta del 2005 decidieron alquilarlo porque no podían "aguantar el ritmo". Durante la fiesta, el padre de familia va al campo a vender carbón a los parajes. Sus hijas instalaron un pequeño puesto con mercadería de santeria. Otra familia de lugareños –que vive en una de las cuadras de la plaza- solía mantener una panadería. En el año 2004 la cerraron y su hijo trabaja realizando viajes en "combi", hacia los parajes y ciudades vecinas. Para la fiesta, hicieron del garage de la casa un pequeño bar donde ofrecieron facturas y café con leche. Finalmente, entre los pobladores pueden distinguirse aquellos que son nacidos en la villa pero han migrado y sólo abren sus casas para los amigos y/ o para organizar peñas. Los Contreras, mencionados en otro apartado, son músicos migrados a la provincia de Buenos Aires¹¹.

"decimos que venimos a cargarnos las pilas y volvemos a Buenos Aires donde estamos radicados, trabajando allá desde que me fui..., hace quince años. Yo cuando terminé mi sexto grado... me fui porque aquí no había posibilidades para nada... Y ya en aquella época, te imaginás [...] viste que es totalmente árido, no hay nada..., inclusive mueren los animales porque no tienen qué comer. A veces pasan ocho, nueve meses que no llueve...entonces no hay pastoreo,..., el mínimo [...] Bueno, esa fue una de las causas por lo cual vos vas a encontrar muy poca juventud aquí...en el pueblo, y quedan o vuelven viejos ya..., o volvemos viejos a nuestro terruño, ¿no? Algunos vienen a radicarse ya jubilados, a quedarse para siempre pensando..., bueno, eso... En el pueblo donde nos vio nacer y que lo queremos [...]. El pueblo es algo muy sagrado para nosotros los que hemos nacido aquí, ¿no? [...] Siempre le digo a Jorgelina —mi esposa- mientras yo respire..., voy a ir..., a Mailín. Hago la cola como hacen

¹¹ Para profundizar sobre las peñas, remito al capítulo 7.

todos, para saludar al Señor, a pesar que todos los días está conmigo. Yo subo a mi vehículo y le hablo como te estoy hablando a vos, cuando salgo a trabajar, así - no imaginariamente- con la voz alta le hablo, porque adoro al Señor de Mailín y bueno, creo que todos los que somos de aquí con eso nos agarra como una angustia cuando falta una semana ya para la fecha que vamos a venir para acá, este.., .nos pasa a todos mis hermanos...".

El recuerdo parece ser el disfraz del santo, aquel que llama y congrega al sujeto a su pueblo natal. Creo que las estrategias comunes a los migrantes consisten en depositar en el tiempo su razón de "eterno situado" en la imagen idílica de su santo. Las mismas se articulan con el poder eclesial local que intenta organizar y controlar un sitio que es más "de todos" que de un solo grupo de poder. Sin embargo, la iglesia toma las decisiones respecto al pueblo celebrativo e intenta continuamente amoldar las evidencias a sus intereses.

9.4 Control eclesiástico y político

"Lo que el Obispo concretamente a mí me ha pedido y lo que tengo que pensar cómo hacemos...El quiere que Mailín se transforme en un gran centro de espiritualidad, bueno, esa es la frase del obispo; "yo quiero que Mailín sea un gran centro de espiritualidad". Entonces, en función de eso, tendremos que pensar el santuario, ¿no? Cómo podemos hacer que desde Mailín se irradie, digamos, una fuerza espiritual capaz de cambiar vidas, de tocar corazones" (cura Tenti, rector del santuario desde 2004).

El aparato eclesial dispuesto para la propagación de la devoción se ha manifestado en la entronización de la imagen en Cuba en el año 1999, en distintos tipos de asistencia caritativa a través de la Hermandad subsidiada por asociaciones austríacas y alemanas, en la consagración de un nuevo altar, durante la visita de un representante del papa Juan Pablo II y en la pavimentación de las calles principales, todo lo cual ha contribuido a un mayor acercamiento entre los devotos y la iglesia, y entre éstos y el ex cura –artífice de estos cambios en el santuario, junto con el obispo Maccarone -. Algunos lugares y aspectos sagrados son funcionales a los fines eclesiales. El enclave sagrado del árbol compone "la matriz simbólica de la sociedad" (Barabas 2002: 13), siendo el epicentro

del poder mágico y de una continua reconstrucción identitaria. Forma parte de ésta, la presencia de la lengua quichua, que aún se enseña en escuelas rurales y que aparece en boletines religiosos de la devoción e incluso en las inscripciones grabadas en las paredes del santuario. El quichua aparece en los dos brazos del Templete —donde se concentra la fuerza eclesial-, transcribiendo un pasaje de la biblia que llama al pueblo a acercarse y congregarse con Dios. En este sentido, este idioma —legado incaico- es un símbolo más que ha sido sacralizado, que además está difundido por toda la provincia y se hace presente en músicas y diálogos durante la fiesta.

Pero más allá de la fiesta, la iglesia y los curas sucesivos construyen su imagen entre los lugareños, imagen que entre los peregrinos se relativiza. Según una colaboradora de la iglesia, Cáritas "no está muy organizado [...], no se reúnen para organizar reuniones, sólo hacen la feria y controlan el comedor". A su vez, opina que "el nuevo rector del santuario se abre más para afuera que para adentro [...]; este Padre tampoco es permanente [...], el Padre Sigmund era más de hacer obras, Roly es más de hacer misas de oración, la Misa de los Enfermos es como la Misa de Sanación" Otros lugareños menos comprometidos con la iglesia, sólo mencionan al Padre cuando realiza acciones para el pueblo, sin necesariamente representar el modelo de sacerdote popular o carismático que para otros implica. En realidad, el Padre es importante, pero la fiesta católica continúa sin él. Esto mismo parece ocurrir entre los pobladores, quienes han simbolizado al Padre en relación a sus necesidades económicas y al contexto desahuciante local, provincial y nacional. El Padre -como el obispo y el resto de los funcionarios especializados- aparecen sólo en los festejos, como lo hacen los funcionarios públicos y el gobernador antes de las elecciones.

El ciclo de la celebración continúa pero el poder simbolizado en los actos públicos como las procesiones, aparentan desfiles de la historia de una iglesia que revive sus viejos tiempos de gloria, a la par que los mistifica y los disfraza, ocultando su realidad en la modernidad religiosa. Tanto las ceremonias religiosas como políticas, en relación a los primeros, reproducen durante la vida de la sociedad local los sentidos históricos y religiosos de la iglesia. Durante la fiesta, el interés del clero por representar los servicios de la institución eclesial y los valores católicos más controversiales en conflicto con los nuevos discursos modernos -educación sexual en escuelas públicas, uso libre de anticonceptivos- se manifiesta en el gusto por determinadas *performances*, los cuales

¹² Lugareña e integrante de una de las primeras familias pobladoras de la zona

permanecen sin cambios en un contexto de crisis y conflictos. La exhibición de las figuras dirigentes -religiosas o políticas- da "una impresión de continuidad, comunidad y bienestar, a pesar de que existan indicios claros de lo contrario" (Cannadine 1979: 112, en Hobsbawn 2002). Por esto mismo, el apartado sobre las performances analiza la invención de la tradición y la circulación del poder en las ceremonias y eventos públicos y privados¹³. Actualmente, el poder reside en figuras desmoralizadas y negadas, a pesar de que, entre los funcionarios principales, el obispo conserve su imagen. Los hechos acontecidos con el obispo Maccarone, en este sentido, cuestionan una persona de la alta curia pero no llegan a recaer sobre la misma, sino sobre una idea social de obispo y sobre la misma persona de Maccarone. En cambio, los conflictos y renovaciones de los funcionarios públicos -como el cambio reciente del juarismo a la intervención, y el posterior llamado a elecciones-, son analizados por los pobladores como mecanismos de traspaso de poder y, en este sentido, como una continuidad de las políticas provinciales que acentúan la exclusión social, sin transformaciones de base. Esto refiere a la dinámica del tradicionalismo y la modernidad, cuyos procesos corren paralelos a las nuevas diversidades religiosas en la modernidad global. El control sobre las performances señala, una vez más, las confluentes articulaciones entre lo religioso y lo político, esto último manifestado también en las apariciones de entes municipales reguladores, la presencia de policías federales y, eventualmente, alguna ceremonia de la Secretaría de la provincia. A pesar de estas relaciones fluidas, la iglesia mantiene su firme evangelización. "No es que se vayan todos, sino que se conviertan todos", dijo el ex rector del santuario en el año 2002 al Diario El Liberal y agregó "lo que quiero manifestar es que cuando nosotros los hombres ponemos como salvador a quien no es el salvador, entonces las cosas no van a cambiar". El cambio es religioso pero también es ideológico, desea transmitirme el Padre al entregarme su nota publicada 14 Si ahondamos nuevamente en las tensiones entre el control religioso y político sobre los intereses de la comunidad, se infiere que tanto "los mecanismos de exclusión" como la "medicalización de la sexualidad", han sido instrumentos "económicamente ventajosos y políticamente útiles" (Foucault 1996: 34) para procedimientos de sistemas de poder y control de fuerzas particulares. El control en la fiesta puede comprenderse, en este

¹³ Es muy probable que estos actos se hayan consolidado en un contexto en que reinaba el poder local por sobre el nacional

¹⁴ Véase entrevista completa en el Anexo

sentido, como formas de crear laberintos ideológicos y utópicos en un contexto de multifacético y construcciones míticas que ejercen niveles importantes de resistencia.

