RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Carballo, Cristina Teresa

Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Carballo, C. T., Flores, F. C. (Comp.) (2019). Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad. Bernal : Universidad Nacional de Quilmes, Departamento de Ciencias Sociales, Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1401

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad
Nacional
de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar



Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad

Cristina Teresa Carballo
Fabián Claudio Flores
(compiladores)

Universidad Nacional de Quilmes
publicaciones ciencias sociales

Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad

Compilado por:
Cristina Teresa Carballo
Fabián Claudio Flores

Universidad Nacional de Quilmes
publicaciones ciencias sociales
serie encuentros

Universidad Nacional de Quilmes

Rector
Alejandro Villar

Vicerrector
Alfredo Alfonso

Departamento de Ciencias Sociales

Directora
Nancy Calvo

Vicedirector
Néstor Daniel González

Coordinador de Gestión Académica
Guillermo De Martinelli

Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia

Coordinadora
Patricia Berrotarán

Integrantes del Comité Editorial
Matías Bruera
Cora Gornitzky
Mónica Rubalcaba

Editora
Josefina López Mac Kenzie

Diseño gráfico
Julia Gouffier

Asistencia Técnica
Eleonora Anabel Benczearki

Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad

Compilado por:
Cristina Teresa Carballo
Fabián Claudio Flores

Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad / Cristina Teresa Carballo ... [et al.] ;
compilado por Cristina Teresa Carballo ; Fabián Claudio Flores. - 1a ed . - Bernal : Universidad
Nacional de Quilmes, 2019.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-558-569-0

1. América Latina. 2. Lugares Sagrados. 3. Actividad Religiosa . I. Carballo, Cristina Teresa II. Carballo, Cristina Teresa, comp. III. Flores, Fabián Claudio, comp.
CDD 203.5

Departamento de Ciencias Sociales
Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia
Serie Encuentros

sociales.unq.edu.ar/publicaciones
sociales_publicaciones@unq.edu.ar

Los capítulos publicados aquí han sido sometidos a evaluadores internos y externos de acuerdo con las normas de uso en el ámbito académico internacional.

Esta edición se realiza bajo licencia de uso creativo compartido o Creative Commons. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:

Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor, editor, año).

No comercial: no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.

Mantener estas condiciones para obras derivadas: solo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan en la obra resultante.

ÍNDICE

Geografías de lo sagrado: ideas introductorias.....13

PRIMERA PARTE. Espacio, cultura y religión. Miradas desde Brasil

CAPÍTULO 1

Eventos geográficos festivos: a dimensão temporal nos enlaces de corpos com lugares *(quase)* sagrados

Cássio Lopes da Cruz Novo (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)...21

CAPÍTULO 2

Renovação carismática católica e hipermodernidade: as mídias a serviço da fé no catolicismo brasileiro

Jefferson Rodrigues de Oliveira (Universidade do Estado do Rio de Janeiro).....53

CAPÍTULO 3

Renovaçao matergrafia e patrimônio. Santuários Marianos como espaço simbólico e vetorial da latinidade

Christian Dennys Monteiro de Oliveira (Universidade Federal do Ceará).....73

SEGUNDA PARTE. Procesiones, viajes religiosos y peregrinaciones

CAPÍTULO 4

A peregrinaçao de *Arba´een*: identidade, memoria e performance no Islam shiaa

Karina Arroyo Cruz Gomes De Meneses (PPGEO/ Universidade do Estado do Rio de Janeiro).....111

CAPÍTULO 5

O retorno do peregrino. Um olhar geográfico

José Arilson Xavier De Souza (Departamento de História e Geografia. Universidade Estadual do Maranhão / UEMA. São Luís-MA).....127

CAPÍTULO 6

Louvor e devoção a Maria e peregrinações no Brasil

Claudemira Azevedo Ito (Universidade Estadual Paulista Júlio De Mesquita Filho).....143

CAPÍTULO 7

La peregrinación de la Virgen de Copacabana en Luján. Aproximaciones a la relación entre música, danza, identidad y espacialidad

CarlosLucianoDawidiuk(UniversidadNacionaldeLuján-Conicet)-*Carolina Vogel* (Universidad Nacional de Luján).....155

CAPÍTULO 8

Con el cielo como techo. El lugar del Estado en la coordinación de peregrinaciones y fiestas religiosas en la provincia de Buenos Aires

María Pilar García Bossio (IdHICS/Conicet- Universidad Nacional de La Plata/Conicet).....179

TERCERA PARTE. Escenarios festivos: ritual, religiosidad y espacio

CAPÍTULO 9

Viva São Jorge e Ogum: a semiografia do território da festa por distintas práticas culturais/religiosas

Aureanice de Mello Corrêa - Denise David Caxias (Universidade do Estado do Rio de Janeiro).....195

CAPÍTULO 10

Festividades bolivianas en Luján. Cuestiones socio-espaciales en torno al crecimiento de la devoción a la virgen de Urkupiña

Tomás Facundo Giop (CIN-Universidad Nacional de Luján).....215

CAPÍTULO 11

La fiesta del Patrocinio de María en Santiago Xicotenco, San Andrés Cholula. Expresión y reproducción de la cosmovisión de un barrio

Angélica Correa de la Garza (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).....239

CAPÍTULO 12

La fiesta de los pobres y labradores en San Pedro Cholula. Acercamiento etnográfico a un territorio devocional

Rosalba Ramírez Rodríguez (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).....263

CAPÍTULO 13

Festividades católicas en Luján. Representaciones en torno a la celebración de la Pascua colonial

Marcos Bruno Giop (CIN-Universidad Nacional de Luján).....289

CAPÍTULO 14

Fiesta religiosa y territorio. Los santos patronos de los barrios como entidades territoriales en San Pedro Cholula

Alejandra Gámez Espinosa (Benemérita Universidad de Puebla).....313

CAPÍTULO 15

Identidad y fiesta patronal: la participación religiosa de los jóvenes en san Andrés Cholula, Puebla (México)

Emmanuel Reyes Pacheco (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).....343

CAPÍTULO 16

Da rocha ao mar, é tempo de festejar, Optchá!

Carliane Sandes Alves Gomes (Universidade do Estado do Rio de Janeiro).....369

CUARTA PARTE. Movilidades, espacios y religiosidad

CAPÍTULO 17

Migración boliviana en San Juan. "Prácticas culturales", espacio y religiosidad

Rosa del Valle Ferrer (Universidad Nacional de San Juan).....387

CAPÍTULO 18

Nomadismo turístico en la Patagonia: prácticas, espacios y reflexividades en un marco intersubjetivo

Aluminé Gorgone Pampín (Universidad Nacional de La Plata).....415

CAPÍTULO 19

La *new age* en la cultura y las prácticas turísticas. El caso de San Marcos Sierra (Córdoba)

Maximiliano Oviedo (CIN, Universidad Nacional de Luján).....435

CAPÍTULO 20

El Señor de los Milagros: expresión del transnacionalismo religioso de la migración peruana en la Ciudad de Buenos Aires

Marina Laura Lapenda (Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires).....457

QUINTA PARTE. La dimensión espacial de lo religioso

CAPÍTULO 21

Marcas religiosas, territorios y espacios en el culto al Gauchito Gil

Gastón Cerezo (Universidad de Buenos Aires).....479

CAPÍTULO 22

Territorios intersticiales. Prácticas de evangelización juvenil: grafitis y pintadas religiosas en los espacios públicos de Comodoro Rivadavia (2013- 2015)

Luciana Lago (Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco).....501

CAPÍTULO 23

Territorialidades e transnacionalização da cultura afro brasileira por meio da prática religiosa do Candomblé

Aureanice de Mello Corrêa (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) - *Roberta de Mello Corrêa* (Universidad Federal Fluminense).....527

CAPÍTULO 24

Virgen de Lourdes de las Siete Vertientes. Dinámicas de un espacio religioso en crecimiento

Silvia Mabel Ferreyra (Universidad Nacional de San Juan).....553

CAPÍTULO 25

Árboles y geografías sagradas de la espiritualidad mapuche contemporánea

Wladimir Esteban Riquelme Maulén (Universidad Católica de Chile)....573

CAPÍTULO 26

La organización territorial en la Patagonia: proyectos, conflictos y negociaciones. El Estado argentino y los salesianos (1880-1910)

María José Junquera (Universidad Nacional del Sur).....597

CAPÍTULO 27

Cambios territoriales en el norte de la Patagonia argentina a partir del desarrollo de escuelas agrotécnicas salesianas (1890-1960)

María José Junquera - Matías Alamo (Universidad Nacional del Sur).....625

CAPÍTULO 28

La territorialidad del servicio religioso de la Iglesia Católica en la provincia de San Juan

Laura Elisa Romero - Graciela Liliana Acosta (Universidad Nacional de San Juan).....643

CAPÍTULO 29

Expresiones funerarias de la migración histórica en el litoral pampeano

Celeste Castiglione (Conicet-Universidad Nacional de José C. Paz).....659

CAPÍTULO 30

Continuidades, rupturas y desplazamientos. Las celebraciones de San Blas (La Rioja, Argentina)

Evangelina Manzur (Universidad Nacional de La Plata).....685

Geografías de lo sagrado: ideas introductorias

Cristina Teresa Carballo
(UNQ-Universidad Nacional de Luján)

Fabián Claudio Flores
(Conicet, UNLu)

Las complejas, heterogéneas y múltiples formas territoriales a las que nos enfrenta la contemporaneidad obligan a pensar los problemas espaciales en clave más amplia, dándoles importancia no sólo a los "fijos", sino también a los "flujos" e itinerarios sagrados, en términos de una construcción y reconstrucción continua de espacios y tiempos.

Dentro de este abanico de posibilidades, las fiestas religiosas y las peregrinaciones, así como el turismo religioso, se han convertido en uno de los núcleos que mayor riqueza aportan al análisis de la dimensión religiosa del espacio. Sus implicancias culturales, sociales, políticas y económicas configuran múltiples formas desde donde abordar una práctica que muestra cada vez mayor diversidad en el panorama mundial. Por ello, no debemos olvidar la singularidad de nuestra escala regional y las múltiples territorialidades que en ella se inscriben.

A partir de estos lineamientos se repiensa a nuestras sociedades en el marco del II Coloquio Latinoamericano "Territorios, fiestas y paisajes peregrinos". Ese encuentro se propuso reflexionar en torno a los flujos e itinerarios sagrados en sus diversas aristas, poniendo al territorio peregrino y sus paisajes culturales en el centro del debate, desde una mirada interdisciplinaria, compleja y multidimensional. El espacio se situó desde una perspectiva renovada y endógena en torno

al análisis de la relación entre territorio y religión. Relación entendida como fijos y flujos en movimiento, que resultan de los vínculos sociales y adoptan formas complejas y dinámicas. En suma, como territorialidades emergentes.

Este escenario académico de diálogo entre geografía y otras miradas interdisciplinares se viene gestando desde hace varios años. Nada ha sido azaroso. Por el contrario, estos grupos de investigación han surgido como una construcción colectiva de trabajo, en la que han participado universidades nacionales y del exterior. La primera reunión fue organizada por la Universidad Nacional de Luján en 2008-2009, y la siguiente, por la Universidad Nacional del Sur, en 2010-2011[1]. Este trayecto proporcionó la madurez intelectual para concretar el I Coloquio, realizado en la Universidad Nacional de Quilmes en 2014, con apoyo de la Agencia, en el cual participaron investigadores de Argentina, Brasil, México, Portugal y Chile[2].

Con este camino recorrido llegamos en 2017 a la organización del II Coloquio, con la consigna *Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad*[3]. Esa reciente experiencia consolidó nuevos lazos y propició un espacio para la difusión de las investigaciones en el ámbito científico

[1]A partir de allí, a través de diferentes encuentros de trabajo de investigación, se consolidaron dos obras conjuntas: *Cultura, territorio y práctica religiosa* (editorial Prometeo, 2010), cuya presentación académica se realizó con miembros del nodo en la UNS, y *Prácticas religiosas y territorios culturales: nuevos escenarios en América Latina* (ediUNS -Editorial de la Universidad Nacional del Sur- 2012).

[2]Encuentro subvencionado por el FONCYT RC 2014/0162, organizado conjuntamente con la Universidad Nacional de Luján. Publicado con los recursos propios del subsidio por la Agencia.

[3]FONCYT RC-2016-0337. La organización del encuentro ha sido también conjunta con la Universidad Nacional de Luján.

nacional y en el latinoamericano. En este escenario se generó una sinergia de discusión entre nóveles investigadores, estudiantes tesistas de grado y posgrado, e investigadores formados e investigadores de destacada trayectoria, que propiciaron aportes significativos para un campo de estudio de relevancia social. Es decir, un escenario donde la construcción colectiva apunta no sólo al intercambio y al debate científico, sino también a estimular la formación de investigadores desde la interdisciplinariedad y la diversidad regional.

Este libro es una grata consecuencia del trabajo realizado en ese II Coloquio Latinoamericano "Territorios, fiestas y paisajes peregrinos", un encuentro académico donde se presentaron resultados de investigaciones, y avances de tesis de grado y posgrado de 18 universidades latinoamericanas[4]. Todo ello se refleja en la riqueza de temas y perspectivas analíticas que ofrecemos en estas páginas, que dan cuenta de la complejidad de nuestras sociedades. El mapa de prácticas sociales latinoamericanas nos plantea el desafío de interpelar los territorios de diversas formas y miradas para comprender la re-significación de lo sagrado en el presente. Esto explica en parte el éxito del encuentro, así como la cantidad y la calidad de los resultados de los trabajos e intercambios. De allí también la dimensión de esta obra, que supe-

[4]Universidad Nacional de Luján, Argentina. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina. Universidad Nacional de Sur, Argentina. Universidad Nacional de San Juan, Argentina. Universidad de Buenos Aires, Argentina. Universidad Nacional de Río Negro, Argentina. Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Argentina. Universidad Nacional de Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina. Universidad Nacional de José C. Paz, Argentina. Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Universidade Estadual do Río de Janeiro, Brasil. Universidade Federal do Río de Janeiro, Brasil. Universidade Federal do Ceará, Brasil. Universidade Estadual do Ceará, Brasil. Universidade Federal Fluminense, Brasil. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Universidad Autónoma de Puebla, México. Universidad de Chile, Chile.

ró nuestras expectativas iniciales y alcanzó 29 capítulos –algunos de ellos publicados en lengua portuguesa–, organizados en cinco partes: I. Espacio, cultura y religión. Miradas desde Brasil; II. Procesiones, viajes religiosos y peregrinaciones; III. Escenarios festivos: ritual, religiosidad y espacio; IV. Movilidades, espacios y religiosidad; V. La dimensión espacial de lo religioso.

El primer bloque, llevado a cabo por tres prestigiosos geógrafos brasileños, plasma las discusiones emergidas del panel de apertura del Coloquio. A través de sus presentaciones heterogéneas en temática y abordaje, se pasa revista al panorama que los estudios espaciales de la religión están teniendo en el vecino país. La diversidad de miradas –además– se sustenta en un diálogo intergeneracional entre investigadores consolidados y profesionales que se encuentran finalizando sus tesis de Doctorado. El resultado de ello es una dinámica del campo que se hace evidente en la emergencia de nuevos temas y problemas de análisis, como el uso de las Tic y los *mass media* en las prácticas espaciales socio-religiosas, o el auge de eventos festivos de carácter musical donde se recrea lo espiritual a partir de prácticas cuasi-sagradas. Pero también la continuidad de temas de larga data y tradición dentro de los estudios geográficos, y que son pensados y repensados a partir de contextos particulares, como el estudio de los centros de peregrinación católica en Brasil y su rol como centros hierofánicos. Las lecturas desde el sustrato empírico convergieron en una discusión teórica que proponía reflexionar sobre algunas tensiones derivadas de la ruptura/re significación del modelo clásico elidiano de espacios sagrados y espacios profanos, el rol de lo privado y lo público en la apropiación sagrada de los lugares o la importancia de focalizar la mirada en los sujetos espacializados. El resultado de esta sección da

cuenta de la riqueza y el dinamismo que está experimentado el campo de los estudios geográficos de la religión en Brasil.

La segunda de las secciones que hemos mencionado, "Procesiones, viajes religiosos y peregrinaciones", centra la mirada en los flujos religiosos. Rompiendo con las tradicionales versiones de pensar a las peregrinaciones como movilidades de personas que se desplazan con fines puramente religiosos, el conjunto de investigaciones que se presentan en este bloque explora el tema de la movilidad religiosa desde perspectivas complejas, diversas y multidimensionales. Esta diversidad no sólo es de abordajes, sino también de casos. Se presentan estudios referidos al catolicismo popular pero también a otras denominaciones religiosas, tales como el mundo islámico. En todos ellos, los sujetos que peregrinan adquieren una centralidad notable, ya sea por las prácticas que despliegan, por las pertenencias identitarias a las que adscriben, por las representaciones espaciales que ponen en juego o por su vínculo con el Estado como regulador de las prácticas en un espacio público que es apropiado por el escenario peregrino. Las discusiones sobre estas movilidades hierofánicas incluyen aspectos referidos a la composición del cuerpo peregrino, las transformaciones experimentadas en las tecnologías del peregrinar, las implicancias sociales, económicas, políticas y culturas del escenario y una redefinición del concepto mismo de la categoría que pone el foco en los bordes mostrando intersticios donde lo religioso se confunde con lo espiritual, e inclusive con lo que tradicionalmente se ha mencionado como "profano".

"Escenarios festivos: ritual, religiosidad y espacio" es el nombre de la tercera parte del libro. En ella se conjugan una serie de investigaciones que tienen como columna nodal el tema de las fiestas. Pensando estos eventos como escenarios ritualizados, las fiestas son entendidas

como un ámbito de quiebre con lo cotidiano, que se da en un espacio-tiempo concreto pero que, en muchos de los casos, se vincula holográmaticamente con otros tiempos y otros lugares. Con consecuencias económicas, sociales, culturales y políticas estos acontecimientos son leídos en clave espacial, como dispositivos muy complejos que operan en distintos sentidos.

Algunas veces son creaciones y recreaciones de larga data que cuentan con una densidad histórica profunda; otras son eventos relativamente nuevos, que surgen en contextos contemporáneos, con toda la carga que esto implica. Sin embargo, en todos los casos, el espacio cumple un rol central para la puesta en marcha de estos escenarios festivos.

Una vez más, el bloque se caracteriza por la heterogeneidad: desde las festividades a los santos patronos como mecanismos de recreación de identidades barriales, la resignificación de tradiciones coloniales en contextos posmodernos hasta las festividades étnicas como mecanismos de reafirmación comunitaria (sea esta nacional o no) o las mixturas de identificaciones religiosas de distinto origen religioso.

En este sentido, la fiesta es construida en torno a rituales de aproximación, aunque ellas no se contentan con conectar a los hombres entre sí, sino que –además– los hacen comunicarse con el universo de lo sagrado. A decir de Claval (2014), "la fiesta religiosa nos puede conectar con tiempos y espacios míticos, o puede generarnos nuevos espacios de encuentro. Pero en general son espacios y tiempos de mixtura tanto religiosa como cultural, que ponen en evidencia la fragilidad o el riesgo de sentenciar un modelo o tipo ideal de fiesta religiosa" (p. 18). Esto da cuenta de procesos de ampliación creciente de la imaginación religiosa de los sujetos, pero también –y sobre todo– de su imaginación geográfica.

En el cuarto apartado se retoma el tema de la movilidad, pero en un sentido mucho más amplio, no restringido exclusivamente a las peregrinaciones. Así, "Movilidades, espacios y religiosidad" propone repensar los tránsitos articulados por flujos sagrados más o menos estables, de larga, media y corta duración, y con impactos territoriales de toda índole. Distintos lugares enlazados en territorios del mismo país o de países diferentes configuran un panorama de tramas donde el viaje articula complejas multiterritorialidades. Una vez más, el sujeto (y su pertenencia comunitaria) con toda su carga experiencial y vivencial pasa a ser el protagonista de los procesos socio-territoriales de movilidad. La multiplicidad de motivaciones, morfologías y perfiles da cuenta de un mapa inestable de flujos, donde lo religioso y lo cultural se confunden (y en muchos casos se funden) con otras expresiones. Y una vez más, el foco en las prácticas echa luz a una serie de interrogantes que emergen a la hora de interpelar los procesos que articulan estas movilidades. El turismo religioso/espiritual, el viaje sagrado, la movilidad residencial vinculada a nuevos consumos espirituales y las consecuencias socio-religiosas de las migraciones étnicas son algunos de los tópicos que emergen en este colectivo de trabajos. En todos ellos, el cuerpo es una categoría que permite poner en tensión el problema. Es un cuerpo que se desplaza, que migra, que se mueve, que se ritualiza; y eso tiene una fuerte dimensión espacial que es visibilizada en su complejidad.

Finalmente, esta obra cierra con la última y más heterogénea de las secciones: "La dimensión espacial de lo religioso", que integra un conjunto de investigaciones enlazadas por el análisis de la relación espacialidad-religiosidad en distintas experiencias empíricas. La diversidad de abordajes, la pluralidad de temáticas (en tiempos y espacios)

y la amplitud disciplinar hacen de este grupo uno de los que mayores reflexiones pueden aportar a la discusión general sobre los estudios geográficos de lo religioso. El universo evangélico de los jóvenes y sus tácticas en el espacio público, la organización del territorio ritual en el candomblé lusitano, la apropiación del espacio con altares vinculados a fenómenos de religiosidad popular, las estrategias de ocupación territorial de órdenes católicas en territorios de avanzada y los nuevos fenómenos marianos en áreas de disputa económica y simbólica son algunos de los casos que ilustran este eje. En todos ellos, el espacio (la espacialidad) es entendido en toda su complejidad: como territorios de creencias, como estrategias político-administrativas, como dispositivos culturales o como multiterritorialidades en transformación.

De este modo, la obra es un encuentro de debates teóricos que exhiben la relevancia social de lo sagrado y del lugar que adquieren hoy la fe, lo divino, las creencias, las peregrinaciones, los rituales y las fiestas en nuestros trayectos socio-territoriales. Los simbolismos de lo sagrado se recrean e innovan, a la vez que intentan no perder ciertas "raíces de la tradición". Como un *continuum* de tensiones y negociaciones, se esgrimen capítulos de experiencias y revisiones conceptuales plasmados en esta geografía de lo sagrado, aún *terra incongnita.*

PRIMERA PARTE

Espacio, cultura y religión. Miradas desde Brasil

CAPÍTULO 1

Eventos geográficos festivos. A dimensão temporal nos enlaces de corpos com lugares *(quase)* sagrados

Cássio Lopes da Cruz Novo
Universidade do Estado de Rio de Janeiro

Há milênios os seres humanos miram o ambiente en que se encontram por ollares repletos de sonhos, desejos, incertezas, medos e esperança. Ato contínuo, a imaginação se põe a trabalhar aproximando as pessoas daquilo que desejam alcançar (Cosgrove, 2000). Engenhosidade e criatividade humana desenvolveram-se no sentido de inventar jeitos variados e refinados de buscar satisfazer desejos e perseguir ilusões (Lowenthal, 1982). Algumas dessas buscas permitem vislumbrar algo sublime, mágico, especial. Dentre as alternativas para se conectar com aquilo que não conseguem explicar muitas envolvem a realização de conjuntos de ritos e práticas em reuniões de indivíduos ouvindo músicas, dançando, se alimentando e comemorando.

Inúmeras sociedades, ao longo da história, conceberam e recriaram maneiras e(m) tempos específicos para festejar. Fizeram isso, e ainda fazem, para escapar da rotina de uma vida ordinária, retirando

da mesmice indivíduos e preenchendo suas existências de sentidos e sensações. É por intermédio desses eventos geográficos, definidos no tempo e no espaço, que as festas são realizadas e permitem alcançar o extraordinário, o sobrenatural e o (quase) sagrado.

Estes sentimentos, porém, requerem mais que a volatilidade dos sonhos, a fluidez dos devaneios e as ilimitadas possibilidades imaginativas para conferirem maior sentido à vida e à história daqueles que os projetam: é no espaço geográfico que essas dinâmicas ocorrem em sua expressão mais potente. E é nele que são registradas enquanto marcas e memórias do (que foi) vivido. O corpo, instrumento relacional do ser-no-mundo e dos indivíduos com o espaço geográfico, é fundamental nas mediações individuais com os aspectos materiais e imateriais presentes e atuantes nas festas. Vivenciar o espaço, qualificando-o a partir de experiências singulares, individuais e coletivas, permite transformá-lo em lugar. O lugar, à luz do horizonte humanista na Geografia, é aqui entendido como lar da experiência e morada do acontecer festivo.

Tão importante quanto o lugar onde as festas se realizam são as temporalidades e a dimensão temporal nelas percebidas e a elas essencialmente vinculadas. As idealizações, sentidos e significados relativos ao tempo, bem como suas continuidades/descontinuidades e distensões/contrações, evidenciam a importância do mesmo enquanto construção social e, ainda, como aspecto fundamental das experiências singulares de seres humanos organizados em sociedades. "O tempo, isto é, o tempo social, está presente em toda ação humana, incluindo as ações realizadas no presente" (Corrêa, 2016, p. 1). Os corpos presentes nas festas se movimentam pelo espaço e, em temporalidades específicas, tornam ainda mais complexas essas dinâmicas.

Este estudo busca iluminar as interações de corpos festeiros com lugares (quase) sagrados. Inicialmente, expõe brevemente o tema festas em alinhamento com a Geografia. A seguir, apresenta como os eventos geográficos festivos acontecem em lugar e tempo específicos e especialmente qualificados. Adiante, procura contribuir com abordagens e procedimentos metodológicos nos estudos de festas antes de propor reflexões acerca da dimensão temporal e das múltiplas territorialidades essenciais para o acontecer festivo. Por fim, oferece o resultado de investigações em distintas festividades: uma festa religiosa, em homenagem a Santa Sara, em Ipanema e o festival de música eletrônica Euphoria destacando algumas de suas edições especiais de aniversário. O festejo religioso apresenta considerações acerca do entrelaçamento de corpos com o tempo e lugar sagrados. Com isso, estabeleço as bases teóricas sobre as quais empenho mais vigor para apresentar a importância desses encontros em festas cívicas em lugares quase sagrados. Ao término, teço algumas considerações derradeiras sobre as questões desenvolvidas ao longo desta investigação.

As trilhas escolhidas para compreender as dinâmicas no lugar e no tempo da festa enveredam pelas abordagens humanista e cultural da Geografia apoiadas em seus referenciais teóricos e metodológicos. Estas vertentes da ciência geográfica mantém diálogo constante com a religião e com as filosofias existenciais e dos significados nas quais a vivência do (quase) sagrado, no tempo da festa, são essenciais para compreender as experiências de seus participantes no espaço.

Estudos sobre festa

O tema festas apresenta-se, nas ciências sociais e nas humanidades em geral, como manancial de antigas e renovadas inquietações e pes-

quisas. A empreitada por compreender as festas abrange esforços os quais, há décadas, amplificam os diálogos e os embates entre diferentes áreas do conhecimento científico. "Se, grosso modo, a Antropologia busca encarar a festa enfocando a sua universalidade, a Sociologia procura ressaltar as interações sociais que a definem" (Ferreira, 2002, p.14).

A Geografia ocupa-se com a espacialização e com as múltiplas escalas inerentes ao ato de festejar. Passa a enfocar o temário, de maneira mais sistemática e recorrente, a partir do último decênio do século XX. Nem sempre, porém, a questão do tempo e suas implicações ancoram esses estudos. Muitas vezes, sequer é considerada enquanto elemento definidor ou, ao menos, influenciador da efervescência coletiva observada e sentida nesses encontros. Convém sinalizar que, em outras oportunidades, a dimensão temporal e as temporalidades diluem-se nas definições e reflexões atinentes ao tema.

Entendida como expressão da sociedade, as festas possuem função social. Kim (2000) apresenta os papéis sociais das festividades na vida urbana: (1) Reforçar a ideia – e o sentimento – de que há um momento de inversão dos papéis vivenciados no cotidiano a partir do caos, da desordem e dos sonhos; (2) Apresentar a cultura local e suas especificidades a partir de uma única manifestação, no espaço e no tempo, conferindo sentido ao lugar e, com isso, afirmando a participação de indivíduos em uma coletividade; (3) Emprestar aos lugares os sentidos de quem participa da festa por intermédio da fixação e difusão de valores simbólicos.

Todas as funções acima incorporam o tempo. É possível afirmar que um momento de inversão de papéis só é possível na medida em que se percebem distintas temporalidades. Aquilo que era, em algum momento, deixa de ser. Também se aciona a dimensão tem-

poral na percepção de que há um tempo cotidiano que será abandonado para a chegada de outra temporalidade, dessa vez portadora ou reveladora de aspectos extraordinários, distintos, portanto, do existente até então.

Na apresentação da cultura local – ou das culturas circulantes em um lugar – sobretudo em única apresentação, o autor enfatiza a necessidade de este ato acontecer em sua máxima potência. Ou seja, existe uma espécie de janela de oportunidade para que os corpos festejantes encontrem, no mesmo espaço e tempo, os corpos observadores. É quando e onde se amplificam as possibilidades de (se) perceber e ser percebido enquanto membro de um grupo social específico. Ou, ainda, ser capaz de demonstrar ou anunciar ideias e crenças individuais.

Há necessidade de um lugar e também um tempo específico para que os propósitos de quem festeja sejam alcançados. Nesse sentido, o balizamento de valores simbólicos ancora-se na percepção de que os aspectos culturais estão profundamente vinculados aos significados construídos e compartilhados por seres humanos em contextos espaço-temporais específicos. Desse modo, precisam ser entendidos no âmbito das conjunturas nas quais são criados, disputados e reconfigurados. Isto é, em eventos geográficos festivos.

As festas, nesse sentido, constituem acontecimentos ocorrentes em espaço e tempo específicos. Em outras palavras, são "eventos que requerem uma ordem espacial, os quais se realizam em determinados espaços a céu aberto, ou no interior de lugares que criam algumas possibilidades, e são realizados de acordo com as tradições e diferentes situações locais" (Silva, 2013, p. 17). Para exercerem sua função social, as festas demandam espaço e tempo característicos, qualificados e especiais.

Paul Claval (2014), preocupado em compreender as manifestações festivas, é tributário e colaborador de estudos privilegiando a cultura em sua espacialidade. O destacado geógrafo francês incorpora outra dimensão do sentido de festejar além das supracitadas: a festa é o momento e o lugar de encontro dos seres humanos com seus sonhos e com o impossível na medida em que buscar o que vai além das possibilidades de compreensão aproxima os seres humanos dos seus deuses.

Seguindo os passos de Claval sustento que as festas oferecem frestas por onde se vislumbram caminhos para alcançar o sublime, o intangível, o mágico. Vivenciar as festas, levando seu corpo ao encontro dos corpos de outros participantes e das imaginações geográficas associadas a esses eventos geográficos festivos, possibilita alcançar o êxtase, transcender. E, dessa maneira, permite a reconexão com o (quase) sagrado, com o divino ou com os desejos mais profundos existentes na alma e na mente humanas.

Festas também podem ser entendidas como saídas inventivas do cotidiano. Além de função social carregam consigo a possibilidade de realizações pessoais. Oferecem o alargamento de aberturas capaz de ampliar horizontes individuais. Em acréscimo, proporcionam alternativas extemporâneas criadas por quem se dispõe a participar de dinâmicas sociais nas quais, via de regra, se intensificam as possibilidades de interação de uns com os outros nos espaços onde normalmente ocorrem os eventos geográficos festivos. Podendo – ou não – estar sujeitas a outras lógicas, a outras conjunturas, a outros contextos.

Sinalizo, contudo, que me aproximo do entendimento de Claval (2014) quando o autor não resume a festa, meramente, a uma busca pela subversão de uma pretensa ordem existente. Entendo os eventos festivos a partir das possibilidades oferecidas para romper com

tensões ordinárias da vida, inscrevendo acontecimentos em questões essencialmente vinculadas à diversidade de nossas interações sociais contemporâneas. Isto, pois, de acordo com Claval (2014, p. 9):

> explosão de espontaneidade, parêntese de liberdade, momento de realização dos sonhos e do impossível, a festa aparece como tudo isso; mas ela só aparece como tal porque ela foi preparada – muitas vezes longamente –, (...) ela só quebra com as regras da vida quotidiana para inscrever-se em outras, tão convencionais: ela faz parte da vida social mais que a subverte.

A diversidade acima mencionada atrela-se à opção de mirar, adentrar e sentir as festas pelas frestas nelas existentes. Meu desejo, contudo, é percebê-las naquilo que entendo ser sua maior riqueza: pluralidade de possibilidades de ser-e-estar no mundo. As frestas, entretanto, para além de um recurso metafórico, precisam ser entendidas como aberturas convidativas –e instigantes– ao olhar e ao sentir. Enveredar-se por elas permite entrar em contato com mundos diversos, com mapas de significados (Jackson, 1989) individuais de seres humanos reunidos no contexto espacial e temporal de seus rituais festivos e vinculados aos grupos sociais que integram.

Penso que espreitar e penetrar essas frestas, almejando compreender imaginações e interações geográficas e percebendo as complexidades das experiências individuais vinculadas ao acontecer festivo em coletividade, permite refletir sobre como, onde, por que e quando ocorrem. Assumo, por um lado, que investir por estas aberturas permite alargá-las, entendendo constituírem, cada qual, universos de sentido e significação próprias. Por outro lado reconheço que nenhum desses caminhos oferece, ao término ou durante minhas trajetórias ao longo de suas veredas, explicações definitivas

ou suficientes para dar conta da inesgotável capacidade humana de conferir sentido à sua existência em um mundo que seres com motivações e capacidades diversas imaginam, habitam e transformam. Mesmo assim – ou justamente por isso – me sinto desafiado e inspirado a pesquisar sobre os eventos geográficos festivos enfatizando a dimensão temporal presente e atuante nos enlaces dos corpos com lugares.

Festa, tempo e lugar

Há uma ideia, emanada da crença de que entidades, espíritos ou até mesmo deuses habitaram e/ou transitaram por certos lugares especiais, que vem sendo amplamente difundida. Na Geografia ela é conhecida como genius loci (Relph, 2012). O espírito de lugar reverbera a presença do sobrenatural nestes lugares. No passado, grandes celebrações, construções importantes e festas religiosas, por exemplo, permitiam reconhecê-la mais facilmente. Atualmente, porém, o termo "espírito de lugar" foi secularizado. Como consequência "refere-se a lugares que têm uma identidade muito forte e todas as partes parecem funcionar perfeitamente em conjunto. Todos os lugares possuem uma fisionomia própria (a fisionomia de lugar), mas o espírito de lugar é associado apenas a lugares excepcionais" (Relph, 2012, p. 23). As festividades, ao reunir aspectos materiais e a essência imaterial de lugares específicos, catalisam e concentram essa pujante força em um tempo igualmente poderoso.

À constatação acima adere a importância fundamental do tempo na vida dos seres humanos responsáveis por transformar espaços, qualificando-os por intermédio de suas experiências individuais e

coletivas, em centros de sentidos e significados organizados. Místicas, religiosas ou seculares, a experiência é, sempre, pessoal. Ainda que não seja, necessariamente, individual. Em outras palavras, é intersubjetiva, constantemente em relação com o outro e em conexão com os espaços os quais, justamente por esta perspectiva experiencial, vão sendo qualificados – e transformados –, ao longo do tempo em lugares. O ato, o tempo e o lugar de festejar inter-relacionam-se enlaçando os corpos e imaginações dos participantes conforme os vão aproximando daquilo que desejam ver, sentir e viver.

Uma investida mais superficial indicaria os eventos geográficos festivos como palco, cenário, agente e meio pelos quais os indivíduos (re)conhecem, ritualizam e significam, de acordo com os contextos histórico, social e cultural dos grupos sociais ali reunidos, as suas vidas. Dessa dinâmica, sentimentos topofílicos poderiam surgir na medida em que profundos laços envolveriam os seres humanos que comemoram entre si e, possivelmente, se derramariam para onde esse inter-relacionamento acontece. Há, entretanto, a possibilidade de se romper a superfície e mergulhar nas complexidades das emoções que conectam pessoas aos lugares. Existe uma abordagem geográfica permeável a esses sentimentos e perscrutadora das intersubjetividades e intencionalidades humanas em suas interações sócio espaciais.

O horizonte humanista da Geografia, muitas vezes criticado por restringir seu interesse ao ser humano e suas subjetividades, aqui é perseguido enquanto guia e caminho para uma investigação preocupada com as dimensões coletiva, intersubjetiva e social privilegiando – ainda que nunca se limitando– ao indivíduo. As abordagens humanistas se empenham em recuperar e apresentar a comunhão entre os seres humanos e o espaço geográfico em suas dimensões material e imaterial sem a qual

a vida seria impossível em sua plenitude. Desse modo, potencializa o conteúdo existencial do ser com o mundo aqui entendido como geograficidade (Dardel, 2011). Isto é, as relações viscerais dos humanos com o ambiente habitado e apropriado física, afetiva e simbolicamente em suas vivências e interações cotidianas as quais, neste estudo, procuram ser compreendidas no tempo especialmente qualificado da festa.

Transitando pelas sendas humanistas, Anne Buttimer (1982) indica que a intencionalidade do ser está no centro da experiência humana no mundo. A autora fala do mundo vivido enquanto algo que é particular e também coletivo. Sendo que a intersubjetividade se encarregaria de estabelecer as pontes entre essas duas dimensões da experiência humana. A essas ideias a respeito daquilo que é individual, portanto particular e subjetivo, são acrescidos os saberes e vivências coletivas. E, no caso deste trabalho, podem ser sondadas a partir do desejo de imaginar e de se encaminhar, intencionalmente, para algum lugar em um tempo específico na medida em que estão profundamente relacionadas com as possibilidades de vivenciar e compreender as festas. Dentre tantas possibilidades existentes, como fazer para estudá-las?

Festas: abordagens e procedimentos metodológicos

Pesquisar festas consiste em desafio constante de ir além da curiosidade de sondar frestas para visualizar o que está acontecendo. Consiste em aceitar o convite – ou se convidar – para adentrar e participar dos festejos almejando compreender os sentidos do que ali está sendo inventado-modificado-recriado. Isso porque, em parte, privilegiar a perspectiva experiencial do lugar, seja este sagrado ou quase sagrado, requer outros sentidos além da visão.

De acordo com Rosendahl (2014) fazer geografia e religião envolve abrir-se à oportunidade de ver e sentir o sagrado em sua dimensão espacial. De acordo com a autora o sagrado possui sons, cores, odores entre outros estímulos para os sentidos. Portanto, compreender sua manifestação no espaço requer estar atento a como isso afeta e influencia as interações espaciais dos participantes da festa no lugar e tempo de sua consumação. De maneira análoga, partindo do pressuposto de que hodiernamente vivemos um momento de esfacelamento das ancoragens anteriormente estáveis das identidades dos sujeitos e a dissolução dos valores vigentes até então (Hall, 2011), é possível refletir sobre o quase sagrado no contexto de sociedades e culturas globalizantes e laicizadas.

Os festejos aqui estudados oferecem, cada qual à sua maneira, orgias sensoriais atraentes aos participantes e desafiadoras aos pesquisadores. Identificar e compreender as experiências topofílicas de ravers em um festival de música eletrônica e de devotos no santuário de Santa Sara Kali demandam atenção especial às sensações percebidas ao acompanhar as pausas e movimentos dos indivíduos que vivenciam essas festas. Igualmente, requerem atenção especial e máxima sensibilidade para identificar e questionar sentimentos (O que sinto? Como sinto? Por que sinto?) enquanto pesquiso e compartilho com eles os enlaces possibilitados pelo acontecer festivo.

Há modos, fundamentados na sistematização do pensamento científico, de empreender a busca ao encontro desses desafios. Amparado por Nogue i Font (1992) assumi nas idas a campo a condição cambiante de ouvinte, observador, interlocutor e, eventualmente, entrevistador. As conversas com festivaleiros e devotos desenrolaram-se em caráter de informalidade, prezando pela espontaneidade.

Em alguns momentos deixei-me levar pelo interesse dos depoentes enquanto falavam, em outros sutilmente procurava conduzir os rumos da conversa para explorar algum ponto que imaginava ser mais relevante. Por diversas vezes satisfiz-me em registrar e refletir sobre as ações que ia percebendo.

Uma das estratégias adotadas foi a preferência pela troca de ideias sem me apresentar como investigador em atividade de campo. Escolhi observar atentamente e ouvir com cuidado e (manifestando) interesse aquilo que me era dito. Inclusive o que percebia como insinuação ou assunto a ser evitado. A opção, portanto, consistiu em me deixar conduzir, deliberadamente, pelas dinâmicas da ocasião, privilegiando o registro das experiências – as minhas – e dedicando atenção ao que me era informado e, também, ao que imaginava ser a experiência dos outros. Cada conversa e ação investigativa no campo seguiu caminho único e próprio de acordo com os desdobramentos ocorridos durante os rituais festivos. Cada qual com duração específica e demandando atenção singular.

Tangenciando os métodos investigativos aqui expostos, apresenta-se a opção por percorrer as trilhas de uma Geografia existencialista na qual o filosófico e o vivido alcançam uma dimensão privilegiada. Isto permite – e sugere – ir ao campo sem, contudo, limitar-me ao empírico. Os sentidos e sentimentos das experiências ocorridas no tempo e espaço das festas pesquisadas evadem, atravessam e transbordam a empiria. Derramam-se sobre os meandros de uma Geografia humanista oferecendo caudalosos rios cujas correntezas anseiam por serem navegadas enquanto desaguam em lagos desejosos por serem contemplados em sua placidez ou mergulhados para terem suas profundezas conhecidas.

Festas, dimensão temporal e suas múltiplas temporalidades

Assim como o espaço, o tempo também pode ser submetido a qualificações. Ao geógrafo cabe identificar e compreender a organização do espaço em suas temporalidades (Corrêa, 2016). A espacialidade das interações humanas materializa-se em obras fixas e pode ser expressa em fluxos. Pausas e movimentos participam de suas rotinas espaço-temporais. No âmbito desta pesquisa sobre festas, porém, mais do que a representação e dos significados dessas formas materializadas no espaço e dos fluxos que as perpassam e as conectam, procuro compreender como acontecem as experiências dos indivíduos em suas distintas temporalidades bem como a importância da dimensão temporal para a sua ocorrência. Para isso, destaco duas possibilidades de pensar, sentir e compreender o tempo: a cronológica e a kairológica.

O termo cronológico procede da mitologia grega e está ligado ao deus Chronos. Carrega consigo a ideia de tempo sequencial, quantitativo. É um tempo objetivo, fracionado, portanto matemática e racionalmente construído, mensurável. Ao tempo Chronos se vinculam noções como: duração, frequência, sequência e ritmo, sucessão e intervalo (Corrêa, 2016). O segundo termo apresenta perspectiva na qual o tempo é (inter)subjetivo e não mensurável. Originado do complexo mitológico helênico, esta ideia de tempo vincula-se a um tempo não objetivo. Não linear. E não universal. Consiste, portanto, em um tempo qualitativo. É possível pensar, em linhas gerais, que o tempo kairológico é o tempo do acontecer festivo.

Ainda que inscrito no tempo cronológico – praticamente todas as festas possuem horário definido para começar e terminar (duração), atrações planejadas para acontecer em horários específicos (sucessão), intervalos para que a festa volte a ocorrer (frequência), entre outras

ações e etapas – Kairós reivindica para si o tempo da festa e das sensações bem como o dos sentimentos e vivências a elas associados. Esta noção de tempo impregna-se de oportunidades e possibilidades dentre as quais, para participantes de festas cívicas ou religiosas, destaco a possibilidade de afastamento da rotina presente em suas vidas conectando-os ao extraordinário. Transporta consigo valores, práticas e qualidades dos grupos envolvidos com as comemorações. É o tempo da experiência, também entendido como tempo do momento oportuno.

Ambos são, no contexto de realização e consumação dos eventos geográficos festivos, essenciais. O cronológico é encarregado por medir com precisão e objetivamente os períodos de realização das etapas do festejar. É utilizado para definir os horários de início e término dos eventos e de muitos dos rituais que acontecem durante as comemorações. E sustenta os ideais e ações de organização, sistematização, periodização e repetição da festa e, por consequência, da vida.

O tempo kariológico conecta-se às vivências e experiências dos participantes no transcurso da festa. Como é o tempo do instante que se faz oportuno a partir das relações entre os indivíduos entre si e com o espaço, é possível entendê-lo como momento no qual se abrem ou alargam frestas na festa. Dependendo da ocasião, seja esta relativa ao espaço-tempo sagrado ou quase sagrado, estas frestas podem se tornar caminhos atraentes para os desejos por transcendência. Nestes casos busca-se alcançar o sublime e o divino.

A noção de Timing reveste-se de especial importância quando se enfoca o tempo kairológico. Importado da língua inglesa, o substantivo é transformado em verbo e empregado no gerúndio buscando apresentar um tempo que está sendo vivenciado. Conforme aqueles momentos oportunos vão surgindo e vão sendo oferecidos pelo tem-

po Kairós, os participantes da festa sentem a necessidade de agir e de comportar-se de maneiras diferenciadas. Ou seja, a noção de Timing refere-se à intersubjetiva percepção do tempo e está diretamente relacionada com os significados individuais e coletivos que adquire para um determinado grupo social nas possibilidades de ser-e-estar na festa e nos modos de interagir no espaço-tempo festivo.

O tempo kairológico, visceralmente conectado ao lugar no qual a experiência individual ocorre, oferece caminhos capazes de conectar as pessoas com seus desejos, sonhos, esperanças. Não sendo linear, racional, definido por formas geométricas ou regido por leis da física e da matemática, assume dupla condição: fresta e mundo. E é vivenciando este tempo que os participantes podem encontrar a si mesmos e o sagrado. Ou, ainda, o sentido de ser-e-estar no mundo bem como a possibilidade de transcendê-lo por instantes que podem perdurar eternamente na memória das experiências vividas.

Ainda refletindo acerca das possibilidades ensejadas pelas aproximações/afastamentos espaço-temporais possibilitadas pelas festas, é interessante relembrar que, para Dardel (2011), a Terra não é o espaço dos geômetras. Antes disso, apresenta-se enquanto o espaço geográfico da experiência dos seres humanos. Ou seja, permite, limita ou condiciona as interações sociais entre indivíduos e as relações destes com o ambiente que habitam, modificam e pelo qual se deixam inspirar e desafiar a modificar em sua materialidade e simbologia. Segundo o autor, se o espaço geométrico até admite a possibilidade de ser planejado é no espaço geográfico que a experiência – e a vida – realmente ocorre. Nesse sentido, é interessante considerar a filiação de Chronos à Gaia no complexo mitológico grego. Pensar nisso permite elucubrar sobre a existência de Chronos em tributo a generosidade de sua Mãe-Terra, Gaia. Nesse

encadeamento de ideias, seria a Terra a responsável por gerar o Tempo. E seria por intermédio dela que este poderia existir enquanto condição sine qua non da vida e como ferramenta de planejamento e organização da vida – e da festa – no espaço. Kairós, considerado filho mais novo de Zeus, seria neto de Chronos. E esta possível relação de parentesco reforçaria a submissão do primeiro às regras e aos rigores do último.

Apesar dos raciocínios acima dispostos, não pretendo investir nas discussões sobre protagonismos ou hierarquias entre as ideias de espaço e tempo. Antes disso, almejo compreendê-los na plenitude de sua sinergia. E, para isso, reconheço a fundamental importância de ambos para a realização dos eventos geográficos festivos e para que ocorram as experiências intencionais e intersubjetivas dos indivíduos, sejam religiosos ou não, na procura e nos encontros com seus lugares (quase) sagrados.

Dia de festa, lugar festivo: salve Santa Sara Kali!

Os enlaces percebidos na ida de devotos ao lugar de celebração a Santa Sara Kali, considerada por alguns ciganos a padroeira de seu povo, impregna-se por imaginações geográficas e interações espaciais apoiadas em múltiplas temporalidades. As pausas e movimentações de corpos ao encontro do lugar sagrado, telúrico abrigo e santuário da imagem da Santa, fortalece a narrativa do povo cigano. Isto ocorre a partir de memórias e identidades individuais e coletivas, invariavelmente aquelas selecionadas por um determinado grupo. E são essas que, ao serem confirmadas no presente em função da complexidade e das tensões contemporâneas do nomadismo do grupo, bem como por intermédio do modo como são percebidos e como se percebem nas dinâmicas e conflitos sociais, influenciam a singularidade de seu festejar.

A Praça Garota de Ipanema é decorada para receber as atenções e a presença de ciganos e não ciganos no dia 24 de maio. Nesta simbólica data a praça testemunha e possibilita os movimentos de devotos ao encontro do sagrado bem como de curiosos interessados em verificar os sons, cheiros e sabores emanados e significados a partir da festa e de seus participantes. Conforme o anoitecer se aproxima, no lusco-fusco do dia que encontra a noite revestindo a paisagem do lugar de uma atmosfera mística, a memória do grupo é recontada, revivida, e é fortalecida por uma das já comentadas funções da festa pública.

A dimensão objetiva do tempo é acionada para escolher uma data festiva repleta de simbolismo para determinado grupo assim como durante todo o planejamento de suas sucessivas etapas. Em se tratando desta abordagem cronológica, a duração da festa é de, aproximadamente, 6 horas. Realiza-se entre as 16:00 e 22:00. Possui frequência anual além de ritmo e intervalos regulares de ocorrência. É importante destacar a estratégia adotada de, mensalmente, acontecerem encontros fornecendo suporte para a logística da festa (espaço e tempo para dialogar sobre os desafios vindouros e eventuais reajustes no planejamento do evento festivo). Serve também ao propósito de manutenção da coesão do grupo alimentando a vivência identitária e religiosa de seus integrantes. Sua consumação efetiva-se a partir de etapas sucedidas, sequencialmente: chegada, ida à gruta, vivências dos espaços da festa, sermão da líder religiosa, oração de Santa Sara, benção coletiva e comemoração com danças, músicas e outras dinâmicas festivas (Sandes, 2015).

A vivência do homem religioso no espaço, composta por seus ritos e práticas espacial e temporalmente qualificadas, ajusta "as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projetam imagens da ordem

cósmica no plano da experiência humana" (Geertz, 1984, p. 104). A perspectiva experiencial da vida enlaça os corpos dos indivíduos uns aos outros no espaço e tempo festivos. De igual modo, os engancha em trajetórias nas quais os elos entre passado, presente e futuro são imaginados, (re)vividos e (re)interpretados a partir de seus significados.

É interessante perceber que a identidade de um povo nômade requer um lugar específico para ser reforçada e, com isso, robustecer os presentes e futuros deslocamentos dos que se autodenominam Filhos do Vento, das Estrelas e do Luar. É o lugar sagrado, centro cósmico do mundo, lugar no qual se organizam os sentidos e significados da identidade e da memória para um determinado grupo, o responsável por insuflar de energia vital os seus movimentos e a própria vida. O sagrado irrompe em determinados lugares como revelações hierofânicas, tornando-os poderosos centros de mundos significativos, separados do espaço comum, do cotidiano profano (Rosendahl, 202, p. 202).

A passagem acima evidencia a importância de eventos geográficos festivos para a sacralização destes lugares. Isto, sobretudo, pelas já anunciadas características das festas de romper com o cotidiano, com o ordinário e com o natural. No presente caso, a gruta que abriga Sara é ritualmente tornada extraordinária em um tempo especialmente qualificado durante as experiências de ciganos e não ciganos na festa em sua homenagem. E, por isso, passa a ser um lugar sagrado para seus devotos.

Procurar compreender os sentidos e significados do festejar no âmbito dos dois festejos aqui investigados coaduna-se com a ideia de que

relembrar o passado é crucial para nosso sentido de identidade: saber o que fomos confirma o que somos. Nossa continuidade depende inteiramente da memória; recordar experiências passadas nos liga a

nossos selves anteriores, por mais diferente que tenhamos nos tornado (Lowenthal, 1998, p. 83).

Euphoria no encontro entre tempo e lugar em um festival de música eletrônica

Com o slogan "Muito mais que uma festa!" O festival de música eletrônica Euphoria existe desde 2004. Aproximando-se da celebração de seus treze anos, já reuniu mais de duzentos mil participantes em eventos cuja duração superou doze horas ininterruptas de música eletrônica. Estreou no Armazém 5 do Cais do Porto, área central do município do Rio de Janeiro, tornando-se, com o passar do tempo, mais uma festividade itinerante (Chiaverini, 2009). Às vésperas de sua 34ª edição[5] já ocorreu em oito diferentes cidades das regiões sudeste e sul do Brasil.

Neste trabalho apresento as três últimas edições especiais de aniversário ocorridas no Haras dos Anjos, Santo Aleixo, localizado no município de Magé – RJ além de refletir sobre este período, no qual escrevo o trabalho, que antecede a próxima. A eleição das respectivas edições decorre, inicialmente, da importância que possuem as edições comemorativas de aniversário para festivais de música eletrônica em suas estratégias de: a) manutenção de suas histórias; b) a preservação de suas identidades; c) fidelização do público; d) atrair mais e novos participantes. Existe, entretanto, mais uma questão a ser considerada concernente à seleção das edições 2013, 2014 e 2015: foram os últimos eventos no local. Como apresento a seguir, a Euphoria possui uma relação histórica com o Haras e isso influencia, profundamente, as inte-

[5]No dia 20/05/2017 será realizada a 34ª edição da Euphoria – especial de 13 anos, no Haras dos Anjos.

rações e os enlaces de indivíduos com este lugar quase sagrado para alguns destes euphóricos participantes.

Assim é anunciado o evento vindouro: "em 2017 celebraremos nosso 13º Aniversário no dia 20 de maio, no fabuloso Haras dos Anjos, palco de nada menos que 15 edições do Festival"[6] . Dois aspectos se destacam nesse anúncio: a qualificação do espaço em lugar e o reforço desta ideia a partir (da passagem) do tempo. Essas ideias são fortalecidas quando o texto convida os participantes para "(...) voltar aos velhos tempos e curtir o retorno ao 'solo sagrado' do Haras e o Aniversário do mais tradicional evento eletrônico do estado".[7]

Mais uma vez a dimensão temporal e as múltiplas temporalidades são acionadas para validar as relações viscerais do evento geográfico festivo com o lugar e apresentar sua quase sacralidade para o público. Mas como foram construídas essas relações? Como o espaço de ruralidades do Haras passou a lugar festivo da Euphoria? E de que modo esse lugar é sacralizado no tempo da festa?

O Haras dos Anjos, há décadas, faz parte da "cena eletrônica" do país. E destaca-se, sobretudo, no estado do Rio de Janeiro. Suas colinas e vegetação já reverberaram o som de inúmeros DJs e pelo vale emoldurado por elas passaram – e ainda passam – as maiores e mais importantes festas de música eletrônica que há anos ocorrem no país. Segundo os organizadores da Euphoria: "situado em um belíssimo vale no pé da Serra dos Órgãos, o Haras dos Anjos é o maior e mais tradicional local de eventos eletrônicos no Estado do Rio de Janeiro, já tendo recebido os

[6]Conforme sítio eletrônico oficial do evento, acessado em 18/03/2017 em http://www.euphoriafestival.com.br/13-anos/.

[7]*Idem.*

maiores festivais do Brasil, como Kaballah Circus Festival, XXXperience Festival, Playground Music Festival, além de 13 edições da Euphoria. Aqui é a nossa casa!!!! Seja bem vindo! " (Grifo no original).

É possível perceber, novamente, a qualificação daquele espaço em lugar e os laços entre espaço e tempo. A adjetivação do vale no qual se realiza o evento geográfico festivo é sucedido pela sua identificação como local de realização de grandes eventos similares. A tradição evocada resgata esse passado, no presente, de maneira a reviver a história das festas no lugar, valorizar ainda mais a escolha pelo Haras e, ainda, pavimentar os caminhos que encaminharão para Santo Aleixo as imaginações geográficas e os corpos dos desejosos por participar das futuras edições do festival.

Os organizadores elegem o Haras dos Anjos como a casa da Euphoria e, ali aninhados, sentem-se à vontade para dar as boas vindas aos convidados. Caminhando para a 14ª edição no lugar, aquele espaço que no passado já foi indiferenciado passou a ser, na medida em que os festivos participantes por ali passaram e com ele se envolveram, melhor conhecido e, consequentemente, dotado de valores e significados inteligíveis a certos grupos (Tuan, 2013).

Grande parcela desses eventos festivos fundamenta-se nas ideias da natureza como um lugar mágico, inexplorado ou pouco conhecido e, por isso mesmo, sobrenatural e repleto de mistérios. Atuam também resgatando e fortalecendo ideias de natureza como um contraponto ao cotidiano da maioria da população que, atualmente, no Brasil e no mundo, é urbana. Mais que isso, e importante para a proposta deste trabalho, sutilmente sugerem que o extremo rigor da conturbada vida urbana, regida por horários e tarefas a cumprir, requer um momento de pausa dos afazeres, responsabilidades e nos movimentos diários.

Esta pausa nos movimentos está presente na qualificação do espaço em lugar (Tuan, 2013). Porém, a interrupção não se restringe ao balé-do-lugar cotidiano (Seamon, 2013) sendo substituído pela oportunidade de estar em outros locais. Ela ocorre também na sucessão linear e evolutiva do tempo o qual, durante os festejos, oferece aos participantes a possibilidade de sentir e viver o tempo do momento oportuno e do acontecer festivo. Tempo e espaço permitem encontros e atuam nos enlaces dos corpos dos participantes entre si, com a festa e com seus desejos por vivenciar esse rompimento com o cotidiano potencializados pelo sentido que adquirem para determinados grupos em seus contextos espaciais e temporais específicos e singulares.

Nos festivais como a Euphoria isso acontece a partir de uma perspectiva experiencial do lugar festivo. Nessa abordagem, pensamento e sentimento se articulam e dessa comunhão sobrevém a inteligência. Esta última é necessária à estruturação de mundos (Tuan, 2013). O mundo, entendido pelos geógrafos humanistas, "é um campo de relações estruturado a partir da polaridade entre o eu e o outro; ele é o reino onde a história ocorre, onde encontramos as coisas, os outros e a nós mesmos" (Holzer, 2012, p. 295). Os encontros acontecem nos planos físicos e simbólicos. Cabe ao corpo assumir a condição referencial do ser-no-mundo uma vez que garante a existência do ser, é percebido e acompanha o sujeito que existe e, ainda, está envolvido e é impactado pelas sensações deste mundo onde realiza a vida intencional e intersubjetivamente (Holzer, 2012).

Nos anos de 2013 e 2015 o festival apresentou para as celebrações anuais de aniversário o tema Euphoria in Wonderland. A proposta consistia em transformar o Haras dos Anjos, a partir da cenografia, da presença de artistas performáticos e das narrativas adotadas pelos

organizadores na divulgação do evento, em um lugar mítico associado à fábula de Alice no País das Maravilhas, obra literária de Lewis Carroll. Um lugar fantástico, no qual a ordem do cotidiano é suplantada pelo extraordinário, é evocado no tempo da festa. Nas palavras dos produtores:

nosso maior objetivo é criar uma atmosfera encantadora (...), através de qualidade musical, cenografia, efeitos especiais, dança, performances artísticas, projeções, exposições, além de uma mega estrutura de produção!

Acompanhar as duas edições como participante atento ao que era dito, buscando entreouvir conversas, estabelecendo interações com demais participantes durante a realização da festa, permitiu perceber como muitos se percebiam partícipes da narrativa fabular. Entendiam-se personagens interligados ao tema. Conversas e depoimentos foram capturados e neles frases como: "estou me sentindo mais feliz que a Alice no País das Maravilhas"; "Que bom que segui o coelho branco e vim parar aqui nesse lugar fantástico" e "Tô mais doido que a Alice. Aqui não tem bicho que fala, mas tá tudo muito mais colorido, espetacular e maravilhoso" somaram-se ao registro visual de muitas fantasias inspiradas na história de Carroll.

Mais uma vez destaco a importância dos corpos dos participantes os quais, intencional e intersubjetivamente conectados ao lugar, atuam no sentido de ampliar o sentido de lugar do Haras durante o tempo festivo compondo e sentindo a paisagem da festa[8], com isso, auxiliando no reforço dos valores do grupo. Sobre esta questão é fundamental destacar

[8]Paisagem, um dos conceitos-chave da Geografia, aqui é entendida sob as perspectivas material, imaterial e fenomenológica.

a cultura P.L.U.R. e os deslocamentos espaço-temporais possibilitados por ravers e festivais de música eletrônica. Penso que esses últimos, da maneira como se apresentam agora, resultam dos muitos encontros, tensões e reconfigurações pelas quais passaram os eventos festivos que originalmente apresentaram novos modos de festejar. De clubes e galpões em áreas urbanas e marginais dos Estados Unidos e da Europa – sobretudo Inglaterra – às áreas rurais já como raves,

> o fenômeno se espalhou rápido pela Europa e depois pelo mundo. Em 1989, as raves chegaram aos Estados Unidos, sendo produzidas principalmente em cidades da Costa Leste. Numa dessas festas, que reuniu mais de 5 mil pessoas num galpão abandonado do Queens, um DJ chamado Frankie Bones, inspirando-se no espírito das raves inglesas, resolveu parar a música por alguns instantes e fazer um discurso. Falou sobre paz, amor, união e respeito, valores que mais tarde seriam resumidos numa palavra formada por suas iniciais em inglês: PLUR (Peace, Love, Union, Respect). Até hoje, ravers de todo o planeta usam as quatro letras para resumir as bases de sua cultura (Chiaverini, 2009, p. 50).

Essa cultura circulante e continuamente reafirmada pelos participantes existe no esteio da sociedade que a engendra e é influenciada pelos contextos espaciais e temporais nos quais se dinamiza. Entremeados ao fortalecimento e difusão daqueles valores é possível identificar aspectos e características de renovadas maneiras de buscar e encontrar prazer na vida assim como novos modos de ver e viver o mundo, cada vez mais conhecido e compartilhado por grande contingente de pessoas no planeta.

Essa vivência cultural, globalizante e globalizada de sacralidades, continuamente articulada a sentimentos, valores e desejos a serem vividos individualmente em coletividade, envolve pessoas, objetos e

lugares reconhecidos como sagrados. A partir desse reconhecimento, Rosendahl (2011) apresenta a ideia de religião civil. Nela existe uma "nova forma de autocompreensão do social, fundamentada em ideologias ou visões de mundo produzidas por outras esferas ou instituições" (Rosendahl, 2001, p. 197).

Como já apresentado, a organização do festival apresenta o retorno da Euphoria a Santo Aleixo como o retorno ao solo sagrado do Haras. Um solo sacralizado pelos rituais ocorridos em edições passadas do evento. Reconhecendo a inexistência de manifestação hierofânica, ou seja, não havendo um sagrado manifesto ou reproduzido no tempo e espaço da festa, é possível concordar que "os atos extracotidianos da vida social são considerados do tipo não religioso, mas portadores de mitos, ritos e atos simbólicos" (Rosendahl, 2011, p. 198).

É no âmbito da abordagem acima que é possível compreender o P.L.U.R. e os sentimentos advindos dos enlaces dos participantes com o lugar e o tempo especialmente qualificados da Euphoria como valores socializados e atinentes aos símbolos coletivos inteligíveis aos grupos sociais ali reunidos. A reunião desses valores e símbolos "possibilitam que a necessidade de transcendência seja satisfeita, evidenciando, assim, o surgimento de religiões substitutivas nas sociedades laicizadas no mundo contemporâneo" (Rosendahl, 2011, p. 198).

A experiência festiva é, muitas vezes, poderosa o suficiente para perdurar durante o tempo ordinário da vida de quem dela participou ou daqueles que a ela não puderam comparecer e agora lamentam a ausência da experiência que poderiam ter tido. No caso da Euphoria a sacralidade do lugar continuou a ser difundida pelos grupos e perfis pessoais em conversas presenciais ou possibilitadas por redes sociais nos momentos posteriores ao evento de 2013 e no interlúdio entre

este ano e 2015. Ao se aproximar de 2017, esse passado compartilhados por alguns é revivido e potencializado no presente buscando garantir o sucesso do evento no futuro e a manutenção deste lugar quase sagrado para o grupo. A organização do festival apresenta o retorno da Euphoria para a "sua casa" desse modo:

O bom filho a casa torna! Após uma longa ausência de 2 anos retornamos as (sic) nossas origens, para o "solo sagrado" do Haras dos Anjos. Um local que por si só já é a principal atração. Paradisíaco, mágico, misterioso! Adjetivos não faltam para o mais tradicional palco da música eletrônica em nosso Estado (grifos no original).

Sem referências diretas a um poder sobrenatural o espaço de sacralidade cívica é qualificado em lugar. Ao reunir crenças, símbolos e ritos legitimados pela sociedade, essa transformação é, em conjunto com a sacralização das normas e ideias ali evocadas, celebrada no espaço (Rosendahl, 2011). Desse modo, podem seguir existindo e sendo difundidas. O tempo é, portanto, sacralizado por intermédio da festa cívica e esta, igualmente, requer um espaço sacralizado para ocorrer. Assim, O Haras dos Anjos, em Santo Aleixo, muito além de ser "a casa da Euphoria", adquire o status de lugar quase sagrado para produtores e frequentadores do festival.

Este lugar passa a ser, a partir de experiências intencionais e intersubjetivas, fundamental para organizar os significados de existência, pertencimento e fortalecimento das identidades de indivíduos em suas vivências festivas. Memórias e vivências as quais, invariavelmente, mantêm-se presentes durante o tempo ordinário da vida cotidiana a partir das profundas conexões que os indivíduos constroem com o lugar. No tempo da festa, porém, assume a condição de lócus da transcendência buscada pelo público desejoso por festejar os encontros de

seus corpos com o centro cósmico de um mundo já alcançado, muitas vezes, pelos devaneios, sonhos e aspirações desses ravers e festivaleiros em suas imaginações geográficas. Os rituais cívicos, inspirados e atrelados aos valores do grupo, cumprem a função de sublimidade. A cultura P.L.U.R. à qual a Euphoria adere é mantida viva e se fortalece com o fervor quase religioso com os quais esses rituais se cumprem durante esses eventos geográficos festivos.

A complexidade e intensidade das interações acima mencionadas reforçam a importância da dimensão temporal e das múltiplas temporalidades a elas associadas. Nesse sentido, a organização da Euphoria opera resgatando o passado em dupla dimensão. Em uma, mais recente, rememora outros festejos eletrônicos no lugar, quer sejam de suas edições anteriores, quer sejam os de outros festivais similares ali realizados. Em outra, dessa vez mais distante do tempo presente, evoca-se um passado coletivo de nossos ancestrais. A partir das ideias circulantes sobre esses tempos, balizadas pelo conceito do P.L.U.R e dos demais sentidos do festejar em festivais de música eletrônica contemporâneos, busca-se recuperar, também, o sentido quase sagrado de celebrar coletivamente.

Reafirma-se, do modo como exposto acima, a sacralidade presente em rituais inscritos no espaço e tempo de Euphoria aproximando-os daqueles ocorridos nos primórdios da organização da vida humana em sociedade. E celebra-se o momento oportuno assim como o lugar onde ocorrem os encontros de corpos guiados por pulsantes e rítmicas batidas, sob constantes estímulos multissensoriais, muitas vezes, potencializados por substâncias que alteram a percepção espaço-temporal de seus usuários. Ou seja, valoriza-se a experiência de transcender, por intermédio do festejar, e as possibilidades de romper e/ou superar o espaço, o tempo e os pretensos limites da vida ordinária.

Ao oferecer as possibilidades de suplantar as vivências rotineiras, a Euphoria permite que outras (re)conexões sejam experimentadas pelos seus frequentadores. Uma delas insinua-se a partir dos mistérios e da geograficidade (Dardel, 2011) presente a nas relações viscerais construídas, vividas e sentidas pelos seres humanos com o espaço no qual encontram limites e inspiração para ser-e-estar no mundo. Os elementos presentes na comunhão entre os indivíduos, o sol, o ar, a terra, a luz, as estrelas, a água e os ventos são interligados em suas trajetórias por intermédio da música, da cenografia, das projeções digitalizadas de vídeos e imagens em gigantescos painéis de LED e raios lasers constantemente percebidos em festivais com a Euphoria.

Não por acaso a edição especial de aniversário de 2014, com todo o simbolismo que uma comemoração de dez anos de existência adquire em nossa sociedade, foi assim anunciada pelos produtores:

A Euphoria é muito mais do que uma festa.... É uma condição mental e emocional na qual uma pessoa vivência sentimentos intensos de bem-estar, felicidade, alegria e entusiasmo! Nenhum desses sentimentos é possível sem a Vida, que segundo ensinamentos ancestrais, é fundamentada nos 4 Elementos Essenciais da natureza: terra, fogo, água e ar. E é nesse espírito que orgulhosamente anunciamos a nossa grande celebração de 10 Anos de vida!

A geograficidade dardeliana se articula com a mente e as emoções de modo a permitir vivenciar sentimentos intensos e positivos. O passado é requisitado novamente como legitimador da importância da consumação dos rituais que ali estavam sendo anunciados e que iriam acontecer no espaço-tempo festivo. A importância da celebração cronológica do primeiro decênio da Euphoria fez com que fossem reunidos no tema da festa os elementos essenciais da natureza.

Sensações como as de euforia, entusiasmo e intensa felicidade podem, acrescidas pela música, pelo uso de substâncias alteradoras dos estados de consciência, pelos valores do P.L.U.R. de paz, amor, união e respeito e pelos rituais quase religiosos no contexto espacial e temporal do festival, facilitar/potencializar as experiências de transcendência do cotidiano para o extraordinário. E é no lugar e no tempo festivo que seus significados individuais e coletivos são reunidos, reinterpretados e difundidos.