"porque es de algún modo lo que va a nuclear a la gente: lo celebrativo, lo cultual, y nada más; después la gente se va, vuelve a la casa, vuelve a la provincia. Entonces creo que lo que va a haber que explotar es eso, con la gente que está pasando y lo otro que me parece que Mailín puede explotar, que la infraestructura de algún modo lo tenemos, que es los retiros espirituales y eso sí yo supongo lo voy a hacer con gente de Santiago, ya es otra cosa..." (Rector del santuario).

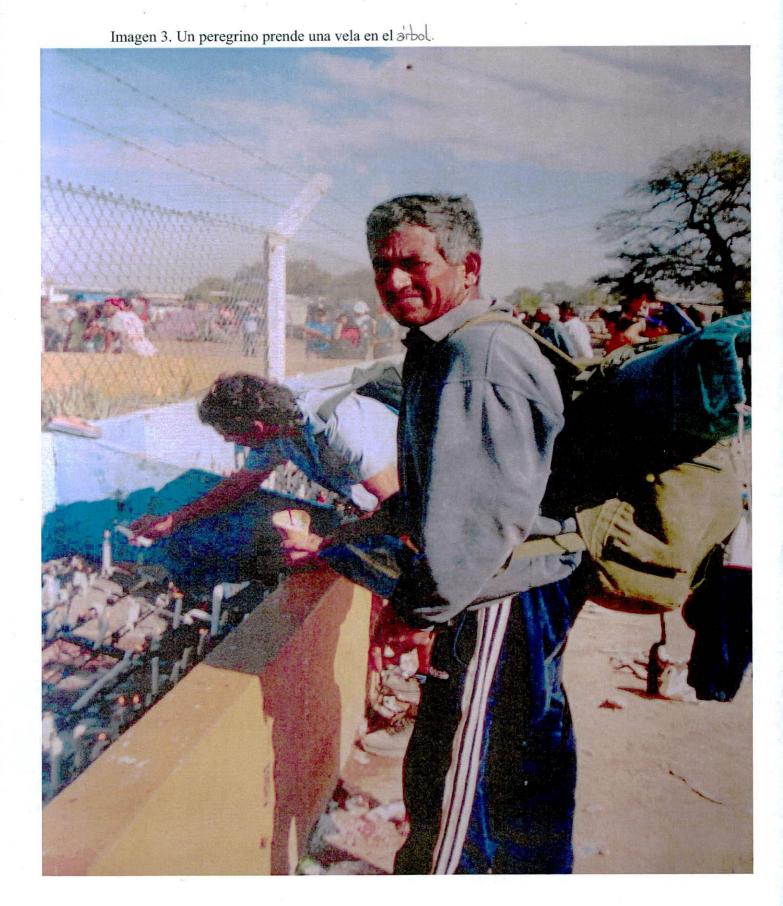
Mientras los círculos eclesiales de poder proyectan un pueblo de "irradiación espiritual", las celebraciones mantienen una dialéctica permanente entre tradición y modernidad, portadoras ambas de aspiraciones y producciones imaginarias en permanente recomposición. Precisamente, las estrategias de las diversas prácticas discursivas mencionadas, son reductos donde las identidades se construyen, "dentro del discurso y no fuera de él [...] producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos" (Hall 1996: 18). Pero, a su vez, las identidades "emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida" (Ibíd.). Las líneas de fuerza emergen en universos de agentes religiosos concretos que intentan institucionalizar -a través de una reflexión pastoral sistemática-, estrategias identitarias y una dinámica popular, cuyo dominio del lugar sagrado y recuerdo del pueblo natal se representan en distintos espacios e historias opuestas. Las proyecciones de determinados grupos migrantes y locales expresan una fuerte demanda de presencia, individualismo y reconocimiento como nativos de un territorio anhelado. Quizá las múltiples fiestas que significan la fiesta, nos remitan a aquella participación pública y consciente de los sujetos acerca de una historia común, a la vez que a una búsqueda de orden y "paz" social entre los mismos, dentro del disenso cotidiano del poder religioso, político y civil.



Imagen 1. Madre e hija en la galería de su casa. La señora fue una de las primeras pobladoras del pueblo y aún vive allí. Su hija se fue de adolescente y vive en Buenos Aires. Sólo viene para la fiesta y para visitarla

Imagen 2. Yo con Irene y su esposo. Migraron de adolescentes y desde entonces, casi nunca faltan a Mailín.





Conclusiones

Durante esta investigación procuré desarrollar los aspectos que consideré relevantes acerca de la celebración. De este modo, conduje mi mirada hacia los elementos visibles de la fiesta y hacia aquellos que se invisibilizan o son invisibilizados por determinados sectores. Mi interés inicial en los modos de creer de los mailinenses, me dirigió a concentrarme en los pobladores de la villa, los procesos migratorios que transformaron considerablemente la vida de los santiagueños, la imagen venerada, las distintas performances de la celebración, los mecanismos de control de los sectores eclesiales y las estrategias identitarias de los devotos que impulsan la fiesta hacia nuevas formas de entender la religión católica y la modernidad religiosa en la globalidad.

A fin de reflexionar sobre estas cuestiones, propongo un esquema de revisión de los planteos fundamentales expuestos en la tesis, presentando y evaluando los resultados a los que he arribado, para concluir con los temas pendientes y posibles de ser abordados de continuarse la investigación.

El primer punto surgido de la misma reside en el hecho de que la celebración se ha ido constituyendo en un campo de disputas, a partir del cual se produce una revisión de las transformaciones de la identidad religiosa. Las manifestaciones del catolicismo popular sugieren formas distintas de comprender y explicar la religión. En él, la religión ya no puede entenderse como falsa consciencia (Marx) o como una forma esencial incompleta (Hegel), ni tampoco como la expresión del poder hacia la nada (Nietzsche) o como una necesidad (que es igual a decir enfermedad) del "hombre interior". Todas estas variantes explican la religión en cuanto categoría analítica, sin considerar las prácticas religiosas. Pero, además, subrayan su carácter racionalista a partir de un discurso etnocentrista que presupone muchas de las respuestas a lo que interroga. Mi investigación justamente enfatiza en la dimensión cultural de las prácticas religiosas, sin necesariamente suponer una dependencia plena entre aquélla y éstas. Al considerar la dimensión cultural, abordo la religión en relación con la política, las ciencias sociales y el sistema global, evitando definiciones acerca de una religión inmutable y trascendente a los problemas terrenales, a la vez que trato de captar los conflictos en "la distribución de poder, autoridad y legitimidad" (Bauman, G. 2001:36). Las tensiones en las prácticas discursivas producen legitimidades y divisiones ideológicas y filosóficas, creando un tipo de concepto de lo "verdadero" o "correcto", como en cualquier otro campo de los procesos sociales. Por

eso, señalé tanto la importancia de las categorías religiosas, y en particular las católicas, como las acciones directas e indirectas, hegemónicas y subalternas para el desenvolvimiento general de la fiesta; incluso con respecto a los grupos comerciales que aparentan estar apartados de la celebración religiosa. Todos los actores reunidos crean continuamente estrategias de identificación e innovaciones culturales con formas especiales de intensas vivencias religiosas, así como de organizaciones participativas. Es así como la institución católica exhibe en Mailín –al igual que en otros centros de atracción religiosa- la pérdida de credibilidad y de regulación de las creencias. El "ser católico" en la modernidad globalizada, implica haber construido una identidad a través de un tipo de catolicidad, que actualmente se ha modificado y reconfigurado en nuevas expresiones de identidad religiosa, cultural y nacional.

Otro punto significativo es que la celebración en tanto fenómeno multifacético posibilita a los migrantes y pobladores generar estrategias y estrechos lazos con el sitio de origen del hallazgo de la cruz. Si la devoción permite prácticas de recuperación de un sitio sagrado, y añorado por los devotos emigrados, se debe a varios motivos. Por un lado, existen tensiones entre los niveles eclesiásticos, políticos y populares en relación con los espacios sacralizados y los procesos religiosos globales. Esto implica que el circuito sagrado es un marco condensador de diversas aspiraciones. La heterogeneidad de grupos en disputa por controlar la celebración dispone de complejos instrumentos que atañen a los saberes católicos tradicionales y a la búsqueda de nuevos espacios de recreación de la religión católica. Es sintomático de esto, los recurrentes discursos contra el "paganismo" por parte de autoridades religiosas y la permeabilidad de los eventos festivos. En este sentido es que he analizado cómo la iglesia ha ido aceptándolos debido a su decreciente popularidad entre sus tradicionales devotos.

La investigación puso al descubierto los estrechos vínculos religiosos con las políticas provinciales, que aun hoy incluyen la compra de votos, las figuras de los punteros políticos y administraciones fraudulentas y, como su contraparte, la autosuficiencia de muchas familias originarias del campo. De este análisis obtuve la confirmación de que los mecanismos políticos juaristas terminaban articulándose, de alguna forma, con las políticas religiosas del Obispado de Santiago del Estero, cuando el obispo Maccarone aún ocupaba su cargo. Concluí que estas modalidades de articulación distaban de ser locales y se extendían a toda la provincia, formando parte de las administraciones y las

prácticas discursivas de políticos y autoridades religiosas. Al reconocer las tensiones en la celebración durante el largo período juarista, comencé a comprender las relaciones entre la identidad de los santiagueños migrados y los recursos y dispositivos de poder. Así, puedo afirmar que, al igual que otros países europeos y latinoamericanos, luego del proceso migratorio del siglo XX, la Argentina enfrenta el avance de un "believing, without belonging" (Hervieu-Léger 1999: 53).

"Se dibuja, así, el intento de creación de una nueva identidad católica en una sociedad desencantada y empobrecida. Se diseña institucionalmente un proyecto de compromiso social donde priman las organizaciones [...] llamadas "sociedades civiles" con sus concepciones y propuestas de "solidaridad asistencial" (sin o contra el Estado). El discurso es mayoritariamente de reafirmación de certezas; esto quiere decir que las respuestas a lo social van junto con propuestas culturales y políticas de raíz católica" (Mallimaci 2003).

La construcción católica de la memoria utópica nos enfrenta a agudizar nuestra mirada sobre las nuevas estrategias religiosas de grupos católicos y movimientos religiosos emocionales y la construcción discontinua de identidades culturales y religiosas al interior de las comunidades de la era global.

He analizado cómo la celebración se ha ido constituyendo en un campo de intereses con profundas transformaciones de lo religioso católico. Esto incluye el marco global donde integración *versus* exclusión se reconstruyen con nuevas formas dentro de estos movimientos religiosos, a partir de que la diversidad de agentes e instituciones "entran en competencia para detentar el capital y poder religioso en un campo religioso históricamente determinado [ya que] en todo campo hay una lucha por el monopolio de la legitimidad" (Mallimaci 1996: 78). Pero el campo religioso también ofrece un dominio simbólico sobre el poder mágico a través de la ambivalencia de sus espacios, cuyos territorios sacralizados por cultos míticos permiten disociar lo numinoso entre la protección y regulación de una imagen integrada a la mitología cristiana, y los aspectos excesivos de esta misma evangelización del milagro.

Por último, concluyo que los estudios sobre "religiosidad popular" tienen como objetivo comprender las manifestaciones religiosas en sus aspectos cognitivos y simbólicos de la cultura nacional; es decir, aquello que constituye la diferencia, lo distintivo de la

cultura. Sobre esta base, me he propuesto analizar las prácticas y representaciones culturales desarrolladas en la villa de Mailín, de manera de señalar las modificaciones en la identidad cultural y las transformaciones en el imaginario social santiagueño. De manera que el nuevo cristianismo se expresa en un

"catolicismo difuso, dador de sentido y totalizador al ser una mezcla de identidad, nacionalismo y sustitución y pertenencia cultural con una gran distancia entre las exigencias de prácticas reglamentadas por la institución y las llevadas adelante cotidianamente por la misma gente que se identifica como católica".

Mi contribución a las investigaciones en antropología de la religión ha consistido en captar la dinámica religiosa en torno a la celebración del Señor de los Milagros de Mailín dentro de un contexto global, en cuyo seno se debaten los discursos políticos y religiosos.

Asimismo, se ha verificado mi hipótesis inicial², por cuanto la celebración, con sus recursos y dispositivos de poder -como ser la imagen religiosa, los núcleos devocionales y la historia de la cruz, entre otros-, se ha convertido en un campo de lucha donde los mecanismos de poder reproducen un tipo de ideología que prioriza la fiesta religiosa por encima de sus dimensiones sociales y culturales. Este fenómeno comprende, a su vez, los distintos intereses de los organismos provinciales que operan a la par de las acciones del obispado.

En las últimas décadas, los estudios sobre religiosidad popular han dado a conocer en profundidad los distintos escenarios de la religión y de qué forma las imágenes de santos y vírgenes penetran los espacios sociales y lugares de encuentro. Mi análisis estético e histórico-cultural del fenómeno de la imaginería religiosa, contribuye al conocimiento de la religiosidad popular y sus vinculaciones con los procesos globales y locales-regionales.

En síntesis, el aporte de esta investigación reside, a mi juicio, en los elementos que pueda añadir a otros estudios sobre esta temática y a los que profundicen específicamente en la celebración de Mailín. La intersección que he podido captar entre distintos modos de vivir la religión, la modernidad globalizada, la pluralidad de

¹ Véase Mallimaci 1993 a.

² Véase p. 8.

performances y la capitalización de recursos celebrativos por parte de intereses sectoriales, conforma un panorama hacia nuevas inquietudes y conclusiones. Finalmente, cabe señalar que si bien me he detenido en los mecanismos políticos y religiosos que operan dentro del pueblo, queda pendiente ver las relaciones entre las familias poderosas, y entre éstas y el poder provincial. Así también resta abordar las vinculaciones posibles de la fiesta al Señor de los Milagros de Mailín con otras fiestas patronales, aunque he mencionado las redes entre algunas de ellas.

Bibliografía

Abrahams, Roger D.

"Fantasmas del nacionalismo romántico en la Folklorística". *Journal of American Folklore*", 106 (419): 3-37. Buenos Aires.

Althabe, Gérard

Hacia una Antropología del presente. Paris: Ed. Edicial.

Ameigeiras, Aldo R.

1987	"Una aproximación sociológica a la Fiesta del Señor de los Milagros de
	Mailín en el Gran Buenos Aires". Sociedad y Religión, 5: 37-53.

"Práctica religiosa y catolicismo popular: La novena al Señor de los Milagros de Mailín en el conurbano bonaerense". *Stromata* 50 (3/4): 221-235

"Religiosidad popular, trama socio-cultural y pobreza en el contexto urbano". En *Pobres, pobreza y exclusión social*, pp. 19-33. Buenos Aires: Ed.Ceil. (Centro de Estudios e Investigaciones Laborales Ceil-Conicet).

"Para una hermenéutica de la peregrinación: Cultura popular e identidad religiosa. Los migrantes santiagueños en la Argentina". Stromata 56 (3/4): 123-143.

"El fenómeno religioso en la sociedad argentina: crisis y transformaciones en el catolicismo a comienzos del siglo XXI". En Crisis y Reconstrucción: Aportes desde el pensamiento social de la iglesia, dimensión social y ético-cultural, pp. 83-114. Grupo Gerardo Farrell, Buenos Aires: Ed. San Pablo.

Ameigeiras, Aldo R., José Pablo Martín, Graciela Fossa Riglos y Andrés Matta

"Religión y democracia en la Argentina: Instituciones, grupos actores y sectores sociales". En Primera Jornada Anual de Investigación de la UNGS-volumen 3, pp. 77-80.

Ansaldi, Saverio

"Image, pouvoir et représentation: un hommage à Louis Marin".

Multitudes: Futur Antérieur 25/26 (96): 1-7.

Appadurai, Arjun

2001 La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización, caps. 1, 2 y 3. Montevideo: Trilce, Fondo de Cultura Económica.

Ari, Pedro Oro

"Religiones Populares y Modernidad en Brasil". *Sociedad y Religión* 10/11: 52-61.

Augé, Marc

1988 Le Dieu Objet. Paris: Flammarion.

2000 Le Sens du mal: Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie. Paris: Editions des archives contemporaines.

Baczko, Bronislaw

1991 Los imaginarios sociales: Memorias y esperanzas colectivas. Buenos Aires: Nueva Visión.

Balandier, Georges

2004 Antropología Política. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Barabas, Alicia

"Los Movimientos Sociorreligiosos Indígenas en América Latina: Notas para una antropología de las dinámicas religiosas". Ponencia presentada en Congreso de Brasilia, 6-8 de noviembre, 35 pp. México: Centro INAH Oaxaca.

Bargman, Daniel F.

"Entre el cristianismo y el judaísmo: La Iglesia Israelita del nuevo pacto". Sociedad y Religión 12: 74-85.

Bartolomé, Miguel

1997 Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México. México: Siglo XXI-Instituto Nacional Indigenista.

Bajtin, Mijail

"Introducción: planteamiento del problema". La cultura popular en la edad media y renacimiento, pp. 7-57. España: Ed.Barral.

Bateson, Gregory

1972 Pasos hacia una ecología de la mente humana. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé.

Bauman, Gerd

2001 El Enigma multicultural: Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.

Bauman, Richard

[1975] "El arte verbal como ejecución". En Etnografía del habla: Textos fundacionales II. Selección de textos, Lucía Golluscio; compiladoras, Corina Courtis, Cristina Messineo, Claudia Oxman y Susana Skura. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Béhague, Gerard

"Hacia un enfoque etnomusicológico para el análisis de la música popular: Procedimientos analíticos en musicología". *Actas de las IX Jornadas Argentinas de Musicología y VIII Conferencia Anual de la AAM*, pp. 303-315. Irma Ruiz, Elisabeth Roig. y Alejandra Cragnolini (eds). Buenos Aires: Asociación Amigos del Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega".

Béliveau, Verónica G.

"Salud, sanación, salvación: representaciones en torno del "estar bien" en dos grupos católicos emocionales". *Sociedad y Religión* 18/19: 1-34.

Benencia, Roberto L. y Floreal Forni

Los procesos de transformación de las migraciones temporarias en el contexto de una provincia productora de mano de obra. Santiago del Estero. Argentina. Buenos Aires: Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, pp. 26.