Dispersão, after party e desenlaces

A humanidade está, em sua trajetória terrestre, em constante busca pelos sentidos do festejar. Em especial quando o acontecer festivo é consumado em espaços públicos e/ou sob a vista de milhares de pessoas. O espaço desafia, inspira e oferece aos seres humanos a possibilidade de ser tomado e transformado em lugar (Tuan, 2013). Muitas vezes essa transformação ocorre em contextos espaço-temporais (quase) sagrados. Quando assim acontecem, os lugares festivos podem ser quase sagrados, como em festivais de música eletrônica na área rural fluminense. Ou, ainda, lugares sagrados, como a gruta de Santa Sara Kali localizada junto às areias e ao mar da Praia do Arpoador.

Concordo com Claval (2014, p. 9) quando afirma: "fenômeno complexo, a festa convida para leituras diversas". Por isso mesmo entendo um festival de música eletrônica e a festa de homenagem a uma santa padroeira de um grupo como um complexo e incessante ajuntamento de imaginações, desejos e sonhos materializados em determinada parcela do espaço geográfico em um tempo específico. Este recorte espacial é escolhido em função de suas características físicas, pela viabilidade que oferece para a realização do evento, pelo simbolismo que já possui

(para ser mantido, amplificado ou recriado) ou, ainda, para que se possa impregná-lo de novos significados. Em outras palavras, os festejos associam, para a sua existência, aspectos materiais e imateriais do espaço.

Cada festa possui dimensão temporal e temporalidades diversas. Periodizações temporais cuja função está de acordo com os propósitos do festejar para os indivíduos ou grupos envolvidos com o evento. As múltiplas temporalidades de festividades (quase) sagradas se destacam ainda mais pela fundamental importância do tempo nos modos como os seres humanos antecipam o encontro com o (quase) sagrado e vivenciam a experiência quando de sua consumação. Tempo e lugar, em comunhão, relacionam-se com a intenção e o ato de transcender.

Entre a intenção e o ato há trilhas a serem percorridas. Nas festas elas podem ser sonoras, visuais, táteis, olfativas e/ou imaginativas. Podem atrair a imaginação e os corpos de pessoas impactadas pelos estímulos multissensoriais emitidos pelo acontecer festivo assim como alcançam aquelas pessoas que se encaminham para as festas para vivenciar essa efervescência. Aspirando satisfazer o desejo pelo extraordinário, caminhos podem ser construídos. E, para isso, dependem da intenção de quem os percorrem para que os horizontes de transcendência sejam descortinados e vividos enquanto experiência excepcional.

Deixar-se levar pelo momento de oportunidade que as festas apresentam é aceitar – e ansiar por – se perder no decorrer de um instante de pausa nos movimentos cotidianos. Durante a interrupção extra cotidiana é possível mirar a fresta vislumbrada na festa, optar por adentrá-la e ali (re)descobrir algo mágico, sublime. Os enlaces entre imaginações geográficas e entre corpos conscientes que caminham até o evento festivo, interrompendo ali, brevemente, suas trajetórias físicas e entregando-se aos movimentos de transcendência da men-

te e da alma durante uma experiência única no tempo e no espaço, constituem parte essencial do ser-e-estar de alguns indivíduos no mundo. Esta experiência que é intersubjetiva e, portanto, apesar de individual, demanda o encontro com o outro para acontecer, só é possível na medida em que o espaço e tempo onde e quando ocorrem são especialmente qualificados por quem ali está. E se torna ainda mais potente conforme estes lugares são sacralizados como o solo de um festival de música eletrônica ou sagrados como a gruta que abriga a imagem de uma santa.

Referências bibliográficas

- Chiaverini, T (2009), *Festa infinita: o entorpecente mundo das raves*. São Paulo: Ediouro.
- Claval, P. (2014), "A festa religiosa". In: *Ateliê Geográfico*, Goiânia: v. 8, N° 1, pp.06-29.
- Corrêa, R. (2016), "O Interesse do Geógrafo pelo Tempo". *Boletim Paulista de Geografia*, v. 94, pp. 1-11.
- Cosgrove, D. (2000), "Mundos de significados: Geografia Cultural e imaginação". In: Rosendahl, Z.; Corrêa. R. (orgs.), *Geografia Cultural: um século*. Vol. 2. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- Dardel, E. (2011), *O Homem e a terra: natureza da realidade geográfica*. São Paulo: Perspectiva, pp.141-153.
- Ferreira, F. (2002), *O lugar do carnaval: espaço e poder na festa carnavalesca do Rio de Janeiro, Paris e Nice (1850-1930)*. 2002. Tese. (Doutorado em geografia) – Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Geertz, C. (2011), *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LTC – Livros Técnicos e Científicos.

- Hall, S. (2011), *A identidade cultura na pós-modernidade*. DP e A editora. Rio de Janeiro.
- Jackson, P. *Maps of Meaning*. London: Routledge, 1989.
- Kim, K. (2000), *La fête populaire et la ville: une étude comparative en France et dans les pays voisins*. Thèse de doctorat em Géographie et Aménagement. Université Paris IV - Paris – Sorbonne.
- Lowenthal, D. (1982), Geografia, experiência e imaginação: em direção a uma epistemologia geográfica. In: Christofoletti, Antonio (org.). *Perspectivas da Geografia*. São Paulo: Difel, 1982.
- Lowenthal, D. (1998), "Como Conhecemos o Passado". *Proj. História*, São Paulo, (17), nov.
- Nogué i Font, J. (1992), "El paisaje existencial de cinco grupos de experiência ambiental. Ensaio metodológico". In: Ballesteros, A. *Geografía y Humanismo*. Barcelona: Oikos-tau, pp. 87-96.
- Relph, E. (2012), "Reflexões Sobre a Emergência, Aspectos e Sentido de Lugar". In: Marandola Jr., E; Holzer, W.; Oliveira, L. de. (Orgs.). *Qual o espaço do lugar?* Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Rosendahl, Z. (2011), "Espaço, cultura e religião: dimensões de análise". In: *Introdução à geografia cultural*, 5ª ed., Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- Rosendahl, Z. (2014), "Tempo e Temporalidade, Espaço e Espacialidade: a temporalização do Espaço Sagrado". In: *Espaço e Cultura*, UERJ, RJ, N.35, pp. 09-35, Jan./Jun.
- Sandes, C. (2013), Vamos *celebrar: A caravana cigana está chegando. Salve Santa Sara Kali!.*
- Seamon, D. (2013), "Corpo-sujeito, rotinas espaço-temporais e danças do lugar". *Geograficidade*, Rio de Janeiro, v. 3, N° 2, inverno 2013.
- Silva, A. da (2013), Festas *Geográficas*: de carnavais a eventos juninos e populares. Natal, RN: EDUFRN.

| CAPÍTULO 2 |

Renovação carismática católica e hipermodernidade. As mídias a serviço da fé no catolicismo brasileiro

Jefferson Rodrigues de Oliveira
Universidade do Estado do Río de Janeiro

Fé, espaço e tempo no século XXI: hipermodernidade e peregrinação 2.0

A hipermodernidade como conceito foi criado a partir dos pensamentos do filósofo francês Gilles Lipovetsky, professor da Universidade de Grenoble, na França. Sua principal característica e marca, é o prefixo "hiper" que acompanhado do termo modernidade – hiper+modernidade, traduzem uma exacerbação de valores, uma cultura do excesso e uma superabundância de produções que gera por consequência seu consumo. (Lipovetsky e Serroy, 2011).

Além dessas informações, podemos ainda acrescentar a prática do individualismo, a busca pelo self –meu eu, a estética, a ótica do mercado em progressão geométrica, os hipershows, hipereventos, entre outras ações que caracterizam segundo o autor, aquilo que seria hoje uma das marcas altas do capitalismo, o capitalismo estético (Lipovetsky e Serroy, 2015).

Inseridos neste contexto estético de sociedade hipermoderna, outros autores também comungam com esses estudos e ideias, de maneira que nos permite uma melhor compreensão dessa teoria e seu estudo. O sociólogo Zygmunt. Bauman (2007, 2008) destacam estudos

sobre modernidade liquida, cultura líquida, cultura do consumo, consumo de massa e sociedade individualizada.

O sociólogo Michel Mafessoli (1998) em seu livro – O tempo das tribos, retrata não apenas a questão da individualidade, mas o nascimento e construção de tribos de grupos sociais, e podemos ainda acrescentar de grupos políticos, religiosos que possuem conexões de afetividade e interesse em comum, visto que a individualidade por si só não se completaria. As tribos construídas a partir desse processo, não auxiliam na diminuição do individualismo, mas o reforça ainda mais. Destacando que existem na sociedade de hoje, tribos com gostos e experiências únicas para aquele determinado grupo social coletivo – individual, mas coletivo em comunidade – tribo do surf, tribo de grupos religiosos, dos geeks (grupo coletivo que curtem tecnologia, jogos eletrônicos, histórias em quadrinhos, livros, filmes, animações japonesas e séries), tribo das músicas eletrônicas, do culto ao corpo entre outros.

Podemos ainda retratar um grau ainda mais profundo dessas relações entre Individualidade X Tribos X Outsiders. O sociólogo americano Howard Becker (2008) em seus estudos sobre os outsiders, grupos sociais que por não aceitar ou seguir uma determinada imposição que a sociedade capitalista estética hipermoderna induz, ficam a margem, reclusos, excluídos, sendo chamados de outsiders.

Ainda nesse campo, podemos destacar que o avançar desse encadeamento social hodierno, estão também nas relações que se intensificam cada vez mais abraçadas pelos processos ligados ao avanço das redes de comunicação, vivemos em uma sociedade em redes (Castells, 1999), e principalmente interligada pelo ciberespaço e pela cibercultura, estudos estes discutidos pelo filósofo, sociólogo e pesquisador em ciência da informação e da comunicação Pierre Lévy (1999).

Na hipermodernidade uma das principais características além do termo "hiper" ligado a exacerbação dos valores criados a partir da pós-modernidade e elevados de forma exponencial ao consumo em excesso, ao individualismo, podemos destacar que quanto mais intensas e aceleradas são as atividades de um coletivo, mas os indivíduos sentirão o tempo de maneira corrida e acelerada. Percepção cada vez mais o tempo que conhecemos e que sentimos tem perpassado por uma aceleração constante.

O tempo na realidade não é o que acelera, visto que ele não é algo substancial, visível, existente, mas sim sua noção dotada de significado, que se traduz e que o ser humano na contemporaneidade, na hipermodernidade, ou até mesmo na perspectiva da modernidade líquida muito bem trabalhada nas vastas obras do autor por Baumam (2003, 2008), estamos vivendo uma ressignificação do tempo, em um tempo acelerado e comprimido de maneira aguda gerando uma aceleração social como nos aponta os estudos do sociólogo e filósofo alemão Hartmut Rosa (2010).

Segundo Lipovetsky e Charles (2004, p.26), em "uma sociedade liberal, caracterizada pelo movimento, pela fluidez, pela flexibilidade", a temporalidade deve ser interpretada hoje com a espacialidade "[...] indiferente como nunca antes se foi aos grandes princípios estruturantes da modernidade, que precisaram adaptar-se ao ritmo hipermoderno para não desaparecer". Essas ideias podem sugerir uma sociedade hipermoderna. Assim "apresenta como a sociedade em que o tempo é cada vez mais vivido como preocupação maior, a sociedade em que se exerce e se generaliza uma pressão temporal crescente" (Lipovetsky e Charles, 2004: 75).

Como nosso campo de analise recai sobre os estudos geográfico da religião, a partir da dimensão do sagrado, buscaremos analisar o tempo

na conjuntura hipermoderna buscando elucidar essas relações – tempo, hipermodernidade, mídias, ciberespaço e novas práticas religiosas.

Nesse aspecto, o tempo aqui analisado como uma categoria de analise geográfica (Adam, 2004; Corrêa 2011), será analisado evidenciado a partir dos estudos da geografia da religião na análise do Tempo Chronos (Χρόνος) – tempo do cotidiano e do Tempo Kairós (Καιρός) tempo da graça, tempo festivo (Rosendahl, 2014), buscando a partir da dimensão do lugar, as novas maneiras e práticas de devoção ao sagrado.

A religião e as novas interfaces do sagrado na era 2.0: as peregrinações

A ação de peregrinar envolve diferentes atores. Podem ser de cunho social, político, econômico e religioso, envolvendo sentimentos e aspectos simbólicos. Conduz o homem religioso à necessidade de buscar o sagrado, no lugar identificado como detentor de maior grau de sacralidade, portanto, é no espaço sagrado, que o mesmo poderá alcançar sua transcendência e realizar suas práticas devocionais. Como essa transcendência é alcançada a partir da peregrinação 2.0 ligada a hipermodernidade?

Ao longo da tese iremos compreender essa dualidade. A literatura sobre peregrinação é vasta, autores de diversas ciências destacam que a peregrinação se trata de uma prática tradicional desde a Idade Média e ao mesmo tempo pós-moderna (Oliveira, 2010, 2011) de aliança do homem religioso com a divindade. A peregrinação é um comportamento de ser no mundo e no espaço. A palavra peregrinar vem do latim peregrinare, tem por significado, a busca ao lugar de santidade, lugares santos e de devoção. Lugares simbolicamente carregados de valores devocionais para um determinado grupo social que tem por

desejo, a veneração do lugar visitado, o pedido por ajuda ou para cumprir obrigações religiosas.

A peregrinação é uma prática de devoção na sociedade desde tempos antigos, tempos remotos em que o homem por diversas necessidades, sociais, políticas ou econômicas tinha uma necessidade de maior contato com o divino. Na literatura observamos que as primeiras peregrinações ocorreram em tempos primitivos, onde o homem pertencente a uma determinada tribo, e por estar longe de seu lugar de morada, necessitava de uma conexão, uma ajuda divina, para que pudesse retornar para o seu lar (Jarret, 2000).

O ato de peregrinar através de um itinerário simbólico (Bonnemaison, 2012), específico, é construído, experienciado, vivenciado pelo homem religioso, no sentido de seguir os passos ao sagrado, ou representar uma sacra facere durante sua peregrinação.

E como seria o ato de peregrinar a partir da pós-modernidade ou em nossos estudos fundamentados na hipermodernidade?

O geógrafo Jefferson Oliveira (2015) trabalha a partir dessa lógica com o peregrino pós-moderno ou peregrino renovado. Segundo o autor, o peregrino na vivência pós-moderna vivência o sagrado que habita o seu interior. Diferente o peregrino tradicional que vai em busca do sagrado no lugar, realiza votos, realiza sacrifícios, promessas, com o santo de devoção, o pós-moderno, apenas vai ao lugar para manifestar o sagrado que o habita no coletivo. Essa seria a principal diferença entre um peregrino tradicional e um peregrino pós-moderno – a prática devocional.

Além da prática de devoção ao sagrado, sua vivência e percepção, podemos aqui destacar ainda o peregrino em um contexto 2.0, fazen-

do uma alusão a Web 2.0 que seria uma evolução da Web 1.0. Durante muito tempo vivenciamos um período tecnológico determinado pela Web 1.0 que era caracterizada pela primeira geração da internet, ou seja, a internet como surgiu, sem interatividade alguma com o usuário, algo estático. Com o advento tecnológico, chegamos a Web 2.0 que possui por principal funcionalidade uma interatividade entre a internet e o usuário, permitindo um conjunto de técnicas para design e execução de páginas da Web.

A Web 2.0 ainda trouxe novas funções e uma Web mais participativa com o surgimento dos blogs, chats, mídias sociais, redes sociais como Facebook, Twitter, Instagram, YouTube, Wikipédia. O internauta além da interatividade que passou a ganhar, veio a produzir seu próprio conteúdo. Essas novas ferramentas geraram uma revolução exponencial no mercado. A internet passou a ter cada vez mais importância e seus seguidores passaram a ser tendência e fontes de divulgação e consumo.

A interatividade no universo 2.0 permite com que empresas possam observar e identificar melhor o interesse de seus consumidores. Estamos em processo de avanço para um melhor estabelecimento do universo Web 3.0, que está focado na inteligência artificial e na tecnologia de ponta, buscando a melhor relação entre a máquina, mundo virtual e o usuário. A Web 3.0 será marcada pela união de todas as tecnologias de maneira o qual, o ser humano estará conectado a ela 24 horas por dia – Smartphones, Smart TVs, Tablets, carros, casas inteligentes, cidades inteligentes.

E como essas ações poderiam ser empregadas em relação as peregrinações? A peregrinação tradicional pode aqui ser destacada como a Web 1.0, sendo algo estático no aspecto de uma relação vertical entre o peregrino e o divino, na ida e pela busca do lugar sagrado – no tempo

kairós. Ocorre uma necessidade, um anseio de ir ao lugar para que sua ação, seu desejo de elo / ligação se torne algo real, concreto. Observamos ainda muito esse tipo de peregrinação, em especial as ligadas ao catolicismo tradicional popular brasileiro.

Em relação a Web 2.0, temos os peregrinos pós-modernos / peregrinos renovados. Ao chamarmos peregrinos 2.0, estamos destacando que sua prática devocional não está apenas no acreditar que o sagrado está em seu self, e nem também da necessidade de ir ao lugar para manifestação desse sagrado existente em si no coletivo, mas sim a partir do uso das tecnologias aliadas a peregrinação. Atualmente a Igreja Católica, comunidades religiosas, entre outras, criam sites, com conteúdo e interações para o peregrino visando para que este tenha uma melhor interação com o santuário, comunidade, ou outro lugar a ser visitado. O mesmo ocorre via programas de TV e Rádio.

Desta maneira podemos destacar dentro do item Peregrinação 2.0, além de um peregrino pós-moderno, ligado ao movimento da RCC, podemos também encontrar um peregrino midiático e um peregrino virtual, estes podem ser encontrados não apenas entre os católicos participantes da RCC, mas também em outros movimentos eclesiais católicos. Esse processo vem tendo uma expansão significativa a partir do surgimento e crescimento de novas comunidades católicas e principalmente da inserção destas nos meios de comunicação – TV, Rádio e Internet.

O Peregrino Midiático / Peregrino Virtual – é considerado como aquele peregrino que vivência a sua fé através das mídias[9] e do cibe-

[9]Ao destacar mídias, estamos nos referindo aos principais meios de comunicação como – Rádio, TV e *Internet*.

respaço. Vale ressaltar que muitos possuem tanto a vivência física, de ir ao lugar sagrado, como a vivência virtual, porém em muitos casos onde não se tem Igrejas, ou comunidades, as mídias chegaram facilitando o contato desse peregrino com a sua fé. No exemplo do catolicismo, podemos destacar duas divisões desse tipo de peregrino:

A) O peregrino midiático é aquele que vivência a sua e experiência a sua fé a partir das mídias / meios de comunicação – TV e Rádio e do ciberespaço – internet. Esse peregrino participa de encontros, acampamentos de oração, adorações, e até mesmo de experiências de transcendência com o sagrado, muitas vezes a partir de uma manifestação hierofânica[10], uma experiência transcendental sem sair de casa através das mídias.

B) O peregrino virtual é aquele que possui uma vivência caracterizada por uma prática e vivência de fé virtual, marcada pela participação em redes sociais, grupos religiosos no Facebook, participação em sites, interações por vídeos, YouTube – essa vivência estaria muito mais interligada com a juventude.

Em relação a peregrinação 3.0, ainda estamos aguardando os novos processos que irão se intensificar com as interações sociais existentes a partir do universo virtual e como a Igreja Católica em especial a partir de seus movimentos basilares, irão criar novas estratégias de manutenção e difusão da fé. Neste item pudemos observar que as mídias possuem um importante papel nas sequências de transformações os quais a Igreja Católica tem perpassado, fomentado, é claro, a partir da hipermodernidade.

[10]Manifestação do sagrado (Rosendahl, 2002).

As redes sociais como Facebook, Twitter, Instagram, YouTube; aplicativos como o WhatsApp, Telegram possibilitam ao fiel diferentes experiências e vivências com o sagrado. Observamos também uma experiência virtual com o sagrado, a partir das capelas virtuais, grupos de orações virtuais, momentos de oração por vídeos, envio de orações, formação bíblica e religiosa –o devoto pode agora experienciar, sentir emoções e ações do sagrado em sua própria casa sem precisar ir ao lugar sagrado, ainda que esse tenha vital importância em sua prática de fé.

Na **figura 1**, temos um exemplo esquemático dessas novas relações entre o homem religioso, o sagrado e as novas maneiras e possibilidades de peregrinar na contemporaneidade. Os vínculos entre a peregrinação pós-moderna / renovada, assim como as ligações entre o movimento de Renovação Carismática Católica e os outros movimentos que dão vida e dinâmica a essas novas interfaces.

NOVAS PRÁTICAS RELIGIOSAS: PEREGRINAÇÃO 2.0

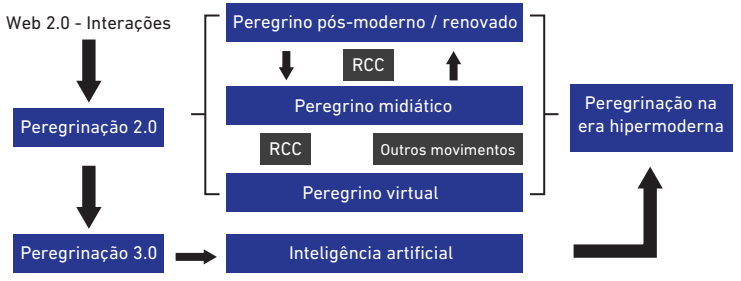


Figura 1. Novas práticas religiosas na peregrinação.
Fonte: Autor, 2017.

O catolicismo brasileiro e o uso das mídias / redes de comunicação como estratégias de manutenção e difusão da fé: a Renovação Carismática Católica (RCC)

Considerado um dos concílios mais importantes, ocorridos na Igreja Católica, o Concílio Vaticano II ocorreu no período de 1962 sob o papado de João XXIII e terminou apenas em 1965, durante o papado do Paulo VI. O evento ficou marcado por ser um divisor de águas para a Igreja Católica, principalmente por trazer inúmeras transformações basilares. Tratava-se de um momento de reflexão mundial da Igreja sobre ela mesma, e suas relações com mundo.

A partir desse período a Igreja Católica experiênciou inúmeras transformações em suas bases a partir de um período marcado pela laicidade e um processo de secularização[11] que para alguns autores como Peter Berger (1985) poderia fomentar um esfriamento religioso, porém apesar de visualizarmos uma mudança cultural no mundo pós-70, observamos um recrudescimento da fé. Isto é, há pessoas que buscam na religião, o contato com o sagrado, algo que transcende seu cotidiano, ou seja, o extra-cotidiano. Essa mudança ocorrida fora retificada por Peter Berger (2000) em um novo trabalho, ao mencionar que o processo de secularização da sociedade a partir de um processo

[11]A partir de uma literatura vasta, observamos que nos anos 60, surgiram movimentos de protestos sociopolítico-culturais e religiosos em várias partes do mundo. Foram os anos de 1968 e 1969 marcados por momentos de crise no comportamento da sociedade mundial: na música, no vestuário, no movimento feminista, dentre outros. A religião acompanhou essas mudanças e tentou ser flexível ao momento de crise. Rosendahl (2012) apresenta uma justificativa contextualizada com as ideias weberianas de que, nos momentos de guerra e de crise social-econômica, a religião tende a ser um refúgio para o homem. Em algumas sociedades, ocorre um recrudescimento religioso do grupo social envolvido.

de modernização, não veio a ocorrer totalmente de acordo com o seu pensamento e dos demais cientistas sociais. Segundo Berger (2000, p.10) "a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contrasecularização".

Acompanhando essas mudanças e transformações na sociedade, em 1967, surge nos Estados Unidos da América, aquele que hoje é um dos principais movimentos eclesiais de base da Igreja Católica Apostólica Romana – a Renovação Carismática Católica. Como movimento, a RCC é marcada pela prática do batismo no Espirito Santo propiciando assim, um maior contato com a terceira pessoa da Santíssima Trindade. Atualmente é considera um dos movimentos que mais crescem na Igreja Católica (Oliveira, 2015) e estaria batendo de frente ao crescimento de outras seitas religiosas, visando assim, a diminuição da evasão de fiéis para outras doutrinas religiosa em especial as pentecostais e neopentecostais.

A partir da gênese da RCC e em seu processo de difusão pelo mundo, começaram a surgir inúmeras comunidades de vida e aliança, no caso brasileiro, podemos destacar como notáveis difusoras desse movimento as comunidades Canção Nova e Shalom, consideradas as duas principais comunidades ligadas a esse movimento no Brasil e no mundo. Ambas as comunidade atuam como polos difusores da fé católica a partir dos meios de comunicação – TV, Rádio e Internet.

Na atual conjuntura da hipermodernidade, as comunidades ligadas a esse movimento servem de suporte para a manutenção, renovação e continuidade da fé católica nos diferentes meios de difusão da fé principalmente a partir do ciberespaço, um espaço virtual repleto de frentes de análise. A Igreja a partir dessa nova realidade e com a perda de fiéis, entende que ter domínio sobre um grande e podero-

so meio de comunicação é de extrema relevância para manutenção e aquisição de novas estratégias de evangelização.

Desta maneira, o Ciberespaço, o Mass Media e as Online Communities, ou seja, os meios de comunicação - TV, Rádio, Internet - e sistemas operacionais móbile -como Android da Google e iOS da Apple– e as mídias/redes sociais no ciberespaço –Facebook, Snapchat, YouTube, Twitter, Tumblr, Google+, Instagram, Flick, WhatsApp– possibilitam a Igreja a ter novas frentes para domínio e controle, ou seja, a difusão da fé através dos meios de comunicação em suas diferentes esferas e escalas de uso possibilita ao devoto um maior contato com o divino (vide **figura 2**).



Figura 2. Igreja católica e os meios de comunicação.
Fonte: Autor, 2017.

Novas estratégias de difusão a partir das mídias

Ao pensarmos no quadro atual religioso no Brasil, podemos destacar a efervescência de um pluralismo religioso. Os avanços da sociedade no século XXI possibilitaram ao homem conhecer novas maneiras de proximidade com o sagrado, a partir de diferentes práticas religiosas e ações, desde a busca no lugar sagrado, assim como uma experiência a partir do ciberespaço e meios de comunicação (OLIVEIRA, 2014). Essas mudanças a partir de uma sociedade hipermoderna, como iremos destacar neste artigo, trouxe também a proliferação de diversas doutrinas, seitas religiosas e até mesmo pseudo-religiões (ELIADE, 1962) que buscam, a partir desta nova conjuntura, criar novos territórios religiosos para exercer a sua territorialidade, aumentando ainda mais a diversidade religiosa no Brasil.

A religião católica ainda é considerada a principal religião do Brasil, representando em torno de 64,6% dos brasileiros, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE (2010). No senso realizado no ano 2000 pelo mesmo instituto, o número de católicos representava 73,6% da população brasileira. Ao observarmos essas mudanças, torna-se necessário para a religião majoritária criar estratégias de difusão e manutenção de seus territórios tanto em escala física, quanto na escala do ciberespaço e através dos meios de comunicação (Oliveira e Rosendahl, 2014), para sua continuidade no poder.

Quando pensamos em território e territorialidade religiosa da Igreja Católica, destacamos a obra da geógrafa Zeny Rosendahl (2012) chamada Primeiro a obrigação, depois a devoção: Estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005. Neste livro, a geógrafa destaca as diferentes estratégias espaciais de manutenção e difusão da fé católica no Brasil em diferentes períodos históricos.

Para poder realizar a gestão de seus territórios, a Igreja Católica criou a partir de uma territorialidade religiosa, ações para melhor controle. Em relação à territorialidade, devemos destacar que se trata de uma ação realizada de maneira individual ou em grupo, na busca de realizar uma influência ou controle de pessoas, fenômenos e relações, possibilitando desta maneira o controle sobre uma determinada área (Sack, 1986). Segundo Rosendahl (2012), interpretar o fenômeno religioso neste contexto é de extrema importância para perceber a inquirir a poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas em territórios onde a religião se estrutura enquanto instituição.

Deste modo, a territorialidade em um contexto religioso, ou seja, uma territorialidade religiosa a partir do viés geográfico, seria um conjunto de práticas que uma determinada instituição, grupo social religioso ou leigo desenvolve com o objetivo de controlar um dado território religioso. Neste território, o sagrado e seu efeito de poder transmite uma identidade de fé em um sentimento de propriedade mútuo (Rosendahl, 2001). Se trouxermos a interpretação da territorialidade religiosa para a abordagem da geografia cultural pós-1980, teremos em seu significado um conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos religiosos, para manter, controlar pessoas ou objetos em um território religioso legitimando determinada fé (Rosendahl, 2005, 2008).

Ao longo da obra de Rosendahl (2012), a autora destaca as ações realizadas pela Igreja Católica desde 1500 até o ano de 2005, ou seja, 505 anos de estudos sobre a gestão e criações de territórios religiosos, que são controlados a partir de uma territorialidade religiosa. Apesar de exercer de maneira qualificada a gestão de seus territórios, vide que a instituição católica existe no mundo a mais de 2000 mil anos, no-

vas estratégias para o controle de sua organização espacial deveriam ser criadas para possibilitar a continuidade de suas relações de poder em seus territórios (Foucault, 1979).

Nos estudos de Zeny Rosendahl (2012), a paróquia possui um papel estratégico dentro da Igreja Católica, visto que representa para o homem religioso, um lugar simbólico, ou seja, um elo de ligação entre ele e a divindade. Neste caso, observamos uma forte identidade religiosa no lugar. A paróquia é tida como um território religioso principal da vida das comunidades locais. Ela como território, torna-se reconhecida visto que nela ocorre o controle da liturgia diária, estando assim, na escola da convivência humana.

A Igreja Católica em toda sua construção hierárquica, mantém até os dias atuais seus territórios religiosos a partir de ações e práticas desenvolvidas, no sentido de controlar pessoas e objetos, legitimando e mantendo sua existência através de uma territorialidade religiosa. A hierarquia territorial da Igreja Católica é construída a partir de redes, que é constituída inicialmente a partir do Vaticano onde o Papa comanda todas as unidades territoriais, os arcebispos sobre as arquidioceses, os bispos sobre as dioceses, e os sacerdotes com jurisdição em suas paróquias (Rosendahl, 2012).

Agora, não apenas os territórios religiosos controlados por um profissional religioso em seus três níveis hierárquicos (Rosendahl, 2012) tornam-se necessários para a continuidade institucional, como temos em escala decrescente de importância hierárquica político-administrativo na Igreja Católica como o Vaticano, Dioceses e Paróquias, mas também se torna necessário a expansão de suas fronteiras territoriais para outros territórios como o ciberespaço e os meios de comunicação.

Os territórios oriundos através do ciberespaço (sites, blogs, Facebook, jogos, aplicativos para smartphones, canais no YouTube) e dos meios de comunicação (redes de TV católicas, rádios) são vitais para auxílio da continuidade da Igreja. A partir do Concílio Vaticano II, o surgimento do Movimento da Renovação Carismática Católica - RCC está propiciando uma nova efervescência na Igreja, por ser tratar de um movimento que consegue ter um acesso mais aberto com os jovens, além de fomentar uma renovação e criação de novas estratégias para difusão da fé católica, diminuindo assim a perda de fiéis (Oliveira, 2014, 2015).

Conclusão

A partir da hipermodernidade, o avanço das tecnologias e de novas maneiras de ver e sentir o sagrado, a territorialidade católica, alcançou novos patamares a partir da difusão através das mídias, englobando aqui TV, Rádio e Internet. Antes a paróquia como principal lugar de contato e vivência da fé católica, passou a dar lugar para a experiências fora de suas fronteiras físicas, ou seja, ocorreu uma expansão do polo hierofânico.

A difusão da fé on-line e os diferentes tipos de expansão da religião em fluxo de mensagem na mídia permitem atingir inúmeros devotos. Representa um fluxo de informações da mensagem religiosa por diferentes meios de diferentes novos usos da informática.

Consideramos que o homem religioso na hipermodernidade não apenas possui suas características e práticas tradicionais do ver e sentir o sagrado (Greco, 2009; Rosendahl, 2003), mas também apresenta novas práticas de vivência da fé a partir dos meios de comunicação e o ciberespaço, ou seja, uma prática religiosa virtual, imaginária e simbólica.

"O homem religioso é aquele que foi tocado pela potência sagrada. Ele pode orar, oferecer sacrifícios, realizar atos religiosamente motivados, uma vez que foi atingido pela manifestação do Sagrado (...)", esse sagrado, "transforma seu ser e sua existência, tornando-o seu interlocutor e solicitando sua resposta. É constituído como sujeito de uma experiência, enquanto é o "objeto" da ação divina (Greco, 2009: 87, 88).

O destaque para essas transformações ocorre através das mídias — programas de rádio, como o do Padre Marcelo Rossi, Padre Reginaldo Manzotti, permitem ao devoto transcender para um espaço sagrado imaginalis— espaço de encontro com o sagrado (Rosendahl, 2002); Programas em redes católicas de televisão como a TV Canção Nova, TV Século XXI, TV Aparecida, permitem ao devoto a partir de orações, testemunhos, missas, reza do teço, um contato entre o devoto e o sagrado, sem necessidade de uma experiência física; redes sociais como Facebook, Twitter, Instagram, e em especial sites católicos, permitem uma experiência virtual com o sagrado, a partir de capelas virtuais, grupos de orações virtuais, momentos de oração por vídeos, envio de orações, formação bíblica e religiosa.

A hipermodernidade em seu processo de individualidade e crescente uso de tecnologia, favorece que o movimento de Renovação Carismática Católica – RCC, seja um movimento de sucesso, proporcionando para a Igreja, um novo fulgor, e efervescência. Uma de suas principais características está no contato com os jovens, neste caso, muitos desses segregados em grupos sociais religiosos considerados outsiders (Becker, 2008), por estarem a margem da sociedade, optarem por ser contra a imposição dos valores culturais atuais. Buscam valores de vida cristãos de acordo com o pregado pela Igreja Católica e difundida pela RCC e outros movimentos eclesiais.

Bibliografia

- Adam, B. (2004), *Time*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidade Líquida.* Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bauman, Z. (2008), *Vida para consumo. A transformação das pessoas em mercadorias.* 3ed. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar.
- Becker, H. (2008), *Outsiders: estudos de sociologia do desvio.* Tradução Maria Luiza X. de Borges; revisão técnica Karina Kuschinir. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Berger, P. (1985), *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião.* São Paulo: Paulus. (Coleção Sociologia e Religião).
- Berger, P. (2000), "A dessecularização do Mundo: uma visão global". In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1): 9-24.
- Bannemaison, J. (2012), "Viagem em torno do território". In: Corrêa, R; Rosendahl, Z. (Orgs.). *Geografia Cultural: Uma Antologia.* (Vol. 1). Rio de Janeiro: EDUERJ.
- Castells, M. (1999), *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra.
- Corrêa, R. (2011), "Espaço e Tempo: Um Tributo a Mauricio Abreu". *Revista Cidades,* São Paulo, v. 8, n. 14.
- Eliade, M. (1962), *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões.* Tradução por Rogério Fernandes. Lisboa, Edições Livros do Brasil.
- Foucault, M. (1979), *Microfísica do poder.* Tradução de R. Machado. R. Janeiro: Edições Graal.
- Greco, C. (2009), *A experiência religiosa – essência, valor, verdade*. São Paulo: Loyola.
- IBGE, (2010), *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*.
- Jarret, B. (2000), "The Catholic Encyclopedia". ln: *New Advent*.
- Lévy, P. (1999), *Cibercultura.* Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: ED. 34.

- Lipovetsky, G. e Charles, S. (2004). *Os tempos hipermodernos.* São Paulo: Barcarolla.
- Lipovetsky, G. e Charles, S. (2015). *A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista.* São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Maffensoli, M. (1998). *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa.* Apresentação de Luiz Felipe Baêta Nevez; tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Amo Vogel. – 2. Ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Oliveira, J. de (2010), "Hierópolis Carismática em Cachoeira Paulista: Canção Nova e as peregrinações pós-modernas". In: *Espaço e Cultura,* Rio de Janeiro: UERJ, PEAGERC/NEPEC, p. 71-80.
- Oliveira, J. de (2011), "Representações e práticas religiosas da Renovação Carismática Católica em Cachoeira Paulista: o exemplo da Canção Nova". Espaço e Cultura (UERJ), v. 30, p. 36-54.
- Oliveira, J. de (2014), "A Igreja Católica e a difusão da fé na hipermodernidade: o exemplo do mass media e as online communities". *Espaço e Cultura*, (UERJ), v. 36, p. 89-115.
- Oliveira, J. de (2015), *Canção Nova e as Peregrinações Pós-Modernas: Hierópolis Carismática de Cachoeira Paulista - SP*. São Paulo: Paco Editorial.
- Oliveira, J. de e Rosendahl, Z. (2014), "Religião, Política e Espaço: a difusão da fé através do Mass Media e as Online Communities". In: Moreira, A. da [*et al.*]. *Religião, espetáculo e intimidade: múltiplos olhares.* Goiânia: Ed. da PUC Goiás.
- Rosa, H. (2010), *Alienation as Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, NSU Press.
- Rosendahl, Z. (2002), *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. 2° ed. R. de J.: EdUERJ.
- Rosendahl, Z. (2003), "Espaço, Cultura e Religião: Dimensões de Análise". In: Rosendahl, Z.; Corrêa, R. (orgs.), *Introdução à Geografia Cultural.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

- Rosendahl, Z. (2012), *Primeiro a Obrigação, Depois a Devoção: estratégias da Igreja Católica no Brasil, de 1500 a 2005.* Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Rosendahl, Z. (2014), "Tempo e Temporalidade, Espaço e Espacialidade: A Temporalização do Espaço Sagrado". *Espaço e Cultura*, (UERJ).
- Sack, R. (1986), *Human territoriality: its tneory and history.* Cambridge: Cambridge University Press.

| CAPÍTULO 3 |

Renovação matergrafia e patrimônio. Santuários marianos como espaço simbólico e vetorial da latinidade

Christian Dennys Monteiro de Oliveira
Universidade Federal do Ceará

A hipermodernidade *Penso e Existo*, logo Estudo forja a máxima resposta de Gaston Bachelard (2008 [1931-1934] a seu antecessor, Rene Descartes, autor do penso logo existo. Não nos vemos se quer a distância quilométrica desses e de muitos outros geniais pensadores do processo das teorias da ciência. Mas, por mero direito natural à Imaginação – pulsão tão delirante quanto ousada da mítica existência humana – continuaria respondendo aos seletos pensadores: Estudo o Espaço Geográfico, logo, o Simbolizo permanentemente.

A construção simbólica do espaço permitiu-nos identificar lugares seletivos, especialmente dotados de marcas e identificações diferenciadoras da condição banal. Cidades, vales, cadeias montanhosas, áreas de proteção, florestas, zonas comerciais, bairros ou faixas litorâneas, enfim, toda uma denominação locacional pode constituir uma espécie de "folha em branco", um pressuposto gráfico genérico sobre o qual dá-se um desenho intencional. E o desenho, humanisticamente dotado do artifício de refazer a natureza em cultura é o ato criativo de emergir significados; ou em metáfora semelhante, comunicar aos navegantes a ilha de gelo submersa pela ponta emersa do iceberg. Em que medida cada lugar simbólico que estudamos pela condição re-

desenhada de "santuário" equivale a esse iceberg significante? E em termos de delimitação territorial identificadora, como um município pode promover-se a santuário pós-modernos, agregando tradições e inovações em sua trama de forças vetoriais?

Logo de início, devemos esclarecer que a ideia de "força vetorial" arregimenta uma metáfora da Física moderna na composição teatral dos eventos que caracterizam a funcionalidade dos lugares. Nossa aceitação do termo "vetor simbólico" adveio de uma leitura semiótica dos espetáculos cênicos, proporcionada pelo crítico e teatrólogo Patrice Pavis (2008), quando propôs uma tríade condicionante na análise dos eventos teatrais: tempo, espaço e ação, e sua interdependência mobilizadora (no cronotopos, inspirado pela teoria contextual de M. Bakhtin) que o autor nomeia por vetores do espaço em movimento.

A resposta tende ao mecanicismo quanto consideramos o ato batismal de nomear (diferenciando) cada um daqueles "genéricos" espaços citados, além de todos os demais que poderíamos imaginar, como exemplo preliminarmente acessível de espaço geográfico. Cidades capitais, cidades históricas, cidades militares, cidades perdidas. Aqui já se conecta um outro sentido (específico) à anterior generalização. Assim como vales pastoris, pantanosos, planejados ou de combates, também podem qualificar uma vivência de significados; mais ou menos representativos das expectativas humanas que justificam (selecionam) tal nomeação. Temos desta feita a fundação do lugar no caminho de uma especificação. Um cenário que (re) memoriza uma cena, ou um conjunto de cenas que melhor marcaram tal cenário.

É neste rumo que o espaço encontra o movimento do tempo (geológico, geomorfológico e antrópico, portanto, cultural) se libertando

dos determinismos vinculantes da fixidez, sempre mais reconfortante para os desenhos gerais, e assumindo o parâmetro contemporâneo da fluidez específica. Que cidades, que vales, que eventos elementares configuram uma celebração teatral do geográfico externo em símbolo geográfico? Ou, como preferimos indagar, na veiculação desse conjunto de estudos que conduzimos aqui, como a Geografia, em sua natureza cultural, se torna Matergrafia, adquire dimensão teatral e se decodifica em uma patrimonialidade?

O ponto de partida é, com todas as dúvidas que o cartesianismo renova no jeito de pensar e sentir bachelardiano, o alargamento do conceito de "santuário", de espaço simbólico e vetorial, motivador de uma diversidade de eventos acionados pela força da leitura religiosa do mundo. O lugar – espaço específico, que bem ou medianamente "conhecemos" por atribuição de significados – correlaciona-se permanentemente com os espaços do desconhecimento. Luz e sombra, som e silêncio, sabor e sensação, toque e vontade, sacro e profano associam-se para mover o espaço/tempo da Terra, por desenho (gráfico e imaginário), correspondem a minha/a vossa/a nossa busca de significados. Um santuário pode ser, portanto, essa profusão de sentidos ambíguos, conectados antes pela projeção mítica que os sistemas de comunicação religiosa bem acolhem. E com base em abordagens filosóficas mais abertas à subjetividade interativa – particularmente a fenomenologia, existencial e hermenêutica – que podemos tentar essa "acolhida" no processo de aprendizagem científica. Seguindo geógrafos/as humanistas - como Eric Dardel, Edward Relph, Yi-Fu-Tuan, David Lowenthal, Giuliana Andreotti, Anne Buttmer e Lívia de Oliveira –em Geografias Marginais, conforme sugestiva leitura de Salete Kozel (2015).

Os denominados santuários –originários do campo religioso– são, de fato, lugares simbólicos representativos dos espaços vividos e das vivências em sua temporalidade cênica (Oliveira, 2012). Iremos, por motivação meramente didática, partir das formulações fixas de constituição, religiosa tradicional, tecnológica urbano-metropolitana, paisagística ecológica ou natural, para nos aproximarmos de sua cinética criativa. Artisticamente, a constituição fluida dos santuários como "manifestação", como festa de "coroação", forja um casamento cronotópico de espaço com tempo, e vice-versa. Nas palavras de Lucrécia Ferrara (2008), trata-se de vislumbrar os condicionantes ativos tempo/espaço como símbolo, capaz de reunir, de comunicar, de aproximar um habitat de uma eventualidade. Diz ela:

Nas primeiras décadas do XX, Bakhtin procurou enfrentar esse desafio, e com acentuada sagacidade, entreviu o futuro que já começava a impor a necessidade de atentar para a natureza do modo como o tempo era o arquiteto do cotidiano. Como resposta possível a esse desafio, Bakhtin criou os conceitos de polifonia e diálogo, que recuperam a longa duração na construção de mentalidades da cultura e o espaço semiótico de manifestações que se expandem, criando uma macrotendência lógica... (Ferrara: 2008, 101)

Reconhecemos então uma interface geográfico/semiótica dos santuários, pois sua significação, como objeto científico, desafia novas maneiras de ordenamento tempo-espaço. Adiante, no encerramento dessa breve jornada, veremos como a matergrafia dos santuários nos promove a readaptar polifonia e diálogo, em um conjunto de pesquisas qualitativas sobre a comunicação patrimonial voltadas entendimento do espaço religioso. Antes, porém, o recorrente conceito de "sagrado", em sua organicidade, precisa ser melhor delimitado.

Problematização

Não existe, portanto, santuários forjados na exclusividade funcional de um único papel sagrado. O que o sistema de interpretação discricionário de Mircea Eliade adotou, para compreensão do homem mítico pré-moderno, separa didaticamente um centro sagrado (mono identificado) de vários arredores "profanos" (mult identificados). Tal separação não só pode como deve favorecer o instante fotográfico de um filme mais dinâmico. A sacralidade, como "umbigo" ou "axis" (eixo) do mundo, somente emerge como reverência ritual das celebrações se, e tão somente se, todos os momentos e lugares não rituais cooperarem em sua profanidade. Expressão essa bem melhor compreendida no sentido de "preparação" do que de "negação" ou "ofensa"; exatamente para dar viabilidade à realização daquele projeto sagrado.

Tudo isso certamente será válido ao ignorarmos as sacralidades marginais, aquelas não hegemônicas ou subordinadas. Algo costumeiramente feito quando se reduz "sagrado" aos clássicos sistemas religiosos monoteístas: judaísmo, cristianismo, islamismo (Gil Filho, 2008). As sacralidades do universo Profano, proporcionam também tempos/espaços especiais, relativamente complexos e merecedores do reposicionamento do axis mundi. Especialmente em sociedades modernas que incorporaram múltiplas tradições e agregaram novos ritos e mitos em suas composições religiosas. Exatamente por essas novas "composições" que passamos a observar a força difusora de santuários em modelos não tradicionais no espaço ritual, urbano e natural, para além da referente constituição agropastoril, tão marcante da formação colonial brasileira. A pós colonização vivida no limiar do Sec. XXI, como sabemos, por investigação e vivência social, ganhou novas e diversificadas tessituras do campo religioso específico; ou

mesmo do campo secular, adensado por crises sobrepostas e múltiplos sistemas de informação, cujo processo imediatamente resultante tende a fazer emergir novas religiosidades. Seja na política, no direito, na cultura artística, na ética da ciência, da filosofia e da tecnologia.

Chegamos a esse alargamento do campo religioso, por intermédio de elementos simbólicos desenhados no espaço patrimonial. Tais elementos nos despertam uma possibilidade ímpar na pesquisa em geografia cultural, que ora gostaríamos de amadurecer, promovendo-os como fonte de novas investigações para projetos de estudo em parcerias. Os santuários marianos, no catolicismo popular, esboçam uma dinâmica de resposta à tradição judaica. Não se trata mais de refazer uma atualização do nomadismo semítico ao sedentarismo de Israel, modernamente consagrado na esteira das conquistas dos Direitos Humanos Universais (Santos, 2014). Tal direcionamento veio sendo alimentado pelo mito daquele "povo escolhido" e da busca da "terra prometida". Por seu intermédio, promovia-se a transformação de uma aliança móvel (instável) em no grande templo imóvel (estável), localizado em Jerusalém.

Trata-se de recompor toda uma saga mitológica, na interpretação de que o cristianismo se ergueu em dois pilares urbanos: Jerusalém e a Outra cidade conquistada como "santa": Roma ou suas congêneres terrestres. Ambas conectam lugares e povos diversos, na desafiadora ideia de que as arcas da aliança são múltiplas, humanas e planetárias. Portanto, se o judaísmo forjou ao sistema religioso ocidental uma "herança", um legado paterno primário, quando pensamos nos traços greco-romanos do cristianismo devemos visualizar a contrapartida materna. Tida como "secundária", quando nos limitamos a pensar esse Paganismo síntese de infinitos paganismos étnicos/regionais,

forjados em quase 1600 anos. A contar da conversão de Constantino, de Imperador a Papa de Roma, como um processo inferior na sedimentação cristã.

A proposta aqui é diametralmente inversa. Considerando que o empreendimento continental, que se convencionou a chamar de "América Latina" –seja em sua majoritária dominação ibérica, seja na contestação franco-holandesa ou anglo-saxã –vivenciou de fato a inversão da matriz prioritariamente pagã sempre alicerçada em múltiplos lugares santos. Aqui o vínculo paterno com a velha Jerusalém, nunca se tornou relevante. Embora, devamos reconsiderar essa distância (relativamente menor) quando se examina os interesses internacionais renovados do protestantismo, especialmente na perspectiva do imaginário neopentecostal. Lembramos, em particular, do uso litúrgico e discursivo sobre os episódios heroicos do Velho Testamento e as formas de representação cinematográfica e arquitetônica da Igreja Universal do Reio de Deus (IURD), com megaempreendimentos turísticos como o Templo de Salomão, em São Paulo (SP).

Uma complexa matriz profana/pagã do cristianismo permite-nos, portanto, encontrar nos modelos mais variados de santuários a forma simbólica de construção "latina" redesenhada como continente americano. Normalmente, tal matriz é pensada em sua versão defensiva, correspondendo à condição exclusiva de vítima do processo de colonização. As tradições indígenas e afrodescendentes, além das relevantes minorias étnicas, são desassociadas – em uma espécie de apartheid confortável à intelectualidade universitária – de responsabilidade, frente a lógica do catolicismo popular. Acontece que não foi assim com os gregos, e não será com a interpretação aberta de qualquer povo incluído em um pedaço da América. Neste extremo ocidente (interes-

sante assim pensar), o foco crescente nos bens imateriais constrói seu reconhecimento sociocultural à luz de uma mescla infinita de fontes culturais. Por desdobramento o espaço geográfico do campo religioso, precisa adquirir especificidades assentada nesta lógica matricial. Aqui a Geografia se recria em Matergrafia, a fim de expandir seu conhecimento científico prévio em linguagem de aproximação de distintos saberes. A Matergrafia é uma forma de dizer que geografias cultural e da religião possuem um expressivo "dom" de produção de bens e serviços, enraizado na diversidade da experiência dos povos (Claval, 2008). Especialmente quando tais povos não dispõem de um histórico de conquistas, capaz de lhes proporcionar empoderamento mais efetivo do que o reconhecimento de seu direito à existência. Muito pouco para tamanha explosão de demandas sociais. É o caso das realidades socioambientais que tipificamos como América Latina; e para qual este ensaio pretende conduzir exemplos ou modelos de santuários marianos.

Teremos como referência de exposição, inicialmente, os três modelos de redes devocionais em escala nacional, partindo da realidade brasileira, com santuários de diferentes portes: Aparecida, no interior de São Paulo, completado por sua área territorial de irradiação diocesana; Belém, capital do Pará, projetada em seu grande festival regional; e Juazeiro do Norte, no sul do Ceará, cultivado em sua tradição de resistência peregrina.

Nesse primeiro item, com frequência, buscaremos demonstrar equivalências latino americanas, com marcas nacionais, festivas ou populares, capazes de traduzir o modelo "tradicional" santuário; e simultaneamente apontas a predominância de maior ou menor equilíbrio na dinâmica dos vetores simbólicos de irradiação devocional.

Na segunda parte, trabalharemos a exposição caracterizadora dessas forças vetoriais, em sua natureza comunicacional ou, como

preferimos reconhecê-las, "geoeducacional". Isto por que é possível reaprender as formas de conhecimento dos espaços geográficos no jogo metafórico entre três níveis hierárquicos de valorização dos bens imateriais. Inicialmente os mais profundos, ou "mítico-religiosos" que projetam nossos rituais e atualizam as práticas religiosas em estéticas de carnavalização. Sequencialmente, por via intermediária, vem aqueles níveis de intercâmbio, que traduzem em linguagens ambientais as formas da natureza. Os denominamos vetores "midiático-ecossistêmicos" e correspondem a estéticas de publicidade. E no plano mais superficial, as últimas forças vetoriais, "político-nômades" ou "político-turísticas", respondem pelas demais esferas que modelam a externalidade terrestre, como planeta cultural. E nesse sentido forma uma estética de mobilidade e mudança permanente.

Simplificando, para compreender tais forças como modeladoras dos santuários em um recorte espacial mensurável –chamado aqui de município-santuário– iremos renomear os vetores conforme sua principal resultante. O primeiro manifesta-se por Ritualização; o segundo por Midiatização e o terceiro por Visitação. Portanto, a festividade "ritualizante", a Publicidade "midiatizante" e o Turismo "visitante", representam nesse estudo, três energias comunicacionais (e geoeducacionais) de consolidação do espaço simbólico em Municípios Santuários. Os exemplos aqui emergem diretamente dos estudos realizados como o grupo de municípios devotados a invocação de Conceição Aparecida, cuja hierarquia diocesana transformou em santuários regionais, desafiando assim a ação, ora colaborativa ora competitiva dos três vetores.

E no encerramento do trabalho, vem o momento de se debruçar diretamente na concepção de patrimônio religioso ou patrimonialidade emergente desse desenho devocional mariano. Exatamente por-

que, à revelia dos cuidados da laicidade e do domínio público da cultura religiosa, uma confluência de polêmicas faz transbordar o reconhecimento de que uma "questão religiosa" republicana está longe de ser resolvida. Justamente aquela que deveria traduzir em patrimônio cultural os múltiplos bens do catolicismo popular; porém "reduz" (e não traduz) em um complexo jogo de tensões entre práticas litúrgicas crescentes e resistentes. Sejam elas cristãs, não cristãs ou antirreligiosas. Mas cuja resultante principal é a emergência de processos mais ou menos fundamentalistas; incluindo entre estes a leitura da própria devoção mariana como uma espécie de contrarreforma católica.

E, neste sentido, valerá demasiadamente a pena demonstrar que a continuidade da investigação sobre o papel das padroeiras marianas no universo de países do continente – incluindo as chamadas nacionalidades anglo-saxãs – coincide com uma reorientação da política cultural internacional. Seja qual for o papel desempenhado pelo patrimônio religioso nas nações americanas, as transformações confessionais (no interior ou fora do cristianismo) e o peso da escolaridade moderna na formação social da juventude, não se pode mais ignorar o trânsito entre a devoção mariana e a consciência das vulnerabilidades da natureza terrestre. Exatamente por essa razão, a leitura da geografia como "matergrafia" redimensiona o existir no espaço como estudar seus fluxos simbólicos. Ali, nos santuários, onde reconhecemos o nascedouro matergráfico também percebemos as tensões patrimoniais.

Santuários Marianos Brasileiros: três modelos vetoriais

Como já indicamos na introdução, a leitura da religiosidade popular a partir da devoção a representação de Santa Maria consolida um

movimento de diálogo indispensável ao fortalecimento das tradições cristãs, em contexto de secularização geral da sociedade. Espacialmente, no âmbito latino americano e brasileiro, isso se traduz imediatamente multiplicação ilimitada de invocações marianas. Em outras palavras, em formas de moldar a imagem de Maria, Mãe de Deus, pela plasticidade de signos motivacionais capazes de espelhar Marias, tão diversificadas quantos as infinitas Filhas de Deus. Ou seja, a mais feminina das expressões divinas do cristianismo é irradiadora natural da mais ilimitada tendência a multiplicidade de representações.

E as representações marianas, nos contextos locais e históricos, podem ser compreendidas como mera adequação didática da negociação entre a expansão católica (mesmo pós-colonial) e a submissão de fiéis, "passivamente" dependentes de uma imagem humana comprometida com uma funcionalidade material mais concreta ou imediata. Senhora das Dores (para atenua-las por nós), Senhora do Auxílio ou Socorro (para nos ajudar), Senhora da Esperança (para nos reanimar), Senhora das Graças (para nos conceder), entre tantas Senhoras. Sem falar dos Santos e Santas, tão ou mais comprometidos em fazer com que essa multiplicação de Senhoras expresse um coletivo de intenções; quando não compensações de um ou outro auxiliar de Deus Pai, que falhou... ou não foi devidamente compreendido. Localidades reconhecidas como centros de devoção mariana, a partir da tradicional invocação de Conceição Aparecida, tende a manter esse mesmo princípio: uma ideia de que a presença da virgem, em imaculada concepção, se faz presente para nos demonstrar que a fartura e a fertilidade são possíveis; ainda que em um mundo de ostensiva escassez.

Esse trabalho considera oportuna a leitura integrada de 37 Santuários Marianos, criados pela associação de invocações diretas da

Mãe de Deus no Cristianismo católico, como a Imaculada Concepção ou Conceição (mais utilizada). E compreende uma dessas invocações especialmente –a da virgem Aparecida– como aquela capaz de sintetizar essa ultrapassagem dos limites naturais ou sociais na divina intervenção; tão visível (aparecida) como miraculosa (gravidez ou nascimento de uma virgem). Isto porque, além do Santuário principal (o 38º), situado na cidade de Aparecida (distante 174 km da capital paulista) esses santuários menores ou mais regionalizados projetam as modulações das formas de agregar uma devoção familiar, comunitária ou local em meios de expansão da representação religiosa de tais localidades.

A devoção mariana contempla a modulação local mais substantiva e concreta, da pedagogia da fé cristã composta de grande apelo abstrato. A Santíssima Trindade, complexo da mística católica romana que "explica" a correlação entre as figuras de Deus Pai, Filho Encarnado de Deus e Espírito Santo abre espaço intelectual para uma ampla Teologia do sistema Religioso que referendou o que denominamos Mundo Ocidental. Mas tal complexo deixa escapar as múltiplas influências adaptativas de povos periféricos ("bárbaros", "aborígenes", "indígenas" e "negros da terra"), que tanto dependiam das divindades regionais e locais para negociar os caminhos da aprendizagem significativa dessa fé tão abstrata e distante. A sensibilidade visual e tátil, canalizada pelo exercício pedagógico figurativo dos ícones cristãos, via imagens substantivas da mediação Divindade/Humanidade nos santos, promoveram a passagem da "explicação" em "implicação". Implicar é comprometer, envolver, dotar pertencimento nas obrigações quando aparentemente só se enxerga propriedade físico-material (RUIZ, 2004).

Lembra-nos o teólogo Alfonso Murad (2016), em seu estudo sobre a teologia da imagem na iconografia da Mãe de Deus, que após uma

conturbada história de negação e afirmação do ícone religioso mariano no sistema de construção do conteúdo da fé. Diz ele:

A rigor não se pintam ícones, e sim se escrevem. Seria como a Sagrada escritura plástica, em imagem. Daí o termo iconografia (que significa escritura de ícones) e iconógrafo (o escritor de ícones). É uma vocação apreciada na igreja oriental e que implica séria responsabilidade e preparação espiritual adequada (Murad, 2016: 54)

A transposição desse processo para o ocidente, precisou encontrar sua conturbada fase se pulsação histórica no limiar da modernidade renascentista reordenada pelo esteticismo barroco. A escrituração bidimensional ganhou maior significação nos modelos tridimensionais dos santos, santas e santas Marias, que se projetaram dos estandartes das procissões e caravelas para ganhar formas de estátuas, caseiras ou institucionais. Nos santuários que tomamos por modelos marianos, na escala nacional –Aparecida (SP), Nazaré (PA) e Dores (CE)– expressam esse momento de conquista e resiliência de um Brasil e uma América submetidos à modernização das formas de escriturar esse ícone cristão.

Um exercício de vetorial de construção simbólica, da integração de diferentes lugares sacro-profanos, demanda a seleção de critérios integradores. Consideramos "sacro-profanas", localidades fixas ou eventuais (festivas) que representam a confluência de interesses religiosos na dialética de aproximação/afastamento dos valores mundanos. Assim, ao contrário das convencionais abordagens dicotômicas –dispostas a correlacionar diretamente o religioso com o "sagrado" X um não-religioso manifesto com o "profano"– preferimos advogar a perspectiva de resposta tática das vivências marginalizadas reconhecidas por Michel de Certeau, em seu estudo intitulado a Invenção do Cotidiano: Artes do Fazer. Opondo tática a estratégia (sagrada) diz ele:

Ao contrário, pelo fato de seu não-lugar, a tática depende do tempo, vigiando para "captar no voo" possibilidades de ganho. O que ela ganha não o guarda. Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para transformar em ocasiões (Certeau: 1990, 47).

Tática é existencialmente, portanto, a lógica vetorial permitiu-nos tratar as escalas nacional/regional e reticular em movimento, como meios espaciais associativos: onde e como uma expressiva devoção mariana consolida um território de cultura plural? Estando em curso projetos de investigação sobre irradiação devocional visando demonstrar a desigual abrangência da invocação da Imaculada Conceição Aparecida, em escala nacional, fomos ao encontro de duas outras formas marianas capazes de representar as outras duas escalas. Assim, resumidamente, chegamos ao seguinte quadro síntese dessa projeção brasileira dos três modelos (**figura 1**), e a partir deles, abrimos caminhos para compreender a potencialidade da formação tempo-espacial e simbólica do que será tratado no item seguinte: os municípios-santuários

A irradiação devocional encontra-se na base da mundialização do cristianismo. Sua marca elementar de sustentação aparece no exercício teológico de "evangelização"; ou em termos proféticos, de anunciação do novo testamento de Cristo, por múltiplas linguagens ou formas transmissão de sua mensagem aos diversos povos da terra. Os templos especialmente erigidos como "torres dessa transmissão" tendem a propagar em escalas ampliada tal "boa nova" (evangelho), para além dos limites paroquias da Igreja. O resultado dessa rede transmissora, nos domínios contemporâneos da espacialidade eclesial (dioceses, províncias e regiões episcopais) é projetar-se em níveis regionais de escala nacional. Daí pensarmos nos clássicos agrupamentos

dos territórios socioeconômicos brasileiros (Centro-Sul, Amazônia e Nordeste Sertanejo) como uma correspondente demarcação aos três vetores simbólicos, com os quais identificamos a base empírica de nossos estudos: os municípios santuários.

Tendo em vista um maior desenvolvimento, até aqui, dos registros sobre os vetores da rede devocional de 38 municípios promovidos a santuários de N.S. da Conceição (vide a sistematização dos mesmos no site do projeto http://www.santuario.ufc.br/mariana/), tornou-se possível a identificação de uma consistente dinâmica associativa/competitiva dos três vetores.

Basicamente foram constatadas duas tendências predominantes na maneira de compreender o uso dos vetores simbólicos para promover a irradiação dessa devoção mariana em seu território de influência (Santos, 2006). A primeira, correspondendo ao projeto espelhado e inspirado no Santuário "padrão", em Aparecida (SP), associando as demais forças vetoriais, a partir do vetor mais representativos das negociações cívico-republicanas: o político-turístico, responsável pelo ordenamento da visitação (devocional ou cultural). Sendo municípios de pequeno porte populacional, pois na tabela demográfica que ordenamos, Ourinhos (SP) com seus 111 mil habitantes, indica o limite de porte máximo onde esse equilíbrio vetorial se manifesta. O **Figura 1**, inicialmente, identifica tais municípios, mostrando sua concentração na escala supra regional, com predominância dos estados do Centro Sul do Brasil.

Daí em diante, encaminhamos a leitura do agrupamento de informações advindas de duas fontes acumuladas no decorrer da pesquisa. De um lado a visita aos municípios do estado de São Paulo, no decorres das atividades de campo realizadas, sempre nos segundos semestres

MODELOS	ESCALAS	VETORES SIMBÓLICOS MAIS RELEVANTES	ESPACIALIDADE DEVOCIONAL
Conceição de Aparecida 	*Supra Regional* do Centro-Sul Brasileiro	**Político-Turístico** (de Visitação) em razão do reprodução em quantidades de santuários (38) e paróquias (+ de mil)	**38 Municípios Santuários.** Espalhados nacionalmente, com maior concentração em SP; MG & Região Sul do Brasil
Nazaré de Belém 	*Macro Regional* da Amazônia Brasileira	**Midiático-Ecossistêmico** (de Publicidade) em razão da força de difusão patrimonial, em registros materiais e imateriais	**27 Festas-Capitais.** influenciadas pelo Círio de Nazaré, mas também reinventadas em outros santos e
Dores de Juazeiro do Norte 	*Micro Regional* do Nordeste Sertanejo Brasileiro	**Mítico-Religioso** (de Celebração) em razão das histórias de conflito e resistência à conformação das tradições no catolicismo popular	**35 Representações da Latinidade Americana**. Considerando a densidade dos conflitos no âmbito do patrimônio religioso continental.

Figura 1. Três Modelos de Santuários e seus Vetores de irradiação.
Fonte: Elaboração do autor (2017).

de 2014, 2015, 2016. No total foram 09 municípios visitados e observados em suas estruturas para festividade religiosa e recepção turística de devotos e romeiros.



Figura 2. Santuários de Invocação a N. S. da Conceição no território brasileiro.
Fonte: Acervo do LEGES (2016).

Além de Aparecida, foram eles: Ourinhos, Ribeirão Preto, Bauru, Sorocaba, Jundiaí, Itapetininga, Tambaú, Ribeirão Preto. E em outros estados do país, aproveitando oportunidades de viagem não exclusivamen-

te ligada a pesquisa, pudemos visitar também os santuários à invocação de Conceição/Aparecida, em Belo Horizonte (estado de Minas Gerais), Florianópolis (estado de Santa Catarina), São Luís (estado do Maranhão) e os municípios de Pedra de Fogo e João Pessoa (ambos na Paraíba).

Tal predomínio de capitais, completando o levantamento em 14 cidades visitadas, permitiu antever a segunda tendência, cuja caracterização ficou melhor delineada no levantamento que cruzou informações secundárias, provenientes de fontes digitais. A **figura 3** relaciona os principais itens que consideramos para analisar e classificar tais fontes. Já a **figura 4** traduz em síntese o resultado dessa classificação: indica que a segunda tendência representa a maior rivalidade entre a os vetores simbólicos, associados a processos de configuração de patrimônios religiosos mais semelhantes a dois outros santuários

VETOR SIMBÓLICO ANALISADO	ITEM ASSOCIADO AO BANCO DE DADOS
Político-Turístico **(Devotos em visitação)**	Notícias e informações municipais (IBGE) Programação de Festas cívicas População/Renda per capta municipal Empresas de serviços turísticos e entretenimento
Midiático-Ecossistêmico **(Cerimônias publicitárias em midiatização)**	Notícias e informações do cotidiano social e ambiental Festivais temáticos nas cidades ou distritos Trabalhos Científicos do lugar ou região Meios de comunicação locais
Mítico-Religioso **(Rituais em carnavalização)**	Notícias e informações de eventos religiosos Imagens das Festas do/a Padroeiro/a Site do Santuário Outras Religiões/Confissões não católicas em destaque Vídeos das festividades no período da festa à N.S Conceição

Figura 3. Quadro de Itens pesquisados na formação do Banco de dados.
Fonte: Elaboração do autor (2016).

marianos marcantes do Norte e Nordeste do Brasil. Ora emerge o predomínio midiático-ecossistêmica, similar ao processo que decodificamos no Círio de Nazaré, em Belém (estado do Pará); ora se manifesta a liderança de vetor mítico-religioso, como em Juazeiro do Norte (estado do Ceará). Ambos representativos valores sincréticos, relativamente mais tensos e profundo no desenho do catolicismo popular, muito embora manifestos em cidades bem maiores do que Aparecida. Daí a leitura "descendente" (não harmoniosa) do processo vetorial.

A correlação desses treze itens que completam nosso banco de dados para os municípios santuários foi elaborada considerando também a ausência de informações (lacunas de fontes), principal-

MODELOS DE MUNICÍPIOS SANTUÁRIOS
com menor **(negativa)** e com maior **(positiva)** integração vetorial

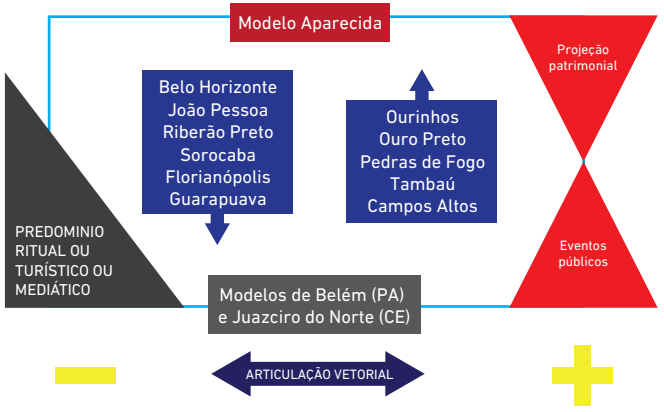


Figura 4. Esquema gráfico mostrar a tipologia dos Municípios Santuários.
Fonte: Elaboração do autor (2016).

mente em localidades com menor porte econômico-regional e demográfico. O que reforça a condição de "colaboração" dos vetores em localidades até 100 mil habitantes. Nesses casos, a visita de campo em 14 das 38 localidades, proporcionou um exercício de reforço a observação da estrutura urbana, eclesial e estético/administrativa herdada do processo de consolidação do santuário no tecido municipal. O intuito não foi, portanto, observar o evento devocional para dimensioná-lo em seus impactos culturais na cidade, bairro ou distrito. Mas tão somente constatar a diversidades de formas paisagísticas inclusivas, seja do lugar "santuário" no espaço "município"; ou inversamente, por um jogo de representações simbólicas, o lugar município no espaço santuário.

Inversão que projeta e alimenta o parâmetro do modelo geográfico de Aparecida, ao expressar como o santuário nasce em uma periferia municipal (Guaratinguetá), cria a identidade local até tornar-se referência devocional (autonomia de Aparecida); e na monumentalidade de sua construção espetacular, recria toda espacialidade de serviços no interior do próprio santuário (Complexo metropolitano da Basílica Nova.). As fotos de Pedra de Fogo (na Paraíba), de Ribeirão Preto e Sorocaba (São Paulo) encaminham sinais de projeção dessas "etapas aparecidenses" na configuração do patrimônio emergente nesses municípios. Cabe pensar, adiante, quais limites da representação pública desses santuários são capazes de articular a especificidade religiosa das comunidades cristãs ao acesso cultural não excludente da diversidade de grupos não católicos. Lidamos, portanto, a partir de agora com o desafio teórico da inversão vetorial das forças de irradiação simbólica, promovidas pelo jogo estético das imagens das paisagens devocionais marianas. Os cenários (interno/externo)

da teatralidade urbana de santuários multiplicam o valor patrimonial das localidades em diversas tradições.

Tais cenários, geograficamente atualizados na matergrafia do processo patrimonial, são núcleos de formação de uma rede de conexões muito complexa. Posto que ela se encontra, como veremos, já pronta (herdada), em tessitura (incompleta) e, ao mesmo tempo, em plena diluição com os signos da diversidade terrestre (sincretismo telúrica).

Irradiação por inversão vetorial: desafios às Rede de Municípios Santuários

Passar dos modelos vetoriais, agregadores das forças de visitação, comunicação e ritualização, para um desenho de sistematicamente reverso é, aparentemente, "negar" o fenômeno simbólico da irradiação devocional em um só movimento: inversão. Mas aparências, quando não engana, demonstram a força dos modelos reflexivos; mesmo quando pesquisas de natureza qualitativa dirigem o processo de investigação. Em nosso caso, isso se instaura pela processual antinomia das doutrinas cristãs, que radicalizam o caminho teísta (divino) como único para a Salvação humana; ao mesmo tempo-espaço que promovem, incentivam, absorvem a corporeidade mariana como imagem indispensável da graça de Deus.

Pode-se recuperar o jogo das aparências na sutileza da interpretação profética do sociólogo Jean-Marie Guyau (1854-1888). Em seu tratado sobre as tendências pós-modernas da religião –A Irreligião do Futuro: estudo sociológico– trabalha, nos capítulos finais, as hipóteses metafísicas, ou em outras palavras, sistemas de valores racionalmente críveis e capazes de substituir os poderes irracionais ou ilusórios das devoções:

Depois dos estoicos e de Kant, produziu-se uma espécie de orientação de todas as hipóteses metafisicas. O que constitui hoje o maior atrativo dessas hipóteses é que elas tendem a dar sentido moral ao mundo, imprimir à evolução universal uma direção que esteja em conformidade com a da nossa consciência enquanto seres sociais e afetuosos. A história futura das religiões se resume na lei de que os dogmas religiosos, transformados primeiramente em simples conjecturas metafísicas e reduzidos mais tarde a um certo número de hipóteses entre as quais cada indivíduo fará uma escolha sempre mais racional, virão, enfim, voltar-se principalmente para o problema moral: a metafísica religiosa terminará por ser, sobretudo, uma moral transcendente, uma sociologia ideal abarcando todos os seres que constituem o universo. (Guyau, 2014 [1886]: 682)

A projeção-resposta de uma conduta "moral" para as transformações sociológicas da humanidade, sob o signo da modernidade, tende a ignorar a conjuntura explosiva das transformações geográficas emergentes no mundo ocidental, últimos 150 anos. Por afinação científica de ofício, lemos o predomínio de outra conduta: a estética. Não apenas porque a irreligião panteísta de Guyau foi programada em uma trama insubordinada de religiões, filosofias, ciências e seitas; mas por especial orquestração daquilo que Gilles Lipovetsky e Jean Serroy denominam hipermodernidade, movida à base de estetização absoluta do capitalismo no século XXI. Os autores recompõem a tradicional percepção do espaço religioso na lógica extrovertida do espetáculo e do divertimento.

Na era do Capitalismo artista, hiperespetáculo, consumo e divertimento formam o sistema. O divertimento não é mais um domínio marginal e separado, ele se tornou um setor econômico fundamental,

uma indústria transestética que cresce a cada dia. Hoje o universo do divertimento se estende bem além do cinema, da televisão e da música; ele engloba os objetos, os jogos, a informação, a comunicação, as cidades, os espaços comerciais, os museus, o patrimônio e até mesmo as comemorações nacionais. O divertimento não se opõe mais à economia nem à vida cotidiana; no reinado do capitalismo criativo; ele se infiltra em todos os espaços da vida e se fusiona com o mercado. Estamos na era do divertimento integrado e generalizado, marcado pela hibridação da mercadoria, da emoção e da distração de massa (Lipovetsky; Serroy: 2016, 270). Gigantismo, choque visual, provocações sonoras e linguísticas, escalada de violência e culto às celebridades, povoam tanto os conceitos de análise do hiperespetáculo, quanto as formas de leitura simbólica da teatralidade dos Santuários Marianos. Exatamente pela somatória de forças teatrais -tempo/espaço/movimento- que Pavis (2008) denominou como "vetoriais", é que nos permitimos a ultrapassagem analítica para afirmar que a irradiação devocional se dá por inversão: enquanto mitos rituais, mídias publicitárias e migrações turísticas são emanadas da energia ético-religiosa do santuário, a compreensão devocional depende de uma emergência ou emanar da Estética. Sem uma beleza –e a da Virgem Maria, festiva e divertidamente, compatibiliza isso– a densidade da mensagem cristã já não se sustenta.

Nesses termos, quer ser pensar um contra vetor. Em outras palavras, um vetor invertido da poética como teatralidade do saber devocional. Aquilo que dá substância à concepção de sistema cultural e religioso, convertido em "geossímbolo" da territorialidade na ótica do geógrafo Joël Bonnemaison. Ao pesquisar o enraizamento "em êxodo" dos Judeus à expectativa de volta a Jerusalém (terrestre ou celeste), Bonnemaison indica na religião uma metáfora funcional da geografia

como terra prometida. Conforme relato de Paul Claval (2003), "Uma parte importante da identidade das sociedades não geográficas, no sentido de Joël Bonnemaison, encontra seus fundamentos nas religiões: trata-se desta vez de religiões reveladas, e não de politeísmos ou animismos, que localizam os seres e as forças divinas nas plantas, pedras ou seres. Na época moderna, as identidades aparecem cada vez mais dependentes das ideologias de progresso e das filosofias da história. O estudo dos sentimentos de identidade e de territorialidade aparece então fortemente vinculado ao das religiões" (Claval, 2003: 14).

Tais sentimentos geográficos que se projetam no imaginário religioso demandam eventos, celebrações, atos sagrados em tempos e espaços sacralizados pelo duplo sentido da encenação. O teatro da fé, que os santuários condensam, revela e esconde em duplicidade estética, o alerta genial de Antonie Artaud ao tratar a estética pulsante da linguagem teatral:

Considerado sob esse ângulo, o trabalho objetivo da encenação reassume uma espécie de dignidade intelectual através do desvanecimento das palavras por trás dos gestos e pelo fato de a parte plástica e estética do teatro abandonar seu caráter de interlúdio decorativo para tornar-se, no sentido próprio da palavra, uma linguagem diretamente comunicativa [...] Em suma, o teatro deve tornar-se uma espécie de demonstração experimental da identidade profunda entre o concreto e o abstrato. (Artaud: 2006 [1935], 126/128). O vetor invertido da estética festiva, nos espetáculos de louvação mariana são jogos de concretas idealizações espirituais e abstratas materialidades terrenas. Cenários eclesiais de arquiteturas estranhas (mas desejadas) acolhem no dentro/fora cenas de conciliação das múltiplas e irrequietas maneiras de criar o ser humano/divino (no vente ou no colo) da Mãe Terra. Assim como nas expressões em pares da **figura 3**, as imagens Marianas materiali-

zam a estética dos jogos teatrais, por inversão do cenário para cena. Seja na frequência "destrutiva" denunciada pelo radical consumismo de valores da "estetização do mundo hipermoderno" e majoritariamente excludente; seja na frequência "construtiva", geralmente inclusiva, no tocante à promoção de santuários festivos e integradores de eventos religiosos em uma rede geográfica de celebrações.

Exatamente por esse motivo, os municípios-santuários (nós dessa comunicação entrecortada) antecipam ou evocam uma rede continental de tensões/conciliações em escala. Projetam um Continente Santuário para forjar no espaço simbólico terrestre uma Matergrafia do patrimônio religioso. Os "palcos" municipais dos santuários comportam-se como profecias cênicas de recepção dos sentidos das for-

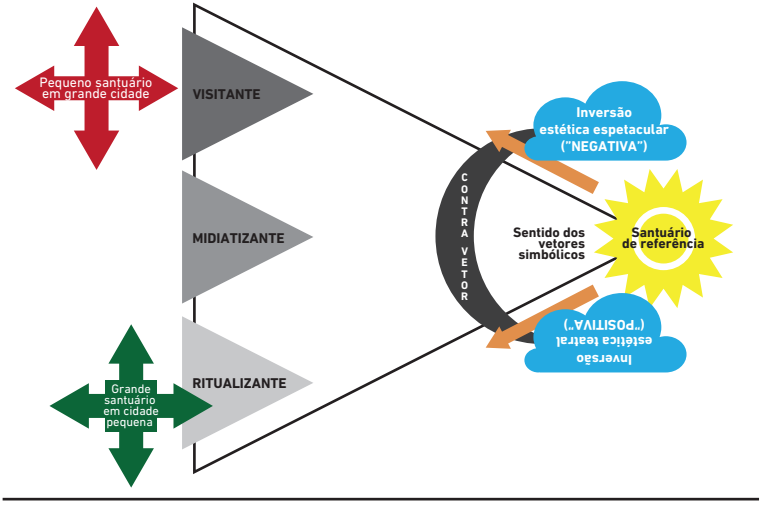


Figura 5. Esquemas 3x1 das Forças Vetoriais e seu contra vetor.
Fonte: Elaboração do autor (2017).

ças vetoriais (visitante, midiatizante e ritualizante) e contra vetoriais (de inversões estéticas, espetacular e teatral), conforme procuramos esquematizar na **figura 5**. A ideia do esquema síntese é operar uma atualização da **figura 4** para envolver (e readaptar) outros estudos semelhantes nas diferentes nacionalidades do continente; visando, assim, a ampliação da Rede espaço-tempo que os santuários referenciais, suas projeções menores no interior e articulações maiores nas capitais e metrópoles, evocam.

A Matergrafia na escrituração da Latinidade Continental

A radicalização estética das formas patrimoniais, como força de reação ou resposta aos vetores simbólicos, conduzem a ampliação do nosso olhar mais definitivamente rumo a escala continental. Consideramos isso um exercício indutivo do trabalho de interpretação, uma hermenêutica dos santuários, em continuidade ao exercício epistemológico que iniciamos faz, 3 anos, na investigação das implicações entre os lugares representativos e seus santuários marianos. Indicamos daí duas epistemologias no processo de compreensão geográfica do Continente, tendo em vista sua latinidade como cultura comunicacional de unificação.

Pelo viés das tradições culturais materializadas em bens herdados, chamaremos a primeira de Matergrafia. Em complementação, considerando as novas conexões cibernéticas (ou bens projetados), vamos denominar a segunda pelo neologismo de Teopolifonia. As devoções preliminarmente situadas aqui, em tipos distintos de santuários latinoamericanos, tendem a formar, portanto, um conjunto de bens herdados e projetados como modelos geoeducacionais de comunicação. A matergrafia, trabalhada no item seguinte, conforma um modelo

científico de aprendizagem do sistema terrestre por intermédio das imagens gráficas ou literárias, com base na imaginação criadora de Bachelard. A Terra é ensinada como Gaia; mas sua aprendizagem é herança de uma compreensão maternal. Em contrapartida, o segundo modelo epistemológico, teopolifonia, centrada no dialogismo de Bakhtin, corresponde a uma filosofia de ensino demandante de sensibilidade religiosa. Neste, a Terra é aprendida como Portal: do Reino de Deus, da Terra Sem Males, da África Mística ou do Nirvana, entre tantas possibilidades. Em qualquer dos casos, a compreensão é predominantemente paternal. Oliveira, C.; Araújo, J.; Tavares, K. 2016: 55/56)

Manuseando essas tipologias do simbolismo materno e paterno -como parâmetros de aprendizagem (casa de acolhimento) e ensino (portal de viagem) –tanto a Imaginação de Bachelard e quanto o Dialogismo de Bakhtin nos permitem a extrapolação da leitura dos santuários marianos brasileiros em outros 20 modelos congêneres, espelhados por países do continente Americano, onde o catolicismo, com maior ou menor força, forja um espaço patrimonial. A matergrafia e a teopolifonia, respectivamente, condicionam e projetam o fluxo dos valores patrimoniais que a inversão vetorial faz emergir. Principalmente quando se trata de reconhecer no planejamento dos lugares a impossibilidade de um investimento na demarcação de uma cultura latino-americana, com abrangência macro continental, sem a participação dos lugares santuários nas formas de representação (SÁ, 1996) regional e nacional.

Seja para: caracterizar a resistência das sociedades cubana e venezuelana, aos socialismos; seja para demonstrar a complexidade multicultural canadense ou norte-americana; ou mesmo para expor a mercantilização das emergentes economias argentina, chilena e brasileira

SANTUÁRIO DA PADROEIRA	21 MUNICÍPIOS E NACÕES DAS 3 AMÉRICAS		ENDEREÇO VIRTUAL DE SANTUÁRIOS
Santuário/ Devoção	**Município**	**País**	**Site/Blog com informações diversificadas**
NS de C. de Lujan	Lujan	ARGENTINA	http://www.basilicadelujan.org.ar/
NS de Copacabana	Copacabana	BOLÍVIA	http://forosdelavirgen.org/193/nuestra-senora-de-la-candelaria-de-copacabana-bolivia-5-de-agosto/
NS da C. Aparecida	Aparecida (SP)	BRASIL	http://www.a12.com/
NS do Rosário	Cap Madalaine	CANADÁ	https://www.sanctuaire-ndc.ca/en
NS del Carmem	Santiago	CHILE	http://www.virgendelcarmen.cl/vdc-en-la-historia-de-chile.php
NS del Rosário	Chiquinquirá	COLÔMBIA	http://virgendechiquinquira.com/
NS de Los Angeles	Cartago	COSTA RICA	http://forosdelavirgen.org/188/nuestra-senora-de-los-angeles-costa-rica-2-de-agosto/
NS da Caridade	El Cobre	CUBA	https://www.ecured.cu/Santuario_de_Nuestra_Se%C3%B1ora_de_la_Virgen_de_la_Caridad_del_Cobre
NS da Paz	San Miguel	EL SALVADOR	http://www.reinadelcielo.org/nuestra-senora-de-la-paz-patrona-de-el-salvador/
NS del Quinche	Quito	EQUADOR	http://forosdelavirgen.org/395/nuestra-senora-de-la-presentacion-del-quinche-ecuador-21-de-noviembre/
NS da Conceição	Washington	EUA	http://www.nationalshrine.com/site/c.osJRKVPBJnH/b.4719297/k.BF65/Home.htm

SANTUÁRIO DA PADROEIRA	21 MUNICÍPIOS E NACÕES DAS 3 AMÉRICAS		ENDEREÇO VIRTUAL DE SANTUÁRIOS
Santuário/ Devoção	**Município**	**País**	**Site/Blog com informações diversificadas**
NS do Rosário	Guatemala	GUATEMALA	http://forosdelavirgen.org/327/nuestra-senora-del-rosario-guatemala-7-de-octubre/
NS de Concepción	Suyapa	HONDURAS	http://forosdelavirgen.org/529/nuestra-senora-de-la-concepcion-de-suyapa-honduras-3-de-febrero/
NS de Guadalupe	México	MÉXICO	http://basilica.mxv.mx/web1/-home/index.html
NS de Concepción	El Viejo	NICARÁGUA	http://www.corazones.org/maria/america/nica_inmaculada_viejo.htm
NS de La Antigua	Panamá City	PANAMÁ	http://forosdelavirgen.org/266/santa-maria-la-antigua-panama-9-de-septiembre/
NS de Caacupé	Caacupé	PARAGUAI	http://forosdelavirgen.org/415/nuestra-senora-de-los-milagros-de-caacupe-paraguay-8-de-diciembre/
NS das Mercês	Lima	PERU	http://forosdelavirgen.org/286/nuestra-senora-de-la-merced-peru-24-de-septiembre/
NS de Altagracia	Higuey	REPÚBLICA D.	http://www.basilicahiguey.com/index.php
NS de los 33	Montevideo	URUGUAI	http://forosdelavirgen.org/376/virgen-de-los-treinta-y-tres-uruguay-8-de-noviembre/
NS de Coromoto	Guanare	VENEZUELA	http://www.santuariobasilicacoromoto.com/SNCoromotoWeb/history1

Figura 6. Devoções nacionais com informações razoavelmente disponibilizadas.
Fonte: Elaboração do autor (2017).

há que se ler os municípios-santuário de escala nacional como conectores de uma ideologia religiosa, cristã e ocidental: A América é Latina também na porque permanece desenhada nos princípios devocionais marianos. E para além do das amarras católicas dessa origem e gestão, a dimensão patrimonial da latinidade não pode ignorar tal geografia.

Uma visita às origens oficiais, processos históricos e efeitos publicitários das imagens marianas nacionais, aponta para a necessidade de um universo de especificidades no contexto de cada nacionalidade. Não se trata aqui de fazer o detalhamento do quanto diversas virgens de invocação semelhantes –como no exemplo da invocação à Conceição na Argentina, Paraguai, Nicarágua e EUA– projetam especificidades locais e modulam equivalências de autonomia regional/nacional, multiplicando a devoção de Aparecida. Afinal, mesmo quando a mexicana Virgem de Guadalupe renova o mito de origem da Guadalupe espanhola, em outra nacionalidade, nada impede que se leia em exclusividade e a projete em enfoque continental.

Sendo Guadalupe a padroeira da América Latina, considerando o peso cosmopolita do município santuário (a própria capital mexicana e do império asteca), pode-se apontar a expressividade reticular de linhas de interpretativas para cada panorama devocional. Até que ponto, pescas "milagrosas", incidentes com "imagens", eventos históricos libertários, visões e celebrações de episódios "épicos" ou "trágicos", imprimem -tal qual o manto do Santo Indígena Juanito" (visionário de Nossa Senhora) –uma narrativa teopolifônica (didática) para a mesma compreensão matergráfica (em aprendizagem significativa)? Talvez, conforme os estudos nos revelam até aqui, não é possível tratar as aparições de marianas apenas como atrativo turístico religioso dos nós górdios que embaraçam cristianismo/

paganismos, ao longo dos caminhos que santificaram a personagem Maria, mãe de Jesus (Alvares, 2015; Steil; Mariz; Reensink, 2003). O mais plausível seria responder à pergunta do até que ponto, multiplicando pontos e tecendo a continentalidade latina, na capacidade de reinterpretar agentes e elementos identificadores das forças 3x1, compostas a partir da figura exposta anteriormente. O desafio para trabalhos na longa lista de países latino americanos está agora disponibilizado.

Concluindo: riscos fundamentalistas de matricídio no patrimônio religioso

O percurso percorrido por esse sinuoso artigo não estaria comprometido com a interpretação da rede geográfica que nomeamos por Matergrafia do Patrimônio Religioso se não deixássemos emergir os problemas do transbordamento do catolicismo mariano simbólico em catolicismo político-ideológico. O contexto contemporâneo, de exacerbação dos direitos à diversidade e pluralismo religioso, sinaliza avanços na capacidade social de se "fazer a coisa certa" como um parâmetro de responsabilidade moral. Isso levando em consideração os alertas equitativos delimitados pelo filósofo Michel Sandel (2016), quando inclui a importância das obrigações de solidariedade entre os deveres naturais e as questões individuais e voluntárias.

Diferentemente dos deveres naturais, as obrigações de solidariedade são particulares, e não universais; elas envolvem reponsabilidades morais que devemos ter não apenas com os seres racionais, mas com aqueles que compartilhamos uma determinada história. No entanto, diferentemente das obrigações voluntárias, elas não dependem de um ato de consenti-

mento. Seu valor moral fundamenta-se, ao contrário, no aspecto localizado da reflexão moral, no reconhecimento do fato de que minha história de vida está implicada na história dos demais indivíduos (Sandel: 2016, 277).

É justamente o caminho intermediário das obrigações de solidariedade, readaptado para os planos de duplicidade – matricial, no que concerne a origem do cristianismo e teatral, no jogo estético da inversão de vetores simbólicos – que se vê obstruído quando se reivindica a experiência dos santuários marianos como nucleação do patrimônio cultural latino americano. Embora os inventários de tombamento (material) e salvaguarda (imaterial) recomendados pelo Instituto Brasileiro de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), no Brasil, siga padrões da UNESCO no tocante aos cuidados de promoção da diversidade social, mantem-se uma arriscada resistência, cujo conflito leva a dois modelos do que aqui denominamos matricídio. De um lado há o rompante teológico e mercadológico, no enfrentamento da hegemonia católica, capaz de erguer a devoção à Nossa Senhora como crivo radical de identidade católica. O que se traduz nos exageros da estética espetacular do culto a Virgem, destituída de seu papel de mediadora do alcance devocional à Santíssima Trindade, para assumir a vanguarda da aceitação de que "Catolicismo Apostólico Romano", em si seria uma religião com práticas distintas de outros catolicismo, protestantismo e evangelismos, ignorantes ou desconfiados do poder dogmático de Maria. Para lembrar que essa força das devoções marianas dinamizam uma ação estratégica de manutenção da hegemonia católica nos lugares, sem espaço para negociações, o historiador Mauricio Aquino (2011) apresenta todo um desenho de como a patrimonialização do santuário diocesano incorporou ícones e figurações aos emblemas institucionais do município de ourinhos para comemorar

em 2004 os 50 anos de sua mariofania (expressão do autor). A imagem foi intacta de Aparecida foi resgatada de um vagão de trem, em um incêndio ocorrido em julho de 1954. Eventos, celebrações e grandes festivais dos cultos marianos – como o próprio Ano Mariano de 2017 para marcar o Jubileu dos 300 anos do achado da imagem de Conceição Aparecida, em São Paulo (Brasil, 1717) e dos 100 anos da aparição de da Virgem do Rosário de Fátima (Portugal, 1917). Tais celebrações, sem explicitar formar de inclusão ecumênica e mecanismos de tolerância e participação efetiva de outras de outras tradições religiosas, abrem espaço para posturas reversas.

O outro lado, portanto, poderia ser reconhecido como uma recusa ou fuga do marianismo – uma marianofobia, talvez – cujo efeito imediato é a acusação de heresia, de outros cristãos aos católicos, por divinizarem ou endeusarem uma mulher como Mãe de Deus. Ao mesmo tempo em que toda facilidade sincrética da figura mariana desenha vínculos de simultaneidade religiosa. Afinal um marianismo aberto à interpretação da moral solidária, essa que move a tessitura cosmopolita das cidades, metrópoles e comunidades ocidentais, permite a um cristão republicano práticas islâmicas, hinduístas, budistas, xamânicas, animistas, indígenas, umbandistas, entre tantas, desde que movidas pela piedade ativa da acolhida humanista. Em certa medida, é essa amplitude de práticas maternais contemporâneas que repele os representantes mais fundamentalistas de outros sistemas. É ela também que ajuda a negociação intercontinental das diversas crises de refugiados no planeta. Tal tessitura, mesmo nas contradições, aglutina a grande massa social de descendentes indígenas e africanos, praticantes de cultos forjados na composição teatral das tribos, quilombos e terreiros, geralmente às margens dos

centros elitizados, encontram nos santuários marianos da América Latina, micros ou macros condições especiais de manifestação e desafio sociocultural.

O conjunto de festividades, que giram em torno das homenagens dos Povos de Tradição às Mãe da Nacionalidade nos países do continente é, portanto, alvo fácil de um matricídio geográfico. Ato fundamentalista que poda, quando não mata literalmente, os elementos mais representativos dos princípios de Laicidade como sustentáculos da ligação entres a Geografia dos Símbolos Marianos ou Matergrafia e Espaço/Tempo de Valorização da Culturas ou Patrimônio.

Cientes de que esse estudo, aqui parcialmente encerrado, ainda precisa contemplar etapas de comparações efetivas das devoções marianas com outras celebrações (Cristãs e não Cristãs) no continente, consideramos oportuna a ideia de reforçar alguns pontos tratados, sem os quais a espaço reticular dos municípios santuários não se fortaleceria.

1) A MATERGRAFIA pode continuar sendo um instrumental de análise da aprendizagem simbólica dos sistemas culturais religiosos, desde que não se restrinja a pensar a Devoção mariana do Catolicismo como modelo único ou padrão de reverência à Terra, à Natureza e às forças espirituais que as promove. Apesar de todo esforço para compreensão dos santuários de Conceição Aparecida, em nenhum momento, portanto, quis se restringir a concepção de Matergrafia ao modelo católico de culto à Senhora da Conceição. Cientificamente, o segundo é apenas um exemplo possível para a complexidade do primeiro. E como foi visto, nos fornece grandes possibilidade de interpretação geográfica;

2) O PATRIMÔNIO – em seu recorte cultural, religioso e predominantemente imaterial – deve permanecer um campo de debate identitário e uma crescente fonte de aproximação da Geografia das linguagens artísticas (teatrais especialmente). Daí tematicamente o considerarmos um combustível temático impar para impulsão das forças vetoriais simbólicas, sem as quais a análise dos relacional dos espaços marianos (internos ou externos) aos circuitos eclesiais
3) Os MUNICÍPIOS SAUTUÁRIOS correspondem aos lugares símbolo de uma insuperável fusão (e confusão) de poderes políticos (seculares e eclesiais), cuja tendência é imitar, no jogo de tempo e espaço comunicacional (cronotopia) os grandes santuários marianos do continente latino americano. Sua complexidade e fartura de tensões espaciais alcanças com especificidades formais diferentes escalas, obrigando uma Geografia das Comunicações a pensar sistematicamente a categoria Rede Espaço-Temporal para os movimentos religiosos nos espaços de maior densidade técnica: Capitais estaduais (no Brasil) e nacionais (no continente americano).

   Projeta-se o estudo das Festas-Capitais em continuidade aos vínculos entre Matergrafia e Patrimônio, destacando Municípios Santuários com maior representatividade regional oficial. E aglutina-se o desafio profano e secular de pensar suas especificidades organizacionais e sua convencia com outras celebrações, cristãs e não cristãs. São nessas direções que o vento da discussão bachelardiana, sobre o "estudar" fundante, nos levam de agora em diante.

Agradecimentos especiais

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq, que financiou a bolsa de pesquisa produtividade e o Projeto do Edital Universal, aprovado em 2014 (Chamada Universal –MCTI/ CNPq– 14/2013), com o título ESTRATÉGIAS DA IRRADIAÇÃO DEVOCIONAL MARIANA: Formação de Banco de Dados e Imagens na Tipologia de Municípios-Santuário como subsídio à Política de Patrimônio Religioso;

À Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal do ensino Superior – CAPES que estímulos o vínculo direto desse trabalho com o Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Geografia da UFC; e

Às UFC-Universidade Federal do Ceará e ADUFC- Sindicato das Universidades Federais do Estado do Ceará que me proporcionaram condições para apresentar o trabalho no 34º encontro da CLAG em Nova Orleans (EUA).

Bibliografía

- Alvarez, Rodrigo. Maria: A biografia da mulher que gerou o homem mais importante da história, viveu um inferno, dividiu os cristãos, conquistou meio mundo é chamada Mãe de Deus. São Paulo: Globo, 2015.
- Aquino, Maurício. História e Devoção: A Construção Social do Culto a N. Senhora Aparecida do Vagão Queimado de Ourinhos-SP (1954-2004). Bauru-SP: EDUSC, 2011.
- Artaud, Antonie M.J. O Teatro e seu Duplo. SP: Martins Editora, 2006.
- Bachelard, Gaston. Estudos. São Paulo: Contraponto Editora, 2008 [1934].
- Certeau, Michel de. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1990.
- Claval, Paul. Religion et Idelologie. Perspectives geographiques. Paris: Press de l'Université Paris-Sorbonne, 2008.

- Claval, P. A evolução recente da geografia de língua francesa. Geosul, v.18, n.35, 2003. https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/viewFile/13599/12466 Acesso em 25 de fev. de 2017.
- Ferrara, Lucrécia D'Alesio. Comunicação, Espaço e Cultura. São Paulo. Annablum, 2008.
- Gil filho, Sylvio F. Espaço Sagrado, estudos em Geografia da Religião. Curitiba, IBPEX, 2008.
- Guyau, J.M. A Irreligião do Futuro: Estudo Sociológico. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1886].
- Kozel, Salete. Um Panorama sobre as Geografias Marginais no Brasil (p. 12/27), in heidrich; costa; pires. Maneiras de Ler Geografia e Cultura. Porto Alegre: Imprensa Livre; Compasso Lugar Cultura, 2013. Disponível em https://laboter.iesa.ufg.br/up/214/o/ maneiras_de_ler_geografia_e_cultural.pdf Acesso em 25 de fev. de 2017
- Lipovetsky, Gilles; serroy, Jean. A Estetização do Mundo, Viver na era do Capitalismo Artista. São Paulo, Companhia das Letras. 2015.
- Oliveira, Christian D.M. de. Basílica de Aparecida: Um templo para a Cidade-Mãe. São Paulo: Olho D'água, 2001.
- Oliveira, Christian D.M. de. Turismo Religioso. São Paulo: Aleph, 2004.
- Oliveira, Christian D. M. de. Caminhos da Festa ao Patrimônio Geoeducacional: Como educar sem encenar Geografia? Fortaleza: Editora da UFC, 2012.
- Oliveira, C.; araújo, J.; tavares, K. Patrimônio Geoeducacional na formação simbólica de municípios-santuários na América do Sul. Geosaberes - Revista de Estudos Geoeducacionais, América do Norte, 6 2 02 2016.
- Pavis, Patrice. Análise dos Espetáculos: Teatro, Mímica, Dança, Dança-Teatro, Cinema. S. Paulo: Perspectiva, 2008.
- Ruiz, Castor B. Os Paradoxos do Imaginário. São Leopoldo: Ed. Unisinos. 2004.
- SÁ, Celso Pereira de. Núcleo Central das Representações Sociais. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996.

- Sandel, Michel J. Justiça: O que é fazer a coisa certa? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- Sanchez, Wagner Lopes. Pluralismo Religioso: as religiões no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2010/2013 (reimpressão).
- Santos, Maria da Graça M. P. Espiritualidade, Turismo e Território: Estudo Geográfico de Fátima. Estoril: Principia, 2006.
- Santos, Boaventura S. Se deus fosse um ativista dos Direitos Humanos. São Paulo: Cortez, 2014.
- Steil, C.A.; mariz, C.L.; reensink, M.L. Maria entre os Vivos: Reflexões teóricas sobre as aparições marianas no Brasil. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

SEGUNDA PARTE

Procesiones, viajes religiosos y peregrinaciones

| CAPÍTULO 4 |

A peregrinaçao de *Arba´een*: identidade, memoria e performance no Islam *shiaa*

Karina Arroyo Cruz Gomes de Meneses
(PPGEO/ Universidade do Estado do Rio de Janeiro)

A celebração de Ashura: a presentação e história

A análise da peregrinação islâmica shi'a de Arba'een[12] traz reflexões conceituais importantes para a Geografia Cultural e para a Geografia da Religião. Portanto, é necessário compreender a ideia de que o Islam se apresenta de maneira diversa ao redor do mundo, subdividindo-se em diversas vertentes. Para o recorte desta discussão, nos interessa saber que os muçulmanos shi'as correspondem a 25% da totalidade dos muçulmanos, encontrando sua maior demografia na Ásia e Oriente Médio, especificamente, em ordem decrescente: Irã, Azerbaijão, Iraque, Bahrein, Yemen, Líbano. Na América do Sul há comunidades expressivas, no Brasil cerca de 1 milhão, na Argentina entre 750 mil e 1 milhão e no Suriname, 20% da população. (Pinto, 2010:12). Dentre essa pluralidade geográfica, étnica e cultural ainda se destacam as di-

[12]Em árabe: ألاربعين , "forty" ou quarenta. Número de dias dedicados ao luto no Islam shi'a. Se refere ao retorno do muçulmano xiita enlutado ao Santuário do Imam Hussein 40 dias depois de seu martírio.

versas metodologias na interpretação jurídica e na implementação jurisprudencial, e ainda, há variação na leitura e nas práxis de normas e comportamentos. Diante desta perspectiva, afirma-se que a tentativa de reduzir a religião islâmica a um núcleo cristalizado e essencialista, com padrões normativos reprodutíveis e facilmente reconhecíveis, fracassa já na concepção delimitadora. Mesmo nas performances celebrativas há a necessidade de uma análise feita separadamente, já que o contexto cultural, a localidade e as práticas são fortemente influenciadas pelo lugar vivido. Logo, a legitimidade, a forma e o significado, além dos efeitos práticos das doutrinas e celebrações, variam através das fronteiras culturais, de acordo com os diferentes grupos de uma mesma sociedade, e ainda, segundo as trajetórias individuais.

Portanto, o foco desta abordagem geográfica, se encerra dentre os xiitas ou shi'as duodecimanos[13] e a descrição de uma das suas principais celebrações[14]: a peregrinação de Arba'een, na qual peregrina-se sob o estado de luto, muito embora a homenagem ao mártir Imam Hussein, objeto desta peregrinação, seja motivo de satisfação plena

[13]A maior parte dos shi'as no mundo e no Brasil são duodecimanos, embora procuremos empregar o farsi, língua nativa do Irã, o maior país shi'a do mundo, outras palavras foram empregadas em árabe, em virtude do Islam adotar o árabe como língua sagrada, já que o berço do Islam é Makkah, na Árábia Saudita. De qualquer modo, quando empregamos o árabe ou o farsi na nomencltura de gestos, símbolos ou conceitos, estes virão discriminados caso estejam em uma língua ou na outra.

[14]A principal celebração é a de Ashura, que corresponde ao martírio de Imam Hussein, neto do Profeta do Islam: Muhammad. Sua morte deriva de uma Batalha épica ocorrida em Karbala, cidade iraquiana à beira do rio Eufrates, a 40 km da atual Baghdad e que provocou o maior cisma histórico na História do Islam: a divisão jurisprudencial entre sunitas e xiitas (*sunni e shi'as*). A peregrinação de Arba'een, é a peregrinação de ocorre 40 dias após a celebração de Ashura ou a rememoração desta Batalha ou Tragédia de Karbala. A peregrinação é parte do luto pela morte de Imam Hussein.

e celebração, conforme nos aponta o geógrafo Fickeler (2008:30) ao definir o conceito como um aspecto da adoração, um aspecto interno, visível e que possui expressão geográfica. Desse modo, peregrinar é rememorar sob forte aporte emocional coletivo o enlutamento da perda física do Imam, não obstante, em contraponto, a celebração pela glória da não-subjugação, da preservação de um Islam patrilinear, ilibado e ainda vivo através das performances peregrinas e dos gestos cotidianos impregnados da fé que lhes confere pertencimento e memória shi'a.

A Batalha de Karbala, evento histórico que originou a prática da peregrinação de Arba'een, representa o ápice histórico do movimento Husseinita que teve sua história inicializada na cidade de Madinah, Arábia Saudita, quando os agentes do governo da época impuseram a Imam Hussein Ibn Ali Abu Taleb, seu voto de fidelidade política para o governador omíada Yazid ibn Mu'awiyah. Sua recusa a este pedido o faz seguir seu caminho para Makah (Arábia Saudita) em busca de apoio político e militar e, depois seguiu para Karbala (Iraque), palco da Tragédia. O luto derivado da morte do Imam é baseado na representação de um binômio que se contrapõe e expressa dois juízos de valor eternos: bondade/maldade ou tirania/liberdade. É uma revolução de ordem espiritual que se refere diretamente à identidade islâmica. A perseguição surgiu em decorrência da proposta de um modo de vida de acordo com os preceitos dos Ahlul *Bayt*.[15]

[15]Traduzido como "Gente da Casa". Na interpretação shi'a, a sucessão do Profeta Muhhammad foi predestinada, e a partir de sua linhagem suceder-se-iam 12 Imames ilibados e legítimos, sendo o primeiro Ali ibn Abu Taleb.

Logo, se faz uma distinção conceitual importante, tendo em vista a multiplicidade de conceitos que perpassam a Tragédia. A Batalha de Karbala foi o combate derradeiro entre o Imam Hussein contra o governo da dinastia omíada, despótico e anti-islâmico (Ansarián, 2015: 21). O martírio ocorreu no último dia da Revolução, que durou dez dias. Hussein não aceitou submeter-se a uma legislação corrompida e profana. A Ashura, portanto, refere-se ao espaço-tempo que compõe os dez primeiros dias de Muharram, o primeiro mês do calendário islâmico.

Após a morte do Imam, os sobreviventes da família foram arrastados como prisioneiros até Damasco. Zaynab Al Kubra, irmã de Ima Hussein e protagonista nas batalhas que antecederam o desfecho final do mar-



خارطة توضيحية لمسير الإمام الحسين (عليه السلام) و آل بيته و صحبه من مكة المكرمة إلى كربلاء – العراق
Roteiro da viagem do Imam al-Hussein (A.S.) e sua caravana, partindo de Meca até chegarem em Karbalá no Iraque.

Figura1. O caminho de Hussein.
Fonte: Khazraji, 2008.

tírio, frente à Corte do Governador Yazid, profere um grande discurso, uma lamentação, ouvida por centenas de pessoas, gerando uma profunda comoção, marcando o nascimento da tradição anual da lembrança de Ashura, da lamentação, das elegias, das performances e procissões. Assistida por um séquito militar e pelo restante das mulheres e filhos dos Ahlul Bayt, sobreviventes, tinham agora por missão, perpetuar a mensagem de Imam Hussein e fazer desde evento uma lembrança eterna do povo shi'a. Estas majlis foram realizados em peregrinação, de Sham (Síria, sede do Governo) à Medinah. As majlis encontraram seu ápice quarenta dias após a morte do Imam, quando todos retornaram em peregrinação a Karbala e reviveram a Ashura publicamente, em um espetáculo que atraiu grande parte do califado (Khazraji, p.167), surgindo a primeira peregrinação de Arba'een. Lá foi erguido o Santo Santuário Imam Hussein, atribuindo à cidade de Karbala o status de uma hierópolis islâmica xiita.

Esse período cerimonial peregrino é tradicionalmente marcado por representações e recitações (Em farsi: azadari), relacionadas ao drama de Karbala - cidade onde o Imam Hussein, neto do Profeta do Islam (Muhammad Ibn Taleb) foi martirizado em Batalha - e grandes procissões, que ocorrem concomitantes ao trajeto peregrino da cidade de origem do devoto até Karbala. Neste ínterim, peregrinos *Divanegam*[16] em intensa performance coreografada, batem as mãos no peito ou na cabeça (Em farsi: latmiya), ou ainda, mais raramente, com o uso de facas e navalhas (Em farsi: qamazani) como sinal de luto.

Existe uma enorme variedade de formas de celebração, a República Islâmica do Iran, especificamente, durante o Arba'een, promove

[16]Em farsi: *Loucos por Hussein*. Expressão popular no Irã que designa os fervorosos devotos de Hussein.

opulentas teatralizações, com procissões numerosas, todavia, a autoflagelação (com facas e navalhas) é condenada por grande parte dos Marjas[17], tendo em vista esta ser uma prática não recomendável, inconforme ao princípio da Jurisprudência Imamiyah Ithna Ashariyah ou Jaffaryiah (Muzzafar, 2009)[18] que deriva uma decisão majoritária, através de uma fatwa do Ayatollah Seyyed[19] Khamanei.

Em verdade, Ashura20 representava toda história e Karbala toda a terra.Por isso, não é nada estranho que sempre usemos a revolução do Imam Al-Hussein como referência em nossas vidas, estudando-a e vivendo-a, pois nos encontramos totalmente imersos nesta revolução, e todas as nossas esperanças políticas, educacionais e sociais estão interligadas a esta revolução. (Khazraji, 2008:10)

Sendo assim, entende-se que a peregrinação de Arba'een é uma ação extracotidiana que se insere na lógica cotidiana, visto que representa a extensão da adoração diária a Imam Hussein. Estudos anteriores na área de antropologia e geografia cultural mostraram que territórios são criados à época da celebração, cíclica e móvel e, portanto, marcadamente temporal. No entanto, o aprofundamento conceitual nos permite constatar que ainda há uma segunda tipologia a ser considerada, o território ligado eternamente a Karbala, como uma matriz

[17]Significa em sentido literal "Fonte de Imitação". É um Teólogo proeminente e guia espiritual xiita, um grão-*Ayatollah* com a autoridade para tomar decisões legais dentro dos limites da lei islâmica. Ocupa a vacância do Imam oculto -Al Mahdi - até seu retorno. Na hierarquia das fontes, situa-se após o Alcorão, Profeta e os 12 Imamames.

[18]Uma das cinco escolas de pensamento islâmico ou *madhab*, em correspondência à *Jaffar Assadeq*, 6º Imam Xiita.

[19]Título honorífico concedido aos descendentes do Profeta Muhammad.

[20]Representa o numeral 10 em árabe. Ashura, portanto, refere-se aos 10 dias de Batalha.



Figura 2. Santuário Al Hussein e Al Abbas repleto de peregrinos. *Fonte:* https://br.pinterest.com/inshazaidi/karbala/

normatizadora dessa performance cotidiana que emana continuamente uma lembrança latente e presente no gestual e no habitus cotidiano do muçulmano shi'a. Portanto, a frequência com que se observa a ligação do homem religioso com sua hierópolis e, neste caso, com o sagrado, deixa de ser cíclica e marcadamente temporal para se tornar frequente, ou seja, não é apenas durante a peregrinação que o homem estabelece uma ligação com Karbala. O luto e a excede e ultrapassa o espaço-tempo dos 40 dias após a Batalha. Os comportamentos cotidianos (Bião, 1998:49), as relações sociais, a indumentária, a recordação (ziyarat) e demais âmbitos da vida são perpassados pela normatividade que emana de Karbala como um código social de orientação para o devoto. A esta tipologia de espaço em que a Terra Imaginalis é fonte de cultura, denominamos território-matriz (Arroyo, 2015: 37). Nas peregrinações anuais de Arba'een, a Terra Imaginalis deixa de ser assim denominada e vivida pois o tempo-espaço é dissipado e se alcança fisicamente Karbala onde então pode-se reviver teluricamente a ontologia da Tragédia Esta Terra Imaginalis que se faz presente por lembrança, gesto e comportamento traz a constante evocação e vivência do martírio, reconhecida a partir da exteriorização da expressão corporal e do simbolismo.

E é a função normatizadora deste território-matriz, que oferece aos seus devotos uma fonte de conexão atemporal com o solo. Temos então a compreensão da importância atribuída à participação nas Majlis[21] de Ashura, na vivência do discurso através do gesto e na peregrinação de Arba'een como o ápice da performance e da conectividade com a hierópolis Karbala.

A Peregrinação de Arba'een: performances na paisagem religiosa

A liberdade está intimamente relacionada ao espaço e à ação. Transcender o espaço implica em agir, em locomover-se, usando o corpo como medida de direção, localização e distância. A liberdade encontra-se nessa transgressão espacial na procura de segurança. Quando atinge-se o Lugar almejado, mais do que um conceito geográfico, o Lugar passa a ser um sentimento que nos espacializa e nos oferece a tão querida topofilia, conferindo centralidade ao local de destino.

Em diversas partes do mundo esse sentido de centralidade se torna explícito por uma concepção geométrica do espaço orientada para os pontos cardeais. O lar está no centro de um sistema espacial astronomicamente determinado. Um eixo vertical, ligando o céu ao mundo inferior, passa pelo lar. As estrelas são percebidas como movendo-se ao redor da própria moradia; o lar é o ponto focal de uma estrutura cósmica (Tuan, 1983: 165).

O corpo, entendido no deslocamento como um geossímbolo (Bonemmaison, 2005:143), aponta as ausências do seu Lar-Lugar e essencializa através do gesto a identidade deste Lugar. Por onde passa,

[21]Em árabe: Celebrações.



Figura 3. Início de Peregrinação de Arba'een no Iran. *Fonte:* http://theiranproject.com/blog/tag/Arba'een-walk/

semiografa e dissemina cultura. Nesse sentido, o corpo passa a desenvolver e praticar um sentido de lugar (Massey, 2008:15) através das peregrinações. Este tema, na geografia cultural, nos leva a percorrer pela experiência do corpo na peregrinação apoiada na imaginação geográfica lançando, assim, as bases para uma epistemologia geográfica. Podemos, portanto, pensar o espaço como setting para a performance do corpo, para a reprodução do sagrado através do caminhar e do performar, de acordo com Rosendahl (2009: 10):

O sagrado é perceptível na organização do espaço, não somente pelos impactos desencadeados pelos devotos no lugar, mas, também, pela forma essencialmente integrada entre religião e tempo. Os fenômenos religiosos se manifestam num momento histórico e não há fato religioso fora do tempo. Em diferentes contextos sócio-espaciais o fato religioso imprime marcas no espaço.

Logo, se outrora, explicamos a peregrinação de luto do Arba'een, contextualizando-a a partir de um fato histórico indelével na História

do Islam, podemos compreender como um fato sagrado, demarcado em um tempo-espaço específico, continua a imprimir sua marca no espaço, no intuito, de não permitir que a memória coletiva se apague.

É o corpo impregnado em luto e oração que peregrina e saúda novos tempos em que duas projeções se vislumbram nos discursos peregrinos: O passado shi›a de glória e martírio contra a injustiça, lamentando o sangue dos mártires de linhagem profética e o porvir para a eternidade de um povo que não aceitará a tirania sob seu cotidiano e lutará por essa liberdade ética a partir do exemplo da Batalha de Karbala, onde por inúmeras passagens épicas historiográficas se compreende a mensagem tácita de que sempre será melhor cair e levantar-se ou simplesmente ser abatido com glória do que subjugar-se e passar uma vida inteira de joelhos. Não há dúvidas de que diferentes contextos produzem diferentes peregrinos, no entanto, a motivação que impulsiona mais de 18 milhões de shi›as por mais de 60 países ao redor do mundo, permanece essencialmente inalterado.

Atualmente a peregrinação de Arba'een se agiganta demograficamente ao redor do globo, consistindo hoje em um deslocamento anual de 17 milhões de pessoas de mais de 60 países.[22] Ao ganhar novos desdobramentos, parte dos peregrinos ao serem entrevistados pelas equipes de imprensa internacional, frisam em seus discursos que o sacrifício do corpo testemunha a vitória eterna do martírio acima da injustiça e aludem, constantemente, ao atual Islam corrompido pelo terror e pelo ódio, justificando a importância de se peregrinar como campanha e demonstração de total e inequívoca oposição ao terrorismo. Ao caminhar em luto, mais do que rememorar a Tragédia e exprimir o luto e a como-

[22]http://www.bbc.com/news/world-middle-east-30462820.

ção, a peregrinação se reveste de um viés político, corroborando a mensagem de Al Hussein por um Islam puro, justo e livre de distorções. De acordo com o Jornal britânico Independent, em 2016: "The pilgrimage has taken on additional meaning in response to this threat, becomimg a protest in recent years against ISIS terrorists"[23] ou como afirma o peregrino iraquiano Jaber Khadem Khalif: " I came walking from Basra with my wife and three sons... This is the third time. We started walking 13 days ago and reached Karbala on Sunday night." Para melhor compreender a peregrinação sagrada de Arba'een, iremos analisá-la através da performance extracotidiana na peregrinação.

A Geografia Cultural frente a este fenômeno aprimora suas metodologias de pesquisa para dar conta de analisar o sagrado em movimento no espaço. Para o sentido de pertencimento a um dado lugar é necessário buscar um catalisador que justifique a ideia de apego, afeto entre a terra, entre o território criado e construído e o grupo coeso e identitário. Há uma fio de ligação que concatena o material ao subjetivo, à terra que se caminha e constrói o self, desde o inconsciente exponenciado na cultura vivida até o comportamento restaurado (Schechner, 2006) no cotidiano. Esse fio condutor e indispensável à Geografia embasa o trinômio telúrico terra-homem-identidade e é entendido como um conjunto de fenômenos que se manifestam, através do tempo ou do espaço, e que consistem em compreender a essência dos objetos apreendidos pelos sentidos e assimilados, obrigatoriamente, pela experiência da consciência individual. Este processo psí-

[23]"La peregrinación ha adquirido un significado adicional en respuesta a esta amenaza, convirtiéndose en una protesta en los últimos años contra los terroristas ISIS." http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/20-million-muslims-march-against-isis-Arba'een-pilgrimage-iraq-karbala-a7436561.html

quico ocorre de maneira distinta de acordo com cada sujeito, portanto, essa relação entre o Ser e a Essência das coisas independe do mundo externo, dos juízos valorativos da sociedade na qual o indivíduo está imerso culturalmente. Lowenthal, em 1961, após um amadurecimento das possibilidades de análise no campo, e através da geosofia, abarca uma nova filosofia metodológica com variadas formas de observação, pautando-se na descrição rigorosa do mundo vivido da experiência humana, e com isso, através da adoção da intencionalidade, reconheceria a essência das estruturas perceptivas, incluindo o consciente e o inconsciente e, portanto, o deliberado e o fortuito (Holzer, 2008:138). A esta perspectiva da ciência filosófica dá-se o nome de Fenomenologia.

Portanto, no que diz respeito aos conceitos que orientam a pesquisa de campo na geografia cultural, além da fenomenologia como filosofia metodológica que fundamenta a observação participante etnográfica ou etnogeográfica, considerando as particularidades e os objetivos da geografia, temos o entendimento do conceito de topofilia como central nos estudos perceptivos dos espaços identitários. Dessa maneira, pode-se pensar o espaço através da ação do homem religioso impregnada de intencionalidade e particularidades que o incentivam a caminhar e alcançar a hierópolis islâmica sagrada Karbala. Os estímulos materiais e imagéticos adentram a consciência do indivíduo tornando-o capaz de ter uma experiência religiosa singular e exteriorizando-a no corpo em movimento peregrino.

Conclusão

Dentre as possibilidades para o estudo das relações entre geografia e religião, encontraremos, na geografia da religião brasileira, primeiramente, a proposta de quatro eixos temáticos. São eles: (a) fé, espaço

e tempo: difusão e área de abrangência (b) centros de convergência e irradiação, (c) religião, território e territorialidade e, por fim, (d) espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo (Rosendahl, 1996:15). Nesse sentido, ao se estudar a peregrinação islâmica de Arba'een, algumas dimensões são reveladas. Há uma participação ativa de mais de 18 milhões de peregrinos anuais oriundos de mais de 60 nacionalidades diferentes, o que nos cabe traçar um mapa de difusão, rotas convergentes e distribuição percentual e comparativa entre os países envolvidos. Alguns centros de difusão do Islam shi'a no mundo são núcleos denominados husseinyas[24] de onde partem extensas caravanas para Karbala e, quando, tal deslocamento torna-se difícil, as celebrações ocorrem ali em profunda ligação com a Terra Imaginalis, onde através das performances religiosas novas marcas de territorialidade são observadas. Tanto durante a peregrinação, assim como nas Mesquitas e husseinyas que se espraiam pelo mundo, intrinsecamente conectadas a Karbala, em uníssono no dia de Arba'een, após 40 dias de luto ininterrupto, o simbolismo do espaço sagrado é capaz de nos revelar a cultura shi'a em toda a sua plenitude.

Os quatro eixos temáticos apresentados são contemplados pela celebração de peregrinação do Arba'een. O deslocamento peregrino islâmico abrange fé, agência, espaço e cultura. Sendo assim, cumpre o objetivo de nos proporcionar uma ampla e profunda reflexão geográfica acerca das possibilidades de observar o sagrado e sua mobilidade espacial. Ainda que as dimensões políticas estejam profundamente relacionadas à celebração de uma Batalha épica no ano de 680 d.C que modificou indelevelmente a História do Islam no mundo, são os desdo-

[24]Salas de oração, celebração e reunião de muçulmanos *shi'as* com intuito devocional.

bramentos espaciais os mais reveladores, cunhando sobre uma comunidade demograficamente expressiva a capacidade de se reterritorializar em diáspora, enriquecendo as variadas formas de desvelar suas performances celebrativas, propiciando ao geógrafo cultural ampla gama de possibilidades de interpretar as semiografias do sagrado no espaço.

Referências bibliográficas

- Ansarián, H. (2015), *Toda Tierra es Karbala. La Epopeya de Ashura*, Qum: Editora Elhame Shargh, p. 123.
- Arroyo, K. (2015), "A construção de um território religioso móvel no brasil: islam, identidades e simbolismo". Em *Revista Espaço e Cultura*, n.37, v.1, UERJ-NEPEC, pp.6-25.
- Arroyo, K. (2014), "As espacialidades islâmicas xiitas:os geossímbolos na construção de uma identidade particular". Em *Caderno de Geografia*, n.45, v.26, PUC-MG, pp.1-10.
- Arroyo, K. (2014), "Ashura: o ritual de construção do luto e encenação na cidade de São Paulo". Em *CaderNAU*-Cadernos do Núcleo de Análises Urbanas, v.7, n. 1, pp. 149-161.
- Ashiqeen, S; Faqr, K; Mohammad, H; Rehman, N. (2016), *Imam Hussein and Yazid*. Lahore: Sultan -Ul - Faqr Publications, pp. 320.
- Biao, Armindo J. C. (1998), "Etnocenologia, uma introdução". In: Greiner, Christine; Biao, Armindo. (Org.) *Etnocenologia. Textos Selecionados*. São Paulo: Annablume/PPGAC/GIPECIT, pp. 239.
- Bonnemaison, J. (2005), *Culture and Space: Conceiving a New Geography*, London: I.B Tauris e Co Ltd, p, 312.
- Bonnemaison, J. (2002), "Viagem em torno do território". In: *Geografia Cultural: Um século (3)*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp.83-131.
- Claval, P. (2014), "A Festa Religiosa", Em: *Revista Ateliê Geográfico*. Goiânia-GO, V. 8, N°. 1, p.06-29, abr.

- Claval, P. (2012), "A geografia cultural no Brasil". In: Barthe-Deloizy, F., and Serpa, A., (orgs.) *Visões do Brasil: estudos culturais em Geografia [online].* Salvador: EDUFBA; Edições L'Harmattan, pp. 11-25.
- Claval, P. (2003), *Géographie culturelle. Une approche des sociétés et des milieux*. Paris: Armand Collin, 213p.
- Fickeker, P (2008), "Questões Fundamentais na geografia da religião". Em *Espaço e Cultura* – Edição Comemorativa. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, pp. 7-37.
- Holzer, W. (2008), "A Geografia Humanista: Uma revisão". Em *Revista Espaço e Cultura*. Edição comemorativa. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, pp.137-147.
- Khazraji, T. (2008), *A Revolução do Imam Hussein: Motivos, Fatos e Resultados*. Editora Arresala: São Paulo, p. 336.
- Massey, D. (2008), *Pelo Espaço*. Bertrand Brasil: Rio de Janeiro, p. 312.
- Muzzafar, M. (2009), *The Islamic beliefs according to the Shiite thought Imamiah Ashariyah*. Ahlul Bayt: Teerã, p. 299.
- Pinto, P. G. (2010), *Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural.* Rio de Janeiro: Cidade Viva, 199 p.
- Rosendahl, Z. (1996), *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, p. 196.
- Rosendahl, Z. (2009), "Espaço, simbolismo e religião: resenha do simpósio temático. Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades". Em *Revista Brasileira de História das Religiões* – ANPUH Maringá (PR) V. 1, N°. 3.
- Schama, S. (1995), *Ladscape and Memory*. New York: Vintage Books, p. 317.
- Shani, Y. (2006), *La Historia del Profeta del Islam, Muhammad (BP).* Qom: Fundación Cultural Oriente, p. 574.
- Tabataba'i, H. (2008), *O Xiismo no Islam. Trad.Ahmed Abdul Monhem El-Horr*. Arresala: São Paulo, p. 239.
- Thurfjell, D. (2006), *Living Shi'ism; Instances of Ritualisation among Islamist Men in Contemporany Iran.* Boston: Bril, p. 250.

- Tuan, Y. (1983), *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 320 p.
- Tuan, Y. (2012), *Topofilia – Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Londrina: EDUEL, 342 p.

| CAPÍTULO 5 |

O retorno do peregrino. Um olhar geográfico

José Arilson Xavier de Souza

Departamento de História e Geografia.
Universidade Estadual do Maranhão / UEMA. São Luís-MA

O peregrino segue para em breve retornar. A sua busca comporta o retorno como dimensão sensório-experiencial. Se peregrinar é preciso, retornar é convicção. Peregrinar é parte da vida, e a vida segue após a prática de peregrinação. Os estudos parecem privilegiar as motivações e o movimento de ida do peregrino e a atração que os centros de peregrinação exercem na vida deste indivíduo. O retorno do peregrino, embora seja abordado com relativa frequência, suscita novos olhares.

Não trato do retorno do peregrino ao centro de peregrinação, como em um movimento e frequência que reconfere o valor mítico deste espaço por uma periodicidade cíclica, como o faz Eliade (1992) no seu estudo sobre sociedades tradicionais em o Mito do eterno retorno: arquétipos e repetição. Refiro-me ao retorno à vida comum e ao contexto social influenciado pela prática de peregrinação, discorrendo sobre como o peregrino o idealiza e o vivencia a partir de então. Proponho uma noção que vai além do retorno enquanto movimento do corpo. Defendo que o retornar se apresenta numa perspectiva que envolve desde a decisão de peregrinar até os efeitos sociais que o peregrino imagina criativamente alcançar com a peregrinação.

O olhar geográfico se inscreve como portador de uma série de questões-problema no tocante às investigações sobre as peregrina-

ções (Wagner, 1997; Park, 2004; Rosendahl, 2006). Atualmente, no que concerne aos estudos alinhados a uma abordagem cultural em geografia, uma questão pode ser tida como central: quais os significados dos espaços de peregrinação na vida dos homens religiosos?

Diante de tamanha complexidade, compreendida como um desafio para o estudo científico, não ouso sinalizar resposta para a questão supracitada. De todo modo, tentar interpretar como os peregrinos veem e sentem os espaços de peregrinação e o que imaginam ao peregrinar são direcionamentos valiosos.

Também é valiosa a análise sobre a influência que a peregrinação desempenha na vida dos peregrinos. Parto da premissa de que o homem se faz peregrino impulsionado por dramas sociais –voltarei nesta ideia ¡– relacionados ao seu cotidiano, se colocando pelos caminhos que os levam a um centro religioso, e imaginando que a sacralidade desse espaço pode lhe trazer benefícios para a vida terrena e/ou para outra vida. As histórias de vida dos peregrinos nos darão os sinais para a leitura interpretativa de tais arranjos espaço-culturais.

Por este motivo, outra indagação se faz necessária e basilar: como acessar as expressões íntimas dos peregrinos no sentido de compreender as suas práticas e experiências espaciais pautadas na relação com ou em busca do sagrado?

Percebe-se a quão delicada é a problemática dos estudos de geografia da peregrinação. Feito este esclarecimento, sugiro um breve exercício de análise imaginativa acerca dos significados dos espaços de peregrinação para o homem retratado na tela "O peregrino e a terra" (**figura 4**), pintada com base nos meus registros de campo; uma incursão na qual o retorno deve ser lido como uma das fases do processo de peregrinação.



Figura 4. Tela. "O peregrino e a terra".
Fonte: Mauro Viana, 2016, com base nos registros de SOUZA, 2013.

Admitido que o homem que aparece na tela é um peregrino, ampliemos a densidade de tal quadro espacial consentindo que a sua caminhada tenha fundamentação de cunho espiritual e religiosa. Por conseguinte, ao traduzir certa ligação poética do homem com a Terra, percebamos que a imagem que revela um dos pés sendo assentado sobre o chão, enquanto o outro pé parece iniciar um movimento de impulsão do corpo, é insinuante quanto à convicção do caminhante. Postado de costas, analisado a partir de nossa posição visual, o peregrino parece manter um olhar fixo no que está adiante, sinalizando, talvez, que não é só a bolsa, a garrafa térmica e o colchonete que pesam, mas também o pensamento e a expressão do devir de um ser inquieto.

Por meio de uma espécie de jogo mental, nos conservando no mesmo panorama de análise, como se estivéssemos esperado a volta do peregrino da tela, depois da sua ida ao centro de peregrinação, concebamos uma imagem pela qual possamos considerar tal movimento por um ângulo que nos ponha frente a frente com este peregrino. Nessa condição, tornar-se-ia interessante uma conversa no sentido de examinar o que foi adicionado na bagagem cultural – leia-se aqui como experiência de vida e formação humana – daquele indivíduo.

Nesta toada, questionamentos como os que se seguem, embora gerais, seriam relevantes: com a prática da peregrinação, o peregrino volta um homem renovado? Se sim, o que ocorre de especial para tanto? Qual a espessura social do processo de retorno do peregrino? Qual a qualidade do movimento corporal experimentado entre os espaços de casa, do centro de peregrinação e da casa de novo?

Essas questões, de fato, são difíceis de serem respondidas. Nas ciências humanas, lançamos olhares e construímos interpretações (Geertz, 1978).

Não é fácil interpretar a fundo os significados dos movimentos de cada um dos corpos que peregrinam. Não é fácil identificar os sinais que revelam o ver e o sentir o sagrado nos espaços e tempos da peregrinação. Em todo caso, penso que, num trabalho de campo compromissado, essas dificuldades são diminuídas quando se encontra o peregrino, o que requer, por um lado, sensibilidade no tratamento, e, por outro, base científica. A aproximação com o peregrino será conduzida entre observações, registros e participações no evento pesquisado. E, acerca dos efeitos sociais exercidos pela peregrinação, frente a elementos complicadores, é preciso lembrar que deve ser constante a construção de variados mecanismos de pesquisa.

De antemão, parece conveniente destacar a capacidade que os peregrinos têm de imaginar configurações geográficas de cunho sagrado, justificando, assim, as suas partidas e buscas, num processo profundamente comunicativo, complementado com a volta. Os efeitos sociais relacionados ao retorno do peregrino, assim como a simbologia dos espaços de peregrinação, não seriam eficazes se a imaginação de crente não fosse tão criativa. O homem possui um espírito que cria no-

vas imagens de vida (Avens, 1994)[25], enxergando daí, a partir de uma base espacial (Dardel, 2011), a possibilidade de novos dias. O peregrino, por seu turno, tende a creditar à sua viagem um caráter sobrenatural, reconhecendo que os espaços de peregrinação podem permitir o alívio de determinadas aflições, podendo significar, em alguns casos, até a remissão de pecados.

A saber, como movimento humano, estamos falando da peregrinação como uma experiência espacial de ida, de permanência e de volta, fundamentada por causas essenciais. Preocupado de modo mais acentuado com a representatividade da dimensão do retorno do peregrino, compreendo que é possível problematizarmos certos elementos e ações enquanto discussão geográfica afim. Neste caso, estruturo uma proposta na qual visualizo que o retorno para o peregrino é representativo: a) em casa; b) no caminho e no centro de peregrinação; e c) na volta e em casa de novo.

Em Casa

Chamo de casa tanto a realidade social vivida pelo homem religioso, por ocasião peregrino, considerando os seus lugares e as inquietações relacionadas ao seu cotidiano, como a unidade de habitação que possivelmente ocupa, e ali se resguarda da sociedade.

[25]"Quando se diz com frequência que a imaginação é criativa, isto deveria significar que ela estabelece uma espécie peculiar de *relação* entre a matéria e o espírito – uma relação na qual nem a matéria nem o espírito são obliterados, mas sim unidos, fundidos em um novo todo que produz, eternamente, novos todos, novas configurações de imagens na arte, poesia, religião e ciência. Com o tempo devemos chegar à conclusão inescapável de que a imaginação deve estar atuando, também, na assim chamada natureza física" (Avens, 1994, p.36).

Baseado na teoria de Osterrieth (1997), tendo a refletir que a peregrinação tem início em casa, ou seja, as causas que levam o homem a se tornar peregrino despontam relacionadas à realidade social da qual faz parte e têm a ver com o íntimo mais restrito de sua vida pessoal. Em outras palavras, a peregrinação tem raiz geográfico-social. Para a própria Igreja Católica, por exemplo, o chamado espírito peregrino não se restringe ao tempo da peregrinação, estende-se à vida cotidiana (Carneiro, 2007).

O retorno da peregrinação, por sua vez, é imaginado antes mesmo da movimentação dos pés. Ainda em casa, os benefícios da ida ao centro de peregrinação são supostos para a vida posterior à prática de peregrinação. Metaforicamente, é como se a peregrinação pudesse ser tida como uma imaginada saída de casa da qual se retorna aliviado das inquietações que incomodavam e que fizeram decidir pelo passeio. Dentre várias situações que poderiam ser citadas, problematizemos dois casos reveladores de como a busca do peregrino tem início em casa, influindo neste projeto o retorno imaginado.

No primeiro caso, pensemos numa mãe que, ao suplicar em oração toda noite em seu quarto, diz ter sido atendida pelo seu santo no que concernia a cura de uma doença que acometia a filha e, assim, prometeu peregrinar de sua cidade até certo centro religioso por um período de dez anos. No segundo caso, concebamos um chefe de família que, na condição de desempregado e sem casa própria, ao assistir uma missa na igrejinha de seu bairro, toma conhecimento de histórias de vidas das quais as pessoas teriam se valido do poder milagroso emanado por um santuário e, ali mesmo, decide fazer a peregrinação a fim de mudar a sua situação de vida.

A experiência de uma peregrinação para uma década, da mãe citada, comporta muitas questões sobre o seu retorno. Uma série des-

tas questões também pode ser discutida a partir da peregrinação de fé e tentativa do chefe de família. À frente, voltarei nesta discussão. Até então, o que quis foi firmar a ideia da casa como princípio geográfico da peregrinação, sendo preciso atentar para as outras escalas espaciais de todo o processo. Lançando um olhar que leva em conta os acontecimentos que antecedem e se sucedem à prática da peregrinação, Turner (2008, p. 157) fala em "processo total de peregrinação".

Neste patamar reflexivo, quando se pretende peregrino e promete ao santo uma caminhada de caráter devocional, quando espera os benefícios da peregrinação e se enxerga melhor depois do cumprimento do voto, o homem religioso faz da peregrinação uma forma cultural e espacial codificada de sua vida, se pondo por caminhos e buscando um centro que acredita emanar graças.

No caminho e no centro de peregrinação

O retorno é evocado acentuadamente quando o peregrino se encontra a caminho e no centro de peregrinação. Tanto o caminho quanto o centro de peregrinação revelam cenários simbólicos que rememoram ao peregrino a sua condição de viajante temporário, um indivíduo que vive o retorno de modo imperativo. As motivações e os sentidos dedicados à peregrinação permitem acesso a um mundo que se prolonga para além dos espaços e tempos pelos quais transcorre a sua prática religiosa.

Deslocar-se em peregrinação é testemunho de um ato que atesta não só o espaço e o tempo presente. O caminho antes desejado, por vez vivenciado, parece forjar a lembrança em função de outros momentos existenciais da vida. Seguir em frente em direção a um centro

de peregrinação e ao mesmo tempo se voltar à casa deixada para trás é um impulso constantemente gerido pelo peregrino. A convicção dos passos não anula que a imaginação visite a casa, seja esta uma referência ao tempo da partida ou ao tempo da chegada. As orações feitas em peregrinação dificilmente não fazem valer pedidos e agradecimentos atribuídos à realidade social da qual se distanciou.

O compromisso de um peregrino, em sua total fisicalidade, com uma viagem árdua, porém inspiradora, é para ele ainda mais solene, no terreno simbólico, do que os símbolos visuais e auditivos que dominam as liturgias e cerimônias de religiões estruturadas por um calendário (Turner, 2008, p. 193).

O peregrino torna-se, em si, um símbolo que em sua totalidade se submete a uma experiência que transborda os espaços e tempos da festa religiosa e atividades correlacionadas. Ainda que fundamentado e impulsionado por conteúdos religiosos, o peregrino sabe que a função psicossocial de sua peregrinação depende do seu compromisso em cumprir o acordado com a santidade. Em termos de um retorno consagrado, ele tem a noção da importância de se fazer presente no caminho de peregrinação e resistir à árdua viagem.

Pelos relatos de experiências que já tive conhecimento nas minhas atividades de campo, culminando com o que diz a bibliografia que li, a "situação peregrinatória" (Turner, 2008) tende a reverberar efeitos que fazem do peregrino um homem transformado. Desse ponto de vista, o caminho da peregrinação tem determinada eficácia. Pra pensarmos, a experiência do fazer o caminho pode ter o poder de tornar o homem um ser mais humilde, solidário, e menos apegado aos bens

materiais. Claro, essa não é uma regra, ou mesmo uma generalidade que possa servir para diagnosticar todos os casos. Uma vez que as narrativas com este caráter são comuns entre os peregrinos, levanto essa discussão com o intuito de refletir sobre o caráter do espaço, qualificado, chamado aqui de caminho.

Que espaço é este que tem o poder de influenciar tão fortemente a vida de um homem, depois de um indivíduo experimenta-lo com os pés? Como o senso de sagrado concorre para tornar a viagem de peregrinação uma referência influenciadora para outros comportamentos do homem religioso?

Essas também são questões que tratam do retorno do peregrino, e, sem conclusões, amplio a discussão lembrando que o retornar também é pensado no centro de peregrinação, local em que a santidade parece residir simbolicamente com grande e maior intensidade. No centro de peregrinação, vislumbrando o retorno, o peregrino acentua os seus pedidos. Em casa, quem se fez peregrino, antecipadamente imaginou-se no centro de peregrinação cumprindo rituais religiosos, como que numa preparação para retornar. De tal modo, o retorno oferece uma plenitude de sentidos que o ir por si só não possui (Labbucci, 2013). Por outro lado, do centro de peregrinação, o peregrino pode encontrar no retorno direcionamentos para as suas inquietações.

No centro de peregrinação os pés aquietam-se, e o processo de retorno segue sendo potencialmente vivenciado em sua riqueza simbólica. Os registros deixados na sala dos milagres, as orações feitas no santuário, as velas acesas, os votos pagos e renovados na praça da igreja, as mensagens dos sermões e transmitidas em outros rituais religiosos, as imagens e outros objetos comprados como lembrança, enfim, as emoções vividas pelo peregrino no centro de peregrinação

revelam poderes irradiantes, prenhes de sentidos que se reportam, numa espécie de retrospecção mnemônica, à casa.