Bergson, Henri

2003 La risa. Buenos Aires: Losada.

Bilbao, Santiago Alberto

"Poblamiento y actividad humana en el extremo norte del Chaco
 Santiagueño". Cuadernos del Instituto Nacional de Antropologia 5, 143 192. Buenos Aires: Secretaría de Estado de Cultura y Educación,
 Dirección General de Institutos de Investigación.

Blache, Martha

"Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual". *Revista de Investigaciones Folklóricas* 6, pp. 11.

Blacking, John

"Performance as a Way of Knowing: Practical Theory and the Theory of Practice in Venda Tradicional Music-Making 1956-1966". En *Atti del XIV Congreso della Societa Internazionale di Musicologia*, vol.I, pp. 24-220. Turín: E.D.T.

Bohlman, Philip V.

The Study of Folk Music in the Modern World. U.S.A: Library of Congress Cataloging.

Boletín del Santuario de Mailín

2004 "Historia del Señor de Mailín. 1994-Centenario del Templo-2004, Pasión y devoción". Obispado de Santiago del Estero.

Brandão, Carlos Rodrigues

1981 Sacerdotes de Viola: Rituais religiosos do catolicismo popular em São Pablo e Minas Gerais. Petrópolis: Edições Paulinas.

1985 *Memória do Sagrado: Estudos de religião e ritual.* São Pablo: Edições Paulinas.

Bourdieu, Pierre

1982 Langage et pouvoir symbolique. Paris: Editions Fayard.

1988 Choses dites. Paris: Gedisa.

Bresci, Domingo

"Panorama de la Iglesia Católica en Argentina: 1958-1984". Sociedad y Religión 5 (118): 67-77.

Bünting, Aldo J.

1969 El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno I Sociológico. Buenos Aires: Bonum.

Burucúa, José Emilio

"Historia de las imágenes e historia de las ideas: la escuela de Aby
Warburg". Colección "Los Fundamentos de las Ciencias del Hombre",
47. Buenos Aires: C.E.A.L.

2001 "Reflexiones sobre la pintura de Guillermo Roux, la noción de Pathosformel y una explicación provisoria de la imposibilidad de representación de la Shoah". Buenos Aires: material de Seminario, 24pp.

Canal Feijóo, Bernardo

1951 Burla, credo, culpa en la creación anónima. Buenos Aires: Ed. Nova.

Canclini, Néstor, G.

1990 Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad.

México: Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

1997 Imaginarios Híbridos. Buenos Aires: Eudeba.

Caro Baroja, Julio

1974 Teatro Popular y Magia. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.

1978 Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, Sociedad y carácter en España en los siglos XVI y XVII. Madrid: Ed. Akal.

Carozzi, María Julia

1997/1998 "El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos". *Sociedad y Religión* 16-17: 33-63.

Carr Helton, Sally

"Markers and Audience Behavior: Relationships Surrounding the Musical Event. En Caroline Card et al (eds.), Discourse in Ethnomusicology II: A tribute to Alan P. Merriam, pp. 99-130.
 Bloomington, Indiana: Indiana University.

Carvalho da Rocha, Ana Luiza

"Antropologia das formas sensíveis: entre o visíbel e o invisível, a floração de símbolos". *Horizontes Antropológicos: Antropologia Visual* 1 (2): 84-92. Porto Alegre.

Carvalho, José Jorge de

"Hacia una etnografía de la sensibilidad musical contemporánea".

Cuadernos de Música Iberoamericana 1: 253-271.

Casey, Edward S.

"How to get from Space to Place in a Fairly Short Strecht of Time:

Phenomenological Prolegomen". En Senses of Place, Steven Feld and
Keith Basso (eds). New México: Ed. School of American Research.

Cassirer, Ernst

1945 Antropología Filosófica: Introducción a una Filosofía de la Cultura.

México: Fondo de Cultura Económica.

Castoriadis, Cornelius

2003 La Institución Imaginaria de la sociedad, I. Buenos Aires: Ed.Prometeo.

Cebada, María Cecilia Lara

2002 "Cargos rituales en la organización social de Kanxoc". *Temas Antropológicos 1*: 54-65, Vol.24.

Cerutti, Angel y Cecilia Pita

"Cuando los santos cruzan la cordillera: Migración y Religiosidad popular de los campesinos chilenos en el territorio del Neuquén,
Argentina 1880-1916". Ponencia presentada en el XVII Congreso
Internacional de Historia de las Religiones, 5 al 12 de Agosto. México
D.F.

Coluccio, Félix

1990 Diccionario de creencias y supersticiones (Argentinas y Americanas). En colaboración con Marta Isabel Coluccio, 3° ed. Buenos Aires: Bonum.

1994 Cultos y canonizaciones populares de Argentina. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Corona, Néstor A.

2002 Lecturas de Heidegger: La cuestión de Dios. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Croatto, Severino J. y Fernando Boasso

1969 El Catolicismo Popular en la Argentina. Buenos Aires: Editorial Bonum.
Cuaderno 2 Bíblico.

1994 Los lenguajes de la experiencia religiosa. Buenos Aires: Docencia.

Chartier, Roger

1994 Escribir las prácticas: Foucault, de Certeau, Marin, Argentina. Paris: Ed. Manantial.

Chazarreta, Agustín A.

1953 Tradiciones Santiagueñas. Tucumán: Universidad de Tucumán.

Christensen, Emilio A.

1970 El Quichua Santiagueño: Lengua Supérstite del Tucumán Incaico.
Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.

Dargoltz, Raúl E.

1985 Santiago del Estero: El Drama de una Provincia. Buenos Aires: Ediciones Del Mar Dulce.

Di Lullo, Orestes

1943 El folklore de Santiago del Estero. Tucumán: Universidad de Tucumán.

1960 Templos y fiestas religioso-populares en Santiago del Estero. Tucumán: Universidad de Tucumán.

Diócesis del Obispado de Santiago del Estero

2004 Historia del Señor de Mailín: 1904 – Centenario del Templo -. En Nuevo Boletín 2004. Santiago del Estero.

Dirube, Ariel Fernández

"La Navidad en los cuatro rumbos argentinos". *Selecciones Folklóricas* 1: 148-164. Buenos Aires.

Dri, Ruben

1997a Proceso a la Iglesia Argentina: Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem. Buenos Aires: Ed. Biblos.

1997b La utopía de Jesús. Buenos Aires: Ed. Biblos.

Durkheim, Emile

1982 Las Formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Autralia. Madrid: Akal Editor.

Eleta, Paula

1994

Lo mágico y lo religioso en el análisis sociológico: Nuevas reflexiones sobre un viejo tema. El estudio científico de la religión a fines del siglo XX. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Eliade, Mircea

1948

Tratado de Historia de las Religiones. México: Ediciones Era.

Feld, Steven

1984

"Sound Structure as Social Structure, Symposium on Comparative Sociomusicology". *Ethnomusicology* 28 (3): 383-409.

Feld, Steven y Keith H. Basso

1996

Senses of Place. New Mexico: School of American Research.

Figueroa, Andrés A.

1949

Los Antiguos Pueblos de Indios de Santiago del Estero. Santiago del Estero: El Liberal/ Revista del Archivo de Santiago del Estero.

Finnegan, Ruth

1999

"¿Por qué estudiar la música?: Reflexiones de una antropóloga desde el campo". *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 15-16: 9-32. Madrid

Floreal Forni

1995

"Sociedad y Religión". Sociedad y Religión 14/15: 55-60.

1991

"Estudio Comparativo de los grupos organizados para la actividad religiosa en el Gran Buenos Aires (II)". *Sociedad y Religión* 8: 85-104.

Forni, Floreal, Fortunato Mallimaci y Luis A. Cárdenas.

2003 Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires. Buenos Aires: Ed.Biblos.

Freedberg, David

1992 El poder de las imágenes: estudio sobre la historia y la teoría de la respuesta. Madrid: Cátedra.

1999 El poder de las imágenes. España: Anagrama.

Frigerio, Alejandro

"Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión: ¿Hacia un nuevo paradigma?". *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas* 7 (34): 34-50. Buenos Aires: UCA, FCSE.

Frith, Simon

"Hacia una estética de la música popular". En Francisco Cruces y otros (eds.). Las Culturas Musicales. Madrid: Ed.Trotta.

Fritz, Saxl

1989 La vida de las imágenes: estudios iconográficos sobre el arte occidental.

Madrid: Alianza.

García, Miguel A.

"La etnografía de la *performance* en etnomusicología". Ponencia presentada en el Primer Encuentro Juvenil de Musicología y Actividades Afines, Instituto Nacional de Musicología, 20 al 22 de diciembre. Buenos Aires.

2001 La práctica musical como performance". En *Paisajes sonoros de un mundo* coherente. Prácticas musicales y religión en la sociedad wichí. Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología.

García, Miguel A., Carina Martínez y Pilar Orge Sánchez

"Rock nacional: vivencias y transiciones en el espacio ritual". Actas de las IX Jornadas Argentinas de Musicología y X Conferencia Anual de la AAM. Buenos Aires.

García Canclini, Néstor

1990 Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad.

México: Grijalbo / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

1997 Imaginarios Híbridos. Buenos Aires: Eudeba.

Geertz, Clifford

1987 La Interpretación de las culturas. Madrid: Gedisa.

Gennep, Arnold van

1986 [1909] Los ritos de paso. Versión castellana de Juan Aranzade de la 1^a edición en francés). Madrid: Taurus.