Na volta e em casa de novo

De novo em casa, se pretende o peregrino quando idealiza a sua caminhada de peregrinação. Em casa, de novo: e eis o retorno corpóreo efetivado. A identidade de peregrino é enfraquecida, despontando a figura do homem familiar e pertencente a uma sociedade específica. As fitinhas, as imagens e os terços trazidos do centro de peregrinação são distribuídos aos parentes e amigos; o certificado que atesta a realização da peregrinação em sinal da devoção pode ser exposto; as histórias da viagem são contadas com emoção; o corpo, cansado, recebe cuidados especiais; tendo se afastado espacialmente por um determinado período, percebe-se, ou se é informado sobre, o que mudou.

A peregrinação deixa marcas, e o retorno revela bem isso. O homem destinado peregrino tem uma experiência de espaço não só pela presença, mas também pela ausência, e esse fato nos oferece tópicos de implicação geográfica. Ratifico: quem peregrinou mudou de espaço e de tempo, e já em casa isso também é uma verdade. Pela experiência do retorno o valor dos espaços de peregrinação é redescoberto, e o espaço da casa pode ser reaprendido tal como se a sacralidade da festa religiosa da qual se fez parte se estendesse enquanto benefício (claval, 2014). Assim, os significados da peregrinação, em muito, estão condensados na volta e na expectativa do retorno.

Ao se ocupar das peregrinações em diversas culturas, Turner (2008, p. 156) versa sobre a "viagem de volta como uma sequência de

dramas e empreendimentos sociais"[26]. O autor toma as peregrinações como processos sociais, no intuito de esclarecer que nenhuma peregrinação é prática isolada da vida. Posiciona-se favoravelmente a ideia de que a viagem do peregrino pode se tornar paradigma para outros comportamentos sociais, implicando nas comunidades de origem. Por assim dizer, o retorno do peregrino denota atitudes ressignificadas perante o mundo, reorganizando padrões de pensamento.

Por ora, volto-me aos dois casos supracitados – especificamente na seção "em casa". Esclareço que não fiz análises reais acerca dos efeitos do retorno de tais peregrinações, ou seja, não acompanhei as vivências e possíveis mudanças dos indivíduos envolvidos após a prática da peregrinação. Feita esta ressalva, num exercício reflexivo de suposição, sem me estender, tomo então a liberdade de desdobrar efeitos para tais casos. Para além do primeiro ano de peregrinação, dou rumos reflexivos nas vidas da mãe e da filha citadas, bem como imagino direções para o chefe de família que galgou novos significados para a vida ao peregrinar.

A peregrinação de penitência da mãe em nome da saúde da filha lhe proporcionaria mudanças significativas. No curso de dez anos peregrinando, já não era a mesma mulher: a sua devoção foi ampliada, e caminhar em peregrinação traduzia fidelidade à santidade. Mais do que cumprir com o acordado, ela passou a testemunhar o milagre da cura

[26]De acordo com Turner (2008, p. 33), "os dramas sociais são, portanto, unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito", e propõe quatro fases de ação pública para entendê-los: 1) ruptura; 2) crise; 3) ação corretiva; 4) reintegração. Para aprofundamento da discussão, ver: Turner, Victor. *Dramas, campos e metáforas*: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

da filha, relacionando-o ao espaço sagrado visitado, tornando-se uma espécie de veículo simbólico denunciador da potencialidade do lugar.

Maravilhada ao ver a filha andando, o que não fazia depois de um acidente de trânsito, essa mãe decidiu, junto com outras pessoas que tinham histórias semelhantes, e que conheceu nos tempos de peregrinação, fundar uma associação para auxiliar peregrinos de primeira viagem. Após publicar um livro relatando a sua experiência, a própria Igreja que frequentava a reconheceu como um importante agente popular para a propagação do simbolismo do lugar, convidando-a até para participar de atividades oficiais. A filha também se tornou peregrina, e uma encorajadora para que outros se pusessem pelos caminhos de peregrinação. Há de considerarmos que: "Falar da experiência da peregrinação não significa enfatizar apenas o caráter subjetivo, mas significa sobretudo afirmar o caráter intersubjetivo e social em que se definem seus conteúdos significativos. Significa afirmar que a experiência de "transformação" é, num primeiro momento, permeada pelo mundo da cultura e definida por seus conteúdos significativos, que são constantemente negociados e definidos em termos intersubjetivos" (Carneiro, 2007, p. 173).

A peregrinação de apelo realizada pelo chefe de família, visando reaver a vida por meio de uma viagem de cunho espiritual, florescera na igreja que costumeiramente frequentava e, com o retorno, os efeitos de sua experiência reverberariam no seu lugar, particularmente servindo a um projeto de autoconhecimento. É difícil imaginar que alguém saia imune de uma peregrinação. A fé potencializada na situação liminar de peregrino teria lhe feito um homem mais paciente e esperançoso: um tipo de milagre ocorrido numa relação direta entre o peregrino e a santidade.

Após a prática de peregrinação, o emprego e a casa sonhados se tornaram fatores secundários. Prevista para um ano, a peregrinação passou a ser

destinada para um número indeterminado de vezes. O desafio para se livrar do consumo de bebida alcoólica, detonador de um grande dilema e impasse pessoal, foi posto como motivação principal para a promessa de peregrinação. Fazer todo ano a peregrinação funcionava como uma ação mantenedora de um homem que não mais bebia. A família testemunhava feliz a sua mudança. A sociedade, da qual fazia parte, tecia avaliações a respeito. Família e sociedade atribuíam à passagem de um estilo de vida a outro aos significados religiosos da peregrinação. De tal modo que: "a experiência da peregrinação é percebida como se trouxesse várias consequências na vida das pessoas, particularmente na conduta moral. Mostra como pode-se atualizar uma identidade em espaços apropriados como representativos de uma dada condição social – nesse caso a de "ser peregrino" como identidade que é ao mesmo tempo individual e coletiva (Carneiro, 2007, p. 173).

O estar de novo em casa fornece elementos simbólicos que descortinam a peregrinação como um processo social bem maior que a experiência de um único homem. O retorno situa, essencialmente, outros indivíduos no todo da peregrinação.

Steil (1996), Carneiro (2007) e Turner (2008), ao se referirem à estrutura temporal do processo de peregrinação, citam Van Gennep quando este trata da noção de Ritos de Passagem. Este Autor, ao estudar rituais em diversas culturas, dá uma atenção especial à correlação entre movimento de status e mudança de posição espacial, e fala de um processo que se apresenta em três fases: separação, margem ou limen e reintegração. Quando aceitamos que a peregrinação é pensada de um local familiar, segue para um local distante, e volta para a casa, é facilitada a compreensão de que esta é uma prática conduzida entre espaços, os quais se auto implicam dinamicamente, perpassando um no outro de acordo com as projeções do próprio peregrino.

Percebo o retorno do peregrino como um desafio às ciências que se ocupam em estudar as peregrinações. Neste patamar, compreendo que o geógrafo da religião tem como contribuir com tal tarefa. Fato é que a geografia cultural da peregrinação fica incompleta sem a devida atenção ao retorno dos homens que peregrinam. Ainda há muito a se pesquisar sobre os efeitos socioculturais deste movimento.

Movimentar-se parece ser uma máxima para cientistas e peregrinos, cada qual traçando seus caminhos, ensejando buscas, e ensaiando retornos. O peregrino é um indivíduo que vive e experiencia uma busca espacial pelo sagrado imprescindível a um ato imaginado de realinhamento da vida. E, para encerrar esta comunicação, tomando de empréstimo as palavras de Manuel Bandeira, da obra Lira dos cinqüent'anos (1944), posiciono-me como cientista, lançando um olhar que reconhece as lições e os significados do movimento de:

Peregrinação

O córrego é o mesmo,
Mesma, aquela árvore,
A casa, o jardim.
Meus passos a esmo
(Os passos e o espírito)
Vão pelo passado,[27]
Ai tão devastado,
Recolhendo triste

[27]Os destaques em itálico são meus.

Tudo quanto existe

Ainda ali de mim

– Mim daqueles tempos!

E de outros espaços ...[28]

Bibliografia

- Avens, R. (1994), *Imaginação é realidade*, Petrópolis: Vozes.
- Carneiro, S. (2007), *A pé e com fé: brasileiros no Caminho de Santiago,* São Paulo: Attar.
- Claval, P. (2014), "A festa religiosa". In: *Ateliê Geográfico*, V. 8, N° 1, Goiânia: pp.06-29, abr/2014.
- Dardel, E. (2011), *O homem e a terra: a natureza da realidade geográfica*, São Paulo: Perspectiva.
- Eliade, M. (1992), *Mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*, São Paulo: Mercurijo.
- Geertz, C. (1978), *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Labbucci, A. (2013), *Caminhar, uma revolução*, São Paulo: Martins Fontes selo Martins, (Tradução de Sérgio Maduro).
- Osterrieth, A. (1997), "Pilgrimage, travel and existential quest". In: Stoddard, R.; Morinis, A. (Org.). *Sacred Places, Sacred Spaces – The Geography of Pilgrimage*, Baton Rouge: Louisiana State University, pp. 25-39.
- Park, C. (2004), "Religion and geography". In: Hinnells, J. (ed). *Routledge Companion to the Study of Religion*, London: Routledge, pp. 1-29.
- Rosendahl, Z. (2006), "O sagrado e o espaço". In: Castro, Iná Elias de; Go-

[28]Este último verso não compõe o poema citado. Foi acrescida por mim.

mes, Paulo César da Costa (Org), *Explorações geográficas: percursos no fim do século*. Rio de J.: Bertrand Brasil.

- Steil, Carlos Alberto (1996), *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes-CID.
- Turner, V. (2008), *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*, Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.
- Wagner, P. (1997), "Pilgrimage: Culture and Geography". In: Stoddard, R.; Morinis, A. (Org.), *Sacred Places, Sacred Spaces – The Geography of Pilgrimage*, Baton Rouge: Louisiana State University, pp. 1-23.

CAPÍTULO 6

Louvor e devoção a Maria e peregrinações no Brasil

Claudemira Azevedo Ito
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

O geógrafo, em suas análises e estudos, depara-se com práticas religiosas e suas manifestações sócio espaciais, ou seja, o contexto espacial da religião. Dessa forma, a Geografia interessa-se pelo estudo dos espaços e territórios, suas características, conflitos e transformações.

No Brasil a colonização ocorreu sob o modelo organizacional lusitano em todas as dimensões, de tal forma que houve a transferência deste padrão à lógica de administração pública ao Brasil. Dentro deste contexto, a intenção da Coroa Portuguesa em expandir seus territórios e a fé católica está presente desde os primeiros atos após a chegada no Brasil. A primeira denominação do Brasil foi Terra de Vera Cruz, o primeiro monte avistado o Monte Pascoal, pois a escolha da denominação dos rios, baias, montanhas sempre correspondia ao santo do dia ou da devoção do viajante. Estes fatos marcaram o cotidiano dos que aqui chegaram, dominando, e dos que aqui foram dominados.

Vale lembrar que, neste período, estava em vigência os preceitos da inquisição, não bastava ser católico, havia a exigência de demonstração pública de sua fé e devoção. Dessa forma, em muitos países, inclusive no Brasil, por medo de delações e perseguições foram criados e estimulados comportamentos sociais de confissão pública da fé católica. Rituais que envolviam festejos comunitários, procissões, romarias e peregrinações foram valorizados como rito social. Assim como,

foram valorizadas as ações de combate aos infiéis e de submissão dos indígenas, considerados hereges, à fé católica.

Diante disso, neste período histórico, o brasileiro era obrigado a ser católico e demonstrar publicamente sua religião, como respeitar os dias santos e participar de ritos públicos. Para os agentes religiosos as práticas públicas de fé facilitavam a fiscalização dos devotos. A primeira missa no Brasil, no relato da Carta de Pero Vaz de Caminha caracteriza esta vigilância: " A qual missa, segundo meu parecer, foi ouvida por todos com muito prazer e devoção".

Nesse contexto, surgem os lugares de devoção, com organização de festejos, romarias e peregrinações. Com destaque a devoção Mariana, com as mais distintas denominações, sendo a Imaculada Conceição declarada padroeira luso brasileira em 1646. É o catolicismo devocional com características centradas no culto dos santos, tanto com expressões intimistas com oratórios domésticos, tanto com ritos públicos.

Culto a Maria

O culto à Maria cresceu, estendendo os domínios a fé católica no Brasil, a grande devoção se deve, além do fato de Maria ser considerada modelo de virtude e submissão, por representar a figura materna. Pois, não importa o segmento social, o arquétipo da mãe é universal e está presente em toda a sociedade, por isso é forte a presença da devoção Mariana em todo o Brasil e América Latina.

O maior exemplo de devoção Mariana no Brasil é Nossa Senhora Aparecida, cuja imagem foi encontrada em 1717 no Rio Paraíba do Sul, proclamada Rainha do Brasil em 1904 e Padroeira do Brasil em 1930. Hoje, a Basílica de Aparecida é o maior templo Mariano do Mundo, e

segundo maior templo católico do mundo - perde somente para a Basílica de São Pedro no Vaticano - situada na Cidade de Aparecida (SP), recebe mais de 12 milhões de visitantes ao ano. Sendo que pesquisas indicam que esta visitação movimenta cerca de R$ 1,4 bilhão ao ano.

Os lugares considerados "Santos" podem ser Santuários, caminhos, Grutas ou outros. Estes lugares analisados à luz das pesquisas de Eliade apontam para o conceito de "espaço não homogêneo", o qual se apresenta em porções com características diferentes, qualificando-se em sagrado e todo o resto.

A importância do turismo religioso é apontada pelo Ministério do Turismo com a seguinte afirmação: "A cada ano, o número de visitantes impulsionados a conhecer pontos turísticos e celebrações religiosas aumenta. Os dados preliminares do Departamento de Estudos e Pesquisas do Ministério do Turismo, de 2014, apontam que cerca de 17,7 milhões de brasileiros viajaram pelo País motivados pela fé" (http://www.brasil.gov.br/turismo/2015).

Os destinos apontados pelo estudo do Ministério do Turismo destacam, desde os mais conhecidos, como a Basílica de Aparecida do Norte-SP, quanto a espaços ainda não tão conhecidos como: Santuário católico Mãe de Deus em São Paulo-SP e o Memorial Chico Xavier (Uberaba-MG), assim como a Mesquita Al-Khatab em Foz do Iguaçu (PR), ou ainda a visitação dos Terreiros de Nação Angola em Salvador-BA. Desta forma, os destinos turísticos-religiosos, no Brasil, refletem o mosaico da cultura nacional, e as representações espaciais também são fruto das relações de dominação entre os diferentes segmentos socioeconômicos e culturais.

A devoção a Nossa Senhora Aparecida iniciou em 1717 quando três pescadores encontraram nas águas do Rio Paraíba do Sul, no estado

de São Paulo, uma imagem de de Nossa Senhora da Conceição, conta-se ainda que o fato ocorreu em dia de pesca muito ruim, e depois da retirada da imagem do rio, a pesca foi abundante, como uma pesca milagrosa. Sendo que após este fato, os relatos de fenômenos sobrenaturais interpretados como milagres começaram a ocorrer. A primeira Capela para a Santa data de 1745. Devotos começaram as visitações, de diferentes camadas sociais começaram de várias localidades, organizados em grupos e peregrinos solitários. A chagada da estrada de ferro em 1877 facilitou o acesso, mas de inicio não havia nenhuma forma de acolhida ao visitante.

Em 1888 foi inaugurada a primeira Basílica dedicada a Nossa Senhora Aparecida, onde antes havia a capela, hoje é chamada de "Basílica Velha".

Em 1894 a administração do Santuário de Nossa Senhora Aparecida passa aos padres redentoristas alemães, que no período estavam engajados no processo de romanização do catolicismo brasileiro, processo este que seguia junto ao movimento de reforma da Igreja Católica, centralizando as ações da igreja nas diretrizes dadas pelo Vaticano. Seus fundamentos básicos eram as práticas vinculadas aos sacramentos e ao modelo clerical, fortalecendo a figura do padre face aos fieis.

No Brasil, por ocasião da proclamação da República em 1889, ocorreu a separação entre Igreja e Estado, e se espalhou a ideologia do clero romanizador. A Igreja, dessa forma, buscou firmar sua presença no espaço público, para compensar as perdas decorrentes da separação do Estado. A ideologia da romanização, resumidamente, buscava a purificação do catolicismo tradicional popular.

O surgimento do mito de Aparecida que atraia multidões de fiéis não podia deixar de receber o investimento do clero romanizador na-

quela época. Os reformadores da Igreja se viram obrigados a defender as manifestações populares em função da ameaça racionalista moderna, tendo permitido o crescimento da visitação.

Em 1930 Nossa Senhora Aparecida é proclamada Rainha Padroeira do Brasil, e em 1931 a imagem partiu para o Distrito Federal, na época, Rio de Janeiro, para ser consagrada.

Na virada do século os padres redentoristas criaram estratégias para alcançar os objetivos da reforma, as romarias programadas eram uma delas. A organização das romarias, promovidas pela Arquidiocese de São Paulo e Rio de Janeiro, a partir das paróquias, que eram dirigidas por um padre chamado de "Diretor da Romaria". Os devotos faziam a viagem de trem, onde iniciavam-se os ritos, com orações, cantos, procissão e adoração da Santa. Apesar da peregrinação ainda ser um ato religioso importante em Aparecida, como símbolo de dovoção, houve certo esvaziamento do simbolismo do sofrimento, pois a dificuldade e o esforço da caminhada já não estavam mais presentes devido à cômoda viagem de trem.

E, ainda para facilitar o acesso, em 1950 foi inaugurada a Rodovia Presidente Dutra que traria enormes transformações ao destino religioso de Aparecida.

A consolidação do mito de Aparecida ocorreu quando o clero redentorista decidiu pela construção da Nova Basílica, em 1955, pois era crescente o número de visitantes. O Estado tinha interesse na criação de uma identidade nacional A Basílica foi projetada para abrigar 32.000 pessoas, esta monumentalidade criou uma cidade Santuário, um atrativo caótico.

Para consolidar a imagem de Padroeira do Brasil no território nacional, em 1967 a imagem rumou em peregrinação por 885 localida-

des, em 321 dias, por ocasião da comemoração do jubileu dos 250 anos da "pesca milagrosa". A expansão do mito também era sustentada pela rádio Aparecida criada 1951.

Geografia e espacialização do mundo sagrado

A Geografia tem ampliado seu campo de estudo no sentido de compreender as diversas dimensões do espaço, entre elas a religiosa. Neste contexto aparece o conceito de hierocracia – o poder do sagrado- com sua manifestação territorial religiosa. Como exemplo, a Igreja Católica Apostólica Romana, há um sistema hierárquico em funcionamento.

Rosendahl (2002) ao analisar a relação de religião e necessidade de espacialização do mundo sagrado afirma que "A ideia de que existem espaços sagrados e que pode existir um mundo no qual as imperfeições estarão ausentes, conduz o homem a suportar as dificuldades diárias. O homem não somente suporta as infelicidades da vida, como também é conduzido a imaginar realidades mais profundas, realidades mais autênticas que aquelas que seus sentidos revelam. O homem consagra o espaço porque ele sente necessidade de viver em um mundo sagrado, de mover-se em um espaço sagrado. O homem religioso, dessa maneira, se exprime sob formas simbólicas que se relacionam no espaço: cada vez que se ergue uma nova igreja, o grupo religioso tem a impressão de que cresce e se consolida. Apesar da onipresença de Deus, existem espaços que são mais sagrados que outros. Seja no budismo, no islamismo ou no catolicismo, a hierarquização do sagrado está presente. É nos espaços sagrados de peregrinação que essa diferenciação é mais nítida (Rosendahl, 2002, p.16).

Dessa forma, a qualificação de um espaço sagrado depende de um processo de segregação espacial, ou seja, da não homogeneidade do

espaço. Nesse sentido, os conceitos de sagrado e profano são fundamentais para o entendimento dessa heterogeneidade do espaço, ou seja, o estabelecimento do sagrado é fundamental para entender o processo de produção do espaço. Eliade (2002) utiliza o conceito de "hierofania" para designar o "ponto fixo" ou um "centro".

O estabelecimento e criação do espaço sagrado é a expressão da validação da posse do território pelos grupos humanos que ocupam um determinado espaço. As extensas glebas de terras cobertas por vegetação nativa eram entendidas como o Caos, era necessária, na visão dos pioneiros, "a transformação do Caos em Cosmos, pelo ato divino da Criação. Trabalhando a terra desértica, repetiam de fato o ato dos deuses que haviam organizado o Caos, dando-lhe uma estrutura, formas e normas". (Eliade 2002, p.22).

Quando se trata de arrotear uma terra inculta ou de conquistas e ocupar um território já habitado por "outros" seres humanos, a tomada de posse ritual deve, de qualquer modo, repetir a cosmogonia. Porque, da perspectiva das sociedades arcaicas, tudo o que não é "o nosso mundo" não é ainda um "mundo". Não se faz "nosso" um terrítório senão "criando-o" de novo, quer dizer, consagrando o. Esse comportamento religioso em relação a terras desconhecidas prolongou se, mesmo no Ocidente, até a aurora dos tempos modernos. Os "conquistadores" espanhóis e portugueses tomavam posse, em nome de Jesus Cristo, dos territórios que haviam descoberto e conquistado. A ereção da Cruz equivalia à consagração da região e, portanto, de certo modo, a um "novo nascimento". Porque, pelo Cristo, "passaram as coisas velhas; eis que tudo se fez novo" (II Coríntios, 5:17). A terra recentemente descoberta era "renovada", "recriada" pela Cruz. (Eliade, 2002, p.22).

Dessa forma, em alguns municípios, a construção de uma capela ou Igreja foi a consagração do lugar em repetição à cosmogonia, equivale à afirmação de que a estadia não é temporária, a família determinou a escolha daquele lugar para a sua instalação permanente. Tratava-se da decisão vital para a família e a comunidade, pois a partir da construção da Capela, estava indicada a necessidade de organizar e ocupar, numa alusão de superação do "caos", com a construção da vila, das vias de circulação, organização da vida social e política.

Ao apresentar o conceito de "Centro do Mundo", Eliade (2002) faz a analogia de diversos povos que constroem totens ou colunas como forma de ligação entre o Mundo dos Deuses e a Terra. Estas construções dão origem à ideia de que o mundo se organiza em torno delas, daí o simbolismo que todo deve ser planejado num "sistema" a partir deste marco. É comum em algumas comunidades o "centro do Mundo" pode ser representado por um fato geográfico, como uma montanha, pois representaria a abertura ou passagem entre os mundos: sagrado e profano e vice-versa.

Dessa forma, é importante destacar o poder transformador da religião enquanto agente modelador do espaço. Nesse sentido, a interdisciplinaridade é forte aliada nessa interpretação. A Geografia da religião também colabora e evolui. Frangelli (2002) afirma que:

"Os estudos sobre a compreensão do mundo que englobam as relações de grupos e indivíduos com a natureza, a sociedade, entre si, configurando comportamentos geográficos e vivências em termos de sentimento, ideias, ideologias e símbolos, passam a ter arcabouço epistemológico para serem abordados, como também encontram similitudes nas demais disciplinas. Mesmo os estudos que privilegiam a dimensão ontológica de Deus, do homem e do espaço ganham possi-

bilidades reais de serem interpretadas. Esse contexto contemporâneo permite então estudos acerca das imaterialidades da cultura e, por extensão, da religião. (Frangelli, 2012, p. 44).

Diante das dificuldades da complexidade do estudo das relações entre a religião e as diversas dimensões da vida, o trabalho do geógrafo deve ser intenso na observação direta do fenômeno. Para tal tarefa, Rosendahl (1994), apresentou algumas possibilidades de estudo do campo da Geografia da Religião: 1) Fé, espaço e tempo: difusão e área de abrangência das religiões; 2) centros de convergência e irradiação religiosa; 3) Religião, território e territorialidade; 4) Espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo.

O temário proposto tem por finalidade estimular estudos sistemáticos e comparativos entre as diversas religiões e suas respectivas dimensões espaciais, visando tanto encontrar analogias como formular princípios que, de um lado, unam a diversidade religiosa no espaço e, de outro, pode ser objeto de preocupação para aqueles que se dedicam ao estudo de uma mesma religião em suas complexas dimensões espaciais (Rosendahl,1994, p.19).

Entre as quatro possibilidades de estudo apresentadas, a quarta: Espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo está mais próxima do objetivo deste trabalho. Pois nele estão presentes os aspectos subjetivos que produzem, reproduzem e transformam os lócus religiosos. Por isso, a opção pelo estudo do espaço sagrado/profano, lugar sagrado e outras categorias são importantes para a identificação e análise de práticas e vivências do crente/peregrino/devoto.

Os estudos baseados na experiência religiosa pessoal e os que evidenciam o sentido do lugar são importantes por fornecerem a dimensão espacial do sagrado e permitirem a compreensão dos problemas

mais específicos da valorização subjetiva, tais como os da percepção e da consciência do espaço, assim como de suas formas de representação. (Rosendahl,1994, p.34).

Silva e Gil Filho (2009, p. 76), concordam com a análise de Rosendahl e afirmam que os trabalhos da área podem ser classificados em duas perspectivas teóricas distintas:

A primeira, de caráter majoritário, é aquela na qual o enfoque principal se atém às estruturas espaciais das religiões e a dicotomia sagrado e profano, assim como estudos funcionais sobre cidades-santuário e dispersão espacial das hierofanias. De forma simples, poder-se-ia afirmar que essa perspectiva busca apreender as manifestações espaciais do fenômeno religioso a partir das formas religiosas já impressas na paisagem. A segunda perspectiva busca compreender as manifestações religiosas partindo das dimensões estruturantes e do caráter fenomenológico e, posteriormente, das estruturas estruturadas da religião. O pressuposto é de que pela ação do Homem religioso se pode vislumbrar o espaço da religião, as representações, as expressões e percepções em face do discurso religioso e do pensamento religioso. Ainda mais quando são realizadas pesquisas sobre as territorialidades institucionais, concebe-se que as mesmas são marcadas muito além da materialidade dos templos, pelos intercâmbios simbólicos que se organizam na mediação das relações de poder. (Silva e Gil Filho, 2009, p. 76).

Segundo Gil Filho (2006) Deste modo, as ações humanas sobre o espaço, a fim de o entender, refletem um modo de pensar que, no caso da citação acima, remete às questões religiosas que buscam um sentido para este mundo: o "propósito divino". Da mesma forma, as ações religiosas compartilham de questões geográficas, como as maneiras e estratégias de dispersão de sua fé ou as territorialidades exercidas por

certas Instituições (Gil Filho, 2006). Assim, a relação entre Geografia e Religião é viva e visível. Sabendo que o ser humano age atribuindo significações sobre o seu espaço, é possível vislumbrar pela perspectiva da Geografia Humana, ou melhor, da Geografia da Religião, uma busca por aprofundar compreensões do fenômeno religioso –procurando apreender os processos religiosos na dinâmica espacial humana (Henkel, 2005, p.12).O homem no seu processo de adaptação com o meio marca a terra a partir de seu pensamento atribuindo sentido às realidades naturais e sobrenaturais. Deste modo o homo faber sapiens torna-se o homo religiosus. Em razão deste aspecto é necessário que uma parte da Geografia Humana estude o homem sob à influência da religião, ou seja, uma Geografia das Religiões. (Gil Filho, 2007, p.208).

Bibliografía

- Alcántara, M. (2000), *Sistemas políticos de América Latina*, Madrid: Tecnos.
- Eliade, M. (1992), O *Sagrado e o Profano*, São Paulo: Martins Fontes.
- Frangelli, P. (2002), "A Geografia da Religião no Brasil: intelectuais pioneiros, propostas e metodologias de estudo". In: *Espaço e Cultura,* nº 31, Rio de Janeiro: UERJ, p. 4065. Jan/Jun.
- Frangelli, P. (2010), "Estudando um subcampo intelectual acadêmico: a geografia da religião no Brasil –1989-2009". *Dissertação (Mestrado). Instituto de Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro* –UERJ, Rio de Janeiro.
- Frangelli, P. (2012), A Geografia da Religião no Brasil: Intelectuais Pioneiros, Propostas E Metodologias De Estudo. In: Revista *Espaço e Cultura*, UERJ, RJ, N. 31, p.40-65, Jan./Jun.
- Gil Filho, S. (2001), "Por uma geografia do sagrado". *RA'EGA*; o espaço geográfico em análise, Curitiba, V. 5, pp. 67-78,

- Gil Filho, S. (2004), "Por uma Geografia do Sagrado". In: Mendonça, F.; Kozel, S. (orgs.). *Elementos de epistemologia da geografia contemporânea 2*. Ed. Curitiba: Editora UFPR.
- Gil Filho, S. (2006), "Estruturas da Territorialidade Católica no Brasil". In: *Scripta Nova-Revista Eletrônica de Geografia y Ciências Sociales*, Vol. X, Nº 205, Universidad de Barcelona.
- Gil Filho, S. (2007), "Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o idealismo crítico". In: Kosel, S.; Silva, J. C.; Gil Filho, S. F. (orgs.), *Da percepção e Cognição à Representação: Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista*. São Paulo: Terceira Imagem; Curitiba: NEER.
- Gil Filho, S. (2009a), *Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião*. Curitiba: Ibpex. Editorial: Geografia da Religião –Perspectivas e Abordagens. Revista de Estudos da Religião -REVER, junho, ano 09, Disponível em <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/editorial.htm> Acesso 06/04/2014.
- Gil Filho, S. (2009b), "Da ontologia do sagrado de Rudolf Otto ao sagrado como forma simbólica". In: Junquiera, S. (org.). *O Sagrado: fundamentos e conteúdo do ensino religioso*. Curitiba: Ibpex.
- Moreno, J, (2009), A ação do Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida e o fomento do turismo religioso. *Tese (Doutorado em Relações Públicas, Propaganda e Turismo)* - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Rosendahl, Z. (1997), "O sagrado e o espaço". In: Castro, Iná E. de; Gomes, P.; Lobato Correa, R. (Org.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Rosendahl, Z. (2001), "Diversidade, religião e política". In: *Espaço e Cultura*, Nº 11 e 12, Rio de Janeiro, pp. 27-32. Jan/dez.
- Rosendahl, Z. (2002), *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Rosendahl, Z. (1999), *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Rosendahl, Z. (1994), "Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense". *Tese (Doutorado em Geografia)* - Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

| CAPÍTULO 7 |

La peregrinación de la Virgen de Copacabana en Luján. Aproximaciones a la relación entre música, danza, identidad y espacialidad

Carlos Luciano Dawidiuk
Universidad Nacional de Luján - Conicet
Carolina Vogel
Universidad Nacional de Luján

Migración, redes e identidad

La colectividad boliviana tiene una larga historia en nuestro país, aunque en muchas ocasiones se imponen imágenes y relatos simplistas que no están exentos de tintes xenófobos devenidos, en gran medida, del aumento de su visibilidad durante la década de 1990 en los medios de comunicación, en el marco del avance de medidas económicas neoliberales que tendieron a identificar a los inmigrantes limítrofes como un problema. Así, el proceso migratorio ha sido dinámico y complejo, y ha ido imprimiendo en este colectivo particularidades que los estereotipos normalmente contribuyen a ocultar o desfigurar.

Si bien la migración boliviana a la Argentina data del último tercio del siglo XIX, fue a partir de 1970 que comenzaron a verse los grandes oleajes de migrantes, con la modalidad de migrantes golondrina, motivados por las crisis económicas regionales en el noroeste argentino y la crisis económica que sufría Bolivia (Casanello, 2016:21). Fue así como grandes cantidades de personas se movieron desde el norte argentino hacia las grandes urbes de las provincias de Buenos Aires y Córdoba, y algunas zonas rurales de Mendoza, para trabajar en los

viñedos. Asimismo, para 2010 muchos migrantes bolivianos se establecieron en la Patagonia, aunque a diferencia de otros casos ésta ha sido una migración lineal.

Los datos censales de 2010 informan que un 42,8% de los ciudadanos bolivianos se encontraban asentados en la provincia de Buenos Aires, concentrados principalmente en el sur de la Ciudad de Buenos Aires, en Villa Soldati, Villa Lugano, Mataderos, Liniers y Flores, donde han logrado mantener costumbres culturales a través de fuertes redes sociales de solidaridad y cooperación (Casanello, 2016:72). Sin embargo, desde el inicio de la migración han sido sometidos a diversas situaciones de precariedad y vulnerabilidad, tanto en lo laboral como en sus derechos sociales de vivienda y seguridad.

Al tratarse de migraciones donde se disgrega el núcleo familiar, ya que generalmente sólo viaja algún integrante a probar suerte, las redes sociales que han tejido como espacio de generación de nuevos lazos y relaciones colectivas han permitido crear diversos escenarios que demuestran la posibilidad de acción de los sujetos. Los migrantes así se convierten en protagonistas en la construcción de sus identidades en el nuevo territorio en que se establecen, ya sea para vivir o para trabajar y retornar a su país a futuro. Por lo tanto, el migrante puede ser concebido como un sujeto activo que modifica su escenario en favor de la integración.

Como señala Casanello, el estudio de dichas redes, como construcción dinámica, permite conocer las prácticas y las estrategias de visibilización que los sujetos utilizan para integrarse en la sociedad que los recibe, cualquiera sea el modo en que lo hace (Casanello, 2016:85).

Estas redes que unen a los bolivianos de ambos países están íntimamente ligadas de modo tal que, en gran medida, estructuran la vida

social, laboral y cultural antes y después de la migración. No son estáticas e incluyen a familiares, amigos, compadres, comadres y diversos grupos de organizaciones sociales. Y si bien son de gran ayuda para quienes toman la decisión de abandonar su lugar de origen, muchas veces son endogámicas, a tal punto que terminan por impedir la integración local (Casanello, 2016:99).

Una de las problemáticas que surgen en muchos casos en el marco las redes migratorias es la explotación y precarización a la que se ven sometidos quienes vienen confiados en que recibirán un lugar para vivir y un puesto de trabajo. Esos mecanismos de reproducción de las relaciones de explotación convergen por distintos canales.

Uno de estos canales es la formación de elites integradas por personas que han migrado y que viven desde hace mucho tiempo en los llamados barrios étnicos, por poseer una mayoría de población -boliviana en este caso-, donde se naturalizan y se legitiman las desigualdades de clase, de género y étnicas, según sean aimaras, quechuas, minorías del Oriente tropical amazónico y chaqueño, guaraníes, cholos, criollos, cochalas, cambas, paceños y mestizos. De este modo, se producen relaciones verticales en las redes que permiten diversos mecanismos de coacción, como la retención de los documentos de identidad por determinada cantidad de tiempo bajo la amenaza de devolver a la persona a su país de origen, pero además bajo el discurso de que el migrante está en deuda con quien lo trajo y debe cumplir con el honor de la reciprocidad (Casanello, 2016:102).

En algunos casos, la gravedad de la cuestión es tal que la legitimidad de la explotación por parte de los propios congéneres ha llegado a hacerse norma en nuestro país. Puede citarse como ejemplo el caso de un sobreseimiento, en 2007, de tres directivos de una empresa textil que

tercerizaba el trabajo de costura en talleres donde se explotaba a trabajadores bolivianos. La decisión del juez Oyarbide se basó en que trabajar de ese modo era "una costumbre del Altiplano" (Casanello, 2016:102).

Otro de los canales de estas relaciones de explotación y, en los peores casos, de trata de personas, es la familia. Algún integrante de la familia migra a nuestro país y desde acá ofrece a otro familiar venir o enviar a los niños y a las niñas en edad adolescente para que se críen aquí y trabajen. Estos casos muchas veces se mantienen ocultos dado que las condiciones de cerramiento de las redes, la lejanía de la familia, la falta de confianza en otras personas y todos los conflictos de estar en un territorio extranjero, con el agravante de ser menores, llevan a que estos niños no expongan su situación en busca de ayuda (Casanello, 2016:102).

Estas prácticas coactivas, reforzadas por la clandestinidad en la que se ven forzados a vivir por el hecho de ser indocumentados, ilegalizados, son verdaderos secuestros que se legitiman en el accionar de un Estado ausente en políticas de control de migraciones, tanto por parte del Estado boliviano como, principalmente, del argentino.

Por último, hay quienes, por no poder establecer ningún tipo de vínculo con otros migrantes en Argentina, terminan aceptando cualquier oferta laboral y caen en este tipo de redes de explotación, que cuentan con informantes actuando en función de reclutar a los recién llegados.

Exceptuando estos casos, las redes muchas veces funcionan solidariamente y permiten que muchas familias completas migren, en diferentes etapas y consigan su doble ciudadanía.

Ahora bien, las redes no son únicamente unilaterales, en el sentido de que no sólo están formadas inmigrantes bolivianos en nuestro país.

De este modo, podemos señalar que existen muchos casos de solidaridad como así también de explotación por parte de otros migrantes, como es el caso de empleadores de nacionalidad coreana, tal como lo evidencian los testimonios recogidos por Grimson (2011:51-53) y Casanello (2016:136). También se establecen ciertas relaciones con los migrantes de nacionalidad peruana, quienes muchas veces se hacen pasar por bolivianos para ser contratados en los trabajos, debido a que si mencionan abiertamente su procedencia se enfrentan a la posibilidad mayor de ser rechazados debido a su tendencia a reclamar sus derechos y no callar ante las injusticias. Esto contrasta con la sumisión atribuida a los migrantes de nacionalidad boliviana.

Continuando con las problemáticas que gravitan en torno a la migración, es importante centrarnos en el concepto de identidad no únicamente desde la perspectiva del sujeto que se identifica con sus congéneres, con ciertos modos de ser, pensar y hacer o con un territorio o espacio físico determinado. Sino también identidad en tanto ser pensado por el otro, ser identificado por el otro y su relación especular. Entonces, a la afirmación de Frederick Barth de que "la identidad es lo que uno es y lo que los otros creen que uno es" (Casanello, 2106:115), podríamos añadirle que también es lo que uno piensa que los otros creen que uno es.

En este sentido, la identidad es algo que "se está siendo" constantemente, pero que se modifica en relación con la experiencia de ser sujetos sociales. Como señala Casanello, la construcción de la identidad es un proceso activo, que está históricamente situado y que depende de las tensiones, los conflictos y las luchas que se den en el contexto social (Casanello, 2016:115).

Al mismo tiempo, podemos añadir que las identidades siempre están atravesadas por la memoria, no únicamente en el sentido de

archivo que sirve para sostener determinados comportamientos, o en el sentido de construcción del recuerdo o de la costumbre. Sino, la memoria como proceso activo que sirve para sobrevivir ante las tensiones existentes en las relaciones sociales. Pero como señala Michael Pollak, el encuadramiento de las memorias es el resultado de un "trabajo" selectivo, de operaciones colectivas en torno a los acontecimientos e interpretaciones del pasado que se buscan salvaguardar. Así, las "memorias subterráneas", como las rememoraciones que quedan ocultas, inconscientemente o bien deliberadamente, frente a otras "encuadradas" que serían "oficiales", que solo salen a la luz cuando el contexto, cultural, social y político es favorable, de modo que el pasado sólo tiene sentido si está conectado con el presente (Pollak, 2006:18). Este tipo de olvidos ocurre sobre todo con sujetos o colectivos que no se han integrado en los territorios donde se ha reinventado la etnicidad (Casanello, 2016:116).

La bolivianidad pensada desde la invención de la etnicidad en Argentina, como proceso de construcción de una identidad cultural en constante cambio y definición, necesita de un territorio social que permita dar visibilidad al colectivo. También requiere de canales de comunicación, lo que explica la existencia de las redes migratorias y la gran cantidad de programas radiales y de prensa boliviana en nuestro país. Además, precisa de la homogeneización de las diferencias, de modo que la nueva cultura no sea percibida como distinta de la cultura de origen, aunque sí lo sea objetivamente (Hoerder citado en Casanello, 2016:158).

Por fuera de esta construcción quedan muchos migrantes que han llegado al país y que no se han unido a la colectividad y por tanto han construido sus propias identidades como migrantes bolivianos. Pero

los que sí han tenido la posibilidad de integrarse en la "nueva Bolivia" se han apegado mucho a los símbolos de su país y son precisamente quienes participan de las celebraciones de su comunidad, como en nuestro caso, la peregrinación a la Virgen de Copacabana. Esta virgen se ha establecido en nuestro país como símbolo de la bolivianidad, dado su carácter de Santa Patrona de Bolivia. Muchos jóvenes han aprendido las danzas bolivianas y se han interiorizado en la música, y se han formado compañías de danza y música de diferentes barrios que participan celebrando a la Virgen en su día y cuando hay celebraciones referidas al pueblo boliviano.

Podemos pensar, por último, que al ser la territorialidad el espacio de construcción social de la cultura y considerando que nuestro trabajo se enfoca en personas que han extendido los límites geográficos de su accionar superando los de su país de origen, ya sea por su situación laboral o impulsados por un cierto desarraigo consecuencia de la pérdida de algún miembro de la familia o la ruptura del núcleo familiar, que en realidad no nos encontramos tanto ante un proceso de desterritorialización, que implicaría una ruptura total con el lugar de origen, sino más bien una forma de reterritorialización.

En dicho caso, lo que ocurre es una reinvención cultural en el nuevo espacio, con nuevas configuraciones culturales que remiten a las anteriores, pero convirtiendo a los nuevos espacios en "espacios sociales transnacionales plurilocales" (Pries citado en Casanello, 2016:89), donde lo que se percibe no es una ruptura con la ligazón del lugar de origen, sino una extensión de los lugares en donde desarrollan sus relaciones socio-culturales. En este sentido, podríamos pensar que la homogeneización es más bien una especie de protección y salvaguarda de la bolivianidad que no conduce a una aculturación

sino que, por el contrario, sirve como modo de unificación para que se diluya o desdibuje en la diversidad la relación con el lugar de origen.

Espacialidad, identidad y músicas

Uno de los elementos destacados en la peregrinación a la Virgen de Copacabana es la expresión musical. De acuerdo a lo que señalábamos antes, entonces, resulta interesante reflexionar en torno a algunos aspectos generales en torno a la relación entre las músicas, la espacialidad y la construcción de la identidad.

Como señala Carney, los seres humanos habitan una jerarquía de lugares: el hogar, la calle, el barrio, la ciudad, el estado, provincia o departamento, la región y la nación. Cada uno de esos niveles está ligado, en términos de experiencia, a una estructura interna y a la identidad (Carney, 2007:131-132). Y la música ayuda a establecer vínculos emocionales particulares con cada uno de esos lugares.

Así, por ejemplo, la música puede contribuir al recuerdo de experiencias del lugar doméstico, motivar sentimientos nacionales o evocar el paisaje natural de una región. Incluso, "la música puede llegar a modificar y construir el paisaje" (Mendívil, 2016:84).

La música refiere a un sitio o, más específicamente, a los valores que se asocian a dicho sitio. Es decir que las personas establecen lazos psicológicos y emocionales profundos con los lugares que experimentan, lo que implica la constitución de lugares en tanto sitios con identidades particulares (Carney, 2007:146). Como afirma Carney, "los sonidos musicales pueden evocar un sentido de lugar de una manera que tal vez pueda ser igualada, en un nivel inicial, por los aromas especiales de la cocina o la visión de la casa de la abuela (Carney, 2007:146).

Inclusive, tal como lo han demostrado trabajos etnomusicológicos en torno a culturas indígenas americanas, existen ejemplos en los que no siempre se fragmentan las experiencias sensoriales para percibir la música. De este modo, es interesante notar el caso de la *sirina*, caídas de agua en los Andes bolivianos, señalado por el etnomusicólogo Thomas Solomon, que constituye una fuente de materia prima musical en Potosí. Como ilustra Solomon, "el agua es el vínculo que une con su discurrir los tres mundos que conforman la cosmogonía andina: el *hunaq pacha* (mundo de arriba), el *kay pacha* (nuestro mundo) y el *uku pacha* (el inframundo); el sonido de su paso no se describe con categorías sonoras sino visuales como opaco, cuando viene interrumpido, o cristalino, cuando fluye libremente como caída" (Mendívil, 2016:27).

Todos estos aspectos que atraviesan la relación entre música y espacio, o que delinean las posibilidades de su exploración, resultan relevantes para llevar a cabo una aproximación a la música boliviana en general como para el caso específico que nos compete, donde dicha música es ejecutada en torno a contextos sociales, culturales o espaciales que plantean ciertas redefiniciones o resignificaciones.

En la peregrinación de la Virgen de Copacabana, en este sentido, pueden escucharse estilos musicales muy diversos que en el marco de la reterritorialización a la que aludíamos anteriormente, pueden poseer un carácter fuertemente evocativo de en torno a "lo local", "lo regional" o "lo nacional" boliviano aunque dispuestos de modos diferentes al modo en que normalmente se desarrollan en los lugares de origen, dado que lo que prima a aquí es su sentido puesto al servicio de la construcción de la bolivianidad.

A este respecto, resulta ilustrativo, tal como ha demostrado Grimson, el hecho de que en los programas radiales identificados con la

bolivianidad suelen primar ciertas políticas de la identidad que se expresan en el tipo de música que pasan. Así, pese a que muchos de los oyentes escuchan música "tropical", "bailantera" o "bolichera", tal como se expresa en muchos de sus pedidos, estos programas suelen establecer "fronteras musicales" tan claras como rígidas, en las que se excluye aquellas expresiones que no se encuadran dentro de la categoría de folclore vinculada, al mismo tiempo, a la de nación (Grimson, 2011:118-130).

Es interesante notar entonces como la noción de folclore remite implícitamente a un discurso sobre la "autenticidad", y permite así yuxtaponer otros discursos en torno a la construcción de la identidad o de la conservación de la cultura. Sin embargo, el folclore no existe como "un objeto en sí", sino que son justamente las definiciones conceptuales las que acaban por anclar su sentido de ese modo, que nos son más que la construcción de discursos sobre la "autenticidad" (Mendívil, 2016:58-59). En este sentido, esos mismos mecanismos que permiten la patrimonialización de los folclores por parte de los Estados nacionales también posibilitan en este contexto de desterritorialización la formulación de rasgos identitarios generales a los que puede adscribir el colectivo boliviano, más allá de los límites territoriales. La música, de este modo, no sólo sirve para elogiar la cuna propia, sino que se constituye en sí misma como el lugar de creación de "ensoñadores territorios" o de heterotopías, "lugares en los que vivimos de manera efímera nuestras utopías" (Mendívil, 2016:89).

Es interesante notar, a este respecto, la preponderancia de las bandas de bronces en las fiestas populares y en las celebraciones religiosas, como en el caso de la peregrinación en la que aquí nos centramos. Aunque el auge de dichos conjuntos tuvo lugar después de la guerra

del Chaco y fueron creciendo importancia en las décadas sucesivas, su origen es indisociable de las bandas militares de la época republicana. Así, paradójicamente, la ejecución de diferentes melodías de carácter "folklórico" con una impronta tímbrica que no sólo las despoja de su aparente relación intrínseca con los instrumentos ancestrales a partir de los que fueron creados (y cuyo carácter patrimonial es defendido decididamente por el Estado boliviano), sino que al mismo tiempo puede ligarlas a las canciones patrias o al propio himno nacional.

Danzas, cuerpo y territorio

Las danzas bolivianas dedicadas a la Virgen de Copacabana se caracterizan por una muy rica variedad identitaria, puesto que pertenecen a diferentes grupos étnicos y clases sociales, y provienen de distintas regiones. Entre algunas de las que Alejandro Grimson pudo observar en la celebración a esta advocación de la Virgen María en el barrio Charrúa, Ciudad de Buenos Aires, se encontraban: tinkus, saya negra, antawara, diablada, suri sikuris, waca tokoris, morenada, llamerada, caporales, pujllay, doctorcitos, awatiris, auki aukis, kullaguada, Los Negritos, tobas, potolos, sicuris, yureños, saracitas, pinquillos, tarqueada y puca ponchos, entre otras (Grimson, 2011:65).

Si consideramos el cuerpo como territorio habitado y como habitáculo sagrado de veneración a la virgen, surgen ciertas controversias con respecto a esta celebración, dado que nos encontramos con danzas practicadas en el marco de otros rituales. Entre estas podemos destacar, por ejemplo, el tinkus, dedicado a la Pacha Mama, para la buena cosecha, que también simboliza la lucha entre diferentes comunidades, y la tarqueada, cuyos participantes piden clemencia a la naturaleza, de la que reciben los sonidos de la como inspiración para su música.

Desde algunas perspectivas, este tipo de traspasos de un ritual mítico a la fe católica puede ser interpretado como modos de sincretismo. En esa línea, Teresa Gisbert hace hincapié en la identificación de la figura de la Virgen María con la Pachamama (o Madre Tierra), un culto realizado por la población campesina desde antes del incario, al igual que la caracterización Jesús como el mítico Viracocha (Gisbert, 2004:62).

También existen danzas tradicionales que relatan la liberación de la colonización y otras en las que se satirizan diferencias de clase. Y hay danzas en las que prima la expresión de la armonía, en relación directa con los mitos y con el ritmo de la naturaleza, el cuerpo y con el movimiento de la tierra y del cosmos en general, tal como lo plantea Guido (Guido, 2016:49), donde se ven reflejadas las relaciones entre el hombre y el animal. El suri sikuri, que representa al avestruz y su caza, y la llamerada, que remite a la relación del campesino con la llama, son claros ejemplos de esto.

Cabe preguntarse si en este acto de santificar el mito y rendirlo a la figura de la Santa Patrona se reafirma la pertenencia a la tierra que se pisa, a la tierra que se habita como se lo hace con el cuerpo y de la cual se apropia por derecho, como modo de conquista. Muchas de las danzas que podemos observar en esta celebración, pues, se caracterizan por la demostración de la potencia y la destreza físicas, y son muy comunes los golpes a la tierra con los pies. No son pasos sutiles sino que denotan poder y fuerza.

La Virgen como símbolo nacional, erigida en madre de los bolivianos, tal como la Pacha, es quien legitima y santifica no solo el cuerpo habitado por la danza, sino el suelo habitado por el boliviano que ha emigrado, ese mismo que está pisando.

El ritual en este caso no solo actúa en función de la identificación con la bolivianidad, sino que funciona como expresión de las tensiones que el ser boliviano en Argentina implica. A raíz de la crisis generada por la desterritorialización se generan nuevos dispositivos que ayudan a reparar dicha crisis (Turner, 1967); en este caso, el símbolo es la Virgen de Copacabana, cuyo ritual comprende desde una procesión y misa dedicados a la Virgen, con ofrendas y diversas manifestaciones artísticas, hasta compartir platos típicos. Pero además, la Virgen se erige en símbolo homogeneizador que apela a la unión de todos grupos étnicos que han migrado desde Bolivia en un solo "ser boliviano" en Argentina, trascendiendo los particularismos étnicos. Por tanto, trata de agudizar los cinco sentidos hacia el reconocimiento y la fijación de la etnicidad, pero además refuerza el ser en comunidad y busca corporizar el sentimiento de la reterritorialización.

Ahora bien, centrándonos específicamente en el cuerpo como espacio habitado, podemos notar muchas incidencias que se entrecruzan en el momento del ritual, de la procesión y de la danza que influyen tanto en los ejecutantes como en los espectadores y que presentaremos brevemente.

Según Paul Schilder, cada movimiento que ingresa en la psiquis, conscientemente, modifica nuestra "imagen corporal" (citado en Guido, 2016:48) y al mismo tiempo esa imagen corporal produce cambios actitudinales en nuestra psiquis. Por tanto, podemos comprender el valor de educar nuestros cuerpos con respecto a determinados movimientos que concientizamos, no sólo al aprender a ejecutar una danza o al aprender un deporte. Marchar, peregrinar, peregrinar bailando, son formas de habitar el cuerpo que modifican la psiquis, su estructura, convirtiendo a la danza en este caso en no solo en movilizadora de la identidad, sino en refuerzo y afirmación de la misma.

Asimismo, Guido sostiene que las huellas que el caminante deja sobre el camino que pisa no son las únicas huellas existentes, sino que es el propio camino el que deja su marca en el caminante. Lo mismo sucede con la danza, en cada contexto, en cada escenario-paisaje revitaliza y refuerza la identidad. Y como en la peregrinación cada escenario-paisaje es distinto, dado que el componente humano es el que cambia, con cada experiencia se modifica también la manera en que la identidad se manifiesta, no como algo dado sino como proceso de identificación en este caso del colectivo boliviano.

Aquí nos referimos a la esfera de las relaciones humanas donde la comunicación se da a través de múltiples actores involucrados, entre los que se encuentran los peregrinos de la procesión, los bailarines, los músicos y los espectadores, entre los que se encuentran bolivianos, hijos de bolivianos que son argentinos y argentinos que no poseen ningún vínculo con los bolivianos.

Como lo plantean Goffman y Wilkins (citado en Vergara, 2012:3), existen ciertas acciones, descriptas como situacionales o contextuales, que simbólicamente expresan determinado mensaje. Es decir que existe una forma corporal de expresar dicho mensaje, un discurso kinésico que es utilizado a tal fin y que, en el caso del ritual religioso, se predispone para convertir el paisaje corporal en un paisaje sagrado. Este discurso es comprendido por quienes participan de la acción como también por los que cumplen con la función de observadores, o turistas religiosos.

Este discurso kinésico no es azaroso, sino que está regido por un sistema de reglas que hacen comprensible el mensaje que se quiere dar, como el tocar el manto de la Virgen, la persignación o señal de la cruz, la procesión, las alabanzas, el ponerse de rodillas, el juntar las manos en señal de devoción, entre otras cosas.

Asimismo, el gesto toma espacial relevancia como productor de sentido y significación, tal como lo señala Patrice Pavis (citado en Guido, 2016:811). Ahora bien, cabe preguntarse, cómo percibir el gesto individual siendo que nos encontramos ante una masa de bailarines bailando la misma danza. En el caso de las danzas que citamos, estas singularidades son claramente observables, no solo la gesticulación acompaña a la puesta en escena sino también en los cánticos que pueden oírse referidos a la celebración.

La danza de los Caporales es relativamente nueva, proviene de la saya de los negros de la yunga boliviana y nació en 1971, en el contexto de la festividad del Gran Poder. Es precisamente una danza que resalta la fuerza y la sensualidad. En el caso de los hombres la danza se realiza con golpes al suelo y gran destreza, mientras que se muestra la sensualidad femenina, con pasos y gestos delicados y sugerentes. La vestimenta acompaña la intencionalidad de la danza. Y un hecho muy particular es que en esta danza los hombres solían llevar una máscara que han decidido quitarse para mostrar juventud y fuerza, aunque en ocasiones suelen bailar con la máscara en la mano y ponérsela por momentos.

Las danzas que utilizan máscaras son muy comunes en las fiestas y en los rituales, cuyo significado es la invocación, ya sea de los diablitos en las diabladas o la sátira del caporal en la saya, donde se oculta la identidad del bailarín. La máscara, de este modo, roba el gesto de quien la porta, y se erige en personaje vivo. Tal es así que los diablitos existen y vuelven a la vida por medio de ella mientras es portada por un ser viviente, como si este objeto tuviera en sí mismo algún tipo de poder mágico que los trae a la vida (Mennelli, 2010:257-8).

Otras danzas, como la suri sikuri, muestran gesticulaciones que imitan el movimiento del ñandú, mientras se ejecuta una música que acompaña con sus sonidos esta producción de significación.

En lo que al espectador respecta, Guido asegura que "no hay emoción sin alguna expresión somática tónica", esto sería la "empatía kinestésica y postural" (Guido, 2016:3). La capacidad de comunicación con otra persona no solo se da intelectualmente, sino que el cuerpo responde en función de aquello, hay una postura corporal que nos permite comunicarnos, al igual que hay una secreción de hormonas y sustancias químicas en nuestro cuerpo que nos producen diversas sensaciones físicas.

Por tanto, el cuerpo del espectador de un espectáculo de danza, como el de un partido de futbol, experimenta una cantidad de sensaciones a tal punto de que se siente inmerso dentro de la escena o del campo de juego. En nuestro caso, podríamos decir que la experiencia se duplica, ya que, como señala Grimson, "'el efecto auditivo de percepción' es interno al propio cuerpo, al alojarse en el propio oído, con lo cual, la música que se aloja en el cuerpo, es percibida desde dentro del mismo (Fernández citado en Grimson, 2011:110) y la danza que modifica física y psíquicamente a quien la observa.

Este proceso involucra un conocimiento inconsciente del mundo por vía corporal, a partir de los sentidos y no únicamente del intelecto. El tono corporal se encuentra ligado a los estados emocionales y es el que prepara al cuerpo para expresar dichas emociones, como también los contenidos mentales como la imaginación y el mito (Guido, 2016:66). Por lo tanto, podríamos afirmar que en la celebración de la Virgen de Copacabana el tono corporal de los espectadores también se presenta en función del mito religioso, que en realidad es lo principal de la fiesta a la que nos referimos.

Gabriel Cachorro señala que el modo de ser corporalmente en el mundo está configurado por ideas, sensaciones, emociones, representaciones, valores, interacciones sociales que se entrecruzan con las experiencias corporales (Cachorro, 2016:219).

Asimismo, toda práctica corporal se fundamenta en una cosmovisión que se refleja en el cuerpo (Guido, 2016:113), de modo tal que el orden social lo condiciona. Es así como las diferentes clases sociales se relacionan de manera diversa con sus cuerpos, las de mayor poder adquisitivo, por ejemplo, están más enfocadas en la imagen y en el cuidado del cuerpo, mientras que las clases trabajadoras, en cambio, se relacionan más desde la fuerza, desde el cuerpo-herramienta.

Esta cuestión tan sencilla, aunque muy profunda, puede verse en las diferentes interpretaciones dancísticas. Esto resulta notable, por ejemplo, si comparamos a las Llameradas, una danza ancestral que expresa la relación de los campesinos con las llamas, con los Caporales, una danza relativamente nueva que busca resaltar la estética y la juventud.

Ahora bien, no sólo el tipo de relaciones sociales moldea nuestro cuerpo, sino que, además, la percepción de nuestro cuerpo configura nuestra experiencia. Y esta experiencia sensorial también se ve influenciada culturalmente por las normas, los valores y las prácticas colectivas, de modo que, como afirma Constance Classen, todos nuestros sentidos no son únicamente medios que sirven para captar fenómenos físicos, sino que son "vías de transmisión de los valores culturales" (Guido, 2016:125).

Así, las "prácticas corporales" son clave para interpelación de la cultura y de las tensiones que surgen con respecto a la correcta actuación del ser social, cuyo encuadre fija las posibilidades y los límites del hacer social (Cachorro, 2016:9).

Además, según señala Boris Cyrumlik desde un enfoque biológico, las representaciones abstractas en nuestra mente se podrían agrupar en "envoltorios sensoriales históricos" (Guido, 2016:126), que son configurados según las normas morales, los valores y las representaciones sociales y culturales. Por tanto, podríamos afirmar que éstos son configurados hegemónicamente, y esto, volvemos a repetir, influye directamente en la relación que forjamos con nuestro cuerpo.

En el caso de la danza de los Caporales, hay cierto acuerdo tácito sobre quién es apto para ejecutar dicha danza. Es un baile que en Bolivia vincula a los sectores que poseen mayores recursos, como personas blancas y de mayor estatura, que excluye hegemónicamente a quienes por apariencia no cumplen con este perfil (Grimson, 2011:81). Sin embargo, aquí en Argentina muchos se han apropiado de esta danza, aun sin encajar en el estereotipo del supuesto bailarín "genuino".

Podríamos pensar entonces, que el sentido mismo de la reterritorialización ha llevado a quienes buscan reafirmar su identidad boliviana a romper con dicho pacto hegemónico y han mutado su configuración cultural, y cambiado su "envoltorio sensorial histórico". Lo que allá les era negado hoy les es permitido aquí, pues existen otro tipo de relaciones hegemónicas.

Así como la disciplina militar utiliza y le atribuye un papel muy importante a la disciplina física, la danza podría ser esgrimida como reproductora de la hegemonía. Algunos bolivianos que están más arraigados a sus costumbres en Bolivia critican a los que han decidido tomar el lugar de los Caporales, con afirmaciones como: "Quienes lo hacen se creen mejor que el resto", "quieren aparentar algo que no son" o "desprecian su origen" (Grimson, 2011:82).

Sin embargo, podríamos pensar que este hecho quizá sea producto del proceso de reterritorialización, donde el reinventarse produce también otras relaciones en cuanto al cuerpo, pero además considerando que también es una forma de poner resistencia a la marginalidad que existe en el hecho de ser quienes ofrecen la mano de obra barata en un país extranjero. De este modo, un boliviano de baja estatura y moreno que baila a la perfección el caporal puede romper con las estructuras y representaciones sociales y culturales, y reinventar su lugar en un nuevo territorio. Sin embargo, no podemos desligar dichas posibles rupturas de la consolidación de un nuevo pensamiento hegemónico, de la homogeneización que apela a la unificación étnica.

Finalmente, la cuestión del género en la danza es un tema en el que indagaremos a futuro. Pero sería importante destacar que en la mayoría de las danzas hay presencia femenina y que hombres y mujeres ocupan un lugar determinado en cada una de ellas. Y un hecho significativo es que en los últimos años han aparecido mujeres tocando instrumentos en el caporal, por ejemplo, o bailándolo en el papel de los hombres, con vestimenta masculina y ejecutando la danza muy vigorosamente.

Celebración a la Virgen de Copacabana en Luján

El sentido de este trabajo no es precisamente analizar un ritual. Por el contrario, y en sintonía con la perspectiva Geertz (1973), apuntamos a entender los sentidos que las diversas manifestaciones guardan en el contexto de una sociedad mayor que los contiene, con sus tensiones y sus conflictos.

Según los datos censales de 2010, los pobladores bolivianos establecidos en la ciudad de Luján son alrededor de 300, una cantidad muy

pequeña en relación con la cantidad de habitantes que tiene la ciudad. De modo que cabe preguntarse cuál es la razón por la que se elige la Basílica de Luján como punto de celebración de esta festividad. Consideramos que al configurarse como hierópolis (Rosendahl, 2009:47-48), esta ciudad es un lugar que posibilita una mayor visibilización de la colectividad. Además, la Virgen de Luján como advocación de María es la Santa Patrona de Argentina.

La experiencia de lo sagrado se da en este caso en el marco de la configuración espacial de la hierópolis, de acuerdo con un modo más o menos prescripto, en el que se trazan diferentes relaciones. Pero al mismo tiempo, dicha experiencia se proyecta aun tocando música secular en la calle o danzando frente a los asistentes y espectadores, lo que da cuenta de formas abiertas de apropiación por parte de los sujetos. En cierta medida, podemos pensar también que en este tipo de manifestación se pone en cuestión la concepción de religión en tanto categoría moderna. La categoría religión posee un carácter socioculturalmente construido y es objeto constante de negociación y lucha (Ceriani, 2013:24), y esto se desarrolla implícitamente en las intervenciones musicales y dancísticas de la peregrinación. Pero más puntualmente, estas performances permiten problematizar aquella percepción de la sociedad como conjunto diferenciado en el que se interrelacionan los dominios de lo político, lo jurídico, lo público, lo privado y, esencialmente, lo secular y lo religioso (Ceriani, 2013:12). La territorialidad de lo sagrado, así, en tanto prácticas de mantención de la estructura y funcionamiento de una unidad espacial de expresión del sentimiento religioso, con identidad y dinámica propia, puede concebirse como un sistema (Le Bourlegat y De Castilho, 2004). Pero se trata de un sistema abierto, tal como lo evidencia la introducción de diferentes marcas

identitarias desvinculadas, en ciertos casos, de un carácter religioso, y la valoración de contextos que no se hallan relacionados espacialmente pero que pueden vincularse a través de la continuidad de las prácticas que otorgan un carácter sagrado al espacio.

Como señalan Laumonier, Rocca y Smolensky (citado en Grimson, 2011:65), esta trama compleja de diversos rituales que se llevan a cabo para la celebración, que atraviesan diferentes etapas en la vida cotidiana y profana de los migrantes, se reúnen en un espacio sagrado con un fin de continuar sus relaciones con el país de origen, pero además permite mantener las tradiciones vivas constituyéndose como un momento de transmisión de las mismas a las nuevas generaciones, muchas nacidas en este suelo.

Asimismo, la fiesta no solamente se compone de diversos rituales como decíamos anteriormente, sino que además ocupa diferentes momentos que van desarrollándose, curiosamente, fuera del espacio sagrado, es decir, fuera del templo, donde se monta un palco desde el que se celebra la misa. En un primer momento se procede a retirar de la cripta a la Virgen de Copacabana para la realización de la misa, que es llevada a cabo por un clérigo argentino y uno boliviano. Luego del mediodía por lo general se comienza con la procesión y las danzas.

En este contexto, la música boliviana está atravesada por sentidos reales y simbólicos que pueden tener un significado diferente tanto para quienes han vivido en Bolivia como para aquellos que no lo han hecho (Carney, 2007:147).

Pero esta celebración no termina en el marco de las calles aledañas a la Basílica, predispuestas para la ocasión, sino que continúa en los lugares de acampada de modo más distendido, donde se escucha

música del folclore boliviano, se comen platos típicos y se consumen bebidas alcohólicas para celebrar.

En la celebración de cada año hay un lema que marca y predispone a quienes participan. Por ejemplo, en los años anteriores algunas de las consignas eran: "Somos familia, somos pueblo de Dios al servicio de la vida", "Jesús, Palabra de Vida Eterna, aumenta nuestra fe", "Junto a María, que todos seamos uno", entre otros. Estos dan cuenta del modo de pensar desde lo religioso la unidad de la comunidad y, al igual que el izamiento de las banderas boliviana y argentina y la entonación de los himnos de ambas naciones antes de comenzar con la misa, demuestran una vez más la necesidad de homogeneizar mediante los símbolos hegemónicos.

La conversión del paisaje en la procesión es tal que dicho espacio profano por fuera del templo se sacraliza. Interactúa e incluye al espacio profano, dado que mientras la procesión va detrás de la figura de la virgen, pueden entreverse los vendedores ambulantes de elementos religiosos, que nunca abandonaron su lugar, al igual que los puestos que venden gorros, las gitanas que adivinan la suerte, los vendedores de comida y los trapitos que invitan a comer una parrillada frente a la Basílica.

Haciendo una analogía con la interpretación de Park con respecto a la Torá (citado en Rosendahl, 1996:235), cabe preguntarse si la figura de la "Mamita de Copacabana", como suelen llamarle los bolivianos, se constituye en espacio sagrado móvil, dado que reúne en su figura sacra la tierra, el pueblo y a Dios.

Para culminar, expresamos algunos de los interrogantes suscitados a partir de lo expuesto en este trabajo y que excede sus límites. Considerando así, que en alguna medida la música y la danza terminan por ser

funcionales a la homogeneización de la bolivianidad, debido a que reúnen en una misma celebración diversos rituales, que solapan u ocultan diferencias sociales, étnicas, religiosas y territoriales, nos preguntamos: ¿es posible observar en el marco de esta peregrinación identificar las tensiones dejadas de lado en pos a la homogeneización de la cultura? Del mismo modo, ¿qué cambios pueden observarse con relación a dichas tensiones que produce la homogeneización con respecto a las generaciones nacidas en Argentina y qué correlatos pueden establecerse en la peregrinación y en las expresiones musicales y dancísticas que la acompañan? Finalmente, ¿qué otras tensiones es posible advertir a partir del proceso de etnicización de la bolivianidad en Argentina?

Bibliografía

- Cachorro, G. (2016), *Cuerpos, espacios y movimientos. Prácticas de transformación y repetición*, Buenos Aires, Prometeo.
- Casanello, C. (2016), *Migración, identidad y memoria. Los bolivianos en la Argentina (1970-2010)*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Carney, G. (2007) "Música e lugar", en Lobato Corrêa, R. y Rosendahl, Z., *Literatura, música e espaço*. Río de Janeiro, EdUERJ, pp.123-150.
- Ceriani, C. (2013), "La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas", en *Cultura y Religión, Revista de Sociedades en Transición*, Vol. VII, N°1, Enero-junio 2013.
- Geertz, C. (2005), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Gisbert, T. (2004), "Del Cusco a Potosí. La Religiosidad del Sur Andino", en *El barroco peruano*, Lima, Banco de Créditos.
- Grimson, A. (2011), *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba.
- Le Bourlegat, C. y De Castilho, M. A. (2004), "Lo sagrado en el contexto de

territorialidad", en *Polis*, N° 8.

- Guido, R. (2016), *Reflexiones sobre el danzar. De la percepción del propio cuerpo al despliegue imaginario en la Danza*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores.
- Mendívil, J. (2016), *En contra de la música. Herramientas para pensar, comprender y vivir las músicas*, Buenos Aires, Gourmet Musical.
- Mennelli, Y. (2010), "¿Con el diablo en el cuerpo? Huellas étnicas y marcas de género del carnaval de cuadrillas humahuaqueño", en Citro, Silvia (Comp.), *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Buenos Aires, Biblos, pp.257-275.
- Pollak, M. (2006), *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, La Plata, Al Margen.
- Rosendahl, Z. (2009), "Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio" en Carballo, C. (Coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Buenos Aires, Prometeo.
- Rosendahl, Z. (1996), "O espaço, o sagrado e o profano", en *Espaço e Religião: uma Abordagem Geográfica*, Rio de Janeiro, EdUERJ, pp.231-247.
- Turner, V. (1999), "Símbolos en el ritual ndembu"; "Entre lo uno y lo otro. El período liminar en los 'rites de passage'", en *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, México, Siglo XXI.
- Vergara, S. (2012), "Corporeidades peregrinas: un análisis sobre las corporeidades construidas y proyectadas durante la peregrinación a la Virgen de Luján", Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales.

| CAPÍTULO 8 |

Con el cielo como techo. El lugar del Estado en la coordinación de peregrinaciones y fiestas religiosas en la provincia de Buenos Aires

María Pilar García Bossio
IdHICS/Conicet-Universidad Nacional de La Plata/Conicet

Las fiestas y las peregrinaciones religiosas constituyen momentos extra-ordinarios en la vida de los fieles de distintos credos, pues suponen un corrimiento de lo cotidiano (Claval, 2014). Allí se trastocan tiempos y espacios, de una forma que permite generar una pertenencia a un nosotros que muchas veces no es únicamente religioso, sino también político y cultural.