1924 La Formación de las Leyendas. Paris: Librairie Chritique Emile Nourry.

Giordano, Oronzo

1983 Religiosidad popular en la Alta Edad Media. Madrid: Gredos.

Giorgis, Marta

"Urkupiña, la Virgen Migrante: Fiesta, Trabajo y Reciprocidad en el
 Boliviano Gran Córdoba". Revista Avá, 91-124. Universidad Nacional de
 Misiones, Posadas.

Goffman, Erving

1967 Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior. New York: Doubleday & Company, inc.

1959 The Presentation of Self in Everyday Life. London: Penguin Books.

1969 Strategic Interaction. Oxford: Basil Blackwell.

González, Juan Pablo

2001 "Musicología popular en América Latina: síntesis de sus logros, problemas y desafíos". Separata de *Revista Musical Chilena*, 38-64.

Grossberg, Lawrence

We gotta get out of this place: popular conservatism and postmodern culture. New York & London: Routledge.

Gruzinski, Serge

1994 La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019). México: Fondo de Cultura Económica.

Hall, Stuart y Paul du Gay (comps)

2003 *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores

Handelman, Don

"Rituales y espectáculos". Revista internacional de ciencias sociales:

**Antropología 153, Temas y Perspectivas I: 1-10. Más allá de las lindes tradicionales.

Hermo, Elena, Irma Ruiz y Leonardo Waisman

"Representando la música, repensando la musicología", mesa redonda coordinada por Miguel A. García. *Música e Investigación* 3: 69-89.

Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega".

Hérvieu-Léger, Danielle

1999 La religion en mouvement: Le pélerin et le converti. Paris: Ed. Flammarion.

1993 La religion pour mémoire. Paris: Le Cerf.

Hobsbawn, Eric

1992 Naciones y nacionalismos desde 1780. Traducción de Jordi Beltrán, 2º ed. Barcelona: Crítica.

2004 Invención de la Tradición. Barcelona: Crítica.

Ivanov, V. V.

"La semiótica de las oposiciones mitológicas de varios pueblos". En Jurij M.
 Lotman y Escuela de Tartu (eds), Semiótica de la cultura, pp. 149-198.
 Madrid: Cátedra.

Ivereigh, Austen

"Escolasticismo y Secularismo: Una Interpretación de la política argentina anterior al peronismo". Sociedad y Religión 12: 17-36.

Juliano, Dolores

1994

"Universal / Particular. Un falso dilema". Exposición realizada en el panel "Estudios de la cultura y las identidades, coordinado por Rubén Bayardo y Mónica Lacarrieu en el IV Congreso Argentino de Antropología Social, Olavarría, 19 al 22 de julio.

Kaeppler, Adrienne L.

1978

"Dance in anthropological perspective". *Annual Review of Anthropology* 7: 31-49. California.

Kapferer, Bruce

1986

"Performance and the Structuring of Meaning and Experience". En *The Anthropology of Experience*, pp. 188-203. Victor W. Turner and Edward M. Bruner (eds.). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Kartomi, Margaret J.

2001

"Procesos y resultados del contacto entre culturas musicales: una discusión de terminología y conceptos". En Francisco Cruces y otros (eds), Las culturas musicales. Lecturas de etnomusicología, cap. 14, pp. 257-382. Madrid: Trotta Editorial. Traducción de Enrique Cámara de Landa de M. J. Kartomi (1981), "The Process and Results of Musical Culture Contact: A Discussion of Terminology and Concepts". Ethnomusicology 25 (2): 227-249.

Kennedy, Alexandra, Naray P. Morán Proaño, Alfonso Ortiz Crespo, Jesús Paniagua Pérez, Pilar Ponce Leiva y Susan Verdi Webster

2002 Arte de la Real Audiencia de Quito, siglos XVII-XIX: Patronos, corporaciones y comunidades. Hondarribia: NEREA.

Lafón, Ciro R. y Enrique D. Dussel

1969 El Catolicismo Popular en la Argentina. Cuaderno 4 Antropológico.
Buenos Aires: Editorial Bonum.

Leeuw, Gerardus van der

1986 Fenomenología de la religión. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude

1995 [1958] Antropología Estructural. Barcelona: Paidós.

Lipsitz, Mario

"El problema del nacimiento en la fenomenología intencional". En 1^a

Jornada Anual de Investigación de la UNGS-Volumen 3, 92-97.

Lomax, Alan

"Estructura de la canción y estructura social". En Francisco Cruces y otros (eds.), Las Culturas Musicales. Lecturas de etnomusicología. Cap. 12, pp. 297-329. Madrid: Trotta. Traducción de Irma Ruiz, de A. Lomax (1962), "Song Structure and Social Structure", Ethnology 1: 425-451. Reimpreso en D. P. MacAllester (ed.) (1971), Readings in Ethnomusicology, pp. 227-251. New York: Johnson Reprints.

Lorandi, Ana María y Ana Edith Schaposchnik

"Los Milagros de la Virgen del Valle y la Colonización de la Ciudad de Catamarca". Société des Américanistes LXXVI, 177-198.

Llamazares, Ana María y Carlos Martinez Sarasola

2002 Diseños indígenas en el arte textil de Santiago del Estero. Buenos Aires, Argentina: Ed. Fundación para la investigación del arte argentino.

Maldonado, Luis

1967 La plegaria eucarística: estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

1975 Religiosidad Popular: Nostalgia de lo mágico. Madrid: Ed. Cristiandad.

Mâle, Emile

1932 L'art réligieux après le Concile de Trente: Etude sur l'iconographie de la fin du XVIe siècle et du XVIIe siècle: Italie, France, Espagne, Flandes.

1ª edición. Paris: A.Cohui.

1952 El Arte religioso: Del siglo XII al siglo XVIII. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

2000 Los Siglos de Oro en los virreinatos de América: 1550-1700. Museo de América. Madrid: La Sociedad.

Mallimaci, Fortunato

"Los estudios sobre la relación Catolicismo, Estado y Sociedad en la Argentina: Conflictos y tendencias actuales". En A. Frigerio, R. Py
Hugarte, F. Mallimaci, C. Mariz, A.P. Oro, C. Parker, J. Soneira, H.
Wynarczyk (comp.), Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur, pp. 46-60. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

"La continua crítica a la modernidad: análisis de los "vota" de los obispos argentinos al Concilio Vaticano II". *Sociedad y Religión* 10/11, 65-82.

"Diversidad Católica en una Sociedad Globalizada y Excluyente: Una mirada al fin del milenio desde Argentina". *Sociedad y Religión* 14/15: 71-95.

Massenzio, Marcello

"Sacré et identité ethnique: Frontières et ordre du monde". Cahiers de L'Homme, Nouvelle Série XXXV, 15-120. Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Mauss, Marcel y Henri Hubert

"Somero estudio de la representación del tiempo en la religión y en la magia". *Tratado de Historia de las Religiones*, pp. 23. París: Akal.

Merleau-Ponty, Maurice

1945 Phénomenologie de la perception. Paris: Ed. Gallimard.

Merlino, Rodolfo J. y Mario A. Rabey

"Resistencia y Hegemonía: Cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur". *Sociedad y Religión* 10/11: 113-127.

Moreno Saravia, Fina

"Los Herrera: fundadores de Pueblos". En *La Zaga de José de la Cruz*.

Santiago del Estero: El Liberal.

Ortiz, Renato

2002 Otro territorio: Ensayos sobre el mundo contemporáneo. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmas.

Ossio, Juan M.

"Cosmologías". Temas y Perspectivas, II. Explorar nuevos horizontes, 112. Revista Internacional de Ciencias Sociales: 154, Antropología.

Pace, Enzo

"Tendencias y Corrientes de la Sociología de las Religiones". Sociedad y Religión 13: 3-19.

Paredes, Américo & Richard Bauman

1972 Toward New Perspectives in Folklore. U.S.A.: University of Texas Press.

Parker, Cristian

"La Sociología de la Religión y la Modernidad: Por una Revisión Crítica de las Categorías Durkheimianas desde América Latina". Sociedad y Religión 13: 33-60.

Parker, Cristian y Thomas Bamat (eds)

2001 Catolicismos Populares: Globalización, Inculturación. Maryknoll, New York, USA: Center for Mission Research and Study; Santiago de Chile, Chile: Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Pelinski, Ramón

2000a "Invitación a la etnomusicología". En R. Pelinski, *Invitación a la Etnomusicología*, cap. I, pp. 11-25. Madrid: Akal.

2000b "Etnomusicología en la edad posmoderna". En R. Pelinski, *Invitación a la Etnomusicología*, cap. XV, pp. 282-297. Madrid: Akal.

2000c "Homología, interpelación y narratividad en los procesos de identificación por medio de la música". En R. Pelinski, *Invitación a la etnomusicología*, cap. X, pp. 163-175. Madrid: Akal.

Perez de Arce, José

1995 *Música Prehispánica*. Tradiciones musicales precolombinas en el espacio. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.

Pollak-Eltz, Angelina

"La religiosidad popular en Venezuela". Sociedad y Religión 9: 15-60.

Poulat, Emile

1994 L'Ere PostChrétienne: Un monde sorti de Dieu. Paris: Flammarion.

Prandi, Reginaldo

"Construcción de espacios públicos de expresión en religiones populares". *Sociedad y Religión* 9: 4-14.