Así la dimensión espacial de lo religioso se subvierte, sobre todo cuando estos hechos suceden en (y sobre) espacios que exceden el lugar de culto, para volcarse a lo público. Allí se encuentran con la delimitación jurídico-administrativa del Estado, que en sus diferentes niveles de gobierno se convierte en el que regula en última instancia la posibilidad de una religión de poder realizar una fiesta o una peregrinación en determinados espacios públicos, incluso por sobre la regulación que pueda producirse desde la sociedad –aunque sin un mínimo de aceptación social no se logre obtener reconocimiento estatal (López Fidanza, 2014)–. Es el Estado el que ejerce el poder para impedir una determinada manifestación religiosa pública –por ejemplo, mediante la coacción o trabas administrativas para realizar el evento– o para promoverla y acompañarla.

En este trabajo nos interesa profundizar en los casos en que el Estado promueve las fiestas y peregrinaciones religiosas, para a partir de dos ejemplos concretos analizar qué discursos construye y qué estrategias despliega. Esto en un contexto nacional donde la Iglesia Católica cuenta con un estatus legal diferenciado, no sólo por su sostenimiento de origen constitucional, sino también por su carácter de persona jurídica pública, lo que la exime de inscribirse en el Registro Nacional de Cultos a la vez que le da un acceso privilegiado al entramado estatal (García Bossio, 2016: 150). Esto pone a todas las otras religiones en un lugar subordinado, en el que muchas veces deben cargar no sólo con las dificultades de la inscripción, sino también con una fuerte estigmatización social y con la acusación de ser sectas (Frigerio y Wynarczyk, 2004).

En el ámbito provincial no hay un registro de cultos, sino que la Dirección Provincial se encarga de funcionar como mediadora entre las distintas religiones y el Registro Nacional, brindando sobre todo ayuda administrativa y legal a la hora de completar la documentación. Esto lo hacen a su vez los distintos municipios que tienen direcciones y oficinas de culto, o convenios directos con la Secretaría de Culto de Nación, sin tener que pasar obligatoriamente por la instancia provincial. De esta forma, la regulación que los organismos provinciales y municipales bonaerenses aplican tiene más que ver con legitimaciones simbólicas dispares que con poderes punitivos sobre las diversas religiones.

Sin dejar de lado estas legitimaciones dispares, consideramos que es interesante ahondar en otra arista esgrimida por el propio Estado a la hora de pensar los eventos religiosos en el espacio público: la del carácter de ciudadanos de los fieles. Esto vuelve al Estado responsable por su seguridad, y por tanto garante de una serie de elementos de

logística y coordinación específicos sobre ese espacio. De esta forma se requiere muchas veces la participación de distintas dependencias estatales pertenecientes a distintos niveles de gobierno, a la vez que la participación de los integrantes de la religión en cuestión.

En la provincia de Buenos Aires, la Dirección Provincial de Cultos, como algunas direcciones municipales orientadas a la gestión de lo religioso, ocupa un lugar cada vez más visible en esta coordinación, para peregrinaciones católicas y para festividades de distintos credos. Nos proponemos analizar la gestión y regulación estatal alrededor de dos eventos: la peregrinación juvenil a Luján y la fiesta de Iemanjá en el municipio de Quilmes, de forma tal que esto nos permita pensar la relación entre el Estado y las religiones en la construcción del territorio. Entendemos territorio aquí como lo hace Segato (2007: 72), es decir, como "una apropiación política del espacio, que tiene que ver con su administración y, por lo tanto, con su delimitación, clasificación, habitación, uso, distribución, defensa y, muy especialmente, identificación". Elegimos esta definición pues nos permite pensar en la idea de fronteras administrativas, que delimitan el territorio que los eventos religiosos reconvertirán en espacios públicos con participación religiosa, y de esta forma en lugares significativos.

A su vez, estos casos trazan dos puntos opuestos en una línea de la mayor a la menor legitimación estatal de las apariciones en el espacio público de las religiones, y encuentran en un extremo la peregrinación a Luján (que como veremos forma parte incluso de la mítica de la construcción nacional) y cerca del extremo opuesto las celebraciones públicas de festividades afroamericanas (teniendo en cuenta que otro tipo de cultos, como el de San la Muerte, ni siquiera entrarían en este continuo). Analizaremos allí el rol del Estado en la organización de las

fiestas y en la vinculación que se produce con las religiones, para luego reflexionar sobre su impacto en la composición del espacio sagrado.

La logística en camino: la peregrinación juvenil a Luján

Este evento tiene su origen en una iniciativa del sacerdote Rafael Tello, que en 1975 promovió una peregrinación a pie desde el Santuario de Liniers, en la Capital Federal, hasta la Basílica (Flores, 2015: 124) donde está entronizada una imagen de la Virgen María. Esta ha formado -y forma- parte de una larga construcción político-religiosa que convirtió a Luján en la hierópolis (cuidad que es habitualmente sitio de peregrinación) más importante de la Argentina (Flores, 2013), y a esa advocación particular de la Virgen, en representación del "mito de la nación católica" (Lida, 2013).

Así, el primer fin de semana de octubre, peregrinos de Ciudad de Buenos Aires, pero también de muchas otras localidades recorren casi 60 km en un promedio de diez horas, lo que genera una circulación continua de gente –que oscila entre el millón y los 2,5 millones de personas– desde la madrugada del sábado hasta la madrugada del domingo.

Si bien esta no es la única peregrinación que se realiza durante el año hacia Luján, ni la primera en realizarse a pie, sí es una de las más importantes, junto con la peregrinación gaucha (Iglesias y Lanson, 2010: 141), que tiene lugar en septiembre. Aquí se destaca tanto la promoción de la juventud como la de la religiosidad popular, lo que hace que se trate de un evento masivo que rompe con la distinción tradicional entre espacios/prácticas sagrados y espacios/prácticas profanos (Flores, 2015: 130), y donde los peregrinos no sólo lo hacen por fe, sino también por deporte, por un desafío o por interés turístico (Iglesias y Lanson, 2010: 143).

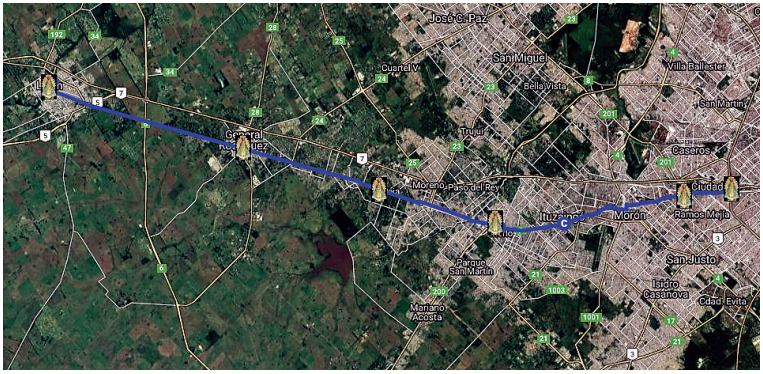


Figura 5. Mapa del recorrido de la peregrinación.
Fuente: Comisión Arquidiocesana de Piedad Popular.

La Iglesia Católica se encarga, a través de una comisión de Piedad Popular impulsada por el Arzobispado de Buenos Aires, del trazado general del recorrido, que es cubierto con un equipo de voluntarios que establecen puestos sanitarios y para la animación general de la actividad. Sin embargo, estos 60 kilómetros no atraviesan un espacio vacío, sino que se enmarcan en un entramado institucional estatal. Esta presencia del Estado no se ve únicamente en el trazado de las ciudades que la peregrinación cruza, sino también en la forma en que ésta se administra y transita. El recorrido abarca nueve localidades (Ciudad de Buenos Aires, Tres de Febrero, La Matanza, Morón, Ituzaingó, Merlo, Moreno, General Rodríguez y Luján) y múltiples oficinas estatales.

El primer lugar donde podemos ver la intervención estatal sobre la peregrinación es la declaración de interés provincial y municipal. A nivel provincial se ha otorgado esta distinción en varias ocasiones,

lo que no supone de forma directa el compromiso de la Provincia a sostener el evento (como queda detallado, por ejemplo, en la resolución 172/11 de la Secretaría General), aunque en sus fundamentos sí reproduce la construcción de Luján como "el corazón religioso y el centro mariano más querido del pueblo argentino". Algo semejante sucede en los decretos municipales de Luján, donde se refuerza el carácter de hierópolis de la ciudad, al establecer que "es deber y obligación del estado municipal destacar y poner en valor este tipo de expresiones religiosas, que permitan seguir posicionando a la Ciudad de Luján como destino turístico, cultural religioso a nivel mundial" (decreto 1655/16).

Luego se encuentran las disposiciones estatales de carácter más práctico, en las que se da permiso a la Arquidiócesis de Buenos Aires para el corte de calles, como por ejemplo la Resolución N° 946/SSSU/10 de Capital Federal -que iguala el evento religioso con otras manifestaciones públicas, ya sea políticas, partidarias, pruebas atléticas, deportivas o de festejos masivos-, o se dispone de personal estatal para tal fin, como establece el decreto 1899/15 de la localidad de General Rodríguez.

En este punto surge la pregunta de cómo puede producirse una coordinación exitosa entre los distintos niveles de la institucionalidad estatal entre sí, y del Estado con la Iglesia Católica. Cobra entonces relevancia la Dirección Provincial de Cultos, que hace casi diez años tiene entre sus funciones orquestar la compleja logística de la peregrinación (García Bossio, 2016: 157)[29]. Esto no supone que sólo gracias

[29]La dependencia adopta en su nombre el plural (Cultos) desde diciembre de 2015, cuando se produce el cambio de Director; antes era Dirección Provincial de Culto. Este cambio tiene un sentido simbólico fuerte, de mayor apertura a las religiones no católicas (Entrevista con el Director Provincial de Cultos).

a la Dirección se pueda llevar adelante esta manifestación religiosa en el espacio público, pues como es evidente la peregrinación precede largamente en el tiempo al funcionamiento de esta oficina estatal. Sin embargo, consideramos que adentrarnos en su rol en este evento nos permitirá comprender mejor el rol del Estado en la producción de este escenario espacial particular, donde las espacialidades se superponen, volviéndose dinámicas y complejas (Flores, 2015: 128).

La Dirección Provincial de Culto (en su período 2008-2015) dividía sus tareas entre culto católico y diversidad de cultos (a la manera de la Secretaría de Cultos de Nación). Una de las funciones del agente encargado de las relaciones con la Iglesia Católica era la de mediar en la organización de varias peregrinaciones durante el año, y las más importantes son la ya mencionada peregrinación juvenil a Luján, la peregrinación desde Campana hacia la misma Basílica, y la que se produce en septiembre en dirección a la Virgen de San Nicolás (Entrevista con el Director de Culto, 2015). Con el cambio de gestión -por jubilación del anterior director-, fue elegido como Director Provincial de Cultos el agente encargado de culto católico, aplicando su conocimiento y capacitando a nuevos agentes para esta tarea.

El proceso para la organización de la peregrinación se inicia meses antes, con un pedido por escrito a la Dirección para tramitar la logística necesaria, que suele incluir seguridad, agua y energía. Desde allí se entablan las relaciones con las dependencias estatales y se organizan reuniones de trabajo conjunto. La primera vinculación es con las otras dependencias estatales provinciales, que en 2016 fueron las siguientes: Vialidad, Policía Bonaerense, Defensa Civil, Desarrollo Social, el Ministerio de Salud (especialmente, Emergencias Sanitarias), Infraestructura, Aguas Bonaerenses (para establecer puestos de agua), con

Energía (para proveer torres de iluminación y grupos electrógenos), Transporte, Niñez y Adolescencia (por la eventual pérdida de un niño, se establecen equipos de contención). Luego se entablan relaciones con los municipios provinciales vía el Ministerio de Gobierno.

Durante 2016 se mantuvieron reuniones con los municipios de Morón, Ituzaingó, Merlo, Moreno, General Rodríguez y Luján. En ellas no sólo se trató la logística general, sino que también se buscó establecer responsabilidades compartidas entre municipios. En palabras del director:

> Este año [2016] lo que se logró, con tanto diálogo, que me parece bueno, que entre municipios hicimos diálogos en conjunto. Porque antes pasaba que, yo soy un municipio, y entonces cuando pasan a otro municipio yo me desentiendo, porque entran en el tuyo. Entonces a veces el municipio ese se quejaba porque yo te los mandaba sin controles de alcohol, por ejemplo, entonces llegaban con las botellas, y ellos tenían el doble trabajo. Este año trabajamos en conjunto, entonces hay filtros. (Entrevista con el Director Provincial de Cultos, 2016).

Esto sucedió de forma similar en relación con la Ciudad de Buenos Aires, donde el vínculo no fue con el Jefe de Gobierno, sino directamente con la Dirección General de Cultos, para aunar esfuerzos.

Aquí podemos apreciar una nueva dimensión de la peregrinación: si comprendemos que no hay lugares sacros y lugares profanos, sino que es el peregrino el que les da el sentido (Flores, 2015: 131), nos podemos preguntar por los sentidos que lo profano, el Estado, le da a lo que se vuelve sacro en el movimiento del peregrinar. Así el Estado interviene sobre el territorio antes de que éste sea habitado como

lugar santo (o santificable en la circulación), para de alguna manera permitir la disrupción de lo cotidiano.

En este punto se torna interesante la reflexión del Director sobre la práctica del Estado:

> porque el principio es que, más allá de que la gente va por fe, muchos y otros no, para el Estado bonaerense significa un millón de personas que caminan con el cielo como techo. Entonces hay que cuidarlos. Para mí el tema de la peregrinación, especialmente la peregrinación de Luján, sea también de los eventos de San Nicolás que pasaron hace unos días en septiembre, o eventos que hacen las iglesias evangélicas y demás, son cuestiones de Estado. Porque lo que está, la prioridad es cuidar a la gente, que tiene la libertad de expresarse en cualquiera de su fe, y cuidarlos para que vayan y vuelvan sin ningún problema. (Entrevista al Director de Cultos, 2016).

Cabe destacar, en esta dirección, la creación de una aplicación para celulares para la Peregrinación Juvenil de 2017, que incluso tuvo impulso desde la Gobernación (*La Nación*, 28/9/2017). Allí el peregrino podía saber a qué distancia estaba, a la vez que contaba con datos de servicios; recomendaciones (sobre vestimenta, alimentación, descanso previo, etc.); historias religiosas; así como oraciones, horarios de misa y bautismos. Aquí el compromiso, si bien está en sintonía con lo presentado por el Director en función de la protección del ciudadano, da cuenta también de la importancia simbólica de este tipo de eventos católicos, al lograr la adhesión pública de la gobernación provincial y generar una temporalidad y espacialidad que llegan incluso a lo virtual. Qué sucede con otras religiones es la pregunta del próximo apartado.

La gestión de la fiesta: Iemanjá en el municipio bonaerense de Quilmes

La fiesta de Iemanjá honra a la orixá regente del Mar, la Fertilidad, la Familia y los Pescadores, para las religiones de matriz africana. En Argentina se celebra el 2 de febrero en distintos puntos costeros del país, con ofrendas de frutas y flores. Dos de los lugares de fiesta más importantes son Mar del Plata y Quilmes, ambos en la provincia de Buenos Aires. Si bien nos concentraremos en la segunda, debemos mencionar que la fiesta en Mar del Plata congrega a un gran número de fieles, cuenta con el apoyo municipal -como evento turístico y cultural- y de otros organismos nacionales, como el INADI, que incluso declaró el 2 de febrero día no laborable para el personal afroargentino de la institución[30]. En esta oportunidad profundizaremos en el caso de la fiesta en la ribera del partido de Quilmes, que tiene lugar hace más de veinte años, con asistencia de unas 10.000 personas según datos de la Agrupación Social, Cultural y Religiosa Africanista y Umbandista (ASRAU) (*Télam*, 1/2/2017). Tomaremos en especial el evento como sucedió en febrero de 2017, pues los agentes estatales cumplieron allí un rol particular.

Antes de profundizar en la fiesta en sí, debemos tener en cuenta que, frente a la regulación estatal, y sobre todo a las regulaciones sociales estigmatizantes, religiones como la umbanda debieron desplegar una serie de estrategias que le permitieran crear una identidad colectiva para disputar un espacio en la vida pública (Frigerio,

[30]Problematizar las connotaciones étnicas de esta medida excede por mucho los límites del presente trabajo. Sin embargo, nos parecía interesante resaltar este punto, pues es una medida claramente novedosa en el calendario religioso local.

2009). En este sentido, el reconocimiento estatal –vía la presencia de agentes del Estado– que desde febrero de 2012 se otorga a los festejos de la orixá Iemanjá en la localidad de Quilmes supone una victoria y un paso a la visibilidad mediática no cargada de prejuicios (Rodríguez, 2013: 119). A esto se agrega como signo positivo el diálogo que el Estado ha comenzado a establecer con umbandistas a través de sus Direcciones de Culto que, si bien no llega a ser de la regularidad y visibilidad con la que estos organismos se relacionan con otras religiones, supone un avance respecto a años atrás.

Pero estas fiestas conservan una ruptura de lo cotidiano en un doble sentido: rompen con la rutina del creyente, pero también rompen con cierto sentido común local sobre el carácter de la fiesta litúrgica, que por causa del "mito de la nación católica" tiende a asemejarse siempre al ritual cristiano. Aquí la danza y la comida implican una relación distinta con la divinidad (Claval, 2014) y también con el espacio -aunque quizá sea la peregrinación la forma en que el catolicismo más se asemeja a este tipo de festividades.

Esta tensión es importante para comprender la gestión estatal de la fiesta de Iemanjá, particularmente en 2017. El gobierno de Quilmes, de un signo político distinto del que había legitimado la fiesta en 2012, decretó que el encuentro era de interés municipal, considerando la promoción de la diversidad cultural, étnica y religiosa para ello (Decreto 6195/16) y dialogando de forma directa con la ASRAU, bajo la cual muchos umbandistas se encuentran inscriptos en el Registro Nacional de Cultos.

Esto, sin embargo, no dejó de suponer un cierto orden restrictivo y de implicar una nueva instancia de disputa por la legitimidad. La Secretaría de Seguridad de Quilmes ponía a disposición de los creyen-

tes -encarnados para el Estado en los representantes de ASRAU- su personal, pero no tanto en un clima de protección de los ciudadanos como en una posición de limitación a ciertos aspectos de los festejos; por ejemplo, suprimiendo la entrega de barcas (parte fundamental de la ceremonia), el acampe los días previos y la realización de fuego, o estableciendo horarios de inicio y fin del evento. De la misma manera se indicaban con anterioridad controles policiales y de alcoholemia.

Tras un reclamo por parte de la comunidad umbandista, se logró obtener permiso para presentar ofrendas florales en barcas, aunque continuó la advertencia de los controles policiales y de la prohibición de cualquier tipo de sacrificio animal (uno de los puntos que mayor regulación social estigmatizante produce sobre la comunidad). La celebración se llevó a cabo a lo largo de todo el día, con espacio para la danza y la alegría, más allá de las restricciones, y las autoridades de ASRAU agradecieron el apoyo brindado por el Estado, en especial por el Director de Cultos local. De esta manera, las festividades pudieron ser disruptivas respecto del orden establecido, al irrumpir en el tiempo de lo profano para introducir un tiempo sagrado distinto de las sacralidades por muchos conocidas.

Aquí podemos pensar la construcción del espacio público, regulado estatalmente en lo que Frigerio denomina lugares socialmente significativos (2017: 280). La conversión temporal de la ribera quilmeña en un lugar de festejo umbandista genera a la vez aceptación y rechazo por parte del Estado, en tanto se está disputando la posibilidad de que ese lugar sea apropiado para una práctica religiosa que escapa a los cánones de la fiesta cristiana. De esta forma se impone un orden normativo, que está territorializado y que amenaza con controles más detallados que los que ese mismo Estado aplica a otras festividades religiosas.

Igualmente, debemos destacar un hecho importante: aun cuando el Estado impone controles estrictos, no evalúa como opción suspender la fiesta. Esto no es un dato menor, en tanto el Estado está reconociendo la importancia de la manifestación pública de las religiones -incluso de aquellas que le son extrañas a ese mito de nación católica- y el rol que le corresponde como marco profano de esas expresiones de lo sagrado.

Conclusiones

Las fiestas y las peregrinaciones nos proponen una ruptura con el tiempo y espacio que vivimos en nuestra cotidianidad, y nos invitan a relacionarnos con la(s) divinidad(es) de una forma distinta. Esta disrupción vuelve sagrados espacios que cotidianamente son profanos -una ruta que une una localidad provincial con la capital del país; una rivera de un centro urbano- o revitaliza las sacralidades temporalmente olvidadas.

Detrás de estos espacios (o delante) o de manera superpuesta, se encuentra el territorio delimitado por el Estado, como límite político-administrativo, pero también como límite de competencias de un área u otra del gobierno. La intención manifiesta en el discurso del Estado es la de proteger a los ciudadanos, intentando a la vez que esto suponga la habilitación a la diversidad religiosa.

Esto puede verse en la peregrinación católica y también en la celebración umbandista, si bien en esta última se vislumbra una sospecha por la práctica religiosa que exige una vez más la disputa por la legitimidad. En este sentido, podemos pensar el espacio tal como lo propone Oslender (2002), es decir, como algo más que el dominio del

estado que administra, ordena y controla, para pensar la dinámica y fluida interacción entre lo global y lo local, lo colectivo y lo individual, lo público y lo privado, entre resistencia y dominación.

Así los usos sacros del espacio profano y los usos a veces profanos de los espacios antes consagrados únicamente a la sacralidad pueden invitar a crear lugares de resistencia donde pensar nuevas formas de vinculación con la religiosidad que promuevan cada vez más un acercamiento al pluralismo, a la vez que nuevas vinculaciones con lo estatal, que aseguren un piso bajo nuestros pies, pero no un techo sobre nuestro cielo.

Fuentes

Entrevistas

- Entrevista a Walter J. Jiménez, agente de la Dirección Provincial de Culto, diciembre de 2014.
- Entrevista al Director Provincial de Culto, Enrique Moltoni (2008-2015), el día 14/09/2015.
- Entrevista al Director Provincial de Cultos, Walter J. Jiménez el día 29/09/2016.
- Normativa provincial y municipal.
- Resolución 172/11, 4/12 de la Secretaría General de la Gobernación.
- Decretos 1400/13, 1413/13, 1272/14, 1899/15, 2308/16 Municipio de General Rodríguez.
- Decretos 1847/11, 1655/16 Municipio de Luján.
- Decreto 6195/16 Municipio de Quilmes.
- Resoluciones 946/SSSU/10, 1030/SSSU/11Ciudad de Buenos Aires.
- Noticias periodísticas.

- "Estrictos controles para la celebración de "IEMANJA" del 2 de febrero" *Quilmes hoy* (1/2/2017). Recuperado de: http://www.quilmeshoy.com.ar/2017/01/estrictos-controles-para-la-celebracion.html
- "Colorido rito umbandista en la costa de Quilmes". Recuperado de: *Info Sur* (3/2/2017) http://infosurdiario.com.ar/colorido-rito-umbandista-en-la-costa-de-quilmes/

Bibliografía

- Claval, P. (2014), "A festa religiosa", *Ateliê Geografico*, vol. 8, n.º 1, abril 2014, Brasil, Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Sócio-Ambientais, p. 6-29.
- Flores, F. (2013), "Luján como hierópolis: del relato espacial al lugar religioso", en *Revista Universitaria de Geografía,* vol. 21, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, pp. 137-158.
- Flores, F. (2016), "Espacialidades peregrinas. El caso de la peregrinación juvenil a pie a Luján". En *Espaço e cultura*, Río de Janeiro, IGEOG-UERJ, pp. 116-136.
- Frigerio, A. (2009), "La construcción de identidades personales y colectivas en movimientos religiosos: el caso de la Umbanda en Argentina" en Ameigeiras, A.; Martín, J. P. (editores) *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente,* Buenos Aires, Prometeo.
- Frigerio, A.; Wynarczyk, H. (2004), "Cult controversies and government control of New Religious Movements in Argentina, 1985-2002". En J. T. Richardson *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*, New York, Kluwer Publishers.
- García Bossio, M. P. (2016), "Estado y religión en el espacio institucional: el caso de la Dirección Provincial de Culto de la Provincia de Buenos Aires". En Wynarczyk, H,; Tadvald, M,; Meirelles, M. (org.) *Religião e política ao sul da América Latina*. Porto Alegre, CirKula.

- Iglesias, A. y D. Lanson (2010), "Significado del turismo de peregrinación para el desarrollo local. Caso de las peregrinaciones a la Basílica Nacional de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción del río Luján, provincia de Buenos Aires, República Argentina". En *ROTUR –Revista de Ocio y Turismo-*, 3, La Coruña, pp. 113-148.
- Lida, M. (2013), "La 'nación católica' y la historia argentina contemporánea". En *Corpus*, Vol. 3, No 2, Argentina, pp. 1-6.
- López Fidanza, J. M. (2014), "Regulación estatal y minorías religiosas: el culto a San la Muerte", en F. C. Flores y P. Seiguer (eds.) *Experiencias plurales de lo sagrado*. Buenos Aires, Imago Mundi.
- Oeslender, U. (2002), "Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una espacialidad de resistencia" en *Scripta Nova –Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales-*, Vol. VI, núm. 115, Universidad de Barcelona, 1º de junio de 2002.
- Rodríguez, M. (2013), "Contribución al estudio de las religiones de matriz africana en Argentina: propuestas de abordaje para una investigación en desarrollo". En *Claroscuro*, Argentina, pp. 110-126.

TERCERA PARTE

Escenarios festivos. Ritual, religiosidad y espacio

CAPÍTULO 9

Viva São Jorge e Ogum: a semiografia do território da festa por distintas práticas culturais/religiosas

Aureanice de Mello Corrêa - Denise David Caxias
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

O dia 23 de abril é marcado pela devoção e festa ao santo católico São Jorge, vivenciado, percebido e significado como guerreiro pelos seus devotos e a pesquisa ocorre na cidade de Niterói, RJ. A magnitude da Festa e sua importância no cenário do estado do Rio de Janeiro e na cidade em tela é observada no fato de que nesta data é feriado estadual para a celebração do ato de festejar (Corrêa, 2013).

Este momento reúne aproximadamente 15 mil devotos e curiosos (Magalhães, 2015) para sua comemoração. Conta com um comércio de artigos religiosos, localizado no centro da cidade - espaço esse territorializado pela Festa - que atende com suas mercadorias os devotos católicos, assim como, de religiosos de matriz afro-brasileira (Umbanda e Candomblé) exemplo sob nossa perspectiva, de uma circularidade cultural que se confirma a partir das influencias culturais entre as diferentes práticas sociais, num processo de mão dupla e que viabiliza a troca de experiências e a incorporação de diferentes culturas (Corrêa, 2005).

Neste território nota-se a presença marcante dos praticantes de religiões de matriz africana caracterizando a troca de influências culturais a

partir das práticas culturais/religiosas em tela (Corrêa, 2004). Sendo assim, a circularidade das diferentes culturas efetuadas no mesmo território culmina numa territorialização particular, que se aprofunda pela sua produção simbólica (as territorialidades efetuadas sob a materialidade e imaterialidade da cultura), transpondo a noção de um território fechado.

A Festa se espraia no trajeto do ato solene católico – a procissão - pelas ruas do centro da cidade, desenhando nesse espaço urbano o território da celebração, isto porque exerce na sua trajetória itinerante um poder de controle aos acessos das ruas de seu percurso e interfere diretamente no cotidiano transformando-o em um cotidiano extraordinário, geossimbólicamente marcado todo dia 23 de abril, quando a cidade se organiza para a passagem da procissão do santo guerreiro, para o encontro dos devotos com Ogum e São Jorge.

Partimos do momento festivo como evento central para compreender a produção social do espaço pelo viéis fenomenológico (Husserl, 1986), onde nos propomos a descrever o fenômeno da Festa compreendendo que só pode existir esse fenômeno, enquanto houver os sujeitos nos quais a experiência desse fenômeno atua. Com este sentido, a Festa significa processos identitários e reafirma a dimensão cultural da/na cidade. A Festa existe, a cultura encarna, viva São Jorge, viva Ogum! O dia 23 de abril é marcado pela devoção e festa ao santo católico São Jorge, vivenciado, percebido e significado como guerreiro pelos seus devotos. A magnitude da Festa e sua importância no cenário do estado do Rio de Janeiro e na cidade de Niterói – nosso lugar de pesquisa – são observadas no fato de que nesta data é feriado estadual para a celebração do ato de festejar.

Na cidade de Niterói, o momento reúne aproximadamente 15 mil devotos e curiosos (Magalhães, 2015) para sua comemoração. Conta

com um comércio de artigos religiosos, localizado no centro da cidade que atende, com suas mercadorias, aos devotos católicos assim como aos religiosos de matriz afro-brasileira (Umbanda e Candomblé). Sob nossa perspectiva, este fato é exemplo de uma circularidade cultural que se confirma a partir das influências culturais entre as diferentes práticas culturais e religiosas, num processo de mão dupla que viabiliza a troca de experiências e a incorporação de diferentes culturas (Corrêa, A. M. 2005).

Neste território nota-se a presença marcante dos praticantes de religiões de matriz africana caracterizando a troca de influências culturais a partir das práticas culturais/religiosas em tela (Corrêa, A. M. 2004). Sendo assim, a circularidade das diferentes culturas efetuadas no mesmo território culmina numa territorialização particular, que se aprofunda pela sua produção simbólica (as territorialidades efetuadas sob a materialidade e imaterialidade da cultura), transpondo a noção de um território fechado.

A Festa se espraia no trajeto do ato solene católico – a procissão - pelas ruas do centro da cidade, desenhando nesse espaço urbano o território da celebração, isto porque exerce na sua trajetória itinerante um poder de controle aos acessos das ruas de seu percurso e interfere diretamente no cotidiano transformando-o em um cotidiano extraordinário, geossimbólicamente marcado todo dia 23 de abril, quando a cidade se organiza para a passagem da procissão do santo guerreiro, para o encontro dos devotos com Ogum e São Jorge.

Partimos do momento festivo como evento central para compreender a produção social do espaço pelo viéis fenomenológico, onde nos propomos a descrever o fenômeno da Festa compreendendo que só pode existir esse fenômeno, enquanto houver os sujeitos nos quais

a experiência/percepção desse fenômeno atua. Conforme afirma Merleau-Ponty (1999) "a percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles (p. 6). "Com este sentido, a Festa significa processos identitários e reafirma a dimensão cultural da/na cidade. A Festa existe, a cultura encarna, viva São Jorge, viva Ogum!

As Performances Culturais: os atributos/territorialidades que semiografam territórios

São Jorge, nativo da Capadócia (Turquia), vence o dragão em Silene (Líbia) e morre como mártir cristão na época de Diocleciano. É reconhecido entre os católicos como o santo que defende e favorece a todos os que a ele recorrem com fé e devoção, vencendo batalhas e demandas, questões complicadas e perseguições, injustiças e desentendimentos (Dias, 2016).

Ogum, Orixá da luta por excelência, é aquele que vêm à frente (Verger, 1981). Ogum, em português gum significa guerra, ou seja, Orixá das contendas, deus da guerra, dono do ferro e do fogo, também é um guerreiro, um lutador que defende a lei e a ordem, que abre os caminhos e vence as lutas, agindo pelo instinto para defender e proteger os mais fracos. (Vianna, 2016).

As duas performances acima apresentadas perpassam o significado geral da palavra e podem ser compreendidos pela ótica sinalizada e discutida da performance artística em Arroyo (2016) sobre o termo performance cultural. No entanto, buscamos apresentar neste trabalho, uma outra perspectiva também orientada pela geografia cultural, com o intuito de apresentar como distintos personagens históricos e

religiosos forjam uma figura/imagem a partir de iguais atributos e que através desse discurso performativo de suas qualidades, controlam, definem e categorizam determinados lugares e territórios culturais/ religiosos. O uso do termo performance cultural aqui apresentada legitima uma determinada religião ou grupo social e controla as representações simbólicas dos que participam, neste caso, da procissão em tela. São Jorge e Ogum denotam em suas características o imaginário do lutador, guerreiro, vencedor, o que defende seus fieis dos problemas e acossamentos e, como num jogo de espelhos observa-se uma circularidade cultural (Corrêa, A. M. 2004) entre a Igreja Católica Apostólica Romana e as religiões afro-brasileiras, o Candomblé e a Umbanda onde os devotos dessas práticas culturais/religiosas, em São Jorge reconhece os atributos de Ogum e, em Ogum reconhece os atributos de São Jorge. Ogum representava na cultura iorubana a divindade da agricultura, qualidade esta que não é reconhecida no Brasil, sendo exaltado na prática cultural/religiosa afro-brasileira a performance do guerreiro/lutador, que são atualizados (os atributos) permanentemente nos itans/ lendas, através da orixalidade[31].

No entanto, não são apenas essas duas performances que protagonizam os atributos explicitados. Sendo assim, segundo reportagem apresentada pelo jornal online *brasil 247* (2014), aqueles que retornavam das Cruzadas, que ocorreram entre o século XI e XIII, falavam de

[31]Embasadas pela perspectiva de Vianna (2016) a orixalidade é o engendramento de narrativas alternativas que forjam identidades. Esse processo se torna possível por meio da vivência e espacialidades do cotidiano no território-terreiro de candomblé, assim, as lendas, itans sobre os orixás são passadas de geração em geração por meio da oralidade e atualizam permanentemente a presença do orixá e dos ancestrais no seio do grupo cultural/ social/religioso.

apoiadores, cavaleiros brancos que cavalgavam montarias igualmente brancas, comandados por Mar Jeries ou Jirjis[32] – herói reverenciado pelos palestinos cristãos - em suas lutas contra mulçumanos infiéis vinculados ao Islam. Segundo o Arcebispo Ortodoxo Grego Atallah Hanna: "*We believe he was a great martyr for his faith who defended the Christian faith and values*"33 (Knell, 2014, *BBC Notícias*). Quando os cruzados tomam Jerusalém, no século XI, os invasores não somente matavam, pilhavam as riquezas e faziam reinar a arbitrariedade, como alegavam que Mar Jeries ou Jirjis havia aparecido aos soldados para abençoar os seus feitos com as armas. Justificavam assim, os seus atos, dando a eles o pretenso aval de um dos mais importantes personagens míticos do próprio Oriente Médio ou seja, como no jogo de espelho Mar Jeries ou Jirjis performatiza por meio de seus atributos, São Jorge, o santo cristão da Igreja de Roma.

No Oriente Médio, a figura de Al-Khadr, figura descrita no Alcorão como servo justo de Alá, possuidor de grande sabedoria e em algumas tradições islâmicas e não islâmicas é descrito como mensageiro, também performa os atributos do guerreiro, protetor. Na Ásia Menor e Levante seus atributos também são associados a São Jorge. Os muçulmanos islâmicos celebram Al-Khadr, a quem Alá dera o privilégio de imensa sabedoria e bondade, embora não fosse um profeta. Al-Khadr é santo padroeiro, uma espécie de guia místico na Síria e em outras par-

[32]Essa referência historiográfica de Mar Jeries ou Jirjis foi retirada da matéria intitulada "São Jorge, santo guerreiro cristão, muçulmano, palestino, inglês e brasileiro" do site <http://www.brasil247.com/pt/247/revista_oasis/149877/S%C3%A3o-Jorge-santo-guerreiro--Crist%C3%A3o-mu%C3%A7ulmano-palestino-ingl%C3%AAs-e-brasileiro.htm >.

[33]"Acreditamos que ele foi um grande mártir por sua fé, que defendeu a fé e os valores cristãos" – Tradução livre das autoras.

tes do Oriente Médio, especialmente reverenciado pelos sufistas[34]. Vale ressaltar que na Palestina, o dia de Al-Khadr (St George) é feriado.

Desta feita, podemos assim demonstrar nessas performances dos atributos – São Jorge, Ogum, Mar Jeries ou Jirjis, Al-Khadr– como diversas culturas que por meio de diferentes práticas culturais/religiosas, por intermédio do jogo de espelhos estabelecem territorialidades, desenhando assim, seus territórios culturais.

Sob esta perspectiva, o enredo deste trabalho será em torno das figuras de São Jorge e de Ogum, no estado do Rio de Janeiro, cidade de Niterói, que passamos então a apresentar.

A cidade de Niterói e a devoção a São Jorge e Ogum: geossimbolizando o sagrado pelas ruas da cidade

A devoção a São Jorge, na cidade de Niterói, localizada no estado do Rio de Janeiro, Brasil, inicia-se em 1925, a partir de um grupo de fiéis que requerem uma celebração em honra ao santo, todos os meses no dia 23, e segundo Almeida e Bouças (2015, p.5/ Jornal *O Fluminense*), com "uma grande homenagem no mês abril".

Sendo assim, em 1929, a Igreja católica adquire um terreno na Rua Floresta, atual Rua Alcídes Figueiredo, e ali se constrói o templo votado ao santo administrado pela Irmandade de São Jorge. Em 2009, quando a Irmandade se extingue, a igreja ganha posto de capela e passa a pertencer a Catedral de São João Batista.

[34]Membros da mais importante e séria fraternidade esotérica do mundo islâmico, a Ordem Sufi.

Nos seus 92 anos, a festa atrai muitos devotos, chegando atingir em 2010, um público de cem mil devotos segundo Moraes (2010, p. 5/ Jornal *O Fluminense*) e por ser feriado estadual no Rio de Janeiro[35] os devotos podem circular sem impedimentos das atribulações do cotidiano pela cidade com o intuito de reverenciar e honrar o santo guerreiro, para tanto, a cidade é vermelha (**fig. 1**), e os corpos dos devotos como suporte sígnico vestidos de vermelho (**fig. 2**) -que é a cor de São Jorge no catolicismo e Ogum na Umbanda- marcam e enunciam o território encanador da cultura constituído a partir das práticas religiosas, católicas e de matriz africana, reafirmando desta forma, a ótica da circularidade cultural proposta no presente texto (Corrêa, A. M. 2004; 2008; 2013).



Figura 1. A cidade é vermelha: Viva São Jorge!
Fonte: Corrêa, Caxias, 2016.

[35]Feriado pela lei Nº 5198 de 5 de março de 2008.



Figura 2. A cidade se enfeita e o corpo como suporte sígnico da devoção a São Jorge e Ogum. *Fonte:* Corrêa, Caxias, 2016.

A **figura 2** retrata momentos da festa nos quais são possíveis observar a rua enfeitada de bandeirinhas vermelha e branca e a presença das duas práticas religiosas em tela. O corpo como suporte sígnico demonstra a devoção a São Jorge expressa no traje em cor vermelha, a vela branca sendo levada pelas devotas no momento da procissão, tal como, o fio de conta[36], vermelho e branco, no pescoço do fiel afirmando sua devoção a Ogum. Ogum e São Jorge reinam em um mesmo território, São Jorge e Ogum lutam e protegem aqueles que acreditam e tem fé em seus atributos.

[36]O fio de contas é uma indumentária do candomblé, e na umbanda eles chamam de guia, também feita de contas, só que maiores que as miçangas do candomblé. Segundo Pereira (2014) os fios de conta representam o vínculo com o orixá e seu portador assim como, com o território-terreiro ou ainda com a Iyalorixá ou Babalorixá (Mãe de Santo ou Pai de Santo) que o dirige. Além da função religiosa de proteção ao devoto também atua como demarcador de relações de pertencimento. Em todos os casos, é uma materialização da devoção a determinado orixá.

A Festa produz significados e identidades, e a partir do geossímbolo reafirma a identidade coletiva. O geossímbolo (Bonnemaison, 2002; Corrêa, A.M. 2004), se inscreve no tempo e no espaço, através das práticas culturais/religiosas, que denotam uma territorialidade no espaço. Segundo Corrêa (2005, p.1), os geossímbolos "podem ser representados através de pontos fixos, rochedos, árvores, construções, e, segundo a ação de mobilidade, como itinerários reconhecidos, que ao serem revestidos de sentidos religiosos, políticos e culturais, propiciam o fortalecimento do processo de constituição de identidade", semiografando no espaço um território. Almeida *et al.* (2016, p. 357) afirma que nos festivais e rituais, os segmentos sociais expressam seus valores, e simultaneamente, se instrumentalizam para construir, organizar e se apropriar de territórios.

Uma das formas de apropriação do território da festa está em sua configuração econômica (Corrêa, A. M. 2004) e a subjetividade do sagrado atua na concretude dessas ações para afirmar a fé a partir de objetos materiais e esta se apresenta nos espaços territorializados da festa.

A subjetividade seria então, um pressuposto das ações concretas, isto é, não são apenas experimentações de caráter afetivo e simbólico que legam sentido à festa. Sendo assim, a festa movimenta a economia local (materialidade econômica) devido à necessidade de consumo de bens religiosos. Os artigos, como velas, imagens e outros, são parte integrante implicando uma relação econômica fomentada pela simbologia do sagrado.

Com esta direção, o lugar da cultura é operado na estrutura empírica real (o tangível, a materialidade), na organização das atividades, nas instituições e relações culturais na sociedade (Hall, 1997). Fica esclarecida esta questão ao observarmos e vivenciarmos a experiência das festas populares religiosas.

Na observação da arrumação dos objetos (imagens, velas, artefatos etc.) em uma loja[37] de artigos religiosos a circularidade cultural torna-se explícita com as imagens de Ogum e São Jorge dispostas lado a lado (**fig. 3**).



Figura 3. Ogum e São Jorge.
Fonte: Corrêa, Caxias, 2016

Observamos a imagem de Ogum com as cores do Candomblé do Rio de Janeiro[38], o azul, e o Ogum da Umbanda reconhecido como Ogum Xo-

[37]Ressaltamos que foi observado no campo que no dia da Festa, mesmo sendo feriado estadual, as lojas de artigos religiosos funcionaram normalmente.

[38]No candomblé da Bahia, no primeiro terreiro do Brasil: a Casa Branca, o jogo de espelhos, a circularidade cultural se faz entre São Jorge e o orixá Oxóssi. Os atributos permanecem coexistentes, Oxóssi é rei de Ketu, dono da terra, caçador que usa a figura da flecha que nunca erra a presa. As cores de Oxóssi são azuis em tons mais claros, como o azul-turquesa e o verde. (Brandão 2016).

roquê[39], isto é, o orixá Ogum guerreiro mas, que também carrega alguns traços dos atributos (o que abre os caminhos, o dono das encruzilhadas, o homem da rua) da entidade Exú, pois, para a Umbanda, Exú não é visto como um orixá (força da natureza) como é reverenciado no Candomblé. São Jorge, o santo guerreiro dos católicos localiza-se no meio dos dois Oguns demonstrando neste arranjo das imagens o diálogo entre as práticas religiosas que se manifestam na Festa em questão.

As barracas (**fig.4**) que estão localizadas na rua da própria Capela de São Jorge vendem *souvenir*, que no francês significa memória, respaldando a nossa discussão neste texto de que a festa produz identidade e re-afirma essa identidade na coletividade no ato de festejar. Levar a memória da festa para casa é uma forma de re-afirma a identidade e



Figura 4. Barracas de *souvernirs* na Rua da Capela durante a Festa de São Jorge.
Fonte: Corrêa, Caxias, 2016

[39]Xoroquê é uma das qualidades de Ogum no candomblé que a umbanda, em sua circularidade cultural, se apropriou.

de levar no concreto, no palpável o sagrado. É trazer o subjetivo para o tangível e isso só se faz possível por meio de objetos significados pelo grupo religioso na celebração do santo/orixá.

A Festa de São Jorge possui uma geossimbologia/representatividade fixa, que é a própria igreja e seu entorno, e a sua representatividade móvel, a procissão terrestre. Essa procissão desenha no espaço urbano o território da celebração, exercendo no seu itinerário um poder de controle aos acessos das ruas de seu percurso, interferindo diretamente no cotidiano da cidade.

Para compreendermos a transformação dos arranjos na cidade pela Festa é necessário aprofundar alguns aspectos da cultura, tais como: a transformação cultural do cotidiano e a centralidade da cultura na formação das identidades pessoais e sociais.

Hall (1997), como já apresentado no texto, propõe que a centralidade da cultura é efetuada sob dois aspectos de análise: o primeiro - como visto anteriormente - é o "substantivo", ou seja, o lugar da cultura na estrutura empírica, materializada e na organização das atividades, instituições, relações culturais na sociedade, em qualquer momento histórico; o segundo -que ainda não tínhamos sinalizado - é o "epistemológico" o que se refere à posição da cultura em relação às questões de conhecimento e conceitualização, ou seja, em como a "cultura" é usada para transformar nossa compreensão, explicação e modelos teóricos do mundo.

Desta feita, compreendemos cultura como um sistema de representação simbólica existente a partir das permanentes trocas sociais e simbólicas, numa dialética constante entre o igual e o diferente, e, que em suas relações constrói o espaço percebido (as práticas sociais, culturais e espaciais), concebido (representações do espaço) e o vivido

(o espaço representacional). (Corrêa, A. M. 2004; Bonnemaison, 2002; Lefebvre, 1991).

Partindo dessa premissa, compreendemos que a cultura transforma espaços, delimita territórios e ressignifica e/ou reafirma identidades. Para Bonnemaison (2012, p.286) "toda cultura se encarna, além de um discurso, em uma forma de territorialidade, não existe grupo cultural que, de uma maneira ou de outra, não se tenha investido física e culturalmente num território". Aprofundando o tema, Lefebvre (1991) afirma que a história de um povo/grupo social "compreende os *loci* das paixões, das ações e das situações vividas". Dessa forma, produz o espaço percebido, concebido e vivido, e os indivíduos possuem suas histórias fincadas no grupo social a que pertencem.

A partir dessa história coletiva, ou dessa cultura coletiva, os espaços do cotidiano são transformados todo o tempo, o que vemos está diretamente associado ao que somos. Dessa forma, para os devotos de São Jorge a cor vermelha do manto do santo possui uma representatividade cultural/religiosa, que para um evangélico não há significado, nem representação. Esse jogo entre signos e significados constrói narrativas engendradas pelos devotos de São Jorge/Ogum eivadas de relações de poder materializadas na semiografia do território da Festa.

No cotidiano extraordinário, a cidade se veste de uma cor: vermelho. A cidade, no momento da procissão, torna-se o espaço percebido, concebido e vivido dos que participam daquela história.

O momento da procissão, configurado pelas suas fronteiras porosas, efeito da circularidade entre diferentes práticas culturais/religiosas engendradas no mesmo território, constrói uma territorialidade singular.

A procissão terrestre, ato solene católico em reverencia ao santo, percorre as principais ruas do centro da cidade de Niterói (**fig. 5)**. Ela é iniciada após a última missa do dia da festa, 23 de abril[40]. À frente do séquito a imagem de Nossa Senhora da Conceição é levada em um andor enfeitado com rosas brancas e em seguida São Jorge, ornamentado em meio às rosas e cravos vermelhos, saindo de sua Capela perpassa entre os devotos que se aglomeram e anseiam pela passagem do santo para reverenciá-lo. Sob esforço e fé é colocado ao alto de um carro de Bombeiros – que é vermelho como as cores de São Jorge e Ogum - e segue neste carro capitaneando os devotos na procissão. Adentra a Rua Marechal Deodoro, a principal rua de saída dos ônibus intermuni-



Figura 5. Mapa elaborado a partir do Google Maps com o trajeto da procissão terrestre, no centro da cidade de Niterói, em reverencia a São Jorge.
Fonte: Corrêa, Caxias, 2017.

[40]Durante o dia da festa são rezadas várias missas, sendo que a primeira missa é às seis da manhã, logo após a cerimônia da Alvorada com fogos de artifício e toque de cornetas e sinos da Capela significando o despertar para a celebração de São Jorge/Ogum.

cipais em direção à ponte Niterói-Rio e Alameda São Boaventura (**fig. 5**). A rua fica interditada para a procissão passar. Num acordo entre Igreja e prefeitura, as ruas não são mais cerradas todo o tempo da procissão, mas são fechadas e abertas a medida que a procissão passa.

A primeira parada solene do cortejo é na Catedral de São João Batista, responsável pela Capela de São Jorge. É possível observar que muitos esperam a procissão na porta da Catedral e dali vão acompanhá-la. O préstito se detém na catedral, muitos fogos disparam e a música cessa. Em ato de regozijo ouve-se aplausos ao final dos estouros dos fogos e a procissão segue para a segunda parada solene, na Capela de Nossa Senhora da Conceição. Neste momento, a imagem de Nossa Senhora adentra as escadarias da Capela, e é posicionada de frente para a rua, onde é coroada por uma menina vestida de anjo, e São Jorge se posiciona de frente para a santa e sob uma postura de respeito e júbilo muitos fogos são disparados, tornando a cena em tela vermelha, os sinos dobram e o povo louva, trazendo aos fiéis a vivência de um momento de encontro, reverência e fé. Há emoções por toda a parte, a prática cultural /religiosa penetra em cada recanto da vida do grupo social/ religioso, mediando as relações ali presentes, significando o momento festivo. Viva a performance de São Jorge, viva a performance de Ogum!

Para não concluir...

Com muitas palmas e olhos lacrimejantes de emoção, após o encontro com o sagrado, o transcendental expresso na segunda parada solene, clímax da procissão, o cortejo retorna pelas ruas do centro da cidade em direção a Capela de São Jorge. Neste retorno é notável a quantidade de bares, cheios de devotos, vestido de vermelho, de ver-

melho e branco e alguns de azul, e quando o préstito passa em frente a esses botequins e bares há um silêncio respeitoso e muitos seguram o copo de cerveja em direção ao cortejo brindando e ofertando para o orixá Ogum/ para o santo São Jorge. Aguardam a procissão seguir e voltam a beber.

Ao chegar à Capela, as rosas e cravos que adornavam o santo guerreiro são disputadas pelos devotos com o sentido de levar esse sagrado para a casa, levar esse signo para o lar que a partir desse objeto ritualizado pelo cortejo, pelo ato de fé, pelo próprio grupo social comungando com o santo/ orixá, sob a efervescência coletiva (Durkheim, 1989) será protegido por São Jorge e Ogum,

O itinerário do séquito assume uma dimensão simbólica que, a partir dos atributos culturais/religiosos ao qual, o cortejo celebra e fortalece a identidade dos devotos no momento de unidade onde São Jorge e Ogum performam os atributos de protetor, guerreiro, lutador de causas difíceis.

Essa performance cultural apresentada pelo centro da cidade de Niterói, na Festa de São Jorge a partir dos atributos do santo e Orixá (Ogum), produz discursos que configuram uma territorialidade. Essa territorialidade esculpe um novo arranjo na cidade, esse novo arranjo conforma a concepção da disputa e reordenamento territorial tendo como ponto central as práticas culturais lá engendradas. Almeida *et al.* (2016, p.356) afirma que "as festas territorializam os espaços em que elas incidem ou ocorrem". Consoante com Corrêa (2004), as práticas culturais/religiosas transformam o cotidiano da cidade, reorganizando seus espaços e construindo novos territórios, mesmo que efêmeros.

A procissão, geossímbolo da Festa, demarca na cidade a importância das práticas religiosas/culturais vivenciadas em sua materialida-

de e imaterialidade, experimentadas e perpetuadas em função de São Jorge, para os católicos e Ogum para os religiosos de matriz africana. Mesmo a festa possuindo um caráter efêmero, tem uma composição onde subsistem relações econômicas, político-ideológicas, simbólicas e afetivas extremamente ricas (Maia, 1999, p. 213-214). Desta forma, é fundamental ratificar a centralidade da cultura na formação das identidades pessoais e sociais, assim a festa está impregnada de processos identitários. Segundo Hall (1997) é necessário reconhecer que os signos e seus significados são subjetivamente válidos ao mesmo tempo em que estão objetivamente presentes na sociedade observados em nossas ações, instituições, rituais e práticas culturais/religiosas.

Bibliografía

- Almeida, M. de; Souza de Deus, J; Torres, M; Vargas, M (2016), "Territorialidades de festas populares: espaço-tempo cognitivo, conectivo e conflitivo" *R. da ANPEGE*, Dourados, p. 15.
- Almeida, M.; Bouças, M. (2015), "Hoje é dia do Santo Guerreiro" *O Fluminense*, Niterói.
- Arroyo, K. (2016), "As Majlis de Ashura: Territórios de Performance" *Litteris*, n° 17, p. 27.
- Bonnemaison J. (2002), "Viagem em torno do território. In: Corrêa A.; Rosendahl Z. (coord.). *Geografia Cultura*: um século (3), Rio de Janeiro: Eduerj.
- Brandao, G. (2016), Equede – *A Mãe de Todos*. Salvador, Editora: Barabô, p. 172.
- Corrêa, A. de Mello (2004), "Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global" *Tese (Doutorado em Geografia) Universidade Federal do Rio de Janeiro*, CCMN, PPGG, Rio de Janeiro.

- Corrêa (2005) "A Paisagem Conivente: a Semiografia do Território Através do Geossímbolo" In *Anais do VI Encontro Nacional da Anpege*, Fortaleza.
- Corrêa (2008) "Territorialidade e simbologia: o corpo como suporte sígnico, estratégia do processo identitário da Irmandade da boa Morte" *R. B. de História das Religiões*, Paraná, 12p.
- Corrêa A. (2013), "Não acredito em deuses que não saibam dançar: a festa do candomblé, território encarnador da cultura" In: Corrêa, R. L; Rosendahl, Z. *Geografia Cultural*: uma antologia, volume II. Rio de Janeiro: Eduerj, p.294.
- Dias, João. (2016) "Festejos de São Jorge na Arquidiocese de Niterói" 22 abr. 2016. Disponível em: <http://arqnit.org.br/arqnitfinal/festejos-de-sao-jorge-na-arquidiocese-de-niteroi/>. Acesso em: 05 out. 2016
- Durkheim, É. (1989), *As formas elementares da vida religiosa*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- Farias, E. (2005), "Economia e cultura no circuito das festas populares brasileiras" *Sociedade e Estado*. [Online].
- Lefebvre, H. (1991), *The Production of Space*. Oxford: Basil Blackwell.
- Guarinello, N.(2001), "Festa, trabalho e cotidiano" in, Jancsó, I; Kantori, I. (Orgs.), *Festa*: *Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Editora Hucitec/ Edusp, Vol. II.
- Knell, Y. (2014), "Why St George is a Palestinian hero". 23 abr. 2014. Disponível em: *<http://www.bbc.com/news/magazine-27048219>* Acesso em: 30 mar. 2014.
- Hall, S. (1997), "A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo" *Educação & Realidade*, Porto Alegre, p.31.
- Husserl, Edmund. (1986) *A Ideia da Fenomenologia*, Lisboa: Edições 70, 136 p.
- Magalhães, M. (2015), "Festa de São Jorge vai reunir 15 mil pessoas na igreja do Centro" 18 abr. 2015. Disponível em: *<http://odia.ig.com.br/niteroi/2015-04-18/festa-de-sao-jorge-vai-reunir-15-mil-pessoas-na-igreja-do-centro.html>* Acesso em: 02 mar. 2017.

- Maia, C. (1999), "Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares - proposições sobre festas brasileiras" In: Rosendahl, Z., Corrêa, *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Moraes, H. (2010), *Missas e Procissão celebram São Jorge*.
- Pereira, R. (2015), "Nas margens do Atlântico: o comércio de produtos entre a África e o Brasil e sua relação com o Candomblé" In *Anais XI Congresso de História Econômica*, Vitória – ES.
- Prandi, R. (2004), "O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso" *Estudos Avançados*, São Paulo, pp. 223-238.
- "São Jorge, santo guerreiro cristão, muçulmano, palestino, inglês e brasileiro" (2014) Brasil *247*, 13 ago. 2014.
- Verger, P. (1981), *Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio Edições.
- Vianna, C. (2016), "Ogum afro-brasileiro: alternativas de pertencimento cultural propostas pelos racionais MC'S em sobrevivendo no inferno" *Revista Afluente*. Bacabal.

CAPÍTULO 10

Festividades bolivianas en Luján: cuestiones socio-espaciales en torno al crecimiento de la devoción a la Virgen de Urkupiña

Tomás Facundo Giop
CIN, Universidad Nacional de Luján

El presente trabajo tiene como objetivo analizar las causas del crecimiento de las prácticas religiosas vinculadas con la devoción a la Virgen de Urkupiña en las últimas décadas, evidente no sólo en la ciudad de Luján sino en la mayoría de las ciudades que presentan una comunidad boliviana establecida.

Hacia fines de la década de los '90, la Virgen de Urkupiña comienza a tener mayor visibilidad y presencia en la realidad de los inmigrantes bolivianos en la Argentina, y a partir de allí su devoción experimentará un crecimiento en dicho colectivo, a punto tal de que la peregrinación en su nombre se instala como una festividad anual ineludible –de la misma manera que sucede con la Virgen de Copacabana–. Podemos observar peregrinaciones por la Virgen de Urkupiña no sólo en el conurbano bonaerense o en barrios de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, sino también en ciudades de otras provincias, tales como Córdoba, Chubut, Río Negro, Bariloche, entre otras.

El arribo de dicha devoción coincide con una de las principales etapas de la inmigración boliviana en Argentina, marcada –desde hace aproximadamente dos décadas– por la instalación de familias completas, ya consolidadas en términos económicos y a tal punto

que varias logran construir una capacidad de ahorro importante y, con esto, cierta acumulación de capital. A la vez, se fortalecen y consolidan las asociaciones de migrantes bolivianos hacia dentro de las comunidades. Por último, la mujer inmigrante boliviana se establece como actriz activa en la familia y su comunidad (Sassone y Cortés, 2014), y ocupa un rol clave en la puesta en marcha de la devoción.

Con el objetivo de analizar el contexto de crecimiento de esta práctica religiosa comunitaria, el presente trabajo se divide en cuatro partes. La primera, referida a la presentación y contextualización temporal y espacial del fenómeno; la segunda repasa los diversos estudios existentes vinculados con esta temática; la tercera se propone explorar el proceso migratorio de los bolivianos hacia Argentina, clave en esta temática; finalmente, se reseña y analiza el crecimiento la práctica devocional peregrina.

Es necesario destacar, por último, que esta investigación se encuentra en una etapa primigenia, consistente en un acercamiento a la problemática a partir de la recopilación y análisis de bibliografía u otra información válida y relevante existente al respecto. Intentamos acercarnos al problema a través de la revisión y construcción de un marco conceptual que –en estudios posteriores– nos permita acercarnos al campo.

Marco analítico-conceptual

El presente trabajo se encuentra enmarcado en el área de los estudios referidos a la Geografía Cultural, particularmente orientada a los flujos religiosos en la historia reciente de la Argentina, centrándonos en las construcciones espaciales evidenciadas en la producción de escenarios peregrinos y festivos.

En esta perspectiva, debemos comprender que la cultura es la forma integral de vida creada histórica y socialmente por una comunidad según la forma particular en que entable las relaciones entre sus integrantes, las relaciones con otras comunidades, con el ámbito de lo sobrenatural, a fin de dar continuidad y sentido a la totalidad de su existencia (Di Tella, Chumbita, Gajardo y Gamba, 2012).

Pero junto a esto, incluye la manera de relacionarse con la sociedad y el espacio en que aquella discurre su cotidianidad. En esta perspectiva, debemos comprender que la cultura es más que simplemente una construcción social con una instancia de expresión a través del territorio; aquella, en verdad, está formada espacialmente (Cosgrove, 1984).

El espacio, en este sentido, se interpreta como un ámbito de desencuentro(s) y encuentro(s) de trayectorias diversas, influidas mutuamente e incluso en conflicto entre sí (Massey, 2005), abarcándolo desde una mirada compleja y amplia, para entenderlo no sólo como un producto social, sino más bien como una construcción con historicidad y materialidad propia junto a un conjunto de significados y sentidos brindados por sus propios habitantes (Lindón, 2008).

Acorde a la perspectiva teórico-metodológica, consideramos necesario destacar, a partir de esta noción de espacio, la categoría de escenario. Entre los estudios culturales de la Geografía, comprender la espacialidad de la vida cotidiana y lograr construir conocimientos especializados que permitan hacer inteligibles esa espacialidad es clave (Lindón, 2006).

Así, la categoría de escenarios la comprendemos como "el espacio de un conjunto de prácticas móviles y concertadas por distintos sujetos y un marco en el que toman sentido" (Lindón, 2006: 431). No

obstante, el concepto nos brinda una gran potencialidad de análisis ya que, más allá de dicha dimensión social, parte de una materialidad definida. Al comprenderlos inmersos en procesos culturales amplios, poseen una base institucional relevante y objetivable, evitando limitarnos de esta manera exclusivamente a lo simbólico.

Esa materialidad, justamente, es la que adquiere significado a partir de los sujetos- habitantes y de según cómo éstos la carguen de valoraciones y le adjudiquen utilidades, entre otras cuestiones. Así, entendemos cómo la efemeritud es intrínseca a un escenario, al analizarlo desde el papel activo del sujeto en su significación. Por tratarse de una activación de corta duración pero que produce grandes transformaciones espaciales, la fiesta religiosa y el paisaje peregrino que se monta en torno a la devoción de la Virgen de Urkupiña son un fenómeno que entendemos como un escenario espacial.

Por otro lado, es relevante también establecer herramientas metodológicas orientadas particularmente para el estudio de la relación entre migrantes y devociones marianas, importantes dispositivos de construcción identitaria.

Al entender a la identidad como una construcción compleja, no monolítica, en la cual se intersectan, por un lado, los discursos y prácticas que intentan "interpelar" a los individuos como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que generan subjetividades, que los construyen como sujetos susceptibles de "decirse" (Hall, 2003), podemos sostener que las identidades se encuentran cada vez más fragmentadas en tanto se construyen de diversas maneras, por medio de múltiples discursos y prácticas que, a menudo, entran en conflicto entre sí. Por lo tanto, se encuentran sujetas a constantes cambios y transformaciones. Sin pensar en dinamismo e historicidad

no podemos entender el aspecto que adquieren los procesos de identificación de sujetos y grupos.

Es necesario destacar que la idea de continuidad que evocan las identidades, debe ser revisada. Aplicando esto al caso de los rituales festivo-ceremoniales, Juan Agudo (2009) demuestra cómo claramente los sentimientos de continuidad que supuestamente construyen son –al menos, en cierto punto– falsos, pero que sin embargo abonan a la construcción de las identidades, ya que los sujetos participan en ellos reafirmando simbólicamente la pertenencia a la comunidad en cuestión, sirviendo incluso como canalizadores de conflictos y tensiones sociales.

Por otro lado, más allá del sentido de comunidad y unión que inspiran y de su contribución a la reconstrucción de los lazos con su país de origen, las festividades manifiestan las estructuras y desigualdades sociales inherentes a una comunidad. Los rituales y fiestas que a menudo son interpretados como espacios de tradición y continuidad, en verdad han perdido mucho de ello, adaptándose y estando en constante transformación, y volviéndose escenarios espaciales cada vez más complejos y mutantes.

Por último, todas estas consideraciones teóricas deben articularse con las nociones ya planteadas de espacio y escenario, para así poder construir una serie de herramientas teórico-conceptuales que permitan analizar estas temáticas de la manera más compleja y abarcativa posible. En este sentido, ninguna festividad o ritual puede evitar disponer de un espacio para su concreción y reproducción, espacio que no solamente es materialidad, sino también simbolismo, fantasía, experiencia y representación.

Migraciones bolivianas en la Argentina

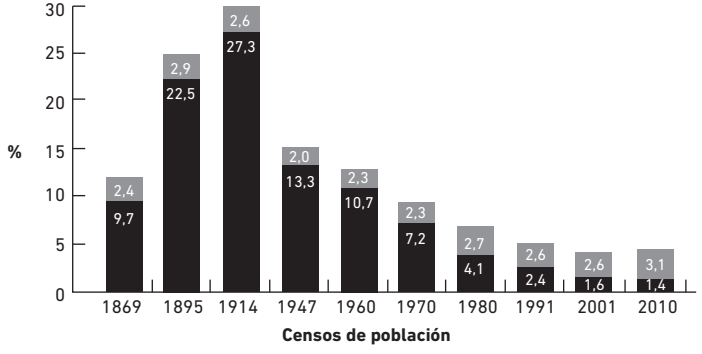
Según el último *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas*, para 2010 se registra el porcentaje más elevado de población inmigrante proveniente de países limítrofes, que alcanza el 3,1% del total de población (ver **Gráfico 1**). Dicho cambio puede entenderse, al menos en parte, por diversas modificaciones en el ámbito legislativo, asociadas a reconocer el derecho de libre migración y circulación. Particularmente, la ley Nº 25781 –conocida como "Ley de migraciones"– otorga una nueva mirada, que busca integrar al migrante en la sociedad. A la par, diversas normativas y acuerdos en el Mercosur, Chile y Bolivia facilitan el arribo (*Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, 2010*).

Incluso, respecto del total de los inmigrantes en el país, aquellos cuyo origen se encuentra entre los países limítrofes y Perú representa un 77,7% (ver **Gráfico 2**). El mismo gráfico también nos muestra que la migración boliviana en particular es la segunda en importancia, con un 19% del total de los inmigrantes, superada sólo por la paraguaya.

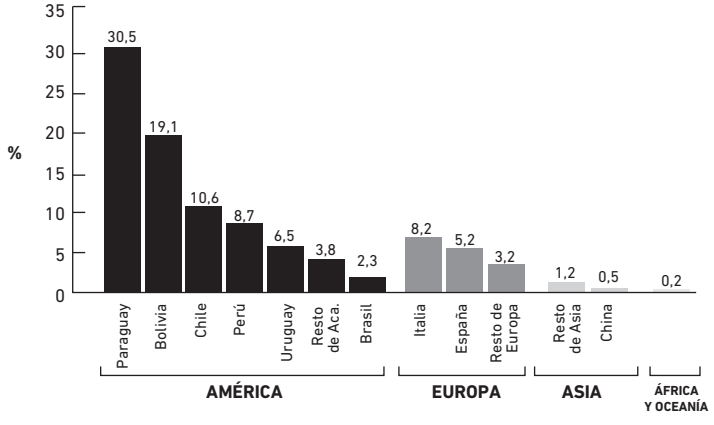
En definitiva, la población boliviana en Argentina representa un porcentaje protagónico entre los inmigrantes. Tradicionalmente, aquélla fue incluida en la categoría "migración limítrofe" o "fronteriza", conceptos con una clara misión de invisibilizar este tipo de movilidad, en su gran mayoría empobrecida (Sassone y Cortés, 2014).

Buenos Aires, principal destino de esta migración, ya se caracteriza por un elevado crecimiento de barrios habitados por bolivianos, con una alta concentración. Entonces, podemos sostener que en ciertas zonas del país "nos hallamos ante un escenario de multilocalizaciones con una tendencia a reagrupaciones de micro-zonas [...] que se organizan en función de la región y de la ciudad o del pueblo de

1 **Población nacida en países limítrofes y en otros países según censos de población. Total del país. Años 1869-2010**



2 **Población nacida en el extranjero según lugar de nacimiento. Total del país. Año 2010**



Gráficos 1 y 2. Población nacida en el extranjero (con detalle de los países limítrofes).
Fuente: INDEC, Censos Nacionales de Población, Hogares y Viviendas.

origen" (Sassone y Cortés, 2014: 103). En este sentido, y como en gran parte de las migraciones, las cadenas migratorias y las redes sociales que los inmigrantes van construyendo juegan un papel protagónico cuyo exponente espacial es la presencia de barrios culturalmente asociados a dichos colectivos migratorios.

Pero estas poblaciones inmigrantes no sólo se sitúan en las grandes urbes. A partir de las décadas de 1960 y 1970, con el auge de los loteos populares en los partidos bonaerenses colindantes a Capital Federal, y también en aquellos algo más alejados, en el marco de una política de erradicación de las villas se genera una relocalización cuasi forzada, y las comunidades bolivianas se instalan en patrones, por lo general, de alta concentración. Incluso cuando dependiendo de su condición económica existen también procesos en que familias inmigrantes se relocalizan en barrios de clase media, bajo un modo de territorialización de tipo "isla" (Sassone y Cortés, 2014).

Desde una perspectiva socio-histórica, las migraciones bolivianas hacia Argentina fueron sufriendo cambios constantes. No obstante, se puede reconocer un modelo –presentado por Susana Sassone y Geneviève Cortés (2014)– de tres grandes etapas, a la vez subdivididas cada una en dos más, que nos permitirá analizar más detenidamente este proceso (Sassone y Cortés, 2014).

A fines del siglo XIX podemos ubicar la etapa inicial, signada por su carácter estacional y por la movilidad casi absoluta de población masculina. Geográficamente, estos movimientos se limitaban casi en su totalidad a las provincias del noroeste argentino, en cierta área de influencia con la cercanía a Bolivia.

La segunda etapa ya deja el carácter fronterizo para asumir una característica de tipo regional, y aumenta la circulación de bolivianos

por gran parte del territorio argentino. En este caso, a los movimientos estacionales se les suman campesinos que se asientan temporalmente, e incluso se llegan a armar circuitos laborales-productivos a lo largo de todo el territorio argentino, por lo que presentan retornos anuales a sus lugares de origen. En esta etapa ya se activan las redes migratorias y, hacia su final las mujeres comienzan a tener un papel algo más relevante en estos movimientos.

El último de los estadios de este proceso –que empieza en la segunda mitad del siglo pasado–, que es el más pertinente para nuestro trabajo, ya evidencia importantes variaciones. Por un lado, se observa una gran cantidad de familias enteras asentadas de manera permanente en Argentina, incluso varias con una clara capacidad de acumulación de capital, lo que genera desigualdades sustanciales hacia el interior del colectivo migrante. Por otro, las mujeres y los jóvenes asumen un nuevo protagonismo, principalmente aquéllas, como verdaderas organizadoras de la economía doméstica. Pese a su triple condición de explotadas o discriminadas –como mujeres, inmigrantes bolivianas y trabajadoras– logran empoderarse y asumir un rol central en su familia y comunidad. Incluso presentan diferencias respecto del resto de las mujeres migrantes, particularmente por su gran diversidad laboral (González y Sassone, 2015). Además, en estos últimos años, incluso ciertos sectores logran un real fortalecimiento de la capitalización, a tal punto de poder hablar de la formación de cierto empresario étnico (Sassone y Cortés, 2014).

En el nivel de lo religioso y para el caso que nos atañe, de la Virgen de Urkupiña, ellas también asumen un papel vital, debido a que muchas de las imágenes traídas desde Bolivia a Argentina, en torno a las cuales giran las peregrinaciones, fueron ingresadas por mujeres,

quienes una vez aquí asumen su cuidado. A partir de esto, una de las hipótesis que anticipamos es que el crecimiento de la devoción mariana en cuestión se debió, al menos en parte, a este aumento no sólo en cantidad sino en relevancia de las mujeres en el colectivo migrante boliviano, y a las transformaciones que se fueron gestando hacia el interior de la comunidad.

La región cochabambina y los pueblos del Valle Alto -región originaria de la Virgen de Urkupiña- en general se convirtieron en uno de los principales focos de emigración, principalmente desde los 2000. Por eso, en coincidencia con Sassone y Baby-Collin (2012), adelantamos que la propagación de bolivianos al exterior desde estas regiones presupone el traslado también de su aparato de creencias y festividades, en el que figura la devoción a aquella imagen mariana (2012).

Migraciones y devociones

En la dinámica migratoria presentada previamente –y en todo proceso de este tipo– los movimientos poblacionales son acompañados por, entre otros, desplazamientos culturales. La circulación de las prácticas religiosas es un componente crucial de los movimientos migratorios. En este sentido, mujeres y hombres llevan consigo su conjunto de creencias y prácticas y, una vez en su destino, intentan ponerlas en juego. De esta manera, este conjunto de ritos y devociones se internacionaliza, manteniendo ciertos rasgos pero incorporando otros.

Esta mundialización de festividades no es sinónimo, necesariamente, de una reconstrucción exacta de la identidad del migrante, ya que según el destino de la migración y el grupo, los actores del culto, su nivel y modo de institucionalización, la incorporación de nuevas

variables e incluso su grado de banalización comercial variarán (Sassone y Baby-Collin, 2012).

De esta manera, podemos entender a los diversos modos en que las poblaciones inmigrantes de un lugar se apropian de la internacionalización de sus devociones como reveladores de su realidad, de los conflictos en que están inmersos e, incluso y más importante, del modo en que están construyendo y reconstruyendo sus identificaciones.

Entonces, en el caso particular del colectivo inmigrante boliviano en Argentina, la puesta en práctica de las festividades orientadas a las devociones marianas es son una herramienta vital para la comprensión de sus realidades, conflictos e intereses. Por lo tanto, en próximos apartados retomaremos estas prácticas religiosas para un análisis más exhaustivo.

Una hierópolis argentina: Luján

A aproximadamente 60 kilómetros de la Ciudad de Buenos Aires se encuentra Luján, ciudad cabecera del partido homónimo. Según datos del Censo de Población, Hogares y Vivienda del 2010, el partido en su totalidad presenta una población cercana a los 100.000 habitantes. El lugar se destaca como el centro turístico-religioso más importante de Argentina, al recibir entre 4 y 6 millones de visitantes al año que buscan rendirle homenaje a la Virgen de Luján, ubicada en la Basílica de Luján (Lanson, 2011).[41]

Superando el relato territorial tradicional impuesto popularmente, que representa a la ciudad de Luján como originada a través del

[41]Las cifras del flujo de visitantes que recibe anualmente la ciudad de Luján varían considerablemente según la fuente que se consulte.

"milagro de la carreta"[42] (Flores, 2013), explicamos que, según investigaciones recientes[43], no se produjo en el Luján actual, sino a unos 30 kilómetros, en los márgenes del río homónimo. En el momento de los hechos, dicha área comprendía un importante canal de circulación de la colonia lujanense. En ese contexto se formó el primer santuario de oración hacia la Virgen de la Limpia y Pura Concepción (Marquiegui y Fernández, 1998). Recién hacia fines del siglo XVII, tras la compra y el traslado de la estatuilla a la Estancia Ana de Matos, el nuevo santuario pasará a ubicarse en las cercanías del Camino Real, y con las tierras que donara Ana de Matos se constituiría la estancia destinada a la Virgen y al Santuario.

Pero esto tampoco puede presumirse como el inicio concreto del poblado, ya que para 1711 la documentación existente caracteriza a la estancia como abandonada, a causa de un brote epidémico. Con el

[42]"Luego de una noche sin incidentes partieron a la mañana temprano para cruzar el río Luján, pero la carreta que llevaba las imágenes no pudo ser movida del lugar, a pesar de haberle puesto otras fuertes yuntas de bueyes. Pensando que el exceso de peso era la causa del contratiempo, descargaron la carreta pero ni aun así la misma se movía. Una intuición sobrenatural llevó entonces a los viajantes a descargar uno de los cajoncitos, pero la carreta quedó en su lugar. Subieron ese cajoncito y bajaron el otro, y los bueyes arrastraron sin dificultad la carreta. Cargaron nuevamente el segundo y nuevamente no había quien la moviera. Repetida la prueba, desapareció la dificultad. Abrieron entonces el cajón y encontraron la imagen de la Virgen de la Limpia y Pura Concepción que hoy se venera en Luján. Y en el territorio pampeano resonó una palabra que en siglos posteriores continuaría brotando de incontables corazones: ¡Milagro!, ¡Milagro!" Extraído de *http://psicologoscatolicos.org/Documents/Ntra.Sra.Lujan.pdf.* Consultado el 20/06/2015.

[43]Al respecto, ver: Binetti, Jesús, "La cruz sin espada. Patrimonio, tradición e historia del Luján temprano, 1671- 1742" en *REDSociales*, 4, 52-80, UNLu, 2015; Binetti, Jesús y Suárez Federico, *Una Virgen para el pago. Historia y patrimonio del Luján 1580-1740*, Buenos Aires: Cienflores, 2016.

correr de los años, el ganado cimarrón comenzó a escasear en la zona, por lo que las poblaciones indígenas invadieron las estancias, lo que impulsó las primeras concentraciones alrededor del templo (Marquiegui y Fernández, 1998).

Hacia 1755 se produce la construcción de un puente sobre el río Luján, y un año después se declara "Villa de los Españoles", único poblado en contar con un cabildo, más allá de la Ciudad de Buenos Aires, evidenciando su importancia. Tras la expansión de la producción lanar, junto a la llegada del ferrocarril y la posterior gran inmigración, la población evidenció un importante ritmo de crecimiento (Lanson, 2011). Hacia 1887 comienza la construcción de la actual Basílica y del proyecto de ciudad religiosa (Flores, 2012).

Analizando la descripción previa, consideramos apto aplicar la categoría de hierópolis[44], de Zeny Rosendahl. Es decir, entenderla como una urbe en la que la esfera de lo sagrado posee un poder dominante por sobre el resto de los ámbitos, y se evidencian formas espaciales particulares dependientes de su sacralidad. En este tipo de lugares se observan incluso divergencias entre tiempo sagrado y tiempo común, y se presenta una territorialidad marcada en términos simbólicos y materiales por un lugar sagrado que, además, asume un rol político clave (Rosendahl, 2009).

Si aplicamos esta caracterización a Luján, observaremos importantes similitudes. Por un lado, lo sagrado juega como un manto que

[44]Más allá de la coincidencia entre la caracterización de una hierópolis presentada por Zeny Rosendahl y la realizada en el presente trabajo acerca de la ciudad de Luján, se reconoce el hecho de que la acuñación del término se centra en el análisis de ciudades brasileñas, por lo que su traslado a otras realidades no debe ser absoluto.

cubre el resto de los campos, particularmente lo económico, entendiendo el ingreso que genera el turismo producto de las peregrinaciones como central en dicho ámbito. Esto no implica que lo uno quede desconectado de lo otro, sino supeditado.

La divergencia entre el tiempo sagrado y el no sagrado se hace evidente en la ciudad. El ritmo de vida y la cotidianidad se ven alterados durante las instancias de peregrinaciones. El caso de las formas espaciales particulares tal vez más claro. La construcción de la Basílica de Nuestra Señora de Luján definió –y continúa haciéndolo– la configuración espacial de la ciudad, que opera como el principal sitio religioso de la Argentina.

En cuanto al rol político clave, sin dudas la instalación de la Basílica de Nuestra Señora de Luján lo demuestra. En pleno proceso de construcción del Estado-nación, la puesta en marcha de este proyecto muestra la alianza entre aquél y la Iglesia Católica y, a la vez, un pilar más de la elaboración de una nacionalidad, claramente católica.

Este marco de producción cubre a la ciudad con un manto de particularidades que la vuelven clave al analizar los aspectos religiosos y festivos del proceso migratorio boliviano, al punto de que el colectivo utiliza la misma Basílica de Nuestra Señora de Luján como sitio principal de concurrencia de sus peregrinaciones anuales.

Festividades bolivianas: Urkupiña y Copacabana

Argentina, como principal país receptor de las migraciones bolivianas, no sólo incorpora a su cotidianidad a dichos migrantes, sino que, con ellos, también a su cultura, y en particular su sistema de creencias y sus festividades. Como las principales devociones marianas de Bolivia,

tanto la Virgen de Copacabana como la de Urkupiña poseen un espacio más que relevante entre los migrantes instalados en la Argentina.

La Virgen de Copacabana es una advocación mariana cuyo culto comienza, según las principales fuentes, hacia el siglo XVI en la ciudad homónima. Su importancia fue asumiendo mayores escalas, de tal manera que hacia 1925 fue nombrada Reina de la Nación Boliviana.

No es coincidencia su localización en la ciudad de Copacabana, emplazamiento costero sobre el Lago Titicaca. De sus aguas, según los mitos religiosos incaicos, surgió Wiracocha, tal vez la principal deidad inca, ordenadora del mundo y creadora de los humanos. Incluso entre las sociedades preincaicas allí ubicadas, la zona del lago se presentaba como escenario del culto, un espacio sacralizado.

Retomando la devoción, se puede advertir que, en gran parte, fueron los propios indígenas allí asentados quienes promovieron la instalación de una imagen sagrada que los protegiera. En un contexto de malas cosechas y problemas internos, una de las principales comunidades indígenas allí asentada decidió establecer una cofradía y ponerla bajo la advocación de la Virgen de la Candelaria. Sin embargo, desde mediados del siglo XVI quienes se encaramaron en la tarea de evangelizar la zona fueron los padres dominicos, que tenían a su cargo en España el Santuario de Nuestra Señora de la Candelaria (Luján López, 2002), lo cual demuestra su elevada influencia en el crecimiento de la devoción.

Más allá de la diversidad de leyendas existentes al respecto, todas coinciden en que fue el inca Francisco Tito Yupanqui quien modeló una imagen de la Virgen y, tras muchas vicisitudes, logró que finalmente fuera entronizada en el altar principal de la iglesia de Copaca-

bana, en 1583 (Luján López, 2002). A partir de allí, la devoción comenzó rápidamente a expandirse por el continente, hasta configurarse como una de las principales imágenes marianas.

La institución que nuclea a los bolivianos y organiza estas celebraciones en Argentina es el Equipo de Pastoral Boliviano (EPB), que comenzó a realizar sus primeras experiencias desde 1975, con la inquietud inicial de reunir a los bolivianos de Buenos Aires. Sin embargo, con el correr del tiempo se volvió una institución jerárquica que ya no sólo actúa a nivel provincial, sino también a nivel nacional, convocando a provincias de fuerte presencia boliviana, como Mendoza, Córdoba y Bahía Blanca (Olaechea, 2013).

La peregrinación de la Virgen de Copacabana hacia el santuario de Nuestra Señora de Luján se destaca no sólo por su masividad, sino también porque fue de las primeras realizadas en Argentina, donde se inició aproximadamente hacia 1956, cada primer domingo del agosto. Su importancia no dejó de incrementar, a tal punto de que hacia 2008 fue considerada de Interés Turístico Provincial y en su versión número 56 (2012), la municipalidad de Luján la declara "Actividad de Interés Cultural"[45]. En tal sentido, se comprende la importancia de la actividad no sólo para el colectivo boliviano presente en Argentina, sino también para los demás habitantes del país e incluso para las esferas del poder político bonaerense y de Luján.

Durante la jornada de la peregrinación, a media mañana se retira de la cripta la imagen de la Virgen de Copacabana, se la ubica en el centro del palco emplazado en la Plaza Belgrano –localizada frente a

[45]Fuente: nota Bisemanario *El Civismo*. http: //www.elcivismo.com.ar/notas/13519/, consultado el 20/03/2017.

la Basílica–, donde se encuentran autoridades eclesiásticas de Bolivia y de nuestro país.

Después de la misa se realiza un desfile de gran cantidad de agrupaciones que, acompañados por una orquesta, se desplazan bailando y mostrando sus coloridas vestimentas típicas, según su región. En la instancia siguiente, todas las comunidades se encuentran en el Descanso del peregrino.

Más allá de que en sus principios la comunidad boliviana visitante de Luján era reducida, desde que el padre Claudino Balen fue nombrado capellán de la Colectividad Boliviana en Argentina –hacia la década de los '80–, a pedido de la Conferencia Episcopal de Bolivia se llamó a la totalidad de las comunidades con sus imágenes, entre las que estaba la Virgen de Urkupiña (Olaechea, 2013). Podemos apreciar que ya desde ese momento dicha imagen comienzo a tener presencia, aunque secundaria, en las peregrinaciones bolivianas a Luján.

Sin embargo, el centro de estas peregrinaciones continuará ocupado, incluso hasta la actualidad, por la Virgen de Copacabana. Según un registro de festejos publicado por la EPB, para 1996 las festividades a la Virgen de Urkupiña sumaban 14 en distintas parroquias de Buenos Aires y Capital Federal, cantidad sólo superada –ampliamente– por aquellas dedicadas a la Virgen de Copacabana, que mostraba un total de 37 (Olaechea, 2013).

No obstante estos datos, la Virgen de Urkupiña evidencia hace ya varias décadas un crecimiento en importancia y presencia en Argentina. Esta imagen mariana tiene su origen durante el siglo XVII en el Cerro Cota, a pocos kilómetros de Quillacollo, ciudad que pertenece en la actualidad al departamento boliviano de Cochabamba. Podríamos caracterizarla como una advocación con un carácter dual, ya que

sintetiza a la Virgen María del catolicismo, y a la deidad andina Pachamama (Barelli, 2014). Estos fenómenos sincréticos son frecuentes en varias de las devociones marianas de América Latina e implican procesos de resignificación y reinvención del culto y la práctica.

Su nombre en quechua, *Orqopina*[46], hace referencia a su leyenda. Según ésta, la imagen de una mujer con un niño en brazos se le apareció a una joven campesina que cuidaba sus ovejas, y transformó en plata maciza las rocas del cerro. A raíz de este suceso, la creencia generalizada es que, pidiendo prestada una roca al cerro, se recibirá una ayuda, bajo el compromiso de devolverla al año próximo. A partir de aquí, todos los 15 de agosto se celebra en Bolivia la fiesta de la Virgen de Urkupiña, que coincide con el día de la Asunción de la Virgen, en el calendario católico. Hacia 1998 fue nombrada Patrona de la Integración Nacional por el gobierno boliviano, y comenzó a adquirir un lugar cada vez más relevante en las festividades bolivianas[47].

Durante tres días, la fiesta en Quillacollo convoca a aproximadamente medio millón de peregrinos y turistas. Se acompaña con una gran entrada folclórica el día 14, de las fraternidades –organizadas todas por la Asociación de Fraternidades Folklóricas Virgen de Urkupiña–, que nuclea a más de 10.000 bailarines y bailarinas. Al día siguiente se celebra la Misa Principal y el último día, 16 de agosto, se peregrina desde Cochabamba a Quillacollo, unos 15 kilómetros, concentrándose en la colina del santuario (Sassone y Baby-Collin, 2012).

[46]*Orqopina*: "Ella está en la colina"

[47]A tal punto que, por lo general, Evo Morales –Presidente del Estado Plurinacional de Bolivia–, oriundo de Cochabamba, se hace presente cada 15 de agosto.

Argentina, destino principal y más antiguo de las migraciones bolivianas, también se erige como el primero en que se difunde internacionalmente esta devoción mariana; estas primeras manifestaciones comienzan a existir hacia las últimas décadas del siglo pasado, dándose probablemente una de las iniciales en Villa El Libertador, barrio de la ciudad de Córdoba.

Volviendo a la lógica de la fiesta, pero ya centrándonos en las puestas en práctica en Argentina, notamos que en ella hay distintas formas de reciprocidad, entre las que se destacan tres actos de intercambio: dar, recibir y devolver, compartiendo todas que el lapso de tiempo que transcurre entre ellas siempre está sobreentendido. Incluso, no se verbalizan las deudas y todos actúan como si se tratara de actos de cortesía, espontáneos y desinteresados (Giorgis, 2000). Estas dimensiones de reciprocidad, entonces, se vinculan con una lógica de prestación y contraprestación, entramadas por las promesas y favores que los devotos realizan a la Virgen, "dando para recibir" (Barelli, 2014).

No obstante, estos actores

> están debatiendo y compitiendo para lograr ascensos en el campo laboral y religioso. Aunque disimulado, el principio del cumplimiento de la obligación está presente y es esto lo que permite instituir, legitimar, pero también cambiar las diferencias de clase, jerarquía y status de algunos individuos, sectores, grupos y asociaciones que operan en la fiesta. [...] Por lo tanto, el campo religioso no se consuma en sí mismo sino que permea el campo migratorio-laboral (Giorgis, 2000: 242).

Su festividad está compuesta por un sistema de intercambios y reciprocidad tradicionales: el primer día, el pasante, perteneciente a cierto sector dentro del colectivo, ya que está a cargo de una parte

importante de los gastos y en general es de origen cochabambino, hace un recorrido por el vecindario –el rodeo–, recogiendo donativos y visitando al próximo pasante. Además de poseer una posición económica más elevada que el resto de los residentes, los pasantes deben cumplir con el requisito de constituir una pareja conyugal. Los solteros, viudos o sin pareja no pueden pasar la fiesta. Los residentes llaman a esta condición *ch'ulla*, que en quechua significa impar (Giorgis, 2000).

Este cargo, el principal, cambia anualmente. Luego, también están los responsables de los cargamentos, quienes poseen automóviles y camionetas que decoran excesivamente, incluso con vajillas en plata maciza y billetes, demostrando así su éxito. En este sentido, junto a éstos existen los padrinos, quienes se encargan de financiar las orquestas y las bebidas, principalmente. Así, entonces, vemos como estos rituales "son momentos de intercambio social y, a la vez, marcadores de diferenciaciones sociales, donde se leen las desigualdades de los éxitos económicos" (Sassone y Baby-Collin, 2012: 307).

Particularmente, uno de los principales caracteres de la virgen es otorgar préstamos, ya sea en sentido monetario como también en bienes materiales. Junto a esto, esta festividad se fue convirtiendo en un espacio en el cual ofertar y encontrar oportunidades laborales. En este sentido, en los actos de intercambio los promesantes reconocen que la relación con la devoción es a la vez cuestión de fe y cuestión económica, ya que otorga según la devoción y de acuerdo a lo trabajado (Giorgis, 2000).

Viendo a la festividad como legitimadora de las desigualdades de clase, el tipo de ofrenda depende de las posibilidades de cada persona. Algunos devotos, en su mayoría contratistas y expasantes, manifiestan tener una fe muy grande, por lo que reciben importantes prés-

tamos monetarios. En tanto que a otros simplemente se les otorgan montos equivalentes al alquiler de un cuarto o incluso escombros para rellenar la entrada de su casa (Giorgis, 2000).

Incluso, estas diferenciaciones se manifiestan en el tamaño de las imágenes de la Virgen que se utilizan. Por lo general, son estatuillas de entre 30 a 80 cm. de altura, realizadas en Cochabamba, cuyo tamaño se relaciona con la capacidad económica de quien la trajo, que como habíamos señalado previamente, en general es una mujer que viaja hasta Bolivia[48]. En la festividad producida en Villa El Libertador hay dos estatuillas de diferentes tamaños, y según la condición social del devoto y el tipo de préstamo en cuestión, se señala a una u otra imagen.

Consideraciones finales

Desde fines del siglo XX, las migraciones bolivianas evidenciaron importantes variaciones. Por un lado, la región cochabambina se erigió como uno de los principales puntos de emigración. Junto a esto, no sólo creció el número de mujeres migrantes, sino que su papel en los lugares de destino cobró importancia: asumieron un rol activo en su comunidad y en el colectivo boliviano. Además, muchas familias asentadas y establecidas en nuestro país vivieron un crecimiento económico, lo cual significó un aumento en su capacidad de ahorro y, con ello, una importante acumulación de capital, lo que creó una estructura de diferenciación socio-económica al interior de la comunidad.

[48]Esta práctica de la mujer encargándose de traer la imagen se repite en el mundo. Desde Buenos Aires o Córdoba, en Argentina, hasta Calama, Chile, e incluso Madrid, en España, las celebraciones inician cuando una mujer, en general, ingresa la estatuilla (Sassone y Baby-Collin, 2012).

En este contexto, la imagen de la Virgen de Urkupiña fue tomando más importancia y asumiendo un rol protagónico, a la par de la de Copacabana, en el calendario de festividades bolivianas en nuestro país.

El crecimiento de inmigrantes provenientes de la región de Cochabamba –zona de donde es oriunda aquella devoción mariana–, el aumento de las mujeres y el empoderamiento del papel que juegan en sus comunidades –como se evidenció, ellas tienen un rol protagónico alrededor de la Virgen de Urkupiña, ya que son, en general, quienes trajeron las imágenes a Argentina–, y por último, la capitalización que muchas familias bolivianas lograron concretar –resaltando el carácter económico, prestamista e incluso laboral de la imagen religiosa entre bolivianos y bolivianas– permiten comprender y explicar, al menos en parte, la importancia que la Virgen en cuestión asumió en Argentina.

Al mismo tiempo, es necesario destacar nuevamente que este tipo de festividades no siempre son representativas de la continuidad de una tradición y, mucho menos, de una homogeneidad al interior del colectivo de inmigrantes bolivianos. Por el contrario, revelan las desigualdades sociales. Aquellos que pueden ocupar puestos más honoríficos en la práctica religiosa, o quienes más importantes préstamos pueden recibir, son aquellos que se encuentran en una condición de clase superior al resto (Sassone y Baby-Collin, 2012).

Aún queda mucho camino por recorrer en esta investigación en proceso. Profundizar en las prácticas particulares de la ciudad de Luján en torno a la Virgen de Urkupiña, analizando sus espacialidades y los escenarios que a partir de ella las personas van construyendo, así como las materialidades que incluye, junto a la revisión de las hipótesis aquí presentadas, son pasos ineludibles para lograr una investi-

gación más acabada y abarcativa que pueda explicar, en definitiva, la problemática de la movilidad religiosa en comunidades étnicas.

Bibliografía

- Barelli, A. (2014), "Bolivianos y paraguayos en San Carlos de Bariloche. Mecanismos de Integración y apropiación simbólica del espacio local". En *Párrafos geográficos*, 13, Nº 2.
- INDEC (2010), *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas*.
- Cosgrove, D. (2002), "Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista". En *Boletín de la A.G.E*, N° 34.
- Giorgis, M. (2000), "Urkupiña, la virgen migrante. Fiesta, trabajo y reciprocidad en el boliviano Gran Córdoba". En *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy*, Nº 13, Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy, pp. 233-250.
- González, M. y Sassone, S. (2015), *Mujeres migrantes, trabajo y empoderamiento: bolivianas en una ciudad de la periferia globalizada.* S/D.
- Di Tella, T. *et al.* (2012); *Diccionario de ciencias sociales y políticas*, Buenos Aires, Emecé.
- Flores, F. (2013), "Luján como hierópolis: del relato espacial al lugar religioso", en *Revista Universitaria de Geografía*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur ediciones.
- Hall, S. (2003), "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?". En Hall, S. y Du Gay, P., *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu.
- Lanson, D. (2011), "El centro histórico de Luján (Buenos Aires, Argentina). Un análisis de los procesos de territorialización a partir de la cartografía histórica". En *Revista Universitaria de Geografía.* Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur ediciones.
- Lindón, A. (2006), "La espacialidad de la vida cotidiana: hologramas socioterritoriales de la cotidianeidad urbana". En Nogué, J. y Romero, J. *Las otras geografías*, Tirant Lo Blanch.

- Lindón, A. (2008), "De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas". En *Revista ANPEGE*, N° 4.
- Luján López, F. (2002), "Nuestra Señora de Copacabana, una devoción andina patrona de Rubielos Altos (Cuenca). Su origen y difusión". En *Revista Murciana de Antropología*, Nº8,
- Marquiegui, D. y Fernández, M. (1998), "Las etapas del proceso de urbanización en una ciudad antigua de la provincia de Buenos Aires. El caso de Luján (República Argentina) siglos XVIII a XX". En *Revista de Historia de América*, Nº 123, pp. 129-152.
- Maseey, D. (2005) "La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones". En Arfuch, L. *Pensar este tiempo. Espacios, afectos y pertenencias*, Buenos Aires, Paidós.
- Olaechea, S. (2013), "Etnicidad y tradición. Peregrinaciones y fiestas de bolivianos y gauchos en Luján". En Fogelman, P., Ceva, M. y Touris, C. (Eds.), *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*, Buenos Aires, Biblos.
- Rosendahl, Z. (2009), "Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio". En Carballo C. (Coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires, Prometeo.
- Sassone, S. y Baby Collin, V. (2012), "La expansión de la devoción a la Virgen de Urkupiña: religiosidad popular y territorios urbanos de los migrantes bolivianos". En Santarelli, S. y Campos, M. (Coord.) (2012), *Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina*. Bahía Blanca, Editorial de la Universidad Nacional de Sur.
- Sassone, S. y Cortés, G. (2014), "Inmigración boliviana en la Argentina: Lógicas geográficas de difusión territorial y metropolización". En Solé, C. y Parella, S. (Coord.) (2014), *Las migraciones bolivianas en la encrucijada interdisciplinar: evolución, cambios y tendencias*. Revista Focus on International Nº 1. Barcelona. Universitat Autònoma de Barcelona.

CAPÍTULO 11

La fiesta del patrocinio de María en Santiago Xicotenco, San Andrés Cholula. Expresión y reproducción de la cosmovisión de un barrio

Angélica Correa de la Garza
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Cholula es una de las ciudades más antiguas de Latinoamérica; en la época prehispánica fue uno de los centros religiosos y comerciales más importantes del valle central de Mesoamérica. A la llegada de los españoles, se encontraba poblada por dos grandes grupos: los tolteca-chichimecas y los olmeca-xicalancas; el primero de los grupos llegó al asentamiento con permiso de sus entonces moradores, pero al poco tiempo de su establecimiento se apoderaron a traición de la ciudad (López Austin y López Lujan, 2014: 206), entonces los anfitriones se convirtieron en tributarios y fueron desplazados hacia el sur de la gran pirámide llamada Tlachihualtépetl, lo que originó la división, que hoy se mantiene, entre San Pedro y San Andrés (Gámez, Rodríguez & Villalobos, 2016: 34).

San Andrés Cholula es un municipio que pertenece al estado de Puebla, en México; se ubica en la zona centro del estado, al poniente de la capital poblana. En términos generales, a lo largo de su proceso histórico amabas Cholulas[49] han enfrentado diversos conflictos territoriales que afectaron particularmente el área de San Andrés. En 1940,

[49]Se utiliza la denominación "las Cholulas" para referirse a San Pedro y San Andrés Cholula.

el crecimiento de la ciudad de Puebla provocó que San Andrés perdiera gran parte de su territorio, incluso actualmente tiene un área en litigio con el municipio poblano que comprende la zona de Reserva territorial Atlixcáyotl, Angelópolis, los fraccionamientos San José Vista Hermosa y Estrella del Sur (Gámez, Ramírez y Villalobos, 2016: 61).

Además, la oligarquía poblana expropió parte de su territorio y en lo que antes eran tierras de cultivo se han construido diversos centros comerciales y fraccionamientos cuya edificación se justificó ampliando el territorio del municipio de Puebla, situación que generó un conflicto por los límites entre ambos municipios (Gámez, Rodríguez y Villalobos, 2016: 62). Sumado a ello está la intervención del Estado a través de proyectos desarrollistas tales como "Pueblo Mágico" o "Parque de las siete culturas", que con la pretensión de impulsar el turismo modifican y reestructuran el territorio sin tomar en cuenta la dinámica sociocultural de sus habitantes (Gámez, Rodríguez y Villalobos, 2015: 88-98).

El municipio de San Andrés se caracteriza por ser un pueblo urbano cuyas dinámicas culturales están íntimamente articuladas con un pasado mesoamericano. En él se distinguen una serie de contrastes económicos y sociales que se hacen visibles en el territorio; por un lado, en la cabecera se localizan los principales edificios cívicos rodeados de los barrios, mientras que por el otro, en la periferia, colindando con la ciudad de Puebla, se ubica uno de los centros económicos más importantes de la capital, Angelópolis, diversas escuelas privadas de prestigio y algunas de las zonas residenciales más lujosas de la capital. En esta perspectiva, San Andrés está constituido por un complejo conjunto de diversos grupos sociales que se articulan en un tiempo y un espacio, pero cada uno tiene elementos que los distinguen de los otros.

La cabecera municipal, que lleva el mismo nombre, San Andrés, se encuentra dividida en dos secciones. La primera de ellas está integrada por los siguientes barrios: 1. San Pedro Colomoxco, 2. Santa María Cuaco, 3. La Santísima Trinidad, 4. San Miguel Xochimihuacán, 5. Santo Niño Macuila y 6. San Andresito. Por su parte, a la segunda sección corresponden los barrios: 1. San Juan Aquiahuac y 2. Santiago Xicotenco.

La organización por barrios en la dinámica de los andreseños juega un papel fundamental para la apropiación del territorio, la organización social y la identidad de sus miembros. De acuerdo con Mercedes Olivera (1971: 135), la pertenencia a un barrio depende de ciertos códigos socioculturales que son entendidos por los propios integrantes, tales como la adscripción religiosa, el lugar de nacimiento y la participación en las actividades religiosas.

En este sentido, las fiestas son un mecanismo de identificación que favorece al sentido de pertenencia y a la adscripción barrial; a través de las múltiples celebraciones que se realizan en el ciclo anual, se escuchan enunciaciones a partir de las cuales se caracteriza y distingue a los pobladores de un barrio respecto de los de otros. Por ejemplo: "El barrio de Santo Niño es bien fiestero, casi todo el año estamos de fiesta". O: "Santiago hace puras fiestas grandes". De modo que las celebraciones se constituyen como símbolos emblemáticos de cada barrio, lo que motiva el interés de colaboración así como la inclusión de los miembros de las familias en las prácticas religiosas.

Las fiestas religiosas se encuentran íntimamente articuladas con la forma particular en que se percibe a los Santos y la Virgen María, entidades que desempeñan un papel primordial en el desarrollo de la vida social, pues son concebidos como miembros activos de la comunidad con los que se mantiene una constante relación de reciprocidad.

En este marco, se destaca la veneración a los Santos Patronos y a la Virgen de los Remedios, vista como una madre amorosa que protege a todos sus hijos cholultecas. Es decir, se trata de concepciones que orientan las prácticas religiosas y que, por lo tanto, se expresan y reproducen en el ciclo festivo.

Frente a este panorama, las prácticas religiosas en San Andrés son un eje estructurante de la vida cotidiana que contribuye a la reproducción de la cosmovisión, a la construcción de la identidad y a la cohesión social. En este marco, interesa profundizar en la "fiesta del Patrocinio de María" como un mecanismo que expresa y reproduce a la cosmovisión de un barrio, concepciones que orientan los rituales de la celebración y estructuran la fiesta.

La información que se presenta a continuación es resultado de un trabajo de campo[50] realizado entre 2015 y 2016 que consistió en efectuar constantes observaciones en la cabecera municipal; específicamente se asistió a las celebraciones más importantes del barrio de Santiago Xicotenco. En todas ellas se recurrió a la observación participante, lo que permitió conocer de cerca las principales actividades que integran la fiesta; asimismo, se han realizado pláticas informales con personas que tienen o han tenido algún cargo en la iglesia, lo que favoreció a complementar los datos obtenidos y a profundizar en el conocimiento de la organización de la fiesta y la cosmovisión.

Este capítulo se estructura en cuatro apartados: en el primero se enmarca teóricamente la fiesta del Patrocinio de María a partir de tres

[50]El trabajo de campo se entiende como el proceso de conocimiento y reconocimiento de una realidad social, consecuencia de la continua interacción y convivencia con los actores sociales (Guber, 2001: 12).

conceptos: religión popular, fiesta religiosa y cosmovisión. En el segundo se presentan aspectos contextuales del barrio de Santiago y su ciclo festivo. En el tercer apartado se aborda la fiesta del Patrocinio de María. Y finalmente se presenta una reflexión sobre la importancia de la fiesta a nivel barrial.

Religión popular, fiesta religiosa y cosmovisión

La religión popular alude a las configuraciones de las prácticas religiosas que se derivan de un complejo proceso de reapropiación sociocultural por parte de las sociedades, en el cual intervienen las relaciones de poder que se establecen entre las lógicas autóctonas y las hegemónicas, fenómeno que da lugar a un continuo diálogo constituido por estrategias, consensos y negociaciones que no necesariamente implican una ruptura entre las partes involucradas (Giménez, 1978:11-12).

Entre las principales características de la religión popular, señala Giménez (1978: 14), se encuentran: las practicas devocionales y la búsqueda de protección que puede resumirse en la creencia en el protector (la Virgen, los Santos, los difuntos o algún mesías); los medios concretos y sensibles (novenas, cirios, promesas, etc.) y la emoción con la que los devotos impregnan sus manifestaciones. Interesa agregar que, en el caso de las comunidades de origen mesoamericano, sus prácticas religiosas son producto de un sistema lógico cuya ética operativa se basa en la reciprocidad equivalente o lo que Alicia Barabas (2006) denomina "ética del don", principio que sustenta la relación entre los seres humanos y las entidades sagradas, misma que consiste en dar, recibir y devolver (2006: 152).

Las fiestas religiosas de las comunidades urbanas de extracción indígena-campesina son el resultado de un largo proceso de diferenciación, selección y asimilación de creencias que se encuentran íntimamente articuladas con la lógica que les dio origen. Al respecto, Sevilla y Portal (2005) señalan que en el caso de las poblaciones cuya dinámica territorial implica la incorporación de otras poblaciones, algunas fiestas han desaparecido de su forma original mientras que otras han logrado mantener y sintetizar las creencias pasadas adecuándolas a las condiciones actuales. Éste es el caso de las fiestas patronales que remiten a profundas raíces mesoamericanas articuladas con concepciones contemporáneas (2005: 356). Cabe agregar que, asimismo, otras festividades han sido reinterpretadas según la lógica en la que se insertan, configurándose como nuevas expresiones culturales, que dan cuenta de la capacidad adaptativa, integradora y creativa de la cultura.

Las fiestas son uno de los elementos más significativos de la vida religiosa. Favorecen a la cohesión social, a la reproducción de la cosmovisión y de la identidad, y tienen un carácter polisémico, es decir, su contenido simbólico se encuentra íntimamente articulado con diversas esferas de la vida social, como la política, la economía, la identidad, entre otras. Se encuentran conformadas por un complejo conjunto de prácticas rituales y lúdicas, en las que se incluye el regocijo social. Éstas se distinguen de los rituales tradicionales porque involucran normas y prácticas del catolicismo oficial, son dirigidas por los clérigos y se efectúan al interior de la iglesia (Gámez, 2012: 63-67).

La fiesta religiosa para Portal (1997: 181-183) es el momento específico de acercamiento entre el mundo sagrado y el del ser humano, el tiempo privilegiado de la reciprocidad y el intercambio con lo sagrado en el que se pone en juego la capacidad de un pueblo para dar,

devolver y recibir. Representa la culminación de un ciclo simbólico y el inicio de otro.

Retomando los planteamientos de Gámez (2012) y Portal (1997), entendemos que la fiesta religiosa es una manifestación cultural formada por una serie de prácticas rituales y lúdicas que se realizan en un tiempo y un espacio determinado; por medio de ellas se expresa el vínculo especial que los seres humanos establecen con las entidades sagradas mismo que está íntimamente articulado con la forma particular en que un grupo concibe su mundo.

La cosmovisión remite, en un primer momento, a la forma particular en que un grupo social vive y se relaciona con en el mundo en el que habita. El concepto comúnmente se ha utilizado para referirse a los grupos étnicos, pero es una característica de todas las sociedades (Portal, 1996: 59-60). La cosmovisión, de acuerdo con Gámez (2015), es una forma de pensamiento que pertenece a la cultura interiorizada, articulada por un conjunto de sistemas de percepciones, representaciones, creencias e ideas referentes al cosmos y al ser humano. Remite a la manera en que un grupo social se apropia, valoriza, jerarquiza y significa su realidad, genera pautas de conducta y delimita prácticas sociales, por eso se expresa y se reproduce en toda acción humana (2015: 280-281).

Finalmente, la concepción del mundo es una característica cultural colectiva y compartida pero no homogénea, ya que al interior de un grupo social existen diversos grados de significación que están entretejidos con la experiencia, de modo que se encuentra en una constante configuración, por ello es común encontrar asimetrías y contradicciones; sin embargo, esto no representa un obstáculo para su articulación con otros sistemas de representaciones, ya que se dan

bajo una matriz ordenadora del pensamiento a la que López Austin denomina "Núcleo duro" [51] (2001: 20-21).

El barrio de Santiago Xicotenco

Santiago Xicotenco es uno de los barrios más grandes en extensión territorial y en número de habitantes; se distingue porque en su centro se encuentran un pequeño parque, un quiosco, la iglesia y el DIF municipal. El barrio cuenta con servicios básicos y complementarios, tales como teléfono, televisión por cable e internet, entre otros.

Anteriormente, los habitantes de Santiago se caracterizaban por la producción agrícola, la elaboración de productos lácteos y la venta de leche (Olivera, 1971: 95-96); la actividad era tan intensa que incluso se llegó a consolidar un gremio lechero y el barrio se identificaba por dicha actividad. En la actualidad, ambas producciones han disminuido significativamente; según estimaciones locales, fue hace aproximadamente 25 años que estas prácticas comenzaron a desplazarse y a ser sustituidas por el trabajo asalariado en las industrias; sin embargo, todavía se observan algunos terrenos sembrados y en las tiendas se comercializa leche, quesos y mantequilla del barrio.

Xicotenco se ha distinguido históricamente por un constante proceso de anexión y aumento demográfico; al respecto se comenta que a este núcleo del territorio se adhirieron los integrantes del ahora desaparecido barrio de Santo Tomas (Olivera, 1971: 102); de igual forma, el acelerado crecimiento de la mancha urbana de la ciudad de Puebla ha

[51] Se entiende por núcleo duro a "esa estructura o matriz del pensamiento y el conjunto de reguladores de las concepciones, sumamente resistentes al cambio pero no inmunes a él" (López, 2001, pp. 58-59).

provocado que la periferia de Santiago sea una de las más alteradas. A la altura de los terrenos de cultivo se han edificado unidades habitadas por familias originarias de diversas partes del estado y la república.

El barrio de Santiago, por tanto, está configurado por una gran heterogeneidad de actores sociales que se pueden dividir en dos grandes grupos: los miembros del barrio y los avecindados. En esta perspectiva, existen diversos mecanismos de inclusión-exclusión, con particulares formas de interacción, que generan sentido de apego y pertenencia al barrio, entre los que destaca la participación en las actividades religiosas.

Las actividades religiosas de Xicotenco son de suma importancia para la identidad barrial; al respecto, los pobladores comentan, "Santiago tiene pura fiesta grande y lo que se dice se cumple, tal y como se promete", con referencia a la complejidad, la importancia y la capacidad de convocatoria de sus fiestas. Se explica que, originalmente, tenía la categoría de parroquia, pero ésta se trasladó al sitio en el que actualmente se encuentra; pese a ello, los santos principales se quedaron en el barrio, razón por la cual no hay que dejar de festejarlos.

Entre las principales celebraciones del barrio se encuentran: el día de la Virgen de la Candelaria o de la Bendición de semillas (2 de febrero); la Semana Santa (fecha movible); el día de la Santa Cruz (3 de mayo); la Coronación de la Virgen María (31 de Mayo); la Coronación del Sagrado Corazón de Jesús (30 de Junio); la fiesta patronal en honor a Santiago (15 de julio); el tránsito de María (14 de agosto); Día de Muertos (28 de octubre, 1 y 2 de noviembre); el Patrocinio de María (16 de noviembre), Día de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre), posadas y pastorelas (del 16 al 24 de diciembre) y la "acostada del Niño Dios" (25 de diciembre).

El Patrocinio de María, "Nuestra madre protectora"

El Patrocinio de María es un festejo único a nivel barrial; su singularidad radica en que se da en el único barrio de San Andrés donde se celebra una fiesta exclusiva para la Virgen de los Remedios. Su importancia para los integrantes del barrio equivale a la de la fiesta patronal y se encuentra íntimamente ligada con la forma particular en que se concibe a esta divinidad.

La Virgen de los Remedios es una de las deidades más importantes a nivel regional. Su simbolismo se observa en múltiples aspectos de la vida cotidiana. Aparte de su fiesta, que se realiza el 8 de septiembre, durante todo el año su imagen es venerada y sus réplicas constantemente bajan del santuario a los barrios y a los pueblos del Valle de Puebla. En la tradición oral se afirma que ella eligió quedarse en el cerrito para cuidar a sus hijos, los cholultecas. Al respecto, una habitante de Santiago narra: "Un español venía en el tren cuando se le apareció una niña; ella se acercó a él y le indicó que la siguiera, entonces él la siguió hasta que llegaron a la cima del cerrito[52]. Ella se quedó en ese lugar y ya no se quiso mover, entonces el español se dio cuenta de que era la Virgen y que quería que ahí le hicieran su casa" (doña Elena, Santiago Xicotenco, 2016).

Santa María es percibida como un ser vivo equiparable al ser humano, con voluntad propia, gran capacidad de acción, con quien se mantiene una constante relación de reciprocidad equivalente. Es una mujer y, al igual que a las damas de Cholula, le gusta estar siempre arreglada; por eso, para embellecerla la peinan, le rocían perfume, la

[52]Nombre con el que los cholultecas refieren al sitio donde está ubicado el santuario de la Virgen de Los Remedios.

arropan con vestidos elegantes bordados con piedras preciosas e hilos de oro o plata, y le colocan joyería (aretes, pulseras y cadenas de oro). Ella ama a sus hijos y se alegra cuando la veneran y la tratan bien; se cree que cuando se le festeja correctamente, sus mejillas se sonrojan como señal de felicidad.

Además, en la concepción de los habitantes, es una mujer pura[53], por ello y en correspondencia a su inocencia, la cargan mujeres solteras y es coronada por niñas. Sin embargo, al mismo tiempo es una entidad femenina que también es pretendida y puede tener novios; en este sentido, se dice: "María, por ser dama, visita a sus novios" (San Juan, San Pedro, San Andrés, Santiago y San Miguel), motivo de alegría para todos los barrios, afirmación que alude al vínculo de María Santísima con los Santos patronos de los barrios y por ende, con sus respectivos pobladores. En general, por ser mujer está íntimamente vinculada con la fertilidad, por ello su culto concatena una serie de elementos que remiten al nacimiento, el sustento, la protección y la abundancia.

La Virgen de los Remedios es "nuestra Santa Madre benevolente, protectora y generosa, que cuida de todos sus hijos" (doña Teresa, habitante de Santiago Xicotenco, 2015). Ella, como su nombre lo indica, remedia todos los problemas y los males que puedan aquejar a la sociedad; se la invoca en momentos de conflictos y crisis. En la memoria de los habitantes se conserva el recuerdo de su protección durante epidemias, sequías, confrontaciones políticas, etcétera.

[53]Con las palabras "pureza" e "inocencia", los andreseños se refieren al discurso eclesiástico en el que se indica que la Virgen María concibió a Jesús sin tener relaciones sexuales.

Su concepción como entidad protectora se refleja también en el Patrocinio de María; de acuerdo con los pobladores, esta celebración comenzó a festejarse en 1937, cuando una fuerte epidemia de gripe devasto a la comunidad causando muchas muertes, entonces los antiguos tomaron la decisión de bajar a la Señora al barrio de Santiago, para que protegiera a los habitantes, de este modo se logró controlar la enfermedad; desde entonces y hasta la fecha se acostumbra que visite el barrio.

La fiesta comienza el primer sábado de, cuando la Señora baja al barrio de Santiago, y concluye 15 días después, con su regreso al santuario; durante este periodo se realiza una serie de actividades en su honor, que en conjunto pueden dividirse en tres grandes etapas:

1) El comienzo: la bajada de la Virgen, el adorno de la Iglesia, la velada, las misas y los rosarios donados.
2) El día principal: las mañanitas, la misa de las floreras, la coronación y la misa de fiesta.
3) El cierre: la quema de castillos, el recibimiento del cargo y el regreso de la Virgen al santuario.

Para poder comprender el conjunto de prácticas religiosas que configuran la fiesta, se requiere primero abordar la forma particular en que se organiza.

La organización de las fiestas y la comitiva del Patrocinio de María

En Santiago Xicotenco, la organización que existe sobre las fiestas constituye una red social en la que participan básicamente todos los habitantes del barrio, desde niños y niñas hasta adultos mayores; la

mayoría contribuye con aportaciones económicas. La cooperación y la colaboración, en términos identitarios, son de suma importancia, ya que a través de estas acciones se genera reconocimiento y prestigio social, razón por la cual algunos padres de familia integran a sus hijos desde bebes a la estructura socio-religiosa.

Las fiestas están a cargo de una compleja estructura socio-religiosa; el barrio cuenta con un cuerpo directivo cuya función dura un año y está integrado por un Sindigo y de uno a diez mayordomos y colaboradores. La comitiva representa al barrio frente a la parroquia y es la responsable de la fiesta patronal; entre sus principales funciones están el cuidado del templo y solicitar los servicios eclesiásticos que requieren los miembros del barrio, como misas, velaciones y procesiones.

Además del Sindigo y sus mayordomos, en Santiago existen comisiones especiales para las celebraciones más grandes, es decir, existen fiestas que debido a su magnitud cambian de organizadores y pese a que son los responsables directos de los festejos, trabaja en conjunto con el Sindigo. Los integrantes de las comisiones van a variar dependiendo de las particularidades de cada fiesta; en el caso del Patrocinio de María, además del encargado principal y sus colaboradores, se incluye la participación de la madrina o padrino de coronación, del representante del gremio de lecheros, de las floreras, de los castilleros y de los donadores; cada grupo cumple con una función en específico.

Las floreras son un grupo de jovencitas y niñas que se encargan de la limpieza y del adorno del templo, además ellas organizan la velada; en palabras de los encargados: "Ellas cuidan de alegrar la celebración, echan porras, aplauden, traen mariachis; en las procesiones tiran pétalos de flores, confeti, ellas cuidan que no se apague el festejo". Este comité está integrado por la florista principal y sus colaboradoras,

que son anotadas en una lista y pueden llegar a ser hasta 30[54]. Por otro lado, los castilleros son un grupo de jóvenes o niños que se encargan de realizar las actividades que marcan la conclusión de la fiesta: el baile y los castillos; la estructura de este grupo es igual que el de las floreras, con un representante principal y sus colaboradores.

La madrina o el padrino de coronación son una niña o un niño que representan a la familia que otorga una corona a María Santísima; asimismo, el Gremio de lecheros y los donadores hacen una aportación económica significativa para la realización de la fiesta. La comisión se integra, aproximadamente, con un año de anticipación, y cada uno de los representantes tiene la responsabilidad de cumplir con el compromiso que adquirió, caso contrario se corre el riesgo de que la fiesta no se ejecute de la manera adecuada y los organizadores queden estigmatizados ante el barrio[55].

El comienzo de la fiesta

Llegada al barrio de la Virgen de los Remedios

La imagen de Santa María, en su advocación de Los Remedios, baja del santuario al barrio de Santiago en forma de procesión encabezada por el Sindigo, el encargado del Patrocinio y los acólitos, que llevan el copal para bendecir los lugares por donde pasará "Nuestra Madre San-

[54]La florera principal escribe el nombre de todas sus colaboradoras en una lista, el orden en el que aparecen depende de la cooperación económica que aporten y al concluir su cargo se lee toda la lista frente a los miembros del barrio. Lo mismo sucede en el caso de los casilleros.

[55]Es decir, sean excluidos de otras colaboraciones religiosas, elemento que a nivel social es altamente penalizado.

tísima". Le siguen las imágenes en bulto de la Virgen de los Remedios y de los Santos que la custodian, en el siguiente orden: la Virgen de los Remedios del Barrio, el Arcángel San Miguel y el santo patrón Santiago, "su protector"; atrás de los Santos van los concurrentes, que acompañan con música, cantos, rezos, flores, globos y banderas azul cielo con blanco.

La bajada es motivo de gran alegría y bendición, se festeja con cantos, rezos, música, cohetes y caminos de flores. Algunas familias esperan en las azoteas de sus casas para arrojar confeti o dulces como señal de júbilo, mientras la gente se abalanza hacia el piso y toma rápidamente los caramelos o chocolates que caen a las calles; también hay calles en las que se colocan grandes arcos para que pase la Reina, dándole la bienvenida y anunciando el inicio de la fiesta. Antes de arribar a la iglesia, la procesión recorre las principales calles del barrio, pasa a las casas de los encargados y se detiene en los lugares que lo hayan solicitado, sobre todo en aquellas casas que enfrentan algún conflicto familiar, político o de salud[56]; al respecto, se explica que este acto se realiza con la finalidad de que "Nuestra Santa Madre socorra a sus hijos y traiga paz"; en cada parada se hacen oraciones, se echan porras y se truenan coronas de cohetes. El recorrido concluye en la iglesia de Santiago, donde se encienden cohetes, se tocan las campanas, entre aplausos y cantos, se la entra al templo y se la coloca en altar principal, mientras que Santiago y las otras imágenes se colocan a un costado de ella.

[56]Por ejemplo, en la fiesta del Patrocinio de María que se celebró en 2015, la procesión se detuvo en la casa de una persona que recién había fallecido, así como en la casa de Adán y su hijo Paul Xicale, que en ese momento eran presos políticos por oponerse a las obras del Parque Intermunicipal de las Siete Culturas en los campos que rodean la Pirámide de Cholula.

Misas donadas y rosarios

Mientras la Virgen está en el barrio, antes del día de su fiesta, la comitiva organiza una secuencia de rosarios y misas donadas por las familias del barrio; pueden llegar a celebrarse de tres a cuatro por día. Las ceremonias litúrgicas tienen diversas finalidades constituyen una forma de veneración "para que la Virgen no se sienta sola y vea que aquí están sus hijos" (señor Pedro, habitante de Santiago 2016). Son una manera de para anunciar la proximidad de su festejo y además, para algunos donadores, representan una promesa cumplida.

El adorno de la iglesia

Antes del día de la fiesta, como parte de los preparativos, las floreras se encargan de limpiar y adornar el templo. La iglesia es para los habitantes del barrio un lugar sagrado cargado de profundas simbolizaciones, el sitio donde moran las divinidades y por ello, un espacio que se debe cuidar, limpiar y enflorar. Las flores representan una ofrenda de agradecimiento a la "Madre Santa" por todos los dones concebidos, por ello, las floreras procuran elegir aquellas que son poco comunes, bonitas y con un alto costo económico, es decir, "se adorna con pura flor de prestigio". La forma en que se colocan los arreglos y su distribución depende del gusto de las jóvenes encargadas, sin embargo, las más bonitas y caras son las que tienen que rodear a Nuestra Santa Madre para embellecer su lugar y que el poco tiempo que está en el barrio se sienta contenta.

La velada

La velada es un evento que se enmarca en el Patrocinio de María; su organización está a cargo de las floreras y se realiza una noche antes del día grande de la fiesta; puede ser un baile, un encuentro de

coros o bien, la participación de un sonidero; la elección varía dependiendo del gusto, la economía y la creatividad de las responsables.

La velada tiene diversas finalidades. Para algunas personas es una forma de anunciar la celebración y contagiar de alegría al público para el siguiente día; para otros es una forma de enviar energía a los organizadores y a las personas que están preparando todo para los convites, mientras que para los jóvenes es un momento para socializar o entablar relaciones de noviazgo; al respecto se dice: "Es cuando salen las parejitas". El evento concluye en la madrugada.

El día de la fiesta grande

Las mañanitas a nuestra madre santísima de los Remedios

La fiesta del Patrocinio de María o como comúnmente se le denomina, "el día grande", comienza a tempranas horas del 16 de noviembre con la entonación de las mañanitas, que adquieren un carácter especial debido a que la letra se adecua a la forma particular en que se concibe a la Virgen y hace referencia a la relación que los habitantes del barrio mantienen con esta deidad, de modo que el canto concatena el profundo simbolismo de la fiesta. La letra enfatiza sus milagros en el barrio, su papel como madre protectora y el compromiso que se tiene con ella. Asimismo, se entonan otras canciones, como: "La feria de las flores", "Mi Virgen bella", "Buenos días, Paloma Blanca", entre otras; los canticos se acompañan con música de mariachis, cohetes, aplausos y porras, acciones que denotan alegría, elemento principal de las fiestas.

Misa de las floreras y desayuno

Una vez terminadas las entonaciones se ofrece la misa de las floreras, que representa el final de su cargo. Durante la celebración litúrgi-

ca, la florera principal, junto con la primera, la segunda y la tercera, se colocan enfrente del atrio cargando el juramento de la Virgen de los Remedios y cirios como símbolo de su colaboración con el barrio; en el discurso eclesiástico se pide que ésta proteja los intereses y el trabajo de todas las participantes.

Al finalizar la ceremonia, la florera ofrece un desayuno a todo el pueblo, para lo cual se lleva como invitada principal a la Virgen de los Remedios del barrio, la primera en entrar a al hogar de la anfitriona, donde se le da la bienvenida con gran bullicio: los asistentes entonan porras, arrojan confeti y flores, aplauden y tocan fanfarrias; de modo que el ambiente se impregna de alegría.

La imagen se coloca en un lugar especial a la vista de todos los asistentes, quienes refieren, "se le sirve de comer porque es su cumpleaños y es la invitada especial" (señora Alejandra, habitante de Santiago, 2015); es decir, frente a ella se sitúa un plato de comida que puede ser: tamales, pan, gelatina, refresco, atole, café, etc.; el alimento varía dependiendo de lo que las anfitrionas ofrezcan al barrio. Al respecto, se explica que "ella come lo mismo que nosotros y con nosotros", y en caso de que le llegue a faltar "su comidita" se puede poner triste en su fiesta.

La coronación de la Reina

La Virgen, en la cosmovisión de los andreseños, es Reina, por ello, como parte de sus festejos, se incluye su coronación, celebración que se inicia cuando llegan la madrina o el padrino a la iglesia, pequeños niños que simbolizan pureza y que entran al atrio portando una corona. Ellos se sientan frente al altar principal a escuchar la misa, a la

que acude un gran número de vecinos; es un día de gala y por ello la mayor parte de ellos lucen sus mejores atuendos. Al concluir la ceremonia, los niños suben al altar principal y colocan la corona sobre la cabeza de la imagen, momento en que todos los presentes se ponen de pie. Una vez realizada la coronación, se aplaude, se echan porras, se avienta confeti y pétalos de flores. Al concluir, los padrinos ofrecen una comida en su casa.

La misa de fiesta y comida del pueblo

La misa de fiesta o de alumbramiento es la ceremonia litúrgica más importante del Patrocinio de María, representa para los encargados de la fiesta el cumplimiento y el final de su cargo. La concurrencia es abundante, con participación de hombres y mujeres de diferentes edades; asimismo, hay quienes, pese a la precariedad de su salud, deciden presentarse en la iglesia. Entre todos los asistentes se distinguen los sindigos de los demás barrios, que portan sus respectivos juramentos, así como los integrantes de la comitiva acompañados de sus familiares y amigos, estos últimos se identifican porque durante toda la misa sostienen un cirio blanco encendido, símbolo de su compromiso.

Al concluir la ceremonia, los encargados del patrocinio ofrecen una comida en su casa, convivio que es un momento imprescindible del Patrocinio de María y se caracteriza porque asisten casi todos los miembros del barrio, aunque no hayan acudido a las ceremonias litúrgicas; vale la pena resaltar que el convivio puede durar hasta siete horas y el alcohol adquiere un valor social fundamental para la convivencia, ya que a cada uno de colaboradores se le entrega una botella, que deben compartir antes de retirarse.

Cierre de la fiesta. La quema de los castillos y el baile

La fiesta termina en la madrugada, después de la quema de los fuegos pirotécnicos. La estructura de los castillos se manda a hacer con motivos especiales que aluden a la celebración, con figuras o leyendas que aluden al festejo del Patrocinio, por ejemplo: "Viva la Virgen María" o "Viva Santiago Xicotenco". La quema de los castillos es un momento de entretenimiento, se procura realizar en terrenos amplios y oscuros, para que asista mucha gente y se aprecien más las luces. Al concluir la quema, la gente se dispersa, algunos se quedan en la feria y otros deciden asistir al baile, que al igual que la quema de los castillos, es organizado por los jóvenes castilleros y gratuito, se procura invitar a grupos de alto prestigio para garantizar su éxito, en él los organizadores venden cervezas, cigarros y botana, la ganancia obtenida es destinada al mantenimiento de la iglesia.

Misa de recibimiento y la procesión en el barrio

Entre los rituales que corresponden al cierre de la fiesta del Patrocinio se encuentran la misa de recibimiento del cargo y la procesión de la Virgen. La toma del cargo se realiza mediante una ceremonia litúrgica en la que la comitiva saliente entrega a la nueva comisión el juramento. La misa comúnmente se realiza al día siguiente de la fiesta grande y asisten todos los integrantes de ambas comitivas acompañados de familiares y amigos; el cargo se toma formalmente al concluir la ceremonia. Entonces, frente al sacerdote y tomando el juramento del Patrocinio de María, los representantes salientes otorgan el bastón como símbolo de que se ha cumplido con el compromiso y mientras esto sucede, los responsables se dirigen palabras de agradecimiento.

En su discurso, los participantes resaltan el honor de servir a María Santísima y al barrio "con gusto" es decir, con alegría, amor y fe, no sólo por compromiso; después el clérigo comienza a pronunciar los nombres de los nuevos colaboradores, mismos que al ser mencionados pasan, uno por uno, a besar el juramento, acción que representa un compromiso directo con la divinidad. Una vez tomado el cargo, el representante que acaba de entrar se dirige a los asistentes y les expresa la importancia de su participación en la fiesta: "Esperamos que el próximo año hagamos la invitación a sus sagradas casas para celebrar con mucho amor y mucha fe a nuestra madre santísima" (Encargado del Patrocinio de María del 2017, Santiago Xicotenco 2016).

Al concluir el recibimiento se realiza una procesión por las principales calles de barrio, encabezada por los encargados de la fiesta, el sacerdote y los acólitos seguidos por las dos imágenes en bulto de la Virgen de los Remedios (la que bajó del santuario y la del barrio), posteriormente los asistentes y al final, la banda de música. La procesión se detiene en cada esquina del trayecto donde se reza un misterio del rosario y se lanzan cohetes anunciando que "la Santa Madre está caminando por el barrio", durante el recorrido, como símbolo de veneración, respeto y alegría, los asistentes cantan, rezan y desde los techos de las casas avientan confeti, dulces o pétalos de rosas. La caminata termina en la iglesia del barrio y ahí, entre aplausos, porras y fanfarrias, la Virgen se coloca bajo el altar principal para que las personas pasen a adorarla; para finalizar, el responsable que acaba de tomar el cargo ofrece una comida en su casa.

El regreso

La fiesta concluye cuando la Reina regresa al santuario, para lo cual se ofrece una misa de despedida a la que asisten todos los res-

ponsables de la fiesta junto con el Sindigo, después los hijos del barrio se despiden de María Santísima con aplausos, porras, fanfarrias y adoraciones[57]. Finalmente, la Virgen sale del templo de Santiago en procesión, la cual repite el mismo orden y trayecto de cuando bajó, sólo que ahora en sentido contrario. Los miembros del barrio se despiden con gran entusiasmo y a lo largo del recorrido se lanzan pétalos de flores, confeti o dulces con la intención de que "Nuestra Madre se marche contenta" (doña Pati, habitante de Santiago Xicotenco, 2015). Al respecto, se comenta que cuando termina la fiesta, es decir, cuando la Virgen de los Remedios deja el templo, "el barrio se siente triste, ya no hay música ni ruido, ni flores, ni adornos... todo se queda bien quieto" (doña Pati, habitante de Santiago Xicotenco, 2015); esta evocación da cuenta del apego que los pobladores tienen con María Santísima.

Reflexiones finales

San Andrés Cholula históricamente se ha caracterizado por ser un escenario inmerso en un continuo proceso de conurbación, en el que el barrio de Santiago Xicotenco sobresale particularmente debido a su crecimiento demográfico y a la gran diversidad de actores sociales que lo configuran. Frente a esta situación, los pobladores del barrio cuentan con diversos mecanismos de inclusión y exclusión que favorecen la reproducción cultural y la cohesión social, tal es el caso de las fiestas que integran el ciclo festivo del barrio.

[57]Los asistentes se forman en una hilera, pasan uno por uno, para besar la imagen o tocar su manto, y se persignan; algunos aprovechan para expresar su agradecimiento por los dones otorgados. En general, esta acción se considera una forma de establecer contacto directo con la divinidad.

El Patrocinio de María es una celebración única que marca la estancia de la Virgen de los Remedios en el barrio de Santiago. Es la fiesta que indica una temporalidad especial en la que la Virgen es adorada como patrona y madre del barrio que custodia a los habitantes, es el momento en el que se busca reafirmar el vínculo que se tiene con ella, razón por la cual la importancia su celebración equivale a la del santo patrón Santiaguito.

La fiesta, como bien dicen los habitantes, se realiza con gusto, con cariño, alegría, fe y entusiasmo, emociones que se expresan en las porras, la música, las flores, el estruendo de los cohetes, los convites, las adoraciones, las misas donadas y, en general, en toda la fiesta; estas características dan cuenta de las relaciones de reciprocidad que los miembros del barrio tienen con María "Nuestra Santa Madre". La festividad está formada por un complejo conjunto de prácticas rituales y lúdicas cuya estructura y ejecución se fundamentan en la forma particular en que se percibe a las divinidades, de modo que favorecen a la reproducción de la cosmovisión; es decir, se trata de una relación dialéctica entre prácticas religiosas, concepciones, representaciones y creencias.

Bibliografía

- Barabas, A. (2006), *Dones, dueños y santos: ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: INAH/Miguel Ángel Porrúa.
- Broda, J. (2001), "Introducción". En Broda J. & Báez-Jorge F. (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: CONACULTA/FCE, pp. 15-45.
- Broda, J. (coord.) (2009), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. México: ENAH.

- Gámez Espinosa, A. (2015), "El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural". En Gámez A. & López A. (coords.) *La cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías.* México: FCE/BUAP/CONACYT.
- Gámez Espinosa, A. (2012), *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*. México: BUAP-FFyL/UNAM-IIA/CONACYT.
- Gámez Espinosa, A., Ramírez Rodríguez R. & Villalobos Sampayo L. (2015) "Las Cholulas: Historia, cultura y modernidad". En Gámez Espinosa A. & Ramírez Rodríguez R. (coords.) *Territorio, fiesta y ritual en las Cholulas, Puebla* (pp. 21-108). México: BUAP.
- Giménez, G. (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México: C. Est. ecuménicos.
- Guber, R. (2001), *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Colombia: Norma.
- López Austin, A. (2001) "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En Broda J. & Báez-Jorge F. (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: CONACULTA/FCE, pp. 47-65.
- Olivera, M. (1971), *El Barrio de San Andrés Cholula. Estudios y documentación de la región de Puebla-Tlaxcala*, 3, pp. 89-155.
- Portal Ariosa, M. (1997), *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan*, D.F. México: DGCP/CONACULTA/UAM-Iztapalapa
- Portal Ariosa, M. (1996), "El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea. Inventario antropológico", en *Anuario de la revista Alteridades*, vol. 2, pp. 59-83.

CAPÍTULO 12

La fiesta de los pobres y labradores en San Pedro Cholula. Acercamiento etnográfico a un territorio devocional

Rosalba Ramírez Rodríguez

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Este capítulo se centra en una de las manifestaciones de devoción a la virgen de los Remedios en el marco de la fiesta de los pobres y los labradores que consiste en la visita de la imagen a la cabecera municipal de San Pedro Cholula.

La fiesta implica una compleja conjunción de actos rituales que se inician cuando la imagen desciende del santuario en el marco de una procesión que recorre algunas calles importantes. En tal acto son convocadas las imágenes de vírgenes y santos patrones de los diez barrios que conforman la cabecera municipal; a saber: San Miguel Tianguisnahuatl, Santiago Mixquitla, San Juan Texpolco, Santa María Xixitla, San Pedro Mexicaltzingo, San Pablo Tecama, Jesús Tlatempan, San Matías Cocoyotla, San Cristóbal Tepontla y la Magdalena Coapa[58]. Durante el recorrido se visita algunas capillas de barrios y ermitas, hasta llegar a la parroquia, donde la virgen ermanecerá alrededor de cuatro semanas. Una vez que la imagen es resguardada en la parroquia del lugar, se da inicio un conjunto de prácticas que incluyen las misas, los repiques de campana, los convites, las visitas de los feligreses, los bailes,

[58]Estos diez barrios se turnan para ejercer el cuidado del santuario y de la virgen durante un año, para luego dar paso al siguiente. A ello le denominan "la circular".

la quema de castillos, música, algarabía, vendimia, música, entre otras acciones a las que se suman a los diez barrios y pueblos de la región, lo que contribuye a enriquecer la pluralidad de actores y actos festivos.

A partir de lo antes referido, se pretende reflexionar, por medio del concepto de fiesta, sobre el conjunto de prácticas que aluden a la dinámica organizativa de los pueblos y barrios quienes unen esfuerzos para rendir culto y solicitar la protección de la virgen; sin embargo, la fiesta convoca la participación de barrios y pueblos que provienen de puntos geográficos distintos, por lo que es oportuno proponer la configuración de un territorio devocional, que se constituye y refuerza en el marco de un orden calendárico en el que suceden una serie de acciones en las que resalta la pertenencia y adscripción a un amplio territorio conformado por barrios y pueblos unidos por la devoción a una imagen.

Por la complejidad de la fiesta de pobres y labradores, pretendemos concentrarnos en una actividad conocida como las "bajadas", que es la procesión que enmarca el descenso de la efigie de su santuario a la parroquia. A manera de complemento, cabe aclarar que la bajada es un acto que se lleva a cabo todo el año, cuando la imagen visita diferentes puntos geográficos; hay casi 50 traslados de las distintas réplicas de la virgen a sitios dispares, como al pie del volcán Popocatépetl. Casi todas las juntas auxiliares de San Andrés y San Pedro Cholula cuentan con una "bajada". Durante ese tiempo, suele permanecer una semana y su presencia enmarca actividades especiales desde mañanitas, misas, comuniones, rosarios, así como también: kermes, ferias, bailes, serenatas, instalación de complejos arreglos florales, tapetes, arcos de bienvenida, convites, entre otros. En la dinámica de creencias se expresa que las bajadas tienen como objetivo que la virgen visite a sus hijos, a su pueblo, y recorra su territorio.

La virgen de los Remedios como eje configurador de un territorio devocional

Comenzamos con el papel y la importancia de la virgen de los Remedios[59], denominada coloquialmente "la patrona", a quien suele asociarse con la protección, ya que su intervención ha sido determinante para aliviar los males; ello ha quedado registrado en la memoria colectiva al recordar las epidemias de sarampión, viruela, cólera que asolaron la cabecera municipal: Cholula de Rivadavia[60]. También su rol figura en los archivos de la parroquia de San Pedro Cholula y en los del convento franciscano de San Gabriel, donde resalta su intervención ante la peste en 1545, o con la epidemia de tifo en 1736, o la de influenza en 1917 (Wales Morales, 1971:149 en Cuatlayotl, 2007:117).

La virgen también tiene participación preponderante ante fenómenos naturales, como heladas, lluvias continuas, lluvias tempranas, lluvias tardías, sequía o plagas, lo que originó escasez o pérdida de cosechas y fuertes estragos en la salud de los pobladores debido al cambio en el precio del maíz (Malvido, 1993).

La mediación de "la madre" también se expresa en procesos contemporáneos, como las iniciativas gubernamentales que buscan impulsar el establecimiento de cadenas comerciales en el marco de programas de

[59]También es conocida como "la madre de los cholultecas" y tiene más presencia que San Pedro Apóstol, que es el patrón de la parroquia del mismo nombre. Cabe aclarar que también hay otras deidades que son igualmente representativas, como la virgen de Guadalupe y San Pedro de Animas.

[60]Centro político administrativo del municipio de San Pedro Cholula, perteneciente al estado de Puebla.

dignificación que impactan de manera directa en las inmediaciones al santuario, espacio que representa la morada de la virgen de los Remedios.

Ello desencadenó contextos de tensión política, y el 3 de octubre de 2014 se llevó a cabo una procesión de rogación presidida por la imagen de la virgen recorriendo las principales calles de dos cabeceras municipales, las de San Andrés y San Pedro Cholula. En el acto se imploró su arbitraje ante los intentos de expropiación de terrenos por parte del gobierno del Estado de Puebla (Ramírez, Gámez y Sánchez, 2016).

De modo que, históricamente, la población ha recurrido a ella para solicitar ayuda, intervención o protección, para acceder a paz, trabajo, salud, lluvia, entre una infinidad de solicitudes colectivas y particulares; para ello se emplean elementos que van desde el uso de flores, las visitas, las mandas, así como las fiestas, ofrendas, misas, plegarias, procesiones, cantos, cohetes, entre otros sumamente importantes, que expresan el solicitar o bien el agradecer.