Quiminal, Catherine

"Tradition, migration et innovation: La construction d'un marché dans la region de Kayes (Mali)". *Journal des anthropologues* 84: 61-76.

Revidatti, José S.I.

2000 "Aproximación a la cristología de Olegario González de Cardenal a la luz de la categoría del encuentro". *Stromata* 56: 145-190.

Ricoeur, Paul

1970 Freud: una interpretación de la cultura. México: Siglo XXI.

1982 Hermenéutica y Acción: De la Hermenéutica del Texto a la

Hermenéutica de la Acción. Buenos Aires: Docencia.

1990 "La vida: un relato en busca de narrador". En *Educación y Política*.
Buenos Aires: Docencia.

Rigby, Peter

"La historia y el tiempo, Persistent Pastoralists". En *Societies in Transition*, cap. 4, pp. 67-91. London: Nomadic, Zed Books.

Ruiz, Irma

"Etnomusicología". En Evolución de las ciencias en la República Argentina, 10: Antropología, pp. 179-210. Buenos Aires: Sociedad Científica Argentina.
"Apropiaciones y estrategias políticas: una interpretación sobre la dinámica de cambio musical en contexto ritual". Latin American Music Review 19 (2): 186-202.
"Símbolos, Sonidos y sentidos de un ritual sin nombre". Ponencia presentada en el VII Congreso Argentino de Antropología Social,

Sanchis, Pierre

1997 Arraial: La fête d'un peuple. Paris: EHESS.

Córdoba, 25 al 28 de Mayo.

Schänzle, Sigmund

1998 El Señor de los Milagros y su Santuario en Mailín. Buenos Aires: Editorial Bonum.

1999 Peregrino Mailinero: Boletín para los peregrinos y todos los devotos.

Obispado de Santiago del Estero.

Schechner, Richard

2000 Performance: Teoría y prácticas interculturales. Buenos Aires: Libros del Rojas, Universidad de Buenos Aires.

Scheller, Max

1927 El resentimiento en la moral. Madrid.

Schenone, Héctor H.

1992 Iconografia del Arte Colonial: Los Santos, vol. 1. Buenos Aires: Fundación Tarea.

Schutz, Alfred

El problema de la realidad social. Buenos Aires: Amorrortu.

Sebastián, Santiago

1990 El barroco Iberoamericano: Mensaje Iconográfico. Madrid: Ediciones Encuentro.

1994 Mensaje Simbólico del Arte Medieval: Arquitectura, Iconografía, Liturgia. Madrid: Ediciones Encuentro.

∠ Seeger, Anthony

"Desempenho Musical e Identidades: Problemas e Perspectivas".Ponencia presentada en las IV Jornadas Argentinas de Musicología,Buenos Aires.

Soneira, Jorge

1999 "¿Quiénes son los carismáticos?". Sociedad y Religión 18/19: 41-54.

Steil, Carlos Alberto

"Cuando la tradición interpreta la modernidad: continuidades y rupturas entre el catolicismo popular tradicional y el catolicismo de las Comunidades Eclesiales de Base". Sociedad y Religión 16/17: 53-63.

Stewart, Kathleen

1996 An Occupied Place. En Senses of Place, Steven Feld and Keith Basso (eds). Santa Fe, New México: School of American Research.

Taussig, Michael

"La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela
 Contemporánea". En Manuel Gutiérrez Estévez; Miguel León-Portilla;
 Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva (eds). New York University, De
 Palabra y Obra en el Nuevo Mundo, vol.2, pp. 489-518. Encuentros
 Interétnicos. Madrid: Siglo XXI.

Titon, Jeff Todd & Mark Slobin

"The Music-Culture as a World of Music". En Jeff Todd Titon (General Editor), Worlds of Music: An Introduction to the Music of the World's Peoples, cap. 1, pp. 1-15. New York: Schirmer Books.

Troeltsch, Ernst

1994 [1956] The Social teaching of the Christian Churches. London: Allen Et Unwin.

Turino, Thomas

"Estructura, Contexto e Estratégia na etnografía musical". *Horizontes***Antropológicos 5 (11), 13-28. Porto Alegre.

Turner, Victor

- "Liminality and communitas: model and process". *The ritual process:*Structure and Anti-Structure. New York: Aldine Plubishing Company.
- "Socials dramas and rituals metaphors". *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, U.S.A.: Cornell University Press.
- 1992 [1987, 1988] *The Anthropology of Performance*. Preface by Richard Schechner. New York: PAJ Publications.

Turner, Victor y Edith Turner

1978 Image and Pilgrimage in Christian Culture. New York Columbia
University Press.

Turner, Victor y Edward M. Bruner (eds)

1986 The Anthropology of Experience. With an epilogue by Clifford Geertz.
Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Urra Morales, Roberto

Más allá de uniones y diversidades: la construcción de un proyecto
 mapuche de sociedad. Argentina: Centro Integral de Desarrollo
 Comunitario, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

Vauchez, André

1999 Saints, prophètes et visionnaires: le pouvoir surnaturel au Moyen Age.
Paris: Editions Albin Michel.

Vega, Teresa Quiñones

2002 "Peregrinar con la virgen para volver al propio territorio". *Temas Antropológicos*. 24 (2): 144-165, México.

Vega-Centeno, Imelda B.

"Sistemas de Creencia en la Sociedad Moderna: Desencuentro entre Oferta y Demanda Simbólicas". *Sociedad y Religión* 13: 61-88.

Vila, Pablo

"Identidades Narrativas y Música. Una Primera propuesta teórica para entender sus relaciones". *TRANS, Transcultural Music Review /* Revista Transcultural de Música II, http://www.uji-es/trans/.

ANEXOS

Cronograma de los Trabajos de Campo

Período	Localidad	Actividades realizadas	
9-14 Mayo 2002	Mailín-Añatuya- Santiago	Documentación de la celebración	
	del Estero (Capital)	del santo: misas en espacios	
		privados y públicos, entrevistas a	
		devotos, músicos, curas e	
	,	intendentes. Búsqueda	
		bibliográfica.	
		Recolección de datos en el	
		INDEC, la Secretaría de	
		Educación y la Casa de Turismo.	
15-17 Septiembre 2002	Mailín-Km 11-Añatuya	Pueblo sin celebración: trabajo	
		social de la iglesia local,	
		entrevistas a autoridades	
		eclesiales. Visita a la Parroquia	
		de Mailín en Añatuya.	
		Entrevistas informales y formales	
		con mailineros y añatuyenses.	
4-8 Enero 2003	Mailín-Santiago del Estero	Relevamiento sobre la	
	(Capital)	organización del pueblo y de la	
		iglesia para la Fiesta.	
		Recolección de datos en la	
		Dirección de Municipalidades y	
		en la Dirección de Turismo frente	
		al cambio de autoridades	
		provinciales (renuncia del Dr.	
		Díaz y asunción de la Dra.	
		Juárez).	
29 Mayo-2 Junio 2003	Mailín	Documentación de la celebración:	
		relevamiento sobre la diversidad	
		de migrantes concurrentes.	
	·	Grabaciones musicales.	
		Registros sobre el cambio de cura	
		y rector del Santuario.	

22-23 Mayo- 2004	Gran Buenos Aires	Documentación sobre la	
		celebración en Villa de Mayo.	
		Entrevista al cura y a los	
		migrantes que iniciaron la	
		devoción en ese lugar.	
28 Mayo-1 Junio de 2004	Santiago del Estero-Mailín	Celebración de los lugareños:	
		registro de la fiesta chica.	
24 Abril 2005	Gran Buenos Aires	Fiesta de San Jorge: venerado	
		junto al Señor de Mailín.	
		Entrevista a una misionera de la	
		"pastoral mailinera".	
3-8 Mayo 2005	Mailín	Celebración del santo: cambio de	
		cura y, luego del período del	
		interventor Lanusse, el gobierno	
		de Zamora y su aparición en la	
		fiesta. Recolección de datos	
		faltantes y nuevos aportes.	
24-29 Mayo 2006	Mailín	Documentación de la	
		celebración. Grabación de	
		historias de vida de migrantes	
		santiagueños y de pobladores de	
		la villa.	
		ia villa.	