Las actividades rituales en su honor tienen lugar durante todo el año, pero principalmente se concentran en septiembre, antecedidas por una romería nocturna el 31 de agosto, conocida como "procesión de los faroles", que culmina a medianoche en el santuario, con la intención de entonar cantos de salutación, se escucha misa y se presentan ofrendas; de modo que desde el primer día de ese mes hay constantes expresiones rituales hacia la patrona de Cholula, aunque el 8 de septiembre es la fecha icónica, por estar asociada a su natalicio.

Las prácticas religiosas son variadas y complejas, y cobran especial relevancia ya que el santuario erigido en su honor se encuentra cimentado en una antigua pirámide de origen mesoamericano, lo cual sugiere una red intrincada de sincretismos. Los habitantes de la ca-

becera municipal acuden al santuario, pero la imagen también realiza una serie de visitas a distintos puntos relativamente cercanos a su templo, asistiendo a pueblos circunvecinos y por supuesto, a la cabecera municipal. Arriba a la parroquia, al convento, al mercado municipal, a los barrios; esas actividades son conocidas como "las bajadas".

Es pertinente resaltar que la importancia de la virgen de los Remedios se expresa en una amplia región, que desde el punto de vista geográfico corresponde a la conocida como Puebla-Tlaxcala, pero siguiendo a Gilberto Giménez, es factible señalar que "toda región articula una diversidad de microrregiones" (1994: 166 en Licona, 2016:10).

Al respecto, Ernesto Licona plantea denominarlas subregiones, "sugeridas en función de sus centros urbanos rectores o elementos naturales", de modo que el escenario más férreo en cuanto a interacción devocional en torno al santuario de culto mariano abarca las siguientes subregiones: "1. El área volcanera: pueblos asentados alrededor de los tres volcanes de la región; 2. Atlixco, centro urbano con importantes pueblos volcaneros y que limita con las Cholulas; 3. Las Cholulas: formado por tres importantes municipios: San Andrés, San Pedro y Santa Isabel Cholula; 4. Huejotzingo/San Martín Texmelucan/ Natividas..."[61] (Licona, 2016:10).

[61]En la región Puebla-Tlaxcala hay otras subregiones, como: "5. Apizaco/Tlaxcala; 6. Tlaxcala/Zacatelco/Papalotla; 7. Tlaxcala/Santa Ana/Contla/San José Teacalco; 8) Huamantla/Ixtenco; 9) Amozoc/Teplataxco/Acajete; 10) Tepeaca/Tecali de Herrera/Cuautinchan; 11). San Andrés Azumiatla/Valsequillo/ San Baltazar y pueblos laguneros; 12. Ciudad de Puebla. Todas, interconectadas, forman una estructura basada en la integración del área metropolitana Puebla-Tlaxcala como uno de los procesos dominantes" (Licona, 2016:10).

Sin embargo, ello no desdibuja la presencia de otros enclaves. Debido a su importancia, el santuario de la virgen de los Remedios, al igual que otros templos icónicos, es susceptible de ser entendido como generador de un centro que deja honda huella en la geografía (Barabas, 2008:133).

El santuario de la virgen de los Remedios como sede de un territorio devocional

La preponderancia histórica del territorio que hoy ocupa San Pedro Cholula se expresa en el conjunto de vestigios arqueológicos que dan cuenta de su rol antes de la presencia española, como "importante capital política del México central en el Clásico y el Postclásico, aunque parece que alcanzó su máximo poder en el Postclásico temprano, cuando se erigió su enorme pirámide, la más grande de Mesoamérica (Marquina 1964, McCafferty 2001, 2002)" (en Berdan & Smith, 2004:47).

Desde la época mesoamericana, fue conocida como: "la ciudad-santuario de Cholollan, siendo sede del más importante centro de peregrinaje religioso dedicado a Quetzalcoatl... Asimismo, estaba erigida como la ciudad-mercado más concurrida de la planicie, donde convergían los circuitos de mayor distancia" (González-Hermosillo, 2001:95), aspecto que da un panorama de la amplia actividad, tanto religiosa como comercial. Actualmente es denominada "la ciudad viva más antigua de América", debido a su ocupación ininterrumpida, antes y después de la presencia de los conquistadores europeos.

Vestigio del pasado mesoamericano sobresale el monumento arqueológico conocido como El Cerrito, cuya denominación en náhuatl es Tlachihualtepetl. Al respecto, Fray Diego Durán, reseñó lo siguiente:

> Dicen que fue el cerro que los gigantes edificaron para subir al cielo, el cual (cerro) está agora en medio desbaratado. A este cerro tenían en mucho y en él era la ordinaria y continua adoración que hacían, y plegarias y grandes sacrificios y ofrendas y muertes de hombres (en López Austin, Alfredo, 2006: 121).

Sin embargo, una vez que se concretó la conquista española en Mesoamérica y concretamente en Cholula, se experimentaron "cambios drásticos en la geografía administrativa del antiguo reino prehispánico. Esta transformación política se dio casi inmediatamente después de la incorporación de Cholula como posesión de la Corona y fue condición para afianzar el dominio español sobre todo su territorio" (González-Hermosillo, 2001:114).

Con ello la inducción de la fe, por ello sobre aquella pirámide se cimentó una iglesia, de modo que

> Después de la conquista española, la gran pirámide continuó siendo un centro religioso una vez que el templo dedicado a la Virgen de los Remedios fue construido en su cima (M. Olivera, 1970). Este fue uno de los principales íconos traído por los conquistadores, aunque en esa ubicación adquirió nuevos significados (McCafferty, 2016:39).

Con base en Ligia Rivera[62]

> ...de acuerdo con la tradición oral... En cada discurso mítico analizado, la pirámide de Cholula resalta como un gran concentrador y generador de significados, tanto del mundo prehispánico como del México actual (Rivera, 2011:171).

[62]Se dice: los "anteabuelos", antepasados míticos de los cholultecas, debieron edificar una "montaña artificial" (Rivera, 2011:171).

Para aproximarse al complejo conjunto de expresiones devocionales que se sustentan en torno al santuario y a la virgen es pertinente llevar a cabo una aproximación de corte conceptual, teniendo como eje a la noción de territorio y fiesta, que, al conjuntarse, sugieren la posibilidad de reconocer la conformación de un territorio devocional en torno a la deidad mariana.

Marco analítico. Un territorio devocional tatuado por las prácticas festivas

San Pedro Cholula y sus alrededores concentran una intrincada red de dinámicas rituales asociadas a vírgenes y santos patronos, de modo que, tanto a nivel cabecera como barrio, o bien en las juntas auxiliares, es común escuchar durante todo el año la detonación de cohetes, y observar el ir y venir de comitivas que portan imágenes por las calles del lugar.

Ante ese panorama, se resalta la postura de Alicia Barabas, quien recuerda:

> Cuando en el espacio se inscriben a través del tiempo usos tradicionales, costumbres, memoria, rituales y formas diversas de organización social, se va constituyendo como territorio [que] alude a un espacio nombrado (toponimia) y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido mnemónico y emocional (Barabas, 2010:9).

Por ello es importante tomar el concepto de territorio, a fin de identificar los usos y apropiaciones de éste por parte de los cholultecas a partir de las dinámicas rituales en el marco de procesiones y fiestas barriales. Se parte del supuesto de que hay pequeñas unidades socioespaciales, como las calles y avenidas principales, portones, patios o pasillos

de las casas, iglesias, atrios de éstas, lugares al aire libre o parques, entre otros, escenarios donde se lleva a cabo la actividad festiva.

Éstas tienen algo en común: la dimensión territorial, es decir, se lleva a cabo una religión territorial, que se expresa en el recorrer las calles portando imágenes, en el montar altares, en el cierre o irrupción del tránsito para ceder el paso de las comitivas, así como en el reconocimiento simbólico al conjunto de lugares como el santuario de la virgen de los Remedios, la capilla real, el convento franciscano, o el otro cerrito, el de la Virgen de Guadalupe, asociados a las iglesias de cada barrio, que en conjunto conforman un gran escenario social, en el que se inscriben usos, costumbres, recuerdos colectivos, rituales, formas de organización social que influyen en la significación y configuración del territorio, por lo que "... podría pensarse en procesos interactivos entre los usuarios y específicos espacios" (Barabas, 2010:3).

En las calles no sólo se transita: éstas se limpian especialmente para los distintos usos, se adornan, se usan, se apropian, se caminan, se disputan, se tatúan, por lo que la dinámica festiva asociada al territorio sugiere la reproducción de "significados culturales básicos que tienen que ver con su forma de ver el mundo, una cosmovisión propia, su historia, memoria y tradición cultural; identidad e integración al sistema de vida comunitario, a la vida cotidiana y ceremonial" (Fernández Poncela, 2009:93). Es decir, en los espacios sociales la religión se escenifica, se hace pública, se lleva a cabo y se refuerza, ya que en San Pedro Cholula las expresiones de culto son referidas en los espacios abiertos, aunque no por ello quiere darse a entender que quedan desdibujados los espacios íntimos como los oratorios.

En torno a la referida vida ceremonial que se registra en San Pedro Cholula, es oportuno resaltar la reflexión de Josetxu Martínez, relati-

va a una de las manifestaciones colectivas más importantes y complejas como es la

> ... fiesta sería una modificación del tiempo de la comunidad, modificación que permite la irrupción de lo sagrado en el tiempo de la cotidianeidad. Esta modificación supone una discontinuidad que permite la instauración de nuevas continuidades, marcadoras de ritmos, de espacios y de constructos sociales diferentes (2004:352).

Este aspecto es susceptible de complementarse con la perspectiva de Homobono, que refiere que "se ha definido adecuadamente [a] la fiesta como un hecho social total, en términos de Mauss; una celebración cíclica y repetitiva, de expresión ritual y vehículo simbólico, que contribuye a significar el tiempo (calendario) y a demarcar el espacio" (2004:34).

Es decir, la fiesta es una práctica cultural en la que el colectivo denota una intrincada conjunción entre tiempo y espacio, que para el caso del santuario de la virgen de los Remedios, ayuda a resaltar el papel simbólico del lugar revestido de sentidos y significados que se renuevan en el marco de tiempos vinculados al culto, a la visita, al disfrute, al caminar, entre otras actividades, todas ellas condensadoras del ámbito de celebración.

Particularmente, para el caso que interesa resaltar aquí, la fiesta de pobres y labradores, es factible reconocerle como una "... manifestación cultural de un grupo humano que comparte un territorio y celebra su *dependencia* y su *pertenencia* a un territorio renovando la *permanencia* de un sistema cíclico" (Martínez, 2004:354). Las expresiones de ello se encuentran en las practicas festivas donde las imágenes de los santos y vírgenes salen de sus capillas, son acompañadas por

colectivos encabezados por los principales representantes del sistema de cargos, así como por vecinos que tienen la intención de recorrer puntos importantes de San Pedro Cholula, sumándose a una expresión donde se expresan las singularidades, pero a la vez se fusionan en un solo contingente.

Pero cuando la imagen sale de su lugar de resguardo y visita la parroquia y el convento en el marco de la Fiesta de Pobres y Labradores, la dinámica procesional no se centra hacia el santuario, sino que se diversifica, y sobresalen aquellos tránsitos que sugieren pensar a los territorios devocionales, es decir

> ...que reúne a un grupo determinado de comunidades vecinas en torno de la celebración de uno o más santos que peregrinan entre ellas, constituyen actos estrechamente ligados a la reproducción simbólica de un espacio territorial propio que se quiere refrendar, valiéndose de la memoria histórica de haber compartido un territorio. El paso de estos santos renueva, recuerda, vínculos históricos y marca un territorio devocional compartido más amplio que los comunitarios (Barabas, 2008:136).

Aspectos más importantes de la fiesta de pobres y labradores

Debido a la importancia, extensión, complejidad e intención colectiva que ocurre en la fiesta de pobres y labradores, se la considera la segunda celebración, después de la denominada "fiesta grande", que ocurre en septiembre.

Durante la fiesta de pobres y labradores, la virgen de los Remedios, es conducida de su santuario a la Parroquia de San Pedro Cholula, el año 2016 ello se llevó a cabo el 6 de mayo y su estancia abarca aproxi-

madamente cuatro semanas, tiempo festivo que se compone de varias etapas, destacando las siguientes:

1. Procesión de bajada a la parroquia.
2. Misas donadas por juntas auxiliares.
3. Misas de gremios.
4. Misas de intención por parte de familias o individuos, pero también figuran empresas.
5. Presencia de los barrios, candiles y repiques de campanas.
6. Coronación.
7. Traslado al convento de San Gabriel.
8. Fiesta de floricultores.
9. Convites, vendimia, bailes.
10. Quema de cohetes.
11. Retorno al santuario.

"La bajada de la virgen", expresión territorial devocional

Antes de comenzar a presentar los datos etnográficos de la fiesta, es importante explicar el nombre, que alude a los pobres y labradores; es decir, remite a una antigua disputa asociada al capital económico y al rol de los habitantes de San Pedro Cholula. Por un lado, el bando que controlaba la dinámica económica, es decir, los patrones, los hacendados, los dueños de ranchos cuya capacidad económica era ostentosa y para quienes la parroquia y el zócalo eran sus puntos de control del espacio y de reunión, además de representar a los habitantes del centro de la comunidad. Por otro lado, aquellos cuyo estatus de clase estaba asociado a su rol como campesinos. También en la categoría de pobres se englobaba a los integrantes de los barrios y los pueblos vecinos; am-

bos grupos tenían fechas distintas para festejar a la madre, sin embargo, tales actividades estaban acompañadas de profundas competencias en torno a quién, cuándo y cómo se lleva a cabo el culto a la virgen.

Ante ese panorama es oportuna la reflexión de Sosa, quien nos recuerda que

> ... el territorio es contenido, objeto, escenario de los procesos de reproducción cultural de la colectividad. En este marco, éste puede significar un espacio abierto, de posesión flexible para unas colectividades, o un espacio apropiado, continuo, limitado, históricamente propio para otras (2012:103).

De modo que, para evitar las tensiones y disputas, se acordó llevar a cabo una sola fiesta, donde ambos sectores "se unen", por supuesto, cada uno con días, espacios y tiempos alternos, pero sin llevar a cabo mayor distinción. De modo que, al conjuntar las prácticas rituales, de los ricos y los pobres, el programa de actividades de la fiesta es impresionante por el tipo de actividades que ocurren.

Pero hay otra versión en torno a la fiesta de pobres y labradores, que indica que responde a la iniciativa[63] de un hacendado de apellido Pineda (era un hacendado), que, preocupado por la sequía, pidió que la virgen bajara a San Pedro Cholula. A la iniciativa se unieron los campesinos, ya que la falta de agua también les afectaba, y con el tiempo la fiesta se llevó a cabo como agradecimiento por el favor recibido, y se sumaron los gremios, los pueblos vecinos, hasta conformar lo que hoy es la actual celebración.

La procesión que enmarca el descenso de la virgen de los Remedios es fastuosa, congrega a las imágenes de los diez barrios, más la imagen

[63]Algunos la sitúan en el siglo XVIII y otros en el XIX.

de Santa Bárbara, procedente de la comunidad de Almoloya, de quien se dice, participa, ya que ella acude metafóricamente a peinar a la virgen; es decir, una comitiva de mujeres procedentes de tal lugar, acomodan la cabellera, limpian y arregla a la efigie mariana. Sobresale también la participación de Cristo Rey, de la localidad de San Juan Tlautla.

De modo que alrededor de las cinco de la tarde la virgen de los Remedios custodiada de Santa Bárbara desciende del santuario, al pie de éste la esperan una fila de santos, acompañados de sus respectivas comitivas, y se procede a conformar el contingente.

La procesión abarca las principales calles de la cabecera municipal. Especial atención causa el paso por las ermitas de Santo Entierro, San Miguelito, Santiago Mixquitla, San Juan, Santa María Xixitla, San Pedrito, hasta arribar a la parroquia. En tales lugares el estruendo de las campanas, los cohetes y la música es especial, al igual que las calles, que los vecinos han limpiado y adornado; desde sus puertas y ventanas observan el paso de la procesión, algunos se acercan a tocar las imágenes en aquellos momentos en los que hay pausas y se detienen por algunos minutos para el descanso de los cargadores.

Otros vecinos desde sus casas arrojan confeti, pétalos de flores, dulces y papelitos de colores, otros colocan tapetes de aserrín. Algunos otros donan agua para los asistentes.

El recorrer las calles y atravesar grandes avenidas, el irrumpir el paso de los vehículos ocasionando el malestar de no más de uno son partes del proceso, ello implica recorrer, caminar, cargar, implorar con los pies. Durante el proceso se canta, se reza, se emiten porras, se guarda silencio, pero también se platica, se ríe. Es decir, hay una conjunción de emociones y sentires, acompasados por la música que

emiten las bandas de viento; cada santo lleva una, de modo que es posible escuchar entonaciones simultaneas, que conforman un paisaje sonoro, evocador entre las gargantas, los instrumentos, las detonaciones pirotécnicas, y revisten al territorio devocional.

La procesión dura alrededor de cuatro horas, se avanza a paso lento, el llegar al zócalo vuelve difícil el transitar, ya que algunas familias deciden esperar la procesión. Especial realce tiene la procesión cuando atraviesa los portales y arriba a la parroquia, donde ocurre una quema de juegos pirotécnicos que genera un efecto de cascada de luces.

Al respecto, resalto la perspectiva de Alicia Barabas:

> Las procesiones cumplen diversas funciones y comportan distintos significados, entre ellos honrar al Santo; pero desde mi perspectiva constituyen ritos de cerramiento de las fronteras del pueblo o del municipio que, en la concepción local, impiden la 'entrada' de fuerzas adversas; esto es, que podrían ser entendidas como rituales de reconstitución comunitaria que, por una parte, reafirman las relaciones sociales y parentales, y por otra, constituyen recursos mnemónicos colectivos acerca de los límites del pueblo y sus lugares más sagrados, que se renuevan y remarcan periódicamente legitimando la posesión de ese espacio por ese pueblo y recordando al mismo tiempo las fronteras con los pueblos vecinos (Barabas, 2010:6).

Al final de la procesión, la imagen de la virgen de Remedios es colocada en la entrada principal, y desde ese sitio recibe los honores de cada barrio, al inclinar a su imagen por algunos minutos, acompañando de porras. Ya en el interior de la iglesia, la figura sagrada es colocada en el altar mayor, los devotos se remolinan para entrar, para

rezar. Alrededor de las nueve de la noche hay visitas constantes de familias. Al otro día comienzan las actividades programadas en la fiesta de pobres y labradores. La primera misa es donada, regularmente es por la mañana, acompasada con el arribo de un pueblo; por la tarde al interior del templo se reanudan las misas, se rezan rosarios; y por las noches continúan las visitas.

La fiesta es un tiempo y un espacio en el que es común observar el arribo de las comitivas de pueblos como: San Francisco Cuapa, San Cosme Texintla, San Juan Tlautla, San Agustín Calvario (los anteriores pertenecen al municipio de San Pedro Cholula), San Antonio Cacalotepec (municipio de San Andrés Cholula), San Bernardino Chalchihuapan (municipio de Ocoyucan). Con base en la presencia de tales representantes es sugerente la idea de elaborar "mapas de la geografía simbólica", donde el santuario, la capilla real y otros puntos figurarían como referentes principales al concentrar la visita (Barabas, 2008:136).

En el marco de las fiestas patronales, éstas

> ...han sido fundamentales para el mantenimiento y la recreación de las relaciones entre comunidades (González, 1979; Espinosa, 1998). Los vecinos de las múltiples rancherías que forman parte de municipios y microrregiones acuden a los festejos de su parroquia y a los de los pueblos vecinos donde, además de comparar las celebraciones, se da el momento para visitar a parientes y conocidos, decidir algún negocio... se dejan ver en otros pueblos (Arias, 2011:159).

Los pueblos arriban aproximadamente antes del mediodía, según las distancias geográficas el recorrido desde su punto de origen lo realizan a pie, otros en auto, con la intención de llegar a la parroquia con

sus imágenes patronales, estandartes, principales representantes del sistema de cargos, y familias procedentes de tales puntos. Tras colocar a su respectivo patrono en el recinto y presentar ofrendas –como música, visitas, expresiones de agradecimiento, cohetes, flores– se instalan en un espacio anexo que son los patios del cuarto, donde se consume alimento y se bebe; las viandas son compartidas entre los concurrentes, de modo que por algunas horas ese enclave se convierte en lugar de convite, donde la algarabía irrumpe el aparente halo de quietud que se asocia a tales espacios. Al final de la visita, se expresan muestras de agradecimiento entre aquellas figuras con alto prestigio, como los principales, los fiscales, tenientes, etc.

La visita a la parroquia de San Pedro Cholula ocurre por algunas horas, al terminar el convite, entran a la iglesia, se despiden de la madre y retornan caminando (algunos) a sus respectivas parroquias. Una de sus características, es que las imágenes de sus respectivos santos o vírgenes van ataviados con cañas tiernas de maíz, según se dice, con la intención de pedir lluvia y cosecha.

En los referentes de sentido de los habitantes fue señalado que "se visita a la madrecita, se viene a escuchar misa en la parroquia", se realiza con la intención de "que se mande agua a los campos de labor, así lo han realizado los abuelos"; a la anterior intención se suman la salud, el trabajo, el bienestar, la protección, y las bendiciones en general de la "patrona de Cholula".

La conjunción de los elementos reseñados anteriormente sugiere considerar lo intrincado de los aspectos festivos asociados a territorios devocionales, donde la diversidad de acciones en las que convergen los diversos actores permiten resaltar que:

> ... el territorio se refiere a demarcaciones y delimitaciones que no sólo son hechos políticos y económicos, son también y fundamentalmente hechos simbólicos y cognoscitivos que hacen del mismo un escenario donde se recrean prácticas y concepciones que reafirman la identidad y pertenencia (Sosa, 2012:101).

Por otra parte, no puede dejar de mencionarse la presencia de los diez barrios, a los que se les asigna un día para que visiten a la patrona. Llevan a sus respectivas imágenes de santos y vírgenes, portan sus estandartes e insignias, alrededor de las ocho de la noche llegan a la parroquia de forma espectacular portando botecitos con fuego, que llaman candiles, al arribar ofrecen mañanitas, cohetes, repique de campanas, se expresan códigos de convivencia. De modo que cada noche se alterna la presencia de los barrios, el hecho de salir desde sus puntos, el recorrer las calles, sugiere pensar que la fiesta de los pobres y labradores implica también "...compartir un territorio gestionado por el común de los vecinos y puesto bajo la protección de un santo protector" (Martínez, 2004:354).

La presencia de los pueblos y la de los barrios de la cabecera municipal nos anima a sugerir que el territorio devocional está conformado por un conjunto de nexos que, siguiendo a Barabas sugiere

> ...en el nivel de la comunalidad las redes se construyen a través de las diversas procesiones y en el nivel extracomunitario mediante las *peregrinaciones.* Aunque no es usual que las procesiones y las peregrinaciones sean tratadas como datos de la territorialidad, se han demostrado como una fuente fundamental de información sobre diferentes formas de apropiación del espacio. Mientras que las procesiones recuerdan y refrendan centros y fronteras al interior

> de las comunidades y en el territorio comunal, las peregrinaciones marcan territorios étnicos, históricos o cúlticos estableciendo circuitos, o bien establecen rumbos y caminos sagrados hacia los santuarios, dentro de regiones devocionales (Barabas, 2008:136).

Es decir, el papel de las procesiones de los habitantes de San Pedro y las peregrinaciones procedentes de los pueblos, en el marco de la fiesta de pobres y labradores, representan ejercicios socioculturales que expresan el tejido social y la cosmovisión de los actores que al visitar a la virgen la reafirman como deidad que mora, resguarda, custodia, y define al territorio.

El visitarla portando a sus santos u otras insignias comparte ese halo sacro, en el territorio, que cobra especial vigencia y significado al ser modelado por el transitar, el ser recorrido; es decir, se hace y se practica el territorio devocional. Sin embargo, sobresalen también los grupos que detentan el poder económico, ellos influyen en el desarrollo de la planificación de la fiesta, al apartar los días y horarios de misa, al figurar primero, al expresar la magnificencia de los convites, es decir, el territorio devocional en el marco de la fiesta de pobres y labradores, también es resultado de un ejercicio político, donde los colectivos: los gremios, los barrios, los pueblos, las familias, los particulares, actúan socialmente, y proyectan su ejercer en el territorio.

Durante la fiesta de pobres y labradores, los oriundos de San Pedro también realizan solicitudes de protección. En ese aspecto, las familias donan misas, cuyas intenciones son variadas, desde agradecimientos hasta el recuerdo de los familiares difuntos.

Además, figura la presencia de los gremios de panificadores, sastres y modistas, carpinteros, filarmónicos, pirotécnicos, tortilleros,

albañiles, refaccionarias de bicicletas, cerrajeros, tablajeros, taxistas, comerciantes, obradores de ladrillo y decoradores, fotógrafos, entre otros oficios, quienes agradecen en el marco de misas, cohetes, música, así como flores a la patrona por el bienestar en sus familias y en el trabajo desempeñado.

Pero también alude a resaltar la dinámica identitaria desde el punto de vista laboral; por lo regular los gremios cuentan con algunos estandartes e insignias con las que se presentan en la parroquia para escuchar misa, se entonan mañanitas, se queman cohetes, se repican campanas y al final se reparten tortas y agua o refrescos entre los asistentes, ello implica que previamente se ha cooperado. Es importante referir que la dinámica organizativa a nivel cabecera, barrio, pueblo, familia, es férrea, y entre sus principales capitales sociales están las redes parentales.

Unos días antes del final de la visita de la virgen, se lleva a cabo la coronación de la virgen por una niña. Con ese acto, la imagen se traslada de la parroquia de San Pedro al convento de San Gabriel, por medio de una procesión muy breve, ya que la distancia es de una calle, pero es un acto muy solemne, una vez instalada la efigie en el claustro recibirá especial culto por parte de los floristas (adscritos a dos barrios: San Pedro Mexicaltzingo y San Pablo Tecama), a ello se le conoce como "la fiesta de los floristas"; ellos adornan profusamente el recinto en honor a la virgen, se celebra una misa, al interior del atrio, se lleva a cabo una procesión.

Al final de ello hay consumo de alimentos y bebidas, en el zócalo se ha organizado una verbena, por la tarde grupos musicales amenizan, en espera de que llegue la noche y se lleven a cabo bailes gratuitos masivos de música popular teniendo lugar en el zócalo de San Pedro Cholula, por lo que no más de una calle será cerrada para albergar al equipo de sonido y destinar el espacio necesario; la noche cierra

acompañada de una impresionante quema de cohetes.

Como ha señalado Patricia Arias,

> Las etnografías recientes han descubierto una búsqueda de lucimiento y espectacularidad que no se veía antes; las comunidades contratan eventos y promueven actividades costosas: artistas, espectáculos, concursos, en muchos casos, nuevos y diferentes a los tradicionalmente asociados a la fiesta religiosa (2011:155).

Lo expuesto anteriormente remite a complejas prácticas culturales que sugieren pensar expresiones interrelacionadas que conforman al territorio devocional y que "...consisten fundamentalmente en devociones a santos, vírgenes, cristos. Entre sus características se mencionan las peregrinaciones, las procesiones... los rezos, los cantos, las promesas, las danzas, la apropiación de imágenes, el empleo de alimentos y plantas... el diálogo con el objeto de devoción, las prácticas de curación" (Ramírez, 2008:93), entre otras diversas formas que nos anima a pensar el denso y complejo sistema organizativo, así como el profundo peso simbólico de la imagen al interior de una colectividad.

De ahí la pertinencia de hablar de territorio devocional, territorio que gira en torno a un conjunto de comunidades y cabeceras municipales que cada año permiten perfilar un constante ir y venir de comisiones que reciben o retornan a la virgen, y ello deja huella por la música, los cohetes, el irrumpir momentáneamente los caminos, el tráfico y el trajín de la vida cotidiana.

Comentarios finales

A partir de los referentes etnográficos expuestos, vale señalar que es oportuno entender la propuesta de un territorio devocional no sólo

desde la noción de espacio socialmente construido y ordenado culturalmente; aquí se trató de presentar los usos colectivos que evidencian la sociabilidad en torno al aspecto religioso.

Las practicas colectivas en torno a la virgen de los Remedios caracterizan las expresiones locales asociadas a un calendario y a los lugares de culto, figurando una intrincada red de escenarios entre los cuales hay complejas movilizaciones de tinte urbano y rural, aspecto que sugiere entender un territorio devocional asociado a la dinámica de la organización de las festividades, donde las autoridades civiles, eclesiásticas, comerciantes, campesinos, vecinos, contribuyen con aspectos monetarios, pero también con objetos, servicios, trabajo o tiempo, para llevar a cabo los gastos de la fiesta, o el montaje de los altares, o la presencia de vistosos arcos formados con flores olorosas.

Un territorio devocional está marcado por la fiesta, a partir de ésta se hace una pequeña reflexión al resaltar aquellas actividades configuradoras, ello con la intención de referir las expresiones y prácticas socioculturales en el marco del uso, tránsito y reafirmación del escenario a partir de los recorridos y apropiaciones de los espacios colectivos con tintes rituales, como son las procesiones y peregrinaciones.

El territorio devocional, sin embargo, nos lleva a considerar que "muchas fiestas sacras son resultado de una simbiosis con el mundo profano y que por lo tanto no sólo expresan un sentir de fe, sino que, por supuesto, son momento de algarabías diversas, en el tránsito entre lo sagrado y lo profano" (Urrutia, 2009:40), de modo que, en San Pedro Cholula, la presencia de bailes, kermeses, vendimia de productos diversos y el ofrecimiento de comida van acompañando la dinámica de la procesión, la misa, las ofrendas, por lo que un escenario devocional, también lo es comercial y lúdico.

Los territorios devocionales nos permiten pensar en el papel icónico, no sólo de la imagen de veneración, sino también en "los lugares sagrados emblemáticos muestran una gran profundidad temporal y constituyen fenómenos-guía para la delimitación de los espacios culturalmente significativos, que son los de la memoria y del paisaje vivido" (Barabas, 2008:136), que para el caso de interés se encuentran representados por el santuario, la parroquia o las capillas de los barrios.

Bibliografía

- Arias P. (2011), "La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias" *Migración y Desarrollo,* Zacatecas, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, Vol. 9, N° 16, pp. 147-180.
- Barabas A. (2008), "Cosmovisiones y etnoterritorialidades en las culturas indígenas de Oaxaca" en *Antípoda,* Colombia, Universidad de los Andes, pp. 119-139.
- Barabas, A (2010), "El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México", *Avá,* Revista de Antropología [en línea] 2010 (julio-diciembre): [Fecha de consulta: 19 de febrero de 2017.
- Berdan F. & Smith M. (2004), "El sistema mundial mesoamericano postclásico", en *Relaciones*, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán, N° 99, XXV, pp. 19-77.
- Cuatlayotl Vega, G., (2007), "Cholula: Fiesta y religiosidad. Las fiestas y celebraciones religiosas en su identidad e historia reciente, 1952-1977", *Tesis de licenciatura en Historia*, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México.
- Fernández Poncela, A. (2009). "La religiosidad popular en la globalización" en *Anales de Antropología*, México, Instituto Investigaciones Antropológicas, UNAM, 43, pp. 91-116.

- Giménez, G. (1994), "Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional" en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Colima, México, Universidad de Colima, VI (018), [165-173].
- González-Hermosillo Adams, F. (2001), "El sometimiento del señorío indígena de Cholula ante la Corona española", en *Signos históricos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, N° 6, pp. 95-114.
- Licona Valencia E. (2016), "Introducción" en Gámez A. y Ramírez, *Cholula: ciudad dual, sagrada y cosmopolita,* BUAP, Puebla, México, pp. 4-23, *en prensa.*
- López Austin, A, (2006), "Mitos e íconos de la ruptura del Eje Cósmico: Un glifo toponímico de las piedras de Tízoc y del Ex Arzobispado" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas,* México, UNAM, N° 89, pp. 93-134.
- McCafferty G. (2016), "Montañas del cielo, montañas de la tierra: La gran pirámide de Cholula como paisaje sagrado", en *Elementos,* Puebla, México, BUAP, N° 102, vol. 23, pp. 27-42.
- Malvido E. (1993), "Factores de despoblación y de reposición de la población de Cholula en la época colonial, (1641-1810)" en Cuenya M. y Malvido E. (comps.), *Demografía histórica de México, siglos XVI–XIX*, México, UAM e IJMLM, pp. 63-111.
- Martínez Montoya, J. (2004), "La fiesta patronal como ritual performativo, iniciático e identitario" en *Zainak,* España, Soc. Est. Vascos, Eusko Ikaskuntza, N°26, pp.347-367.
- Ramírez Calzadilla, J. (2008), "El campo religioso latinoamericano y caribeño. Efectos de la globalización neoliberal", en Alonso A. (comp.), *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo,* Argentina, CLACSO, pp. 83-108.
- Ramírez R., Gámez A., Sánchez D. (2016), "La procesión de rogación, en defensa de un territorio sagrado", en Gámez A. y Ramírez R. (coords.), *Territorio, fiesta y ritual en las Cholulas, Puebla,* Puebla, México, BUAP, pp. 109-178.
- Rivera Domínguez, L. (2011), "La pirámide de Cholula como microcosmos", en *Escritos Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, México, BUAP, N° 44, pp. 167-190.

- Sosa Velásquez, Mario (2012), ¿Cómo entender el territorio?, Guatemala, Universidad Rafael Landívar, Editorial Cara Parens, p. 143.
- Urrutia J. (2009), "Fiestas e identidades", en *Fiestas y rituales,* Memorias X Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio inmaterial de países iberoamericanos, Corporación para la promoción y difusión de la cultura, Lima, Perú, pp. 36-46.
- Wales Morales, L. (1971), *Cholula,* Centro de Estudios Históricos de Puebla, Editorial José M. Cajica Jr. S. A., Puebla, México.

| CAPÍTULO 13 |

Festividades católicas en Luján. Representaciones en torno a la celebración de la Pascua colonial

Marcos Bruno Giop
CIN-Universidad Nacional de Luján

Las fiestas, sin duda, han tenido (y tienen) amplias funciones sociales: trazan fronteras temporales y espaciales; transforman lo ordinario en extraordinario y diferencian lo sagrado de lo profano (si es que esto es posible). Al mismo tiempo que construyen identidad colectiva, también recrean su alteridad con respecto a los otros, al participar en la reproducción social y espacial entre tensiones de lo que se define como "tradicional" y de cómo se adapta o cambia. La fiesta, fenómeno efímero, permite un anclaje ritual concreto, un anclaje temporal y espacial que vehiculiza relaciones sociales, conflictos y negociaciones.

La obra de Guy Di Méo (2001) *La géographie en fête* se ha convertido en un referente contemporáneo desde el análisis geográfico de los rituales festivos, de la producción de símbolos y de los vínculos entre una sociedad y su territorio. La mirada está puesta en el lugar, en las dimensiones en que las fiestas patronales, las romerías, las festividades cívicas o los festivales adquieren y cómo cualifican lugares. La fiesta y el territorio son la mediación por excelencia de las interpretaciones simbólicas entre las pujas de intereses de lo que podemos llamar religioso. Se trata de la mediación de las diversas formas sociales, de la otredad; y a la vez, de una integración colectiva (Carballo y Flores: 2016).

Paul Claval (2014), en su artículo "*A festa religiosa*", pone en evidencia la actualidad del tema en el campo social y su importancia espacial. Invo-

lucra en su análisis el tiempo y el espacio, desde la sociedad griega hasta el presente, en lo referente a la práctica católica, protestante o la islámica. Alude a que los festivales urbanos contemporáneos recrean nuevas formas espaciales de valoración, así como redefiniciones de identidades y sentido comunitario en una sociedad fragmentada. Para el geógrafo francés, las fiestas son construidas en torno a rituales de aproximación, aunque ellas no se contentan con conectar a los hombres entre sí, sino que los hacen comunicarse con lo sagrado. La fiesta religiosa nos puede conectar con tiempos y espacios míticos, o puede generarnos nuevos espacios de encuentro. Pero en general, son espacios y tiempos de mixtura, tanto religiosa como cultural, que ponen en evidencia la fragilidad o el riesgo de sentenciar un modelo o tipo ideal de fiesta religiosa. (Claval, 2014).

Estos aportes son centrales para construir un andamiaje teórico que permita entender a los eventos festivos, en este caso religiosos, desde una dimensión espacial.

Cuestiones metodológicas

La propuesta teórico-metodológica seleccionada para la investigación se sitúa desde una matriz interpretativa y analítica. Se inicia de un modelo de base hermenéutico para el abordaje de las narrativas y entrevistas desarrolladas en el territorio y con los sujetos. Dicha mirada se basa en la idea de absorber –a través de distintos recursos– la experiencia del sujeto protagonista, pero siempre considerando que el investigador está atravesando su propia personalidad (Vattimo, 1992), para evitar que no sesguen el proceso de creación de un nuevo contenido, sino que sea un componente más de éste, que incluya ambas voces (el discurso erudito y el experiencial o informal).

A partir de ello, se busca ahondar en cuestiones más complejas, a las cuales sólo se puede acceder profundizando en el escenario en cuestión desde los sujetos territorializados. Es decir, un análisis geográfico que asuma al espacio en términos experienciales, como un producto socialmente construido sin olvidar el peso de la materialidad misma. Pero al mismo tiempo "debería asumir el enorme desafío de estudiar lo no material que acompaña a lo material, evitando que lo inmaterial venga a sustituir a lo material o que se conciban como dos realidades diferentes y separadas" (Lindón, 2008: 8).

La categoría de escenario adquiere una gran relevancia cuando se selecciona este tipo de enfoque para el estudio de caso: un evento festivo. No nos referimos a la acepción de escenario como mero soporte material, más bien se parte de éste, pero un escenario no es tal hasta que un sujeto o un grupo de ellos lo apropian y lo "cargan" de una práctica otorgándole una significación específica (Lindón 2006). El estudio de las prácticas espaciales materializadas en territorios concretos devenidos en escenarios es muy escaso y reciente dentro del abordaje geográfico. En general, los estudios geográficos más comunes han puesto la mirada en lo (relativamente) permanente o constante. La fugacidad, el movimiento y la efemeritud han quedado relegados a la hora de abordar análisis geográficos de espacios culturalmente producidos y experiencialmente vividos.

La renovación de los abordajes culturales en geografía –de las tres últimas décadas– permitió abrir un camino hacia el análisis de las espacialidades que emergen con cierta fugacidad y se constituyen en escenarios.

Es necesario entender que éstos son y van siendo a partir de la apropiación por parte de los sujetos de esa materialidad (a manera sintética: es una materialidad que, por un proceso o procesos de apro-

piación de uno o varios sujetos, se va cargando de sentidos específicos). Las formas de apropiarse materializan las prácticas espaciales (Lefebvre, 1991).

La centralidad de los sujetos en esta perspectiva es primordial. En nuestro caso, intentamos dejar de lado el concepto de actor social para centrarnos en el de sujeto-habitante. Entendemos a este último como una categoría más abarcativa y completa. Como diría Lindón (2010):

> el habitante reúne de manera indisociable el sujeto y el espacio, ya que sólo se puede ser habitante de algún lugar. La figura del habitante se constituye así en una unidad compleja entre el sujeto y el lugar, que se resiste a ser reducida a simples dicotomías. La figura del habitante también permite evitar la tan reiterada noción del usuario del espacio (p. 185).

Teniendo en cuenta que el escenario es activado a partir de los sujetos habitantes, hay que entender lo efímeros que pueden resultar éstos. Como caso extremo se podría plantear la situación de un individuo que decide, en su descanso diario laboral, frecuentar cotidianamente la intersección de ciertas calles, debido a que se ve atraído por el movimiento constante y lo asocia como un lugar de dispersión. El escenario es activado solo por los breves minutos que puede llegar a durar su recreo, y al retirarse, se desactiva –desde su percepción– el significado que le otorga a dicha espacialidad.

Se propone así una geografía que se centre en las formas en que se producen y reproducen las culturas a través de prácticas sociales concretas que tienen lugar en contextos históricamente contingentes y geográficamente específicos; muchas veces devenidos en escenarios territoriales (Lindón, Hiernaux, 2010).

Las bases para transitar el camino de una geografía cultural exigen posicionarnos –además– desde una lógica teórica donde subyace la idea de que el espacio –y los escenarios socio-religiosos, en este caso– no sólo son socialmente producidos, sino también vividos, sentidos, experimentados, retomando lo que Henri Lefebvre (1991) definió como las tres componentes de la producción espacial: las prácticas espaciales vinculadas con las experiencias cotidianas del espacio, las representaciones del espacio, o sea el espacio organizado desde las instituciones, sus líderes, los discursos sobre el territorio, y los espacios de representación emparentados con los componentes simbólicos que son extraídos de las vivencias y las prácticas cotidianas que le dan sentido al territorio.

Esto nos conduce a incorporar instrumentos tales como las entrevistas en profundidad y las historias de vida, en la medida en que estas herramientas cualitativas constituyen una ventana para aproximarse "a los significados que los sujetos les otorgan a los lugares, a las prácticas espacializadas, a los significados del hacer espacial del sujeto" (Lindón, 2008: 13).

Dentro del marco de una investigación de tipo cualitativo, ubicamos a la entrevista como la herramienta metodológica privilegiada. A partir de ella podremos ver cómo los participantes significan y estructuran el mundo social, teniendo en cuenta que tanto el investigador como sus interlocutores tendrán un rol clave en este proceso. Proceso que se desarrolla de forma siempre asimétrica, pero en una asimetría en permanente cambio, en la que los roles se alternan de acuerdo a las particularidades de ese encuentro y a los temas que se aborden. También se deben tener en cuenta factores como: edad, sexo, pertenencia social, nivel de instrucción general, la "especialización" en un saber

determinado, la identidad religiosa, el patrón residencial, etc. Todos ellos inciden en mayor o menor medida al interior de esta puja.

Otro dispositivo de oralidad que se intentará poner en práctica es el de las narrativas espaciales de vida, entendidas como

> relatos organizados y secuencializados espacio-temporalmente de experiencias vividas por el sujeto en ciertos lugares. Son relatos en los cuales el lugar –con toda su singularidad– se hace parte de la experiencia allí vivida, influye de alguna forma en la experiencia y le imprime una marca. Otras veces las narrativas de vida espaciales corresponden a experiencias vividas por el narrador en un conjunto de lugares que van articulándose entre sí por las experiencias mismas o por la biografía del narrador (Lindón, 2008: 19).

En conclusión, el desafío de la experiencia de campo es combinar las diferentes estrategias para acceder al complejo universo de sentidos que los sujetos-habitantes construyen sobre el evento y el lugar. La interpretación de todo ese universo expresados a través de distintos medios y formas se logra mediante lo que Ricouer definió como la hermenéutica de la distancia (Ricoeur, 1969), es decir, tomando la distancia suficiente el emisor y el receptor.

El escenario festivo. La quema del Judas

Sin lugar a dudas, el acontecimiento de la Quema del Judas no escapa a este complejo entramado de relaciones y significancias que contienen las festividades socialmente significativas cuyo correlato espacial es la activación de un escenario efímero.

La Quema del Judas[64] tiene su origen en el siglo VIII, época en la que el rey Carlos III de España llevó a cabo en su Corte una especie de carnaval popular. A grandes rasgos, éste consistía en la elaboración de una figura de características humanas construida sobre la base de materiales inflamables. Dicho monigote se sostenía o "colgaba" sobre una plataforma, sobre la cual se ejecutaba una "muerte ritual", en la mayoría de los casos incendiándola, y hasta a veces con disparos. Una vez terminado este acto, los individuos partícipes se disponían a romper diversos amuletos y artefactos para impedir la entrada del demonio[65].

Varios autores coinciden en establecer lazos "con el antiguo mundo ibero-romano y sus fiestas, tales como las saturnales (fiesta desenfrenada en la cual se expulsaba al año viejo); las lupernalias o lupercalias (ritos flagelatorios de purificación y fecundidad) y las fiestas en honor a Jano (divinidad protectora del comienzo del año)" (Maturana, 2001: 2). Cabe destacar que no es extraña la apropiación por parte de ciertos cuerpos religiosos, de ritos y costumbres de un sistema de creencias ajenas a los primeros. Generalmente termina una una reapropiación, a la cual se le otorga una carga simbólica diferente de la original, pero respetando ciertos patrones. Reflexionando en caso de la Quema del Judas, el rastro más evidente que se conserva post

[64]Según la doctrina cristiana, Jesús fue traicionado por uno de sus doce discípulos más cercanos. El nombre de éste se conoce como Judas Iscariote, quien por una suma de monedas de plata entregó al Profeta en manos del Imperio Romano, que posteriormente lo condenaría a muerte. A partir de este relato, la figura de Judas se emparenta con la "traición".

[65]Este conjunto de actos rituales tiene distintas apropiaciones y particularidades locales; por ejemplo, en España, en la actualidad existe una cantidad importante de estas festividades, ancladas en pequeños pueblo o comunas, y en cada sitio de celebración se dan una serie de pautas y protocolos específicos e intrínsecos, siguiendo ciertos patrones "comunes" de la celebración.

reapropiación –y que siempre está presente– es el de llevar a cabo la ejecución de una fogata.

En el caso latinoamericano, la práctica festiva fue traída desde España por individuos provenientes de las Islas Canarias. La ceremonia comenzó en las ciudades de mayor población, y terminó trasladándose hasta localidades poco pobladas (Guerrero Giménez, 2007). Así, en América latina se puede encontrar un espectro muy amplio en cuanto a distintas formas de llevar a cabo la Quema de Judas. Cada ciudad, pueblo o comuna presenta una serie específica de formalidades y protocolos a seguir con significados políticos, y sociales particulares y sus respectivas apropiaciones, resignificaciones y usos a partir de matrices locales.

La fiesta de la Pascua colonial en Luján

Como ya se señaló en el capítulo 10 de este libro, Luján es una ciudad y municipio bonaerense ubicado a aproximadamente 60 kilómetros de la ciudad de Buenos Aires. Según datos del *Censo de Población, Hogares y Vivienda del 2010*, el partido en su totalidad (la ciudad cabecera más algunas localidades, como Jáuregui, Pueblo Nuevo, Open Door, entre otras) cuenta con alrededor de 100.000 habitantes[66]. Es el centro turístico-religioso más importante de Argentina, ya que recibe entre 4 y 6 millones[67] de visitantes al año, que arriban a la ciudad para rendirle homenaje a Virgen de Luján, emplazada en la Basílica de Luján (Lanson, 2011).

[66]INDEC, *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas*, 2010.

[67]Las cifras del flujo de visitantes que recibe anualmente la ciudad de Luján varían considerablemente según la fuente que se consulte.

Sin lugar a dudas, este espacio puede entenderse como una hierópolis, es decir, una urbe que muestra formas espaciales particulares vinculados a su sacralidad: la esfera de lo sagrado posee un poder dominante por sobre los demás ámbitos (Rosendahl, 2009).

El proceso de producción del espacio urbano de Luján y su consolidación como centro religioso gira en torno a ciertos discursos espaciales relacionados a la imagen de una Virgen cuya "decisión de quedarse" fue la acción que comenzó a gestar la urbe en cuestión, a fines del siglo XVII.

Si bien se encuentran claras evidencias de testimonios escritos que contienen información sobre las festividades relacionadas a la Quema del Judas en Luján durante la época colonial, éstas fueron desarrolladas de manera plenamente informal y sin el impulso directo por parte del Estado local. Por esta cuestión, en lo que concierne a esta investigación nuestro punto de partida será desde el período en el que el Municipio comienza a involucrarse de manera efectiva en la organización, promoción y concreción de esta actividad como parte del patrimonio turístico de la ciudad.

En este sentido, es de suma importancia la figura de Enrique Udaondo a la hora de entender de manera más apropiada los orígenes de este fenómeno. Nacido en 1880 en la ciudad de Buenos Aires, perteneciente a una familia acomodada, se especializó en Historia argentina. Dirigió el Museo Histórico de Luján desde su fundación, en 1923, hasta el día de su fallecimiento, en 1962. Fue nombrado su primer director de carácter honorario, y actualmente el Complejo Museográfico lleva su nombre. Más allá de su vocación por estudiar, mantener y divulgar el carácter histórico y patrimonial de Luján, su figura en la actualidad despierta un profundo respeto por parte de la comunidad

y se considera a su obra como parte constitutiva de la legitimación de determinados discursos socio-religiosos que primaron a la hora de construir la versión hegemónica del relato del génesis de la urbe.

Los orígenes de esta festividad, desde un carácter institucionalizado, datan de la década de 1930, cuando el Museo de Luján organizó una Quema del Judas con motivos de las celebraciones de San Juan. Esta puede ser comprendida como una festividad cristiana (aunque muchos la relacionan con cierto origen "pagano"[68]) en la que se celebra la llegada del solsticio de verano en el hemisferio norte. Una de las formas más reconocidas de celebración es la realización de distintas fogatas[69]. Siguiendo esta tradición, el Museo decidió realizar un desfile de carácter histórico con intenciones de hacer honores y recordar la época colonial de la villa.

En ese entonces, la festividad se llevaba a cabo donde hoy se ubica la plaza Belgrano (frente a la Basílica), donde hubo desfiles a caballo de individuos con los atuendos correspondientes a la cultura gauchesca de la época. La celebración finalizaba con el incendio de una reproducción a pequeña escala de un edificio que representa al Cabildo (Fradkin, 2000). Desde sus comienzos se advierten los elementos puramente políticos que intentaban rememorar la raíz (y tradición) colonial de la ciudad[70]. En este primer período se podría pensar a la

[68]Utilizamos el término en el sentido en que lo mencionan los sujetos-habitantes en cuestión.

[69]Según las *Sagradas Escrituras*, este ritual se debe al recordatorio del nacimiento de San Juan Bautista, uno de los doce apóstoles.

[70]No es un dato menor considerar que durante la década de 1930 se culmina el plan salveriano de ciudad religiosa y se fortalecen las obras que reivindican la arquitectura colonial: además de terminarse la Basílica en 1935, se construyen las nuevas recovas de

ceremonia como una estrategia para revalorizar el patrimonio histórico de la ciudad y reforzar su carácter colonial, aunando componentes políticos con los religiosos. Sin embargo, no nos arriesgamos a sostener que –para ese momento– poseía un objetivo de promoción turística; al menos no hay fuentes ni evidencias certeras de que esto fuera así. Consideramos más acertado enfocarlo como una estrategia intra-ciudad, pensada exclusivamente (pero no de modo excluyente) para el habitante de Luján, en busca de despertar y fortalecer su apreciación hacia el patrimonio histórico y cultural local.

El éxito de este evento llevó a que el Municipio organizara dos festividades relacionadas de forma anual: "la sanjuanada" y la Quema del Judas, denominada por aquel entonces, "fiesta tradicional". Si bien se realizaban actos donde se construía un muñeco al que se denominaba Judas, hay que tener en cuenta que todas estas manifestaciones no fueron de carácter totalmente religioso, sino que combinaban múltiples dimensiones. Surgen de un proceso de reapropiación por parte del estado municipal de Luján, donde se toman ciertas particularidades del ritual cristiano para realizar una especie de *collage* con la intención de revivir las tradiciones de la época colonial, luego mucho más secularizadas.

Las festividades de "la sanjuanada" (entendidas como una reapropiación del estado municipal de Luján) se realizaban con notable periodicidad a partir de 1930, pero según el año o festividad puntual, los desfiles, espectáculos y demás manifestaciones efectuadas desde la organización fueron variando. Durante esta primera etapa de ins-

estilo neo-colonial (1938) y se inaugura el Complejo Museográfico (1930), siguiendo el mismo estilo de construcción.

titucionalización de la fiesta, fueron promovidas, organizadas y hasta financiadas por el propio Udaondo (Fradkin, 2000).

Para 1944, el Museo de Luján deja de celebrar "las sanjuanadas" y pasa a concentrarse en la festividad de Semana Santa, cuyo momento de mayor relevancia estaba representado por la Quema del Judas. Al igual que muchas otras actividades de "tono popular", este evento festivo se vio suspendido durante la última dictadura cívico-militar, punto que consideramos cúlmine de su etapa de patrimonialización.

En la actualidad, las festividades ya no se llevan a cabo en la plaza Belgrano (en realidad, ya desde 1945 no se utiliza ese ámbito), que era su escenario espacial por excelencia. Su desarrollo fue trasladado a la avenida Nuestra Señora de Luján, la principal vía de acceso a la Basílica. La altura exacta del escenario festivo más importante corresponde a la intersección de las calles Almirante Brown y 9 de Julio, punto que coincide con la ubicación de la terminal de ómnibus, en los bordes del centro histórico.

Así, situados desde esta ubicación, los asistentes poseen una vista perfecta de la Basílica y de los edificios correspondientes al periodo colonial: el cabildo, las recovas, el Complejo Museográfico. El marco escenográfico en el que se dan los festejos conjuga parte de los relatos territoriales a los que hacíamos mención en el apartado sobre la producción urbana de la ciudad. Lo religioso y lo político; la virgen y el cabildo, son dispositivos territoriales (y paisajes construidos) que custodian el marco de las actuales celebraciones.

Cabe destacar que, incluso desde el punto de vista escénico, uno puede observar el proceso, implícito o no, de secularización y patrimonialización, al darse cuenta del componente colonial (representado por el cabildo y las recovas) y el componente puro del catolicismo

local (el templo Nuestra Señora de Luján) que se envuelven en una misma perspectiva.

A partir de la década del 2000, se recupera la puesta en marcha de la fiesta que había sido suspendida por la dictadura argentina y se profundizan las intenciones del municipio de llevar a cabo la fiesta y de participar activamente en su organización y promoción.

La festividad de la Pascua colonial en la actualidad

Antes de profundizar en la descripción de la festividad, cabe realizar una aclaración de índole metodológica a la que se tuvo que hacer frente para llevar a cabo la labor exploratoria. En apartados anteriores mencionamos lo central que se torna la categoría de escenario para estudios espaciales de estas características, y lo efímero que esta categoría analítica puede resultar en algunas oportunidades. Centrándonos en el caso de la Quema del Judas, ésta se lleva a cabo solo una vez por año y su fecha es modificada en la mayoría de sus ediciones, según el calendario de la Semana Santa. La explicación es que durante el Primer Concilio de Nicea (año 325 D.C) se estableció la fecha de la Pascua como el primer domingo después de la luna llena tras el equinoccio de primavera en el hemisferio norte. La fecha, entonces, varía entre el 22 de marzo y el 25 de abril[71].

Por lo tanto, las tareas de observación, registros audiovisuales, charlas y entrevistas en el contexto del escenario con sujetos habitantes del escenario en cuestión se encuentran muy oprimidas en el

[71] *http://www.laveronica.tripod.com/htm/cuandosemanasanta.html* (Fecha de última consulta: 18/3/2017).

arco temporal. Queriendo hacer frente a esta cuestión, la labor previa a efectuar la salida a campo fue exhaustiva, para poder captar toda la información necesaria del evento y de esa manera no perder, o perder la menor cantidad posible de información valiosa[72].

La planificación y coordinación previa fue sin duda uno de los ejes que nos permitieron socavar a fondo en cuanto a realización de entrevistas informales, filmaciones, fotografías y grabaciones que se llevaron a cabo durante la ceremonia.

Se procuró visitar el espacio seleccionado antes de su activación como escenario festivo, y retirarse por lo menos una hora después de finalizada formalmente la festividad. En la actualidad, como destacamos, la Quema del Judas se lleva a cabo en la avenida Nuestra Señora de Luján entre las calles Almirante Brown y 9 de Julio, zona donde se encuentra la terminal de ómnibus de la ciudad.

El desfile se inicia con la banda Rerum Novarum[73] entonando, entre otras canciones, la "Marcha al Capitán Luján". En un tono más carnavalesco comienzan a desfilar individuos con vestimentas y disfraces muy heterogéneos, donde predomina lo colorido. Estos van realizando distintas acciones, que pueden incluir desde malabares hasta la

[72]Esto no significa que en contextos anteriores y posteriores se desarrollen entrevistas que devengan en narrativas espaciales.

[73]Conjunto musical formado en 1937, bajo la tutela de Julio Steverlynck. Fue una de las tantas instituciones fomentadas por el director de la Algodonera Flandria con el fin de generar vínculos sociales más estrechos y un mejor ámbito laboral entre los empleados de la fábrica, así como sistemas de control social más funcionales. En la actualidad cuenta con gran reconocimiento en el nivel municipal, y es común que participen de distintos actos. Su nombre hace referencia a la encíclica papal que dio origen al llamado catolicismo social, al que abogaba el propio Steverlynck.

portación de máscaras gigantes. Predominan la heterogeneidad y la práctica del desfile en un escenario de carácter festivo que se gesta a lo largo de toda la marcha; hasta este momento lo religioso –al menos desde lo más visible-–no se advierte explícitamente.

En representación del período colonial se pone en escena un desfile a caballo de sujetos que portan alguna de las vestimentas típica de la Colonia, liderados por un alférez real que lleva el escudo de la Villa de Luján, otro de los geosímbolos que operan como articuladores de la dimensión simbólica del territorio local[74].

En una última instancia sucede la aparición de los gauchos, representantes de los sectores populares del período al que se alude y íntimamente relacionados a la devoción de la Virgen de Luján, también llamada la "Virgen Gaucha".

La ceremonia continúa con la exposición de la figura del Judas, en este caso, de grandes dimensiones (al menos, unos tres metros de altura). El muñeco está sujetado a una altura considerable, colgado sobre uno de los postes de luz de la avenida Nuestra Señora de Luján. Finalmente, la acción de incendiar al muñeco se realiza de forma anónima e indirecta. Mediante la figura de una paloma (que representa al Espíritu Santo) que está conectada con el monigote con una serie de alambres (y que a su vez actúa de mecha) es que se da el momento de mayor importancia de esta celebración: el incendio de la figura humana que representa a Judas Iscariote.

[74]Dato no menor, "el diseño se compone de dos elementos centrales: la Virgen y el Cabildo, separados por el río. Abajo se alude a dos fechas: 1630 (año del 'Milagro de la carreta') y 1755 (año en que Luján logra la categoría de 'Villa de los Españoles'). Toda una síntesis que refuerza la idea de reinvención del pasado colonial sostenido en el milagro previo" (Flores, 2013: 35).

Finalmente, cuando el "Judas" se encuentra casi consumido en su totalidad, la ceremonia se cierra con un espectáculo de fuegos artificiales de gran magnitud, momento que parece representar para los sujetos como el de máximo disfrute, goce y celebración.

Interpretando la construcción de los escenarios festivos

A lo largo de todo el desfile y en momentos previos y posteriores, desde una plataforma improvisada a modo de púlpito distintos individuos (desde el intendente, Oscar Luciani, hasta representantes de la división de Cultura de la ciudad) van entablando discursos que acompañan la celebración. A continuación, se reproduce un fragmento del discurso:

> ...es bueno evocar para sentirnos un poco más cerca de aquel Luján, el Luján pequeño, el de la Villa, el de la plaza real, luego Constitución, hoy Belgrano; espacio central donde se reunían los vecinos, así se efectuaba todo tipo de festejos a lo largo de todo el año. Alrededor de la plaza, el cabildo, el santuario denominado de Don Juan de Lezica y Torrezuri, calle de tierra y pobladores españoles, pardos, mestizos, negros, esclavos y libres. Los lujanenses de hoy asistimos con cierta nostalgia a estas fiestas que cuando niños nos divertían y llenaban de asombro. Algunos regresan para recordar con sus familias aquellas noches en el que los arcos del cabildo se iluminaban con el resplandor de los candiles....[75]

En este caso, se puede apreciar cómo en las palabras del sujeto que enuncia el discurso se buscar resaltar la teatralización lo más fiel

[75]Fragmento del discurso de apertura de la Quema del Judas perteneciente a la edición 2016, enunciado por autoridades municipales.

posible a la que era llevada a cabo en los días en que la celebración era organizada y fomentada por la figura de Enrique Udaondo. Si bien se parte de la idea de la "Luján colonial de siglos pasados", se juega con la noción de nostalgia que algunos de los presentes puedan contener de los tiempos de Enrique Udaondo. El pasado vuelve al presente resignificado, reelaborado y construyendo una versión marcada por los tintes coloniales del evento.

De esta manera, el resultado que se obtiene podría presentarse como el pasaje por diferentes filtros. Desde la fiesta original llevada a cabo de manera informal por algunos de los vecinos de lo que en ese momento era la Villa de Luján, pasando por la representación dirigida y orquestada por Udaondo, hasta la versión actual de la fiesta.

Estos discursos son contenedores de representaciones espaciales Lefebvre (1991), cargados de sentidos desde y por instituciones o estructuras que intentan ejercer el poder hegemónico buscando articular el espacio para mantener las condiciones actuales de dominación. En este caso, se intenta montar el relato retrotrayéndolo, por un lado, a los tiempos del "Luján colonial", y por otro, a las celebraciones orquestadas por Udaondo.

Pasando a analizar e interpretar los discursos recogidos de los distintos momentos en que se interactuó con los sujetos habitantes que acudieron a la celebración como espectadores, se logró ahondar en algunas cuestiones de interés. Nos presentamos frente a los individuos de manera formal, especificando la institución a la cual pertenecemos y manifestando el carácter interpretativo del trabajo. Si bien hubo preguntas clave, el perfil de la entrevista tendió a ser lo menos estructurado posible, para intentar captar las narrativas con mayor espontaneidad y menor nivel de sesgo.

En cuanto al análisis de sus narrativas, podríamos comenzar resaltando que hubo una concordancia entre el contenido y a las significaciones por parte del discurso esgrimido por los organizadores del evento, y la mayoría de los individuos con los que se logró interactuar. Casi la totalidad declaró "sentirse" ciudadano de Luján (ya sea por haber nacido en esa urbe o por haber vivido allí una cierta cantidad de tiempo que ellos consideraran importante). Dentro de este subgrupo se destacaba el conocimiento previo de la existencia de esta festividad, inclusive en períodos coloniales, y la figura de Udaondo como motor de esta celebración aparece en un papel central. Predominantemente, los sujetos argumentaron que acudían a la fiesta por una cuestión "nostálgica" y para "recordar los días de su juventud", "los momentos del catecismo" donde la festividad era aún organizada por el historiador en cuestión. Las narrativas aparecen marcadas por un carácter nostálgico y a la vez utópico.

A su vez, algunos recalcaron la idea de "traer a nuestros hijos" para extender esta idea/recuerdo de la Luján "pasada" y más cercana a lo barrial que ellos asocian a los días de su juventud. En sus narrativas espaciales asoman este conjunto de experiencias vividas en el pasado, que ayudan a articular la construcción del escenario por parte de los presentes. Además, en esta construcción se manifiesta la intención de trasladar estas espacialidades a sus hijos, como una manera de extender estas narrativas hacia otros individuos. El espacio-tiempo entonces es posible de ser legado a las generaciones venideras.

Hilando un poco más fino en las narrativas, se podría postular que –por lo menos en la ciudad de Luján– la divulgación de la festividad por parte del Municipio resulta una tarea exitosa. Casi la totalidad de los consultados manifestó haberse enterado de la celebración a través

de algún medio de comunicación de carácter local y oficial. El resto expresó que conoció la celebración a través de algún tercero[76].

Intentando bucear en las narrativas del subgrupo que manifestó no tener conexión o sentido de pertenencia con la ciudad o con lo local, manifiestan haberse enterado de la celebración por cuestiones totalmente circunstanciales. Algunos de ellos, habían "venido a pasar el día para recorrer la Basílica", y se "encontraron" con el escenario armado para llevar a cabo la Pascua colonial, por lo que decidieron quedarse.

Esto demuestra un área de influencia en el municipio de Luján que no logra exceder los límites del partido, o al menos que queda limitado a aquellos que, habiendo arribado por otros motivos (masivamente, lo que podríamos identificar como "turismo religioso"), terminan consumiendo el escenario de manera fortuita.

Esta propuesta planteada puede parecer un poco contradictoria, ya que desde las narrativas enarboladas por las autoridades del Municipio se buscaría pensar a la Pascua colonial como un atractivo turístico. Profundizando en diferentes fuentes del nivel local se puede apreciar la tendencia en la intencionalidad de armar un circuito turístico que exceda el llamado "eje histórico basilical". En el imaginario social y en la práctica habitual, la visita a la "Capital de la fe" consiste en un paseo que no se extiende más allá de una jornada (sin pernocte) que incluye la visita del patrimonio histórico y religioso de los alrededores de la plaza Belgrano.

[76]El interrogante que por cuestiones prácticas no se pudo resolver es si ese sujeto –o esos sujetos– por el cual fueron notificados de la celebración utilizó como fuente, a su vez, un medio de comunicación de Luján. Por el momento, esta cuestión quedará en el terreno de lo hipotético.

De esta manera, se proponen atractivos complementarios para prolongar por un período corto de días la permanencia de los visitantes. En este caso, la festividad podría pensarse como un atractivo más de esta propuesta para seducir al potencial turista. Según la Secretaría de Turismo del Municipio[77], uno se encuentra con diferentes opciones: visitar pueblos de carácter rural, como Carlos Keen (polo gastronómico) u Olivera, donde uno es invitado a recrear un "día de campo" con actividades acordes; recorrer Villa Flandria, localidad que supo ser uno de los polos industriales textiles más importantes del país, o conocer Open Door, catalogado como uno de los centros de mayor importancia en la práctica del polo, entre otras opciones. Así, la propuesta ofrece multiplicidad, para atraer turistas durante los feriados de la Semana Santa, donde se incluye a la ceremonia de la Pascua colonial como la última atracción en orden cronológico de este paquete de mini-turismo fomentado por el estado municipal.

Como último punto de análisis de las narrativas sobre la fiesta, en el caso de la Pascua colonial lujanense nos interesa despuntar particularidades que distinguen de celebraciones de la Quema del Judas en otros escenarios espaciales.

Como ya se esbozó al inicio del artículo, a cada espacio donde se lleva a cabo este tipo de celebración se le otorga una significancia particular, generalmente una tonalidad importante de crítica social, aunque cada vez ésta sea menos notoria. Buceando en las narrativas en los sujetos habitantes que presenciaron la Pascua colonial, no se encontró ningún contenido de crítica social, simplemente el ya mencionado sentido de nostalgia que conecta este escenario con otros momentos

[77] *http://www.lujan.gov.ar*. (Fecha de última consulta: 3/10/ 2016).

de sus vidas, generalmente ligados a su juventud. Quizás una posible explicación para argumentar la ausencia del componente crítico de la fiesta se vincula con el hecho de que –en la actualidad– la celebración es impulsada, organizada y fomentada en su totalidad por Municipio de Luján, mientras que en otros casos la fiesta surge desde la población e inclusive como forma de resistencia a las estructuras de poder.

Algunas consideraciones finales

Los resultados a los que se llegó no habrían sido posibles sin el recorrido histórico que se hizo sobre los orígenes de las Quema del Judas y la Pascua colonial. Se partió desde la concepción de un espacio cargado de múltiples significaciones y contextualizado en distintos escenarios temporales y espaciales.

La categoría de escenario y el recurso de las narrativas espaciales fueron herramientas metodológicas de gran utilidad a la hora de comprender los procesos que llevan a la construcción de las espacialidades en torno a la celebración de la Pascua colonial, sobre todo porque constituyen un andamiaje teórico y metodológico que ayuda a desentramar la complejidad del fenómeno.

Resulta llamativo que en la ciudad de Luján se dio uno de los pocos casos donde la promoción y ejecución de la ceremonia fueron organizadas y promovidas casi en su totalidad por el Municipio. Esta situación aportó una serie de particularidades que le otorgan un tinte especial a las formas en las que se constituye y experimenta el escenario.

Consideramos que el debate queda totalmente abierto y es necesario seguir indagando sobre esta temática para obtener resultados en un mayor nivel de profundidad, sobre todo en lo que respecta a

las tensiones que se generan entre los discursos patrimoniales autorizados y no autorizados, donde la fiesta de la Pascua colonial se constituye, por un lado, en un ámbito de manifestación de ciertas representaciones de lo local vinculadas a la tradición mariana y colonial de Luján, y por el otro, en un potencial dispositivo patrimonial posible de ser "turistificado" como atractivo local.

Bibliografía

- Carballo, C. y Flores, F. (2016), *Fiestas, territorios y paisajes peregrinos. Cartografías sociales de lo sagrado en el siglo XXI*, Buenos Aires: Imprenta Digital.
- Claval, P. (2014) "A festa religiosa", en *Ateliê Geografico*, vol. 8, Nº 1, pp. 6-29.
- Di Méo, Guy (2001), *La géographie en fêtes*, París, Ophrys.
- Flores, F. (2013), "Luján como hierópolis: del relato espacial al lugar religioso", en *Revista Universitaria de Geografía*.
- Fradkin, R. (2000), "Historia, memoria y tradición: la fiesta de la quema del Judas en Luján". *Colección de cuadernos de trabajo*, Departamento de Sociales, UNLu.
- Guerreo G. (2007), "Quemar al traidor, quemar al afuerino: la quema del Judas en Iquique, Chile", *Revista Austral de Ciencias Sociales* 13: pp. 69-78.
- Lindón, A. y Hiernaux, D. (2008), "De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas", *Revista ANPEGE*, N° 4.
- Lindón, A. (2010) "Invirtiendo el punto de vista: las geografías urbanas holográficas del sujeto habitante", en Lindón A. y Hiernaux D., *Los giros de la geografía humana: desafíos y horizontes*, México, Anthropos, pp. 175-200.
- Lindón, A. (2010), "La espacialidad de la vida cotidiana: hologramas socioterritoriales de la cotidianeidad urbana", en Nogué, J. y Romero J., *Las otras geografías*, Valencia, Tirant Lo Blanch, pp. 425-445.