REFERENCIAS

EDIFICIO PUBLICO



ESCUELA

P POLICÍA

PA PRIMEROS AUXILIOS



PLAZA

ARBOL HISTORICO

DIRECCION GRAL. DE PLANIFICACION, EVALUACION DE PROYECTOS,

ESTADISTICAS Y CENSOS

PROVINCIA DE SANTIAGO DEL ESTERO

DEPARTAMENTO

AVELLANEDA _028_

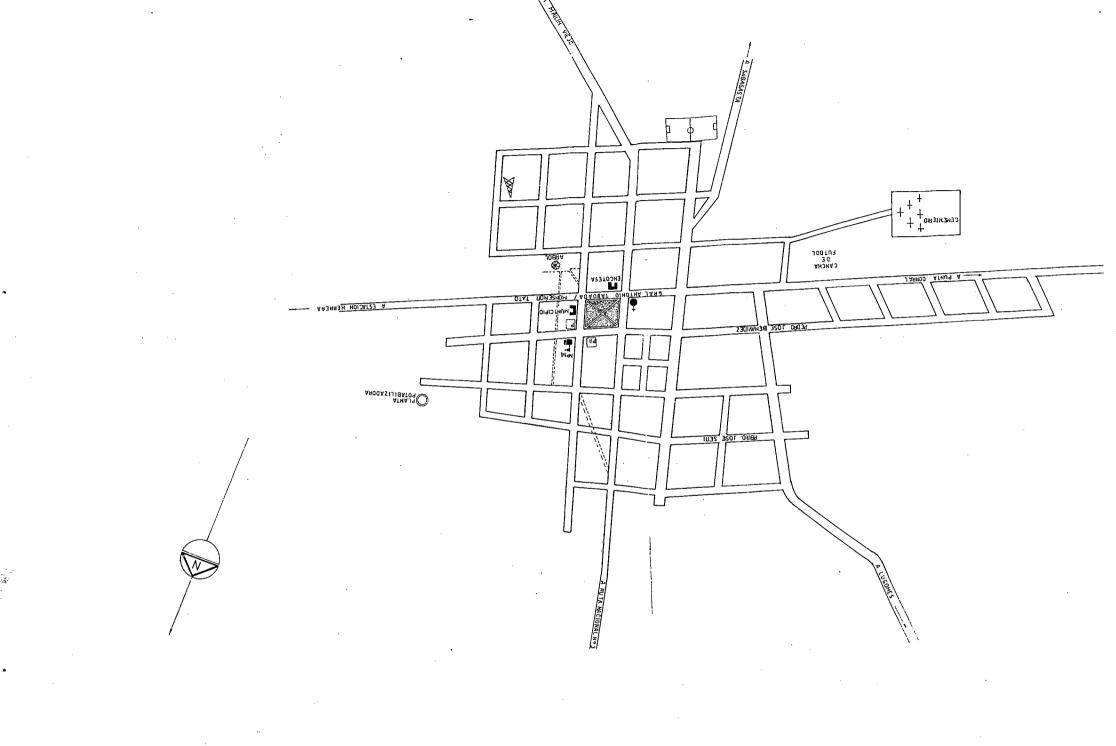
LOCALIDAD

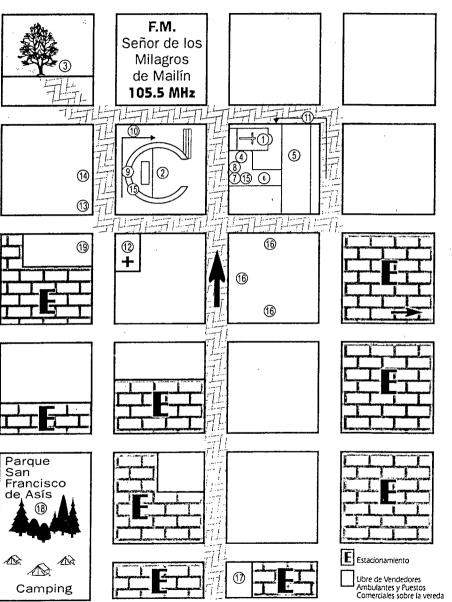
VILLA MAILÍN 060

FIRMA
FECHA 02 /2001
PLANO
ESCALA 1 5000

ANT ECEDENTES

DIBUJO TEC. M.M.O. MARIO R.PAZ





SANTUARIO DE MAILIN



- 1 Santuario 2 Templete
- (3) Arbol Histórico
- (4) Casa Parroquial
- (5) Area para los servidores
- (6) Alimentación Central (Servidores)
- (7) Secretaría General
- (8) Administración
- (9) Estudio FM 105.5 Mhz
- (10) Fila para tomar Gracias: Templete
- (11) Fila para tomar Gracias: Santuario
- 12 Puesto Sanitario
- (13) Policía
- (14) Comisión Municipal
- (15) Oficinas / Información Intenciones
- (16) Centro Comercial
- (17) Hermandad del Señor
- (18) Parque (Camping)
- (19) Escuela



Obispado de Santiago del Estero

Av. Belgrano (s) 450 - Tel./Fax (54)(385) 421-1260/1534 - 4200 Santiago del Estero - República Argentina

HOMILÍA DEL SR. OBISPO DIOCESANO S.E.R. MONS. JUAN CARLOS MACCARONE EN OCASIÓN DE LA FIESTA GRANDE DE NUESTRO SEÑOR DE LOS MILAGROS DEL SEÑOR DE MAILÍN (Villa Mailín - Ascensión del Señor, Domingo 8 de Mayo de 2005)

"La esperanza a la que han sido llamados..."

"La extraordinaria grandeza del poder con que El obra en nosotros"

Queridos Mailineros

(Ef. 1,17-23)

Queridos hermanos y hermanas:

1.- El Señor de Mailín nos vuelve a congregar; el Forastero nos sale nuevamente al encuentro y nos reúne como familia de creyentes, como Iglesia. Jesús nos atrae con su amor manifestado en el sacrificio de la Cruz, y nos renueva en el amor que El mismo hace crecer en nosotros, desde el Bautismo, por obra del Espíritu Santo.

Renovamos nuestra fidelidad a El para cumplir todo lo que nos ha mandado (cf. Mateo 29, 16-20), sobre todo el

"Amarás al señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda tu alma y con todo tu espíritu... Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Mt. 22,37.39).

Lo hacemos en este día en el que la fe lo proclama ascendido a los cielos, con la plenitud de poder y gloria del

2.- Y esta es "la esperanza a la que hemos sido llamados", como nos lo enseñaba San Pablo (cf. Ef. 1,17-23). El enemigo del hombre, que es la muerte, su amenaza que acecha detrás de cada enfermedad, en la angustia que nos provoca la soledad, en el infortunio que entristece, en la injusticia que denigra la condición humana, ha sido

Por eso, tenemos la firme esperanza de que la muerte no vencerá definitivamente en nosotros, en cada uno de nosotros. La muerte no es nuestro futuro definitivo; la vida es el horizonte al que nos abre, como puerta estrecha,

3.- Pero esta esperanza no surge solo de una palabra fehaciente, en la certidumbre que viene del Señor Jesús. que es la Verdad (Jn. 14, 6). Tenemos confianza por "la grandeza del poder con que El obra en nosotros, los creyentes" (Ef. 1,17-23). Es sello del Espíritu Santo con el cual hemos sido marcados en nuestro Bautismo y Confirmación. Es el mismo Espíritu que resucitó a Jesús, "anticipo de nuestra herencia" y redención del Pueblo

Por eso, concluye el Apóstol Pablo: "Ustedes han sido salvados por gracia mediante la fe [....] Somos creación suya [de Dios]: fuimos creados en Cristo Jesús, a fin de realizar aquellas buenas obras que Dios prepara de

4.- De allí, queridos Mailineros, estamos junto al Señor de Mailín y que hoy lo confesamos resucitado, y que vive junto a Dios, para renovarnos y emprender el regreso para el cumplimiento de las "buenas obras", que Dios nos prepara para manifestar en nuestra vida que Cristo vive y, por el testimonio de una vida laboriosa, activa, comprometida, los demás se entusiasmen por Cristo y quieran también seguirlo.

Si hemos venido a Mailín para cumplir las promesas que le hicimos al Señor, también nuestra vida, por lo mismo, está destinada a fructificar en las buenas obras que ya Dios había pedido al Pueblo de Israel para que las cumpliera, y que el mismo Jesús nos dice que siguen vigentes: "no piensen que vine a abolir, sino a dar cumplimiento... El que no cumpla el más pequeño de estos mandamientos, y enseñe a los otros a hacer lo mismo, será considerado el menor en el Reino de los Cielos. En cambio, el que los cumpla y enseñe, será considerado grande en el Reino de los Cielos" (Mt. 5, 17-19). También cuando nos pide "permanezcan en mi amor. Si cumplen los mandamientos, permanecerán en mi amor, como yo cumplí los

Jesús, Maestro sincero, y sin demagogia, nos pone el yugo exigente del amor, que a la vez es liviano para llevar (Mt. 11,30): es la ley, son los mandamientos, para que, como creación de Dios, fructifiquemos en obras de justicia y santidad, obras que son para gloria de Dios y para invitar a los hombres y mujeres a la fe, superando así la vida mediocre "según una ética minimalista y una religiosidad superficial (Juan Pablo II, NMI n. 31).

5.- También son necesarios estos frutos de buenas obras para regenerar nuestra historia, en la que parece ensañarse la injusticia y la mentira corrompiendo la dignidad de cada hombre y mujer, disolviendo los vinculos familiares, arrojando a la sociedad al desconcierto, quebrando el compromiso solidario, que es la cohesión de

Sigmund Schänzle, rector del santuario de Mailín

No es que se vayan todos, sino que se conviertan todos

Pedido. Schänzle instó a los políticos a conrertirse al Evangelio para solucionar los problemas de la provincia y
del país. Michelini señaió que la falta de trabajo
f de educación lleva a la
gente al sufrimiento.

n El rector del santuario del Selor de los Milagros de Mailín, presoiterio Sigmund Schänzle, señaló que la solución para los problemas de la provincia y del país no será ajo la consigna que se vayan todos, sino "que se conviertan tolos".

"La solución no es que se vayan codos, ¿quién va a seguir?; la solución es que se conviertan todos en este noble y honorable ministerio que tienen (los políticos) al representar al pueblo, de quien ha relibido el voto. Que se conviertan como pide Cristo: 'Conviértanse al Evangelio'". sostuvo el sacerdote que presidió una de las misa de la riesta chica del Señor Forastero.

Añadió: "Hemos llegado a estos brazos abiertos de Dios, de nuestro Jeñor de los Milagros de Mailín, pedir nuevamente el milagro de la conversión. Que se conviertan odos a su amor porque la verdadera revolución no es la revolución e la espada, con palos o con otros medios de represión, sino la revolución de la mente, del corazón del espíritu. Revolución -prosiguió- que nos dará una nueva persuación que nos dará una nueva persuación de la mente, del corazón del espíritu.



Bendición. El padre Sigmund dijo que Dios nos da el único poder capaz de cambiar nuestras vidas y la sociedad.

pectiva, una nueva manera de ver y de pensar las cosas pacíficamente; ésta es la verdadera revolución que nos aconseja Cristo".

El padre Sigmund pronunció la homilía ante varios centenares de personas, entre los que se encontraban alrededor de 400 integrantes del Movimiento Campesino (Mocase) que llegaron a la fiesta con pancartas e insignias del "Che" Guevara. Y durante la misa también se cantó la marcha piquetera, mientras algunos fieles mira-

ron esta actitud como una "desubicación", teniendo en cuenta que se trataba de una manifestación religiosa.

"Si confiamos en un Dios que se dejócrucificar por nosotros, un Dios con los brazos y el corazón abierto porque es un Dios de amor, veremos que este Dios es el único capaz de cambiar el mundo. Ninguna revolución sangrienta lo ha cambiado, no el 'Che'; Guevara ni ningún otro. Sólo el poder del amor de Jesucristo ha cambiado el mundo y lo seguirá

cambiando", aseguró.

Finalmente, dijo que que cada uno es constructor de la sociedad y Dios les da el único poder capaz de cambiar sus vidas y de romper los círculos viciosos de odio, represión e injusticia.

Monseñor Michellini

El vicario general de la diócesis, monseñor Domingo Michelini, indicó en su homilia: "La Argentina de hoy y el Santiago de hoy no viven el mejor momento de sus historias, al contrario, probablemente sea uno de los peores momentos de nuestra historia. Falta de trabajo, falta de medios para una buena educación, para la salud, falta de vivienda digna, los sueldos -cuando los hay- no alcanzan ni siquiera a llegar a mitad de mes. Todas estas circunstancias llevan a la gente al sufrimiento, al desconcierto".

No obstante, afirmó que no se debe creer que la salvación está en los "redentores" con promesas que en o se cumplen y humbres que en la historia se convirtieron en una imagen o en un modelo.

"En la historia de nuestra Argentina y de nuestra América hubo personajes así, y aquí (duranto los testimonios de los miembros del Mocas) se mencionó a uno de ellos, el 'Che' Guevara. No entro en juicio. Lo que quiero manifestar es que cuando nosotros los hombres ponemos como salvador a quien no es el salvador, entonces las cosas no van a cambiar. Nosotros hablamos de Cristo como único salvador del mundo, ayer, hoy y siempre", destacó.

LA TIERRA ES NUESTRA MADRE

Habéis de saber que cada partícula de esta tierra es sagrada para mi pueblo. Cada hoja resplandeciente, cada playa arenosa, cada neblina en el oscuro bosque, cada claro y cada insecto con su zumbido son sagrados en la memoria y en la experiencia de mi pueblo. La savia que circula en los árboles porta las memorias del hombre de "piel roja"...

Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestra manera de ser... Trata a su madre, la tierra, y a su hermano, el cielo, como si fuesen cosas que se pueden comprar, saquear y vender, como si fuesen cuentas de vidrio. Su insaciable apetito devorará la tierra y dejará tras de sí sólo un desierto...

Vosotros debeís enseñar a vuestros hijos que el suelo bajo sus pies es la ceniza de sus abuelos. Para que respeten la tierra, debéis decir a vuestros hijos que la tierra está plena de la vida de los antepasados. Debéis enseñar a vuestros hijos lo que nosotros hemos enseñado a los nuestros: que la tierra es nuestra madre. Todo lo que afecta a la tierra afecta a los hijos de la tierra. Cuando los hombres escupen en el suelo se escupen a sí mismos.

Esto también sabemos: la tierra no pertenece al hombre, sino que el hombre pertenece a la tierra. El hombre no ha tejido la red de la vida: es sólo una hebra de ella. Todo lo que haga a la red se lo hará a sí mismo. Lo que ocurre a la tierra ocurrirá a los hijos de la tierra. Lo sabemos. Todas las cosas están relacionadas como la sangre que une a una familia...

Fragmento de la carta que envió el Jefe Seattle al presidente estadounidense

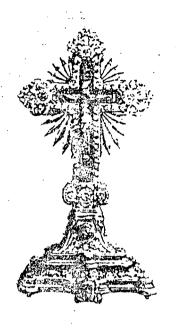
Franklin Pierce en 1855, en respuesta a su oferta de compra de las tierras

SANTUARIO DEL SEÑOR DE LOS MILAGROS DE MAILIN 4328 VILLA MAILIN - Sgo. del Estero - República Argentina

TIERRA SANTA



DE MAILIN



HIMNOS AL SEÑOR DE LOS MILAGROS DE MAILIN

HIMNO ANTIGUO

Venimos con santo empeño, del más lejano confín de este suelo santiagueño a adorarte, dulce dueño, ¡Santo Señor de Mailín!

Ante la Cruz redentora nuestros padres se postraron, y de tu mano alcanzaron la gracia confortadora. (Estribillo)

Siguiendo a nuestros mayores en amor, fe y esperanza, hoy llegamos con confianza en busca de tus favores.
(Estribillo)

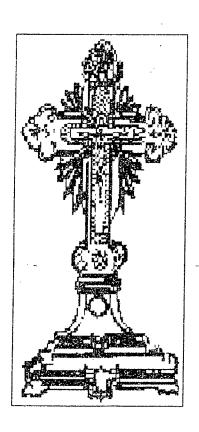
Con el alma arrepentida nustras culpas deploramos, y en la confesión ansiamos hallar la gracia perdida. (Estribillo) Tu cuerpo sacramentado en la Hostia comeremos, y en El fuerza encontraremos para vencer al pecado. (Estribillo)

Bendice desde tu leño del matrimonio los lazos, pa' que formen sus abrazos un digno hogar santiagueño. (Estribillo)

Señor de Mailín, te damos al partir la despedida de nuestra alma entristecida y quieras Tú que volvamos. (Estribillo)

SERVIDORES

FIESTA DEL SEÑOR DE LOS MILAGROS DE MAILIN 09 AL 12 DE MAYO DE 2002



CANTIDAD DE SERVIDORES Y COLABORADORES

AREA	COMEDOR	SERVICIO
BOY SCOUT	95	95
COCINA	15	15
COORDINADORA	-	40
CORO	15	15
ELECTRICIDAD	2	2
GRUPO N. SRA. DE LORETO	25	25
GRUPO PADRE F. PIERRE	60	60
GRUPO SAN PABLO	-	65
HANDYS BASE	5	5
HERMANDAD DE MAILIN (Lugones);	20	20
HERMANDAD DE MAILIN (Garza)	15	1.5
HERMANDAD DE MAILIN (Sgc.)	50	50
HERMANDAD DE MAILIN (Beltran/Vilmer)	-	40
IMAGEN Y SONIDO	13	13
LITURGIA	30	45
PRENSA Y DIFUSION	2	2
S.ADMINISTRACION	2	3
SAGRADO MINISTERIO	40	40
SANIDAD	25	25
SECRETARIA GENERAL Y COLECTA	12	12
SECTOR AGUA	3	3
SEMINARISTAS	13	13
TOTAL GENERAL	442	603

UNCION DE LOS ENFERMOS

- PERSONAS MAYORES DE 65 AÑOS
- PERSONAS QUE TENGAN UNA ENFERMEDAD GRAVE O TERMINAL.
- PERSONAS QUE TENGAN UNA ENFERMEDAD EN LA QUE ESTAN EN TRATAMIENTO DE POR VIDA.
- NO TIENEN QUE HABER RECIBIDO EL SACRAMENTO HACE POCOS DIAS O POCOS MESES.
- TIENEN QUE ESTAR DEBIDAMENTE CONFESADOS PARA RECIBIR EL SACRAMENTO (GRACIA DE DIOS).
- SE DEBE PREPARAR A LAS PERSONAS QUE SE VAN A OPERAR Y QUE VAN A RECIBIR EL SACRAMENTO O LA BENDICIÓN ESPECIAL.
- SE DEBE EXPLICAR A LOS DEMAS QUE NO REUNEN ESTOS REQUISITOS QUE VAN A RECIBIR UNA BENDICIÓN ESPECIAL COMO ENFERMO CON EL ACEITE BENDECIDO PERO NO LA UNCION CON EL ACEITE SACRAMENTAL.
- SE DEBE EXPLICAR A LOS QUE VAN A RECIBIR LA UNCION QUE ESTO NO ES UNA CURA AL ENFERMO SINO ES DARLE UNA FORTALEZA A TRAVES DEL SACRAMENTO.
- ENTREGAR UNA TARJETA DE IDENTIFICACIÓN A LOS QUE VAN A RECIBIR UNICAMENTE LA UNCION CON EL ACEITE SACRAMENTAL.
- CADA PERSONA QUE RECIBA LA UNCION DEBE DEJAR UNA COLABORACIÓN-OFRENDA -.