- Lefebvre, H. (1991) [Original de 1974], "*The production of space*", Blackwell, Cambridge.
- Maturana, F. (2001), "La quema del Judas" en *Revista Chilena de Antropología Visual* - N° 1 - Santiago, julio 2001, pp. 95/107.
- Ricouer P. (1969), "*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*" I, Le Seuil.
- Rosendahl, Z. (2009), "Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio". En Carballo C. (Coord.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Bs. As: Prometeo. 2009.
- Vattimo, G. (comp.) (1992), *Hermenéutica y racionalidad*, Santa Fe de Bogotá, Norma.

CAPÍTULO 14

Fiesta religiosa y territorio. Los santos patronos de los barrios como entidades territoriales en San Pedro Cholula

Alejandra Gámez Espinosa

Benemérita Universidad de Puebla

Cholula es una población milenaria, de origen prehispánico, considerada por algunos estudiosos como la ciudad más antigua de América, por ser un asentamiento que ha sido habitado ininterrumpidamente desde aproximadamente 500 a.n.e. hasta la actualidad. Se trata de una ciudad dual, constituida por dos cabeceras político-administrativas, San Pedro y San Andrés, división que data desde la colonia española y que tiene su origen en la época prehispánica, como también se señaló en los capítulos 11 y 12 de este libro. En este último período, Cholula fue el centro religioso y comercial más importante del centro de México. Al inicio de la Colonia, Cholula se conformó como un pueblo de indios, y a mediados del siglo XVII (1645) la cabecera de San Andrés se separó paulatinamente de San Pedro Cholula y se convirtió en parroquia[78]. De las cinco cabeceras que restaron como parte de San Pedro Cholula después de la separación de San Andrés habrían de surgir los diez barrios que hoy existen en la ciudad y la conforman junto con su área centro (Bonfil, 1988: 174).

[78]Para 1714 se constituyó en república de indios, con cuatro pueblos (Cacalotepec, Tlaxcalancingo, Ocoyocan y Nalacatepec).

La ciudad posee antecedentes históricos milenarios; según los estudios arqueológicos, desde el horizonte Preclásico (500-100 a.n.e.) algunos grupos de campesinos relacionados con los olmecas arqueológicos comenzaron a formar pequeñas aldeas en la región de Cholula. La situación privilegiada de esta zona provocó que, para el horizonte Clásico (100 a.n.e.-600 d.n.e.), Cholula se convirtiera en una de las ciudades más importantes y grandes de Mesoamérica, constituida por un centro ceremonial de importantes dimensiones dedicado a una deidad relacionada con el agua y la fertilidad. La traza urbana estaba formada por grandes áreas cívicas, comerciales y habitacionales, así como calzadas y un complejo sistema hidráulico (Müller, 1973: 36). Durante esta época, Cholula fue un centro macrorregional que controló el valle Poblano-tlaxcalteca, así como grandes extensiones hacia el sur, el oriente y el norte del mismo. Se constituyó primordialmente como una ciudad comercial, por estar situada en medio de importantes rutas de intercambio, además de ser un centro religioso por excelencia.

Aproximadamente en el 900 d.n.e. incursionan al valle grupos toltecas provenientes de Tula, que entran en disputa por el control del territorio con los olmeca-xicalancas, que controlaban la región desde el 650 d.n.e., y durante un tiempo vivieron en el área bajo la hegemonía de estos últimos. Poco tiempo después lograron imponerse y tomar el dominio de Cholula. La irrupción violenta de los tolteca-chichimecas provenientes de Tollan propició la decadencia, en el año 1174 d.n.e., de los olmeca-xicalancas, cuyo linaje había controlado la región durante cuatro siglos, así como una gran ciudad conocida como *Tlachihualtepetl,* cuyo significado es "lugar de la montaña artificial" (González-Hermosillo, 2014: 49-50) o "cerro hecho a mano" (Uruñuela y Robles, 2012: 37). Los olmeca-xicalancas se convirtieron en tributarios

y fueron desplazados hacia el sur de la pirámide, manteniendo autonomía sobre sus derechos políticos y religiosos, mientras que los dominadores se quedaron en lo que ahora es San Pedro Cholula (Olivera, 1969: 217) y originaron así, la división que hoy se mantiene entre San Pedro y San Andrés.

Con los toltecas la ciudad vuelve a consolidarse como la más importante del valle. El centro de la nueva población se formó unos 500 metros al poniente del antiguo centro ceremonial del periodo Clásico y del *Tlachihualtepetl*; ahí se levantaron nuevos edificios, plazas, escuelas, mercados, templos, el juego de pelota y los palacios. Su importancia como centro religioso, artesanal (metalurgia, mosaicos de plumas, textiles, alfarería, escultura, etc.) y comercial (sistema complejo de mercados) llegó más allá de las fronteras mesoamericanas; en ella se produjo y exportó una de las cerámicas polícromas más bellas del mundo prehispánico. La ciudad se caracterizó por el culto a *Quetzalcóatl*, lo cual la situó como un importante centro religioso y de peregrinación cuya influencia llegó hasta Guatemala. La organización sociopolítica era esencialmente militarista, estructurada en la nobleza de guerreros, los comerciantes, una numerosa burocracia y los artesanos (Bonfil, 1988: 167-168).

En la época colonial, los conquistadores europeos construyeron un santuario dedicado a la Virgen de los Remedios encima de la gran pirámide de Cholula, lugar de culto ancestral. Por tal razón, deidades como la Virgen de los Remedios adquirieron gran importancia y poder, ya que ésta fue reinterpretada por las sociedades indígenas, que le cargaron contenidos y significados de las deidades mesoamericanas, pero a su vez estas últimas fueron reformuladas en términos cristianos (Bartolomé, 2005: 33). Sin embargo, este proceso bidirec-

cional no sólo sucedió con la Virgen de los Remedios, sino también con las deidades tutelares de los *calpullis,* hoy los santos patronos de los barrios, los cuales constituyen la base de la organización social y el conceso simbólico.

Las particularidades de los procesos históricos de Cholula motivaron que ésta se convirtiera en un espacio propicio para la reproducción cultural, religiosa y comercial de las comunidades indígenas y campesinas del Valle Poblano-tlaxcalteca, conservando su vocación como ciudad sagrada, que encarna un territorio apropiado y valorizado por la población como el lugar en donde la Virgen de los Remedios mora y protege junto con todos los santos patronos de los barrios. Así, Cholula es una ciudad sagrada, una ciudad santuario, porque en ella moran los santos, vírgenes, cristos y, sobre todo, la Virgen de los Remedios. Ello la convierte en un centro religioso con gran trayectoria histórica (Gámez, *et. al*., 2016: 63).

La ciudad dual de Cholula es entonces lugar-morada de dioses desde tiempos milenarios. Actualmente, los santos patronos de los barrios y la Virgen de los Remedios recorren prácticamente todo el año los hogares, los barrios y los pueblos para cubrirlos de sacralidad, para protegerlos, ampararlos y, sobre todo, para reforzar la cohesión social y la delimitación de un territorio propio y por tanto, sagrado (Gámez, *et. al*., 2016: 64)

Las relaciones que los cholultecas tienen con los seres sagrados generalmente están sustentadas en la ética del *don*. Este último es un tipo de intercambio, es la condición misma de producción y reproducción de relaciones sociales que constituyen el tejido social y caracterizan los vínculos que se entablan entre las personas, los grupos humanos y las deidades. El *don* es un acto voluntario, pero supone,

implícitamente, la obligación de retribuir, es un compromiso ineludible, un pacto sancionable de manera moral e implica la búsqueda del equilibrio tanto social como natural (Barabas, 2006: 152). La reciprocidad es una forma de control social apoyada en sanciones sociales y religiosas que prescribe la normatividad social.

La organización de las fiestas religiosas y los rituales son las expresiones más claras de estas relaciones de reciprocidad. Las fiestas son prácticas sociales que proyectan formas diversas de concebir el mundo, poseen un contenido polisémico, histórico, son condensadoras de la cultura, mecanismos de cohesión social, escenarios de reproducción de la identidad colectiva, de defensa de intereses comunes y contienen sistemas de sentido totalizantes (Collin, 1994: 8, Giménez, 1978: 160). A través de estas las sociedades se apropian y delimitan su territorio.

El territorio desde nuestra perspectiva es entendido como un espacio culturalmente construido por una sociedad a través del tiempo. El espacio es la materia prima del territorio, es el elemento preexistente a éste, la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica. Por ello, el territorio es el resultado de la apropiación y valorización del espacio, donde juegan como ingredientes principales la apropiación misma, el poder y la delimitación de ese espacio, la frontera (Giménez, 2000: 91). En el territorio se inscriben tradiciones, costumbres, memoria histórica, rituales, formas de organización social, saberes, etc. Una forma primaria de la valorización y simbolización del espacio es darle nombre, por ello la toponimia de los lugares es fundamental para entender la cosmovisión y la historia de un grupo, ya que en México los territorios indígenas-campesinos son nombrados generalmente con apelativo de su santo patrón y su apellido o topónimo en lengua indígena.

Los territorios (Hoerner, s. f. citado en Giménez, 2000:96) se distinguen en dos tipos fundamentales: los territorios próximos o identitarios, como el pueblo, el barrio, la localidad, la ciudad; y los territorios más vastos, como los Estados-nación y los conjuntos supranacionales. En esta investigación nos interesa analizar territorios próximos, como lo son los barrios de San Pedro Cholula. Estos últimos son espacios históricos, culturales e identitarios que cada grupo reconoce como propios, ya que en ellos no sólo se encuentra habitación, sustento y reproducción económico-bilógica, sino que también son un referente fundamental de reproducción socio-cultural a través del tiempo. Por tanto, el territorio barrial remite al origen y la filiación del grupo en el lugar (Barabas, 2003: 23).

Los territorios como productos –sociales, culturales y políticos (de poder)– son sistemas que están constituidos por *mallas, nudo*s y *redes.* Las *mallas* son los límites o fronteras de los territorios, los *nudos* son los centros de poder o de poblamiento jerárquicamente relacionados entre sí, y las *redes* son las líneas (pueden ser los caminos, circuitos etc.) que unen entre sí a los puntos o *nudos* (Giménez, 2000: 91).

Los territorios barriales tienen puntos geográfico-simbólicos especialmente significativos para los habitantes; generalmente son lugares donde habitan los santos o donde se establecen las relaciones entre éstos y los humanos, por eso son considerados sagrados. Estos últimos son los *centros* de los territorios barriales y pueden ser considerados como santuarios en donde moran los santos patronos de los barrios; en este caso se trata de los templos o las iglesias. Estos son lugares que marcan, distinguen a los territorios barriales, en ellos se producen mecanismos de interacción, articulación social en general. En el caso de las culturas indígenas, lo sagrado no refleja una experiencia de orden entendido

sólo como experiencia de amparo protector y benevolente, sino la relación con un ámbito también ambiguo, poderoso y a veces atemorizador y sancionador (Bartolomé, 2005:16, 17). Estos lugares son catalogados como de respeto, delicados, misteriosos y maravillosos. Categorías con las cuales el pensamiento indígena hace referencia a los lugares considerados como sagrados, donde se efectúa el intercambio con las deidades a través del ritual (Barabas, 2003: 58).

La iglesia o "casa del santo" es también el centro del territorio barrial en donde se reflejan y expresan una serie de creencias, multiplicidad de símbolos y actos rituales. Sobre el templo o "casa del santo" se construyen mitos que relatan la aparición de éste, su poder, hazañas, sus cualidades, atributos etc., así como se realizan rituales con los cuales se busca el intercambio con el santo, la santa, la virgen o el niño, etc. Para los cholultecas, estos lugares y el territorio barrial son sagrados porque en este habitan los santos, los cuales son los fundadores, antecesores, dadores, dueños del territorio y de todo cuanto hay en él. Estas entidades territoriales se revelan en estos lugares, interactúan con los humanos por lo que se convierten en espacios de acción ritual, de interacción y de reciprocidad (Barabas, 2003: 24).

Las fiestas religiosas dedicadas a los santos patronos de los barrios son las formas apropiación simbólica del territorio más evidentes, en las que se escenifican y conmemoran los mitos y creencias sobre el origen de los barrios, fundados y protegidos por los patronos. Las fiestas son expresiones rituales, realizadas en espacios y tiempos previamente consensuados, donde se vive una especie de tiempo de excepción. Se caracterizan por su condensación sociocultural, en ellas se expresan creencias, participación social, danza, música, canto, agitación y el exceso de comida y bebida (Caillois, 2013: 14). La fiesta permi-

te la reafirmación y cohesión cultural de los participantes, crea identidades, establece diferencias, es uno de los motores más importantes de la reproducción cultural, la cohesión social, la defensa de intereses comunes, son prácticas sociales que proyectan formas diversas de concebir el mundo, poseen un contenido polisémico, histórico (revive el pasado del grupo y lo proyecta al futuro) y están inherentemente relacionadas con la cosmovisión[79] en torno a los santos patronos y vírgenes. Por ello, la cosmovisión sobre éstos determina o influye en la organización, ejecución y reproducción de las fiestas religiosas, a través de estas los pueblos mantienen relaciones de reciprocidad y de dependencia con los seres sagrados, de esta relación depende el orden y el equilibrio del universo, con ello de la vida humana.

La fiesta religiosa, por tanto, es un espacio de reelaboración simbólica que involucra a la estructura social en su conjunto y que, además, permite hacer una lectura del tipo de relaciones económicas, políticas y sociales que viven los grupos participantes. Algunos autores plantean que es el dominio de lo sagrado, reservado a la divinidad, al regocijo y a la alabanza del santo (Caillois, 2013: 14). Se caracterizan por dos tipos de actos; por un lado, el religioso y por el otro, el lúdico. Es decir que combina actos rituales, como misas, procesiones, mandas, etc., y la fiesta externa que se celebra en la calle e implica juego, diversión, alegría etc. (J. Boissevai, 1992: 139-140).

Las fiestas patronales barriales contienen una serie de actos, peticiones, misas, cantos, convites, procesiones, música, alabanzas, fuegos pi-

[79]Entendemos por cosmovisión "un conjunto de interpretaciones que sobre la realidad posee un grupo humano, generalmente está compuesta de un sistema de representaciones, creencias, ideas y explicaciones sobre el universo, el mundo, la naturaleza y el hombre y sus mutuas interrelaciones" (Gámez, 2012: 61).

rotécnicos, verbenas, etc., dedicados al santo patrón, que recuerdan una historia sagrada, una historia de fundación, de apropiación de creación y delimitación de un territorio. A través de la ejecución de la fiesta se reactualizan esos derechos de posesión y pertenecía. En estos días, el santo (que representa al pueblo en su totalidad) recorre las calles a través de procesiones; en otros casos, éstas se desarrollan en los atrios de las iglesias, espacios que simbolizan el territorio del barrio, con sus cuatro rumbos, y el centro. De esta manera se observan procesos metonímicos en donde las cruces, capillas pozas, esquinas, *las paradas*, por estos lugares hacen alusión al territorio barrial. Así, el territorio es un espacio significado y tatuado por los mitos, relatos, creencias y las practicas rituales y festivas.

La organización de las fiestas recae en un tipo de organización político-religiosa localmente denominada mayordomía. Estas se encargan también de la ejecución y reproducción de las fiestas religiosas y están constituidas por gran cantidad de personas, las cuales trabajan durante todo el año con la finalidad de mantener las relaciones de reciprocidad con las personas, los santos y las vírgenes.

Son organizaciones socio-religiosas que coadyuvan a la cohesión social, familiar y parental, así como a la integración y reproducción cultural e identitaria. Configura un mecanismo de defensa de los intereses colectivos, que conlleva una responsabilidad compartida, autonomía en la elección de los cargueros y, por tanto, en la toma de decisiones internas, por lo que es fuertemente defendida en tanto expresión de independencia frente a la sociedad global (Barabas y Bartolomé, 1990: 23). La ciudad dual de Cholula está organizada por un complejo sistema de mayordomías.

La ciudad de San Pedro Cholula está conformada por su centro y diez barrios, que son subdivisiones sociorreligiosas y territoriales, la

mayoría, de origen prehispánico y colonial. Se distinguen entre sí por poseer características culturales propias, una historia común etc.; el símbolo central a nivel sociocultural que los identifica son sus santos patrones. Cada barrio se denomina como su santo o virgen más un vocablo en *náhuatl* (topónimo de origen prehispánico), cada uno cuenta con su parroquia y su sistema de cargos. En estos barrios se detectan diversas dinámicas socioculturales y la reafirmación de una identidad asociada con un territorio delimitado, no sólo como espacio físico, sino también por complejos modelos de adscripción y pertenencia a una colectividad.

San Pedro Cholula está compuesta por diez barrios: 1) San Miguel Tianguisnahuac, 2) Jesús Tlatempa, 3) San Matías Cocoyotla, 4) San Juan Calvario Texpolco, 5) Santa María Xixitla, 6) La Magdalena Coapa, 7) San Pedro Mexicaltzingo, 8) San Pablo Tecama, 9) Santiago Mixquitla y 10) San Cristóbal Tepontla.

La división de los barrios originales debe de haber sucedido en la segunda mitad del siglo pasado. Se dice que los nuevos barrios eran "capules" de los cinco iniciales. De San Miguel surgió el de Jesús; de Santiago, San Matías; de San Juan, San Cristóbal; La Magdalena se separó de Santa María y San Pablo de San Pedro (Bonfil, 1988: 174-175).

En general, aunque cada barrio presenta particularidades, se puede mencionar que se caracterizan por la participación activa de sus integrantes y su organización a través del sistema de cargos, el cual se destaca por ser un complejo conjunto socio-religioso. El ámbito religioso, de acuerdo con Bonfil, "constituye uno de los principales factores de adscripción y pertenencia" (1988: 34). Asimismo, las actividades económicas y los lugares donde se socializa marcan una clara diferencia entre un barrio y otro.

La pertenencia a un barrio depende de ciertos códigos socioculturales, entendidos por los propios integrantes como: la adscripción religiosa, el lugar de nacimiento y la doble filiación, es decir, cuando un poblador habita en un barrio distinto del que nació (Bonfil, 1988: 218-219)[80].

A través del análisis de las fiestas religiosas y la cosmovisión en torno a los santos como dispositivos fundamentales de la apropiación y construcción de los territorios barriales, buscamos contribuir al conocimiento antropológico de las manifestaciones culturales que inciden en construcción y reproducción de los territorios en la ciudad dual de Cholula, y explicar sus actuales configuraciones. Asimismo, pretendemos contribuir a la etnografía de la fiesta religiosa en Puebla, en lo particular, y en México, en lo general.

La metodología utilizada para obtener las evidencias etnográficas fue el trabajo de campo, que consistió en estancias prolongadas en los barrios de San Pedro Cholula, donde si bien hicimos uso de la observación participante, sobre todo durante el decurso de las fiestas, principalmente realizamos entrevistas etnográficas a especialistas y actores que han participado en la organización de las fiestas a los santos.

Este capítulo se estructura en tres apartados. La introducción enmarca teóricamente la investigación a partir de tres conceptos: territorio, fiesta religiosa y barrio. El segundo apartado versa sobre los santos como entidades territoriales; principalmente, abordamos

[80]Las relaciones de parentesco son una característica propia para la dinámica y organización barrial; cuando un miembro participa en un cargo o en algún evento, la responsabilidad recae en la mayoría de los integrantes de la familia, quienes apoyan al carguero en distintas actividades (Olivera, 1971: 136-137).

etnográficamente las creencias y representaciones –la cosmovisión– que los cholultecas tienen en torno a los santos y sus atributos como entidades territoriales. En la tercera parte se describen y analizan a las fiestas religiosas dedicadas a los santos, como las formas culturales más importantes y apropiación simbólica del territorio barrial.

Los santos, símbolos del territorio barrial

En la mayor parte de los pueblos indígenas de México, los santos aparecidos se hicieron Santos Patronos y retomaron el papel fundador y protector del territorio de las comunidades que eligieron y que antiguamente desempeñaban las deidades tutelares prehispánicas. Los santos patronos son un eje central al interior de las religiones populares, sus antecedentes históricos se remontan a la época prehispánica, ya que éstos operan de alguna manera como sustitutos de las deidades patronales de las comunidades que eran consideradas como, "el corazón del pueblo" (López-Austín, 1984: 423).

El santo condensa en sí mismo la identidad histórica, la realidad presente y el futuro de un pueblo. Los santos son iconos de los pueblos, ellos son los verdaderos protagonistas de las fiestas, las procesiones, las peregrinaciones. Los santos son la objetivación emblemática de la colectividad, simbolizan al pueblo, al territorio, por lo tanto, donde está el santo está el pueblo entero, aunque no esté la totalidad de los miembros de una sociedad en términos numéricos concretos (Giménez, 1978: 147-148).

Por ello, la destrucción, daño o pérdida del santo provoca incertidumbre, anomia y a veces la muerte[81], y explica por qué cuando

[81]En la época prehispánica, los grupos cuando migraban cargaban con sus dioses protectores. *Teomaneques* cargadores de las imágenes (Giménez, 1979: 149).

los pueblos se desplazan llevan consigo a sus imágenes y el hecho de que continuamente vemos en los pueblos la circulación de imágenes (Giménez, 1978: 149). Una de las características de muchas regiones campesinas-indígenas del país es la presencia de los llamados "santos múltiples"; cada uno de estos santos tiene una o más réplicas de menor jerarquía que remplaza a la principal en ciertas prácticas rituales, y es común que sean las réplicas las que salgan de visita a otros pueblos o en las procesiones. A ellos las personas los denominan "el santo chico", "el representante" o "la secretaria", como en el caso de la réplica de la Virgen de los Remedios en Cholula. Estas imágenes no son consideradas tan poderosas como la principal y/u original.

Los santos y las vírgenes patronos son de las figuras más importantes de la religión popular. Estos son considerados dentro de las jerarquías indígenas-campesinas como los más importantes, son concebidos generalmente como seres vivos que se comportan como los humanos (se enojan, están contentos, comen, descansan, trabajan etc.), tienen relaciones de parentesco con otras entidades –santos, cristos o vírgenes–, son ambivalentes, es decir, son protectores y benevolentes, pero también son caprichosos, castigan y hacen daño. Generalmente son considerados los padres y fundadores de los pueblos, los dadores del sustento, la salud y el trabajo. Controlan el clima, propiciarían la fertilidad de la tierra y con ello, el buen desarrollo de la agricultura. Por otro lado, son símbolos fundamentales de los territorios y referentes centrales de la construcción y reproducción de la identidad colectiva. Su culto y las actividades relacionadas con éste, como las procesiones y peregrinaciones, constituyen dispositivos privilegiados para la apropiación simbólica del territorio. Alrededor de los santuarios dedicados a algunos de ellos se conforman regiones devocionales

cuya extensión suele rebasar los límites administrativos de los Estados e incluso llegar a otros países, tal es el caso del santuario de la Virgen de los Remedios en Cholula.

Como hemos señalado, los santos son seres sagrados que tienen un papel central en las expresiones de la llamada religión popular, entre cuyas características sobresale la relación personal que se tiene con ellos y la búsqueda de protección con la intensión de obtener su auxilio ante las dificultades de la vida. Son, se podría decir, "dueños de lugar", es decir que son entidades territoriales que delimitan territorios –barriales-, a los que protegen y en los que moran. Son entidades multisignificativas y ambivalentes. Es decir que un dueño-santo o una dueña-virgen-santa se puede desdoblar para cumplir diversas tareas y puede ser una entidad que represente a la tierra, al agua, a los antepasados, fundadores, protectores de los pueblos etc. Son ambivalentes porque pueden ser caprichosos y exigentes pero también dadores y protectores (Gámez, 2011: 59).

Para los cholultecas, los santos son personas especiales y como tales, se cree que sufren, gozan, descansan, trabajan, comen, duermen, lloran, comparten, son felices, tienen parentesco con otros santos, etc. Son considerados los padres o madres de los barrios o pueblos y por lo tanto son sus miembros más importantes. Razón por la que durante todo el tiempo son constantemente atendidos, complacidos, cuidados, etc. por sus hijos, y por ello, el día más importante del barrio es cuando se festeja su onomástico, que también es el de la colectividad. En esta fecha tienen que estar ricamente vestidos y ataviados, puesto que son los homenajeados. Se dice que cuando se limpia o cambia de ropa a un santo se le tiene que pedir permiso, o de lo contrario se molesta y "se pone duro, no se deja vestir o no le queda la ropa". Asimismo, las per-

sonas que los visten tienen que ser del mismo sexo que el santo o virgen en cuestión, de no ser así se lo considera una falta grave, que va en contra de la integridad y el respecto que se le deben al santo. Una falta así puede traer consecuencias fatales. Los santos poseen un gran guardarropa, así como accesorios y joyas albergados en "su casa", la iglesia o el templo. En estos lugares hay dispuesto un lugar donde se encuentran armarios que contienen y resguardan las pertenencias del santo.

Como seres especiales que son, en su día, es decir, en "su fiesta", se les cantan las mañanitas, "salen de su casa por las calles del pueblo", se elaboran grandes convites, en donde "se les da de comer en primer lugar". Generalmente las personas les obsequian cosas, como ropa, flores, zapatos, aretes etc. así también los halagan con música, entonando las canciones y las melodías que a ellos les gustan, de esta manera están contentos.

A la Virgen María (barrio de Xixitla), por ser del género femenino, le gusta estar siempre arreglada; por ello, las mujeres encargadas, la peinan, le limpian la cara y cuerpo, la perfuman, la visten con atuendos elegantes bordados con piedras preciosas e hilos de oro o plata, asimismo la adornan con joyas como pendientes, pulseras, anillos, cadenas de oro y dijes. Ella como madre, ama a sus hijos, los protege, arropa y le satisface cuando la veneran y la cuidan, se cree que cuando se le festeja adecuadamente sus mejillas se sonrojan y sus ojos se iluminan en señal de felicidad.

Los santos, como personas especiales, también comen, y hay ciertos alimentos que son de su agrado, por ello el día de su fiesta se instala una mesa especial en donde se le ofrecen al santo todos los platillos que le gustan. En el desayuno, por ejemplo, tamales, pan, atole, refresco y una botella de tequila; en la comida le dan mole, arroz, tortillas,

sopa y alcohol. Se relata que los santos comen lo mismo que las personas y que, si no hay comida el día de sus fiestas, se entristecen.

Los santos trabajan y, en el caso de los infantes, como el niño Dios, juegan. Por ejemplo, la imagen de San Cristóbal (patrón del barrio de Tempotla) está compuesta de dos figuras, el santo propiamente dicho y un niño Dios que carga en su hombro izquierdo. Se cree que a este santo le gusta tener su casa –la iglesia– limpia y que por ello, en las noches sale a barrer el atrio, mientras que el niño Dios sale a jugar con otros infantes.

Los santos como padres y protectores siempre protegen a sus hijos de enfermedades, fenómenos naturales, del peligro y principalmente, como entidades territoriales protegen y vigilan sus dominios. Por ejemplo, se dice que Santiago (Mixquitla) siempre cuida el territorio del barrio; por las noches el santo sale montado en su caballo y recorre los campos y límites barriales para proteger sus tierras y a sus hijos. Las personas se dan cuenta de ello debido a que sus botas aparecen desgastadas y sucias de lodo y tierra. Como parte de los actos del cuidado del lugar, se comenta que frecuentemente sube al campanario y desde ahí vigila "todo el barrio".

A San Cristóbal santo patrón de Tepontla, cuentan los abuelos que lo han visto salir por las noches, caminando y recorriendo el barrio para protegerlo de los males que los asechan. Lo mismo se relata de San Pedro, San Juan, San Miguel Arcángel, San Gabriel Arcángel, San Juan Dieguito, entre otros santos patrones, los cuales moran, cuidan, vigilan, recorren y protegen los territorios barriales. Esto en general se sabe porque es frecuente que los zapatos, botas o sandalias de las imágenes aparezcan sucias o desgastadas. Así, los santos, son entidades territoriales que cierran y cuidan las mallas comunales y étnicas, por ejemplo, contra la entrada de males o fuerzas negativas de otros grupos

o comunidades vecinas (Barabas, 2003, 27). En general, los santos, como varones que son, se cree que asumen su rol masculino, como padres valientes, fuertes y vigilantes de sus territorios. En cambio, las santas y/o vírgenes se cree tienen otros comportamientos, propios de su sexo; es decir que "ellas como mujeres no salen solas por las noches caminar y proteger" los límites de sus dominios, ellas por las noches "se quedan en su casa". La Virgen María, santa patrona de Xixitla, es protectora de las mujeres; se cree que, si una señora no se puede embarazar o ha tenido abortos, al encomendarse a la Virgen "para que las bendiga con su gracia", ésta podrá ser madre. Sin embargo, ella es madre y protectora de todos los miembros del barrio y, al igual que los santos, es una entidad protectora del territorio, sólo que "ella no sale sola" sino que es acompañada en procesión en determinadas apocas del año a recorrer las calles y límites del barrio y con ello protegerlo, sí así se requiere.

La Virgen de los Remedios, por ejemplo, es la protectora de las Cholulas, ella cuida a sus hijos de enfermedades, guerras, invasiones, injusticias y, entre otros peligros, de catástrofes naturales, tales como sequías, temblores, inundaciones, plagas, etc. Por eso se dice que se "llama Remedios, porque remedia los problemas y los males que aquejan a sus hijos". En la historia oral se relata por ejemplo, qué la imagen de la Virgen –la original– la "mera, mera", como le dicen las personas, sólo ha bajado a recorrer las calles (las redes) y los campos (las mallas) en los momentos de crisis más importantes; al respecto se menciona que antes de 2014 –fecha en que la imagen fue sacada en procesión para resolver un conflicto territorial con el gobierno del Estado de Puebla, el cual pretendía expropiar las tierras aledañas al santuario para construir el denominado "Parque de las 7 culturas–, llevaba 100 años sin bajar a solucionar los males que les aquejaban a los cholultecas.

Como madre y protectora de los cholultecas, "ella cuida de toda la gente" y los territorios, por ello cuando se le solicita su amparo, ante las dificultades de la vida, como problemas donde se corre el peligro de muerte o catástrofes naturales, etc., los habitantes le piden su auxilio y suben por ella al cerrito-santuario, la llevan a su iglesia y ella los ayuda y protege.

La Virgen de los Remedios baja a las diferentes comunidades y barrios de las Cholulas aproximadamente 47 veces al año, y entre las "bajadas" más importantes están las que realiza a San Andrés en los meses de marzo, junio y noviembre. Algunas de estas *bajadas* (recorridos y visitas que la imagen hace a los barrios y pueblos) tienen su origen en conflictos políticos territoriales con los poderes del Estado de Puebla, por lo que el pueblo decidió bajar a la Virgen de los Remedios, para que auxiliara a los sanandreseños de las injusticias y la expropiación de sus territorios. De esta manera, la Virgen a lo largo del año recorre las calles, caminos, centros e iglesias de los barrios y pueblos de la región, para proteger, amparar y refrendar los límites del territorio en donde mora y por tanto considerado un territorio sagrado.

Las fiestas a los santos[82]

Las fiestas patronales de los barrios son diez y están distribuidas a lo largo del año. En general en todas se observan las mismas secuencias

[82]Las fiestas patronales de cada barrio en San Pedro Cholula son: San Miguel Tianguisnahuac (29 de septiembre), Jesús Tlatempa (domingo de Pascua) Santiago Mixquitla (el 25 de julio), San Matías Cocoyotla (24 de febrero), San Juan Calvario Texpolco (24 de junio), San Cristóbal Tepontla (25 julio), Santa María Xixitla (29 de agosto), La Magdalena Coapa (22 de julio), San Pedro Mexicaltzingo (29 de junio) y San Pablo Tecama (29 de junio).

rituales que van desde los preparativos, el clímax y la culminación de la fiesta, en algunas fiestas hay variaciones que dependen de las prácticas y costumbres de los barrios, sin embargo; hay prácticas y secuencias comunes y son las siguientes: a) durante la preparación de la fiesta se realizan actividades como: la recolección de recursos económicos, los novenarios, mismas donadas, el arreglo de los santos, la llegada y visita de la Virgen de los Remedios y los santos invitados y el encendido de los candiles, b) el día de la fiesta o el clímax: misa del alba y mañanitas, misa en honor al Santo Patrón o del pueblo, misa de cambio de cargos, procesión del santísimo y convites y c) la conclusión o remate: se celebra la despedida y regreso de los santos invitados y de la Virgen de los Remedios al santuario-cerrito-pirámide, así también regresan la imagen del santo o virgen homenajeada al altar, para finalizar con otros convites.

Aunadas a estas fiestas se encuentran otras de importancia, como la celebrada el 3 de mayo, la cuaresma y semana santa, el 15 de agosto, día de la Virgen de la Asunción, el mes del Sagrado Corazón de Jesús (junio), el día de muertos (1° y 2 de noviembre) y las fiestas decembrinas. En ocasiones también se transgreden los límites de los barrios y se realizan fiestas de gran amplitud. Las principales son las de la llamada "circular"; su nombre, como se señaló en el capítulo 12, se debe a que las mayordomías cambian anualmente entre los barrios la responsabilidad de tres imágenes: Virgen de los Remedios, Virgen de Guadalupe y San Pedro de Animas. La circular más importante es un conjunto de fiestas organizadas por el responsable del cargo de la Virgen de los Remedios, que toma la mayordomía y hace su primera fiesta el tercer domingo de septiembre.

Las fiestas patronales de los barrios de San Pedro Cholula son de las celebraciones más importantes del ciclo festivo religioso y están susten-

tadas en compleja organización sociorreligiosa, presidida por el mayordomo encargado de la imagen del patrono o patrona. Si bien las fiestas poseen las mismas secuencias, tienen una serie de características distintivas por barrio que dependen de las costumbres propias, de la fecha de conmemoración y del compromiso del carguero, entre otros aspectos. Algunas de las secuencias que poseen un profundo significado de apropiación, en el sentido de refrendar y recordar el territorio barrial y el papel de los santos como entidades territoriales, son los siguientes:

Los preparativos

El gasto económico y la cooperación barrial

La forma en que se obtienen los recursos económicos para sufragar los gastos de las fiestas difiere en cada barrio, en algunos casos los gastos corren a cuenta exclusivamente de los mayordomos, en otros, como en San Cristóbal Tepontla, como parte de los preparativos, los mayordomos se encargan de recolectar con antelación la cooperación para la realización de la fiesta, para ello se establece previamente una cuota y que cada fin de semana se va juntando hasta el día del festejo. La adscripción al barrio, como unidad sociorreligosa, parental y territorial, implica la cooperación económica de sus miembros para sufragar el gasto de las fiestas a los santos. Es común que los que no forman parte de esta red de relaciones sociales, parentales, rituales, etc., como es el caso de los avecindados, no estén obligados a cooperar.

La petición del santo y/o virgen

Aproximadamente un mes antes de la fiesta patronal, se celebra la petición de la imagen y su mayordomía por parte de la persona ele-

gida para ocupar el cargo. Generalmente los mayordomos (saliente y entrante) acuerdan adonde se realiza la petición, que va acompañada de música (banda) y cohetes. Los mayordomos llegan acompañados de miembros de su familia y gente que los apoya. En este tipo de actividades rituales también difieren entre un barrio y otro los lugares donde sucede, el tipo de discursos, la forma en que se reparte el *rodeo*[83], etc. Sin embargo, la petición se realiza en lugares importantes, como los *nudos,* o en el *centro* (la iglesia) del territorio barrial.

El arreglo de los santos

Un día antes de la fiesta, los encargados del arreglo de la imagen van a la iglesia para tal efecto; se dice que "a ellos les gusta estrenar porque es una fecha importante y porque es su día". El arreglo consiste en cambiar la indumentaria del santo y las imágenes que los acompañan (por ejemplo: el caso de la imagen de Santiago Mixquitla las personas aparte de vestir al santo visten también al Moro (San Cipriano) y al caballo, o en otros casos de imágenes compuestas como lo es San Cristóbal arreglan al niño que carga, etc. El atuendo debe ser muy elegante y apropiado para la ocasión, por ello en su confección se incluyen hilos de plata y oro, en ocasiones antes de arropar al santo, la imagen se limpia cuidadosamente.

Vestir a un santo o a una virgen es muy importante, se procura cuidar su intimidad e integridad, por ello el género de los encargados para realizar esta actividad debe de corresponder al de la imagen; es decir, si se trata de una virgen, tienen que ser mujeres y si es un santo,

[83]Se trata de una galleta-pan, que se utiliza como acto de reciprocidad y agradecimiento en las peticiones de las imágenes y cambio de cargos.

deben de ser hombres. La calidad del atuendo, los colores y el costo son también factores de distinción de un barrio a otro. Es frecuente escuchar expresiones como "siempre el mejor vestido es San Miguel", "el traje de San Pedro es el más caro y elegante", o "el bordado del vestido de la Virgen María está hecho con hilo de oro traído del Japón". Los actos de limpia y vestimenta del santo siempre se realizan en la iglesia o *centro* del territorio barrial. Con ello se refrenda la posición del santo como padre del territorio.

La llegada de la Virgen de Los Remedios y los santos invitados

La Virgen de los Remedios es la deidad más importante a nivel regional, ella es madre y protectora de los Cholultecas, por eso su presencia es fundamental en las fiestas patronales de los barrios, que son las unidades socio-religiosas que componen la ciudad de San Pedro Cholula, ya es considerada la madre de todos los santos patrones de los barrios y de los Cholultecas y con ello la potencia sagrada más importante. Por esta razón es la principal invitada y es trasladada en procesión desde su casa, el cerrito-santuario, hasta la iglesia del barrio en cuestión. Días antes de la fiesta del barrio los mayordomos van por ella.

La Virgen baja siempre acompañada del santo patrón que la invitó, así como de la imagen de la misma que pertenece al barrio, en caso de que otro santo participe, éste se incorpora a la procesión al pie de la escalinata del santuario. La visita de la Virgen de los Remedios a los barrios y pueblos siempre es motivo de alegría; durante la procesión se va tocando música, rezando y cantando, y los feligreses portan banderas, globos color azul y blanco. A esta práctica religiosa asisten to-

dos los mayordomos del barrio en cuestión, sus colaboradores, acompañados de sus familias y otros miembros del barrio.

Los santos patronos de algunos barrios vecinos también son invitados, esto depende de las relaciones interbarriales ya que no todos llegan a ser convocados. Los santos visitantes llegan a horas indistintas, un día antes de la fiesta. Cada imagen es traslada por su mayordomo encargado, que a su llegada es recibido con música o cohetes, ingresa a la iglesia y es acomodado en su respectivo lugar, de acuerdo a un orden establecido, al lado del altar y del pasillo central del templo; generalmente, el orden de las imágenes simula una media luna. En el caso de que una imagen invitada no pueda asistir, algunos mayordomos acuden en su representación, portando un cirio y un juramento.

Tanto la invitación como la llegada de la Virgen de los Remedios y los santos de los barrios convocados refrendan y rememoran las relaciones sociales históricas y culturales de los cholultecas, pero también la apropiación simbólica de un territorio, la cual se expresa en una historia (la aparición milagrosa de la virgen y los santos), que se relata en mitos y testimonios (en algunos barrios y pueblos existen mitos que hacen referencia a la llegada del santo al lugar, a través de un hecho milagroso, y mediante el cual decide construir su iglesia y con ello la fundación del barrio) que se escenifican a través de actos rituales, como la *pedida de las imágenes* y las procesiones que recorren, recuerdan y marcan el territorio más amplio (el regional; el cholulteca) a nivel étnico-histórico y el local, grupal y/o barrial. En cada caso hay circuitos, redes, bien delimitadas, por donde circulan las imágenes.

La visita o "bajada" de la Virgen de los Remedios a los barrios posee características distintivas en cada uno, en algunos este acto ritual se realiza en fechas distintas de las de sus fiestas patronales, tal

es el caso San Miguel Tinaguisnahuac (principios del mes de mayo), Santa María Xixitla (5 de mayo), Santiago Mixquitla (2 de octubre), San Pedro Mexicaltizngo (5 de diciembre) y Jesús Tlatempa (domingo de Resurrección). En cambio, los barrios que acostumbran la visita de esta virgen en sus fiestas patronales son: San Juan Texpolco, Magdalena Coapa, San Cristóbal Tepontla y San Matías Cocoyotla. Los actos y características del traslado varían de un barrio a otro, como los son: rutas, número de participantes, grupos musicales, número de arcos, celebración de misas, santos acompañantes etc. Algunos elaboran suntuosos arcos para el recibimiento y entrada de la imagen al territorio barrial, como en el caso de San Cristóbal Tepontla, donde en cada arco se instala un conjunto musical que le canta y le da la bienvenida. A diferencia de otros barrios, en éste acuden a la "bajada de la virgen" todas las imágenes de mayordomías menores, así como la de su santo patrón; en otros casos, como Jesús Tlatempa, sólo acuden las imágenes del santo patrón y la Virgen de los Remedios local.

La colocación de los candiles

Los candiles son unas latas grandes que en su interior tienen un trapo remojado con gasolina para encenderlo. El evento de los candiles consiste en recorrer las calles principales del barrio con estas antorchas para anunciar que habrá fiesta y para refrendar el territorio barrial. Esto se realiza una noche antes del día del festejo. Los candiles son colocados en el campanario, o a un lado del camino central del atrio que va a la entrada de la iglesia. Cabe mencionar que la luz que irradia de los candiles simboliza el alumbramiento del camino de los santos. Algunos barrios contratan el *teponaxtle* o mariachis para anunciar el inicio de la fiesta en honor al santo patrón. En este entendido,

la iglesia es vista como el centro del territorio barrial, como un lugar sagrado, significativo, donde reside el santo patrón, y en muchos casos funciona como el *axis mundi* del barrio, por ello es un lugar de *densificación significativa*, es decir, donde reside el poder del santo, centro de afectividad, de reunión, comunión, de confianza y de respeto (Barabas, 2003: 68).

El clímax. "El día de la fiesta"

Entre las 5 y las 8 de la mañana, los miembros del barrio cantan las mañanitas al santo o virgen homenajeada, en la iglesia. Posteriormente se celebra una misa del Alba y al concluir ésta se ofrece el tradicional "Rodeo", que consiste en compartir con los asistentes un tipo especial de galletas (que sólo se elabora en San Pedro), atole, pulque y café.

Al mediodía se celebra misa en honor al Santo Patrón o del pueblo. Regularmente se acostumbra que sea un día domingo próximo a la fecha de conmemoración del santo. En la misa en honor al Santo Patrón participan todos los mayordomos del barrio, acompañados de los mayordomos invitados. Al finalizar la liturgia se realiza el cambio de cargo[84], el sacerdote formaliza el cambio a través de la solicitud de un juramento y entrega los objetos sagrados (centro y plato) al mayordomo entrante.

Posteriormente se realiza la llamada procesión del Santísimo, presidida por el sacerdote y los mayordomos del barrio. El circuito varía según cada barrio (puede ser por las cuatro esquinas del atrio o alre-

[84]En algunos barrios la misa de cambio de mayordomía puede ser posterior o anterior al día de la fiesta dedicada al santo patrón.

dedor de la cuadra de la iglesia). El recorrido inicia del lado derecho y es encabezado por los veladores que llevan un cirio encendido; posteriormente le siguen los acólitos que portan el incienso cuyo humo purifica las calles, así como pequeñas campanas que indican cuando hay que hincarse; después el Santísimo, portado por el sacerdote; le siguen los mayordomos mayores y menores y finalmente, el resto de los acompañantes.

Al llegar a cada *parada* (en total son cinco: las cuatro esquinas del atrio o de una calle y la entrada de la iglesia, que representan los cuatro rumbos del universo y el centro), el Santísimo es colocado en un altar previamente bendecido y adornado con flores y cuadros de santos, una vez situado se tocan las campanas y los asistentes se hincan, escuchan las oraciones del sacerdote, se vuelven a tocar las campanas y los participantes se levantan para proseguir el camino, esto sucede en cada *parada* hasta llegar a la iglesia donde el Santísimo es regresado a su lugar.

El atrio o la primera cuadra alrededor de la iglesia representan el territorio del barrio y el universo en lo general; de esta manera, la procesión es un recurso metonímico, que refrenda al territorio barrial como espacio sagrado, construido, fundado, habitado y resguardado por el santo, así como también confirma los límites y las fronteras con otros barrios. La procesión del *Santísimo* es una práctica simbólica que renueva, marca y recuerda las fronteras del territorio barrial.

La conclusión de la fiesta. El regreso de los santos invitados y de la Virgen de los Remedios a su santuario

Como parte de las actividades que indican la culminación de la fiesta patronal se encuentra el regreso de los santos invitados a sus

barrios; en este caso, los mayordomos de las imágenes invitadas junto con los mayordomos anfitriones realizan nuevamente el inventario y revisan cuidadosamente que no falte ningún ornamento. La Virgen de los Remedios es la última invitada en volver a su santuario, para despedirla en ocasiones se realiza una misa. En la mayoría de los barrios el regreso de Virgen es un acto poco elaborado y casi desapercibido, sin embargo, en barrios como San Cristóbal Tepontla y San Matías Cocoyotla es un acto relevante similar a la llegada o bajada de la virgen. En estos lugares se realiza una misa de despedida, hay bandas y grupos musicales que cantan y despiden a la imagen sagrada, por las calles de su paso se elaboran alfombras de flores y aserrín, y se obsequian globos con los colores que caracterizan a la virgen y al santo patrón, la virgen es despedida por las calles en donde las familias arrojan dulces y confeti a la multitud, y se entonan porras a ambas imágenes. Las procesiones de regreso de la Virgen a su santuario siempre van acompañadas por el santo patrón del barrio que la albergó, éstas refuerzan la apropiación de los espacios barriales y el regional. En la ruta de traslado hay una serie de arcos, altares y paradas que indican los límites territoriales del barrio y el acceso a otros espacios, ajenos y la vez propios, como lo es santuario, escenario que se puede interpretar como el *centro* de la región de las Cholulas.

Conclusión

El simbolismo y la importancia de los santos en la cosmovisión y la vida social de los cholultecas se observa en múltiples aspectos de la vida comunal. Los santos operan como los antecesores, fundadores, y como principio de identidad de los barrios. Cada santo tiene su especificidad, que lo distingue de los demás, aspecto que también motiva

la diferencia de pueblos y barrios al tener su propio santo, aspecto que se refleja en la nominación del territorio barrial, el cual lleva el nombre de su santo patrón. En la cosmovisión de los pueblos, los santos patronos se comportan como los seres humanos: son buenos, ambivalentes, protectores, bondadosos, castigadores etc. Son también deidades independientes dotadas de voluntad y figura con quienes es necesario mantener relaciones de reciprocidad[85], principio básico de la normatividad indígena-campesina.

Los santos funcionan como el principio cohesionador a nivel sociocultural; constituyen la base de la organización social y son los aglutinadores simbólicos comunitarios, razón por la cual Gilberto Giménez (1978: 148) afirma que se les considera protectores, abogados, centros de convergencia de las relaciones sociales y principio vital de las comunidades. Los santos, por tanto, son entidades territoriales que, al ser fundadores de los pueblos, se convierten en los dadores del espacio, creadores, protectores, marcadores y dueños. En las fiestas dedicadas a ellos se rememoran los mitos y creencias, que hablan de sus hazañas (constituyen en muchos casos la historia de la construcción del territorio barrial) como fundadores, padres, abogados y cuidadores del territorio. Son formas simbólicas de apropiación, que a través de prácticas como las procesiones, los convites o la colocación de objetos rituales, remarcan el territorio histórico y cultural, y recuerdan y refrendan las redes, el centro, los límites y las fronte-

[85]Supone relaciones e intercambios recíprocos con las deidades. En el caso de las sociedades indígenas, la reciprocidad equilibrada desempeña un papel ideológico y normativo clave en todas las esferas de la vida colectiva y expresa una percepción de la sacralizad distinta de la de la tradición cristiana, en la cual Dios puede actuar sin que sus conductas arbitrarias sean cuestionadas por los hombres (Bartolomé, 2005: 38).

ras barriales (Barabas, 2003, 27). Así, las fiestas dedicadas los santos patronos son rituales de reconstitución comunitaria que reafirman las relaciones sociales y la apropiación y construcción simbólica del territorio, considerado sagrado, pero también secular, propio, de habitación, de disfrute, de reproducción material y de origen del grupo.

Bibliografía

- Barabas, A. (2003), "Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas", en Barabas A. (Coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Volumen I, Etnografía de los pueblos indígenas de México, México, INAH, pp. 15-36.
- Barabas, A. (2003), "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca" en Barabas A. (Coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Volumen I, Etnografía de los pueblos indígenas de México, México, INAH, pp. 39-118.
- Bartolomé, M. y Barabas A. (1990), *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*, T. II, México, INAH, CNCA, pp.19-36.
- Bartolomé, M. (2005), "Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas de Oaxaca", *Cuadernos Etnología 3*, *Diario de Campo*, marzo, México, INAH, pp. 3-56
- Boissevain, J. (Ed.) (1992), *Revitalizing European Rituals,* Londres, Routledge, pp. 130-145.
- Bonfil Batalla, G. (1988), *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*, México, BUAP, pp. 115-238.
- Caillois, R. (2006), *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, pp. 11-46, 101-120.
- Collin, L. (994), *Ritual y conflicto. Dos estudios de caso en el centro de México*. Fiestas de los pueblos indígenas, México, INI, pp. 7-59.
- Gámez Espinosa, A. (2011), "El complejo-cerro, símbolo del territorio ngigua. Apropiación del espacio en el sureste de Puebla", en *Revista Escritos*

núm. 44, Territorios, espacios y procesos socioculturales, México, BUAP, julio-diciembre, pp. 57-80.

- Gámez Espinosa, A. (2012), *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*, México, IIA/UMAM, BUAP, CONACYT, pp. 35-70.
- Giménez Montiel, G. (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* México, Centro de Estudios Ecuménicos A. C. pp. 147-192.
- Giménez Montiel, G. (2000), "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural", en Martín Barbero J., López de la Roche F. y Robledo A. (Eds.), *Cultura y región*. Colombia, Universidad Nacional de Colombia, pp. 87-132.
- López Austin, Alfredo (1984), *Cuerpo Humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, tomo 1, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 395-483.
- Olivera, Mercedes (1971), "El Barrio de San Andrés Cholula", en *Estudios y documentación de la región de Puebla-Tlaxcala*, vol. 3. México, IPAH, pp. 89-155.

| CAPÍTULO 15 |

Identidad y fiesta patronal. La participación religiosa de los jóvenes en San Andrés Cholula, Puebla (México)

Emmanuel Reyes Pacheco
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Los territorios rururbanos en México se encuentran inmersos en complejas transformaciones socioeconómicas, muchas de ellas generadas por aspectos diversos, tales como la urbanización, la puesta en marcha de proyectos gubernamentales mediante la expropiación de tierras de uso agrícola con miras a la modernización, la construcción de complejos turísticos, habitacionales o de carreteras que han provocado una constante modificación en los paisajes, los actores y las prácticas sociales en la vida cotidiana de las comunidades. Sin embargo, hay prácticas culturales que denotan la identidad de una colectividad y que, a pesar de las transformaciones económicas y sociales, continúan siendo eje medular para los actores sociales, tal es el caso de las fiestas patronales, que fungen como escenificaciones de la identidad y la organización y las relaciones sociales, a partir de los símbolos más representativos de los pueblos, los santos patronos.

En el caso de San Andrés Cholula (Puebla), es necesario acotar que los actores sociales de interés serán los jóvenes, que se encuentran en una constante interacción entre lo local y lo global, lo cual puede des-

dibujar su papel dentro del proceso festivo de la comunidad[86]. Sin embargo, su participación es fundamental dentro del sistema de cargos, que es generalmente compuesto por adultos; los grupos juveniles son construidos a partir de una identidad religiosa, y sus tareas se basan dos aspectos medulares. En el caso de las mujeres jóvenes, se ocupan del financiamiento del arreglo floral de la parroquia y las mañanitas al santo patrono, y se les denomina "floreras", como se señaló también en el capítulo 11 de este libro; en contraparte, los jóvenes varones son los que realizan la cooperación para la quema de los castillos[87] y la enramada[88], y se les conoce como "castilleros".

Dichos actores cumplen con las siguientes características: son jóvenes creyentes católicos, solteros y sin hijos que se encuentran insertos en un sistema de cargos y se dividen en dos grupos identitarios principales de dos secciones. Es por ello que la fiesta y la identidad que se escenifican son aspectos medulares para entender la importancia de los santos como los "corazones de los pueblos".

La identidad y la fiesta han sido dos conceptos fundamentales para entender la complejidad de los sistemas simbólicos que permiten la cohesión social de los habitantes. Para fines de este apartado nos centraremos en analizar desde un enfoque simbólico la construcción de la identidad religiosa en la fiesta patronal entre los jóvenes a partir de

[86]Se implementó la metodología cualitativa basada en observación participante y entrevistas directas.

[87]Los castillos son estructuras de metal y pirotecnia que se queman por la noche en honor al Santo Patrono.

[88]La enramada son banderas que se colocan de las torres de la parroquia a la puerta principal del atrio.

las creencias en torno al santo patrono y su participación religiosa en el sistema de cargos[89] de la comunidad.

En el próximo apartado desarrollamos el marco teórico, que se sustenta en el enfoque simbólico y en los conceptos de identidad religiosa y fiesta patronal. Luego se realiza un análisis sobre la construcción de la identidad religiosa entre los jóvenes castilleros y floreras en las diversas actividades que participan durante la fiesta patronal de San Andrés Apóstol; el objetivo principal es analizar la construcción de una identidad religiosa entre los jóvenes castilleros y floreras durante la fiesta patronal de San Andrés Apóstol. Este análisis se realizó a partir de un trabajo de campo en la fiesta patronal de San Andrés Cholula el 30 de noviembre de 2016; allí se implementó la metodología cualitativa, basada en las técnicas dela observación directa, la observación participante y entrevistas semiestructuradas.

Los conceptos de identidad y fiesta en el marco de los estudios simbólicos

En este apartado reflexionaré sobre el enfoque al cual me adscribo para analizar mi objeto de investigación, así como acerca de la propuesta teórica para analizar la construcción de las identidades religiosas.

Enfoque simbólico organizacional

Abordamos el análisis de la construcción de las identidades religiosas en la fiesta patronal entre los jóvenes castilleros y floreras de

[89]El sistema de cargos es la estructura religiosa jerárquica que se encarga de las celebraciones y custodia de los santos y los templos.

San Andrés Cholula a partir del enfoque simbólico organizacional. Gilberto Giménez hace referencia a lo simbólico como: "El mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles, también llamadas formas simbólicas y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad o relación" (Giménez, 2009:32).

Cabe destacar que dicha definición abona al entrelazamiento de las estructuras del pensamiento que el autor denomina representaciones sociales, pero que se denotan en la práctica; en este sentido, en la fiesta se empleará la noción de organizacional, ya que es en esta práctica ritual en la cual se conforman los grupos identitarios de jóvenes castilleros y floreras, quienes en aquellos elementos que son representativos para el colectivo como los santos pueden materializarse y son fundamentales en la cohesión social y la construcción de identidades religiosas.

En este sentido, el enfoque simbólico organizacional contribuirá al entendimiento de los capitales de sentido de que permiten la construcción de una identidad religiosa como la cosmovisión en torno al santo entre los jóvenes castilleros y floreras, la cual se expresa con su aporte en las actividades lúdico-religiosas; mientras que el ámbito organizacional me aportará en la reflexión de las motivaciones que permean en las formas de organización de los grupos juveniles dentro del sistema de cargos y su participación en la fiesta.

La religión como sistema simbólico

Para abordar problemáticas como la fiesta y la reproducción de las identidades religiosas es necesario introducirnos en el vasto campo de

la religión. En este sentido, la influencia teórica de Emile Durkheim en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* es fundamental por la importancia de relacionar las creencias con el acto ritual, lo cual conjuga no sólo los capitales de sentido sino también el reconocimiento de la religión como un hecho social que se expresa en los actos sociorreligiosos y en una comunidad moral llamada iglesia.

Durkheim define a la religión como: "Un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir ...creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas" (1992:48).

De la propuesta de Durkheim, destaco los elementos que me permiten analizar a la religión en un determinado tiempo y espacio. En primer lugar, el reconocimiento de la religión como un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, lo cual determina una clara relación entre un conjunto de representaciones socialmente colectivas y las acciones rituales que realizan éstas comunidades morales.

Quizá los principales interrogantes y cuestionamientos de esta definición son la separación que propone entre lo sagrado y lo profano, y la noción de comunidad moral llamada iglesia. Las prácticas religiosas indígenas campesinas, como el caso que nos compete, se caracterizan por su dicotomía entre lo tradicional y lo moderno, y principalmente por su configuración sincrética entre elementos de la religión mesoamericana y el catolicismo. En estos escenarios lo sagrado y lo profano pueden desarrollarse dentro de un solo proceso festivo-religioso, ya que uno de los principales fundamentos de dichas prácticas son cohesionar a todos los partícipes; las procesiones, las misas y los convites forman parte de un mismo decurso festivo religioso, por ello es complicado analizarlo de manera separada, es decir, por un lado lo sagra-

do y por el otro lo profano, más bien ambas dimensiones están imbricadas en las relaciones sociales que se generan en el proceso festivo.

En el caso del fenómeno religioso en San Andrés Cholula, no se puede hablar de manera homogénea, al considerar a la iglesia como una institución moral a la cual pertenecen un conjunto de creyentes que realizan una serie de prácticas sagradas, en contraposición con lo profano. Si bien la iglesia representa un elemento sustancial dentro de las comunidades "católicas" en México, las poblaciones han constituido una forma de organización religiosa propia denominada mayordomía, un conglomerado de visiones del mundo y una serie de prácticas religiosas que son realizadas fuera de esta comunidad moral, que cuentan con un espacio, tiempo y sistema de creencias totalmente diferentes del instaurado por las autoridades eclesiásticas de la iglesia oficial.

Es importante destacar la influencia de Durkheim en el ámbito del estudio de la religión, tras reconocer en su definición la coexistencia indisociable de creencias y prácticas. Ello se refleja en la obra de autores como Boissevain (1992), Johanna Broda (2001) Manuela Cantón (2001), Clifford Geertz (2003), este último, en particular ha sido uno de los antropólogos más destacados en el siglo XX, y desde un enfoque simbólico define a la religión como: 1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (2003:89).

Considero importante esta definición ya que destaca una serie de características medulares para la comprensión del fenómeno religio-

so y nos permite vincularlo con los conceptos de identidad y fiesta en el caso de San Andrés Cholula. Considera a la religión como un sistema de símbolos, y destaca aquellos elementos que son socialmente significativos y que constituyen un conjunto de creencias que dan sentido a las ejecuciones de las prácticas religiosas. Al igual que el reconocimiento de los estados anímicos y motivacionales que son revestidos de concepciones simbólicas del mundo, resaltan la importancia de las subjetividades de los actores sociales religiosos en la incesante reproducción de sus patrones culturales que han sido transmitidos por generaciones y, que a pesar de que estos extractos simbólicos no están exentos a las trasformaciones o al intercambio de significados, sí son medulares en las prácticas tangibles rituales, como en las fiestas y en aquellos puntos afines que permiten la construcción y recreación de las identidades religiosas.

En este sentido, entiendo a la religión como: un conjunto de creencias, símbolos y prácticas religiosas que entrelazan lo sagrado y lo profano, y que son socialmente compartidas por un conglomerado de actores sociales.

Para denotar a la religión como una parte sustancial de la cultura, es necesario analizarla desde referentes simbólicos, como la identidad y por prácticas ritualizadas en el marco de un tiempo y espacio determinado como la fiesta.

Considerar los conceptos de identidad y fiesta entre actores juveniles en el marco de los estudios simbólicos representa un reto teórico-metodológico, ya que estos actores sociales se encuentran inmersos en una compleja transición entre las prácticas tradicionales y el impacto de los procesos de modernización. Esto ha conllevado una serie de ajustes entre las prácticas sociales que son susceptibles

al cambio y aquellas que, a pesar de sus ajustes, continúan insertas en un entramado simbólico importante por su persistencia en el tiempo y por la cohesión social que pueden llegar a generar, tal es el caso de la construcción de una identidad religiosa en la fiesta patronal.

La identidad como referente simbólico de la cultura

Para este apartado se retoman distintas obras de Gilberto Giménez que comprenden su teoría de las identidades sociales. El autor identifica algunos elementos de anclaje que permean en los individuos y los grupos sociales para su reconocimiento. En su artículo "La identidad social o el retorno del sujeto en Sociología", desde una teoría del actor social y con un enfoque simbólico reflexiona a la identidad como categoría que implican factores de exclusión e inclusión, simbólicos representativos de un grupo y su diferenciación de otros, es por ello que menciona que "la identidad emerge y se reafirma en la medida en que se confronta con otras identidades, en el proceso de interacción social" (Giménez, 1996: 11).

En dicha afirmación, el autor propone reflexionar a la identidad a partir de la diferenciación, es decir, el individuo o los grupos sociales para autodefinir su identidad individual o social deben confrontarla con otras identidades.

En el caso de los datos empíricos, podemos reconocer que en San Andrés Cholula los jóvenes castilleros y las floreras se distinguen de otros jóvenes por la participación directa en la fiesta a partir de su involucramiento en el sistema de cargos y la cosmovisión que representan hacia el santo patrono; otros factores medulares de distinguibilidad son el género, la sección y la distribución de las prácticas durante

la fiesta, lo que genera reconocerse como floreras y castilleros, de la primera y de la segunda sección.

Consideramos clave la propuesta del autor, ya que enmarca a la identidad como elemento sustancial de la cultura, es decir, refleja a la identidad como una forma de expresar su pertenencia a un determinado grupo social, no solo en la práctica, sino también por los capitales de sentido de orden simbólico que ponen en juego en contraposición con otros grupos sociales.

A partir de estas ideas, Gilberto Giménez (1997) en su artículo "Materiales para una teoría de las identidades sociales" reconoce a la identidad como el lado subjetivo de la cultura. El primer aspecto que señala es la distinguibilidad. "Tratándose de personas, en cambio, la posibilidad de distinguirse de los demás también tienen que ser *reconocida por los demás* en contextos de interacción y de comunicación" (Habermas, en Giménez, 1997:11).

Es importante este postulado porque identifica dos elementos medulares en la teoría de las identidades sociales, el de la distinguibilidad y el reconocimiento, esto es, que "toda identidad (individual o colectiva) requiere la sanción del *reconocimiento social* para que exista social y públicamente" (Giménez, 1997:11).

Para nuestros elementos empíricos, es fundamental el establecimiento de la distinguibilidad y el reconocimiento social como dos referentes medulares de la identidad, es decir, en el caso de los jóvenes, son reconocidos por el sistema de cargos y la población como floreras y castilleros, nombres que fungen como etiquetas sociales que son expuestas durante la fiesta y posteriormente son interiorizadas y expresadas por los jóvenes en las prácticas que son de su responsabilidad.

Dichas etiquetas[90] son observables en los bailes de feria, en los desayunos, en las alfombras, arreglos florales y la quema de castillos, ya que en estos eventos se identifica tanto a floreras, como a castilleros y a la primera y segunda sección.

Siguiendo con los postulados de Gilberto Giménez, es importante retomar dos elementos medulares de la identidad mediante una distinguibilidad cualitativa: *la pertenencia social y los atributos identificadores.*

En el caso de la pertenencia social, el autor la plantea como "la inclusión de la personalidad individual en una colectividad hacia la cual se experimenta un sentimiento de lealtad. Esta inclusión se realiza generalmente mediante la asunción de algún rol dentro de la colectividad considerada" (Giménez, 1997:13).

Es importante reflexionar sobre la pertenencia social y el lado subjetivo de la cultura. El individuo cuenta con una gran variedad de pertenencias sociales, pero para ello tiene que encontrarse un referente simbólico que vincule a un actor con el grupo. En el caso de los jóvenes es la cosmovisión en torno al santo como eje estructural de pertenencia a un sistema de cargos, pero también el género y la sección, ya que éstos son los aspectos principales para pertenecer y diferenciarse de un grupo a otro.

Los atributos identificadores se definen como "un conjunto de características tales como disposiciones hábitos, tendencias, actitudes o capacidades, a lo que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo" (Lipiansky, en Giménez, 1997:15).

[90]Retomando a Melucci, las identidades etiquetadas están "cuando el actor se autoidentifica en forma autónoma, aunque su diversidad ha sido fijada por otros" (Melucci, en Giménez, 1997, 12).

Nos parece interesante la propuesta en el sentido del reconocimiento de las particularidades que adquieren los sujetos a partir de la interacción social; hablar de actitudes y hábitos refleja la importancia de aquellas características simbólicas y sociales que permean en la propia construcción de la identidad individual y grupal, en el caso puntual de los sujetos de estudio se identifica que el ser mujer joven, pertenecer a San Andrés y a una sección, estar inserto en el sistema de cargos, realizar ciertas actividades durante la fiesta, expresan una cosmovisión sobre el santo patrono y son atributos que se reconocen en la identificación como floreras, en el caso de los castilleros, los principales puntos de diferenciación con las mujeres es el género y las actividades que desarrollan durante la fiesta.

Gilberto Giménez realiza un aporte medular para nuestros intereses de investigación al establecer la importancia de las identidades colectivas al reconocerlas como "entidades relacionales constituidas por individuos vinculados entre sí por un común sentimiento de pertenencia en donde comparten un núcleo de símbolos y representaciones sociales con una orientación común a la acción (Giménez, 1997: 17).

Nos parece interesante la propuesta del autor, en el sentido de establecer a la identidad colectiva a partir de dos referentes: los sentimientos en común de pertenencia y el del núcleo de símbolos y representaciones sociales. En el caso del primer punto, al hablar de identidad religiosa es importante mencionar un sentido de pertenencia a un territorio, Cholula, compuesto con el nombre del santo patrono, San Andrés, considerado como el principal núcleo simbólico y de representación para la comunidad, lo que genera una cosmovisión hacia su figura y que es escenificada durante la práctica festiva.

Al entender a la religión como un referente medular en la realidad social de los habitantes de San Andrés, Gilberto Giménez proporciona entender a la identidad basada en los aspectos de la distinguibilidad y la pertenencia social a un determinado grupo. Es por ello que define a la identidad religiosa como "la representación que tienen los actores religiosos de su posición y de su destino último en el cosmos ("salvación"), desde el punto de vista de las creencias de su grupo religioso de pertenencia, siempre en contraste con otras representaciones o visiones del mundo de otros grupos" (2009:203).

Cabe destacar que la religión como un elemento histórico y simbólico medular entre las sociedades representa un atributo identificador y de distinguibilidad entre los grupos sociales; dichos referentes se encuentran presentes en las cosmovisiones y prácticas rituales que realizan ciertos grupos de pertenencia y que los separan de otros grupos.

La fiesta como referente de la identidad religiosa

Hablar de la fiesta patronal es hacer referencia a una celebración que se lleva a cabo en un determinado tiempo y espacio, y que tiene por objetivo la concelebración anual del santoral de la deidad más representativa de una comunidad.

El santo patrono es el núcleo simbólico de la identidad de una comunidad, a nivel territorial y religioso. Es por ello que la fiesta patronal se destaca por ser una práctica que impacta en la vida cotidiana de los sujetos, en la cual convergen múltiples grupos sociales, tales como los gremios de taxistas, lecheros, panaderos, comerciantes y profesionistas, además del tradicional sistema de cargos, compuesto por el fiscal, sus principales y sus mayordomos, y sus comisiones, como el

de las floreras y los castilleros. Es por ello que la fiesta patronal reúne en un espacio y tiempo, y en una figura religiosa, a los referentes simbólicos, cosmovisivos y organizacionales que permiten entender la construcción de las identidades religiosas.

En este sentido, para fines de este capítulo se retoma la definición de María Ana Portal, que define a la fiesta patronal como

> Un momento único y excepcional, que marca ciclos significativos a la comunidad, que sintetiza pasado y presente recreando códigos de referencia vigentes; y que finalmente, hace evidente lo que no lo es en la cotidianidad, al resaltar los elementos que facilitan la reproducción social de identidades (Portal, 1988:70).

Es importante destacar que la autora analiza la fiesta como un ciclo socialmente significativo, cuyas principales conexiones son la cosmovisión sobre el santo patrono y la organización tradicional del sistema de cargos urbano. Todos estos aspectos complejizan la dinámica festiva y permiten entender la construcción de una identidad religiosa que se encuentra fundamentada en la cohesión y en las relaciones sociales que se generan en el transcurso del festejo y que encuentran su clímax más profundo en la fiesta al santo patrono, que es reconocido como la figura que condensa y motiva la participación social de los habitantes.

Gilberto Giménez (1978), por su parte, plantea que la fiesta no es una simple práctica basada en el espectáculo, sino un acontecimiento que se funda en una profunda integración, organización y participación de los actores, todo ello motivado por una identidad religiosa cuyo referente central es la figura del santo patrono, que es visto como el representante de la colectividad.

En ambos autores podemos reconocer dos elementos centrales de la fiesta: la organización y participación religiosa en la celebración, y la cosmovisión sobre el santo patrono, que es el símbolo dominante, que permite entender a la identidad religiosa como una construcción social.

La relación entre la identidad religiosa y la fiesta patronal también es analizada por Laura Collin cuando menciona que: "entre los elementos más significativos de la religión se encuentran las fiestas, que permiten la integración social, la reproducción identitaria y brindar un espacio para expresión cultural, en tanto que son parte de la existencia y las prácticas del grupo" (1994:8).

Así, la fiesta patronal es un evento que integra a los jóvenes y referente fundamental en la reproducción identitaria, ya que en ella se refuerzan redes sociales a partir de la figura del santo patrono San Andrés Apóstol.

En San Andrés Cholula podemos reconocer que el ciclo festivo religioso posee una enorme complejidad. En ella podemos encontrar elementos constitutivos como el auto-reconocimiento, que reafirma la pertenencia social a un colectivo, y se comparten códigos, símbolos, creencias y relaciones sociales entre los actores y los santos de los barrios. Sin embargo, es la figura del santo patrono de la comunidad el símbolo principal de condensación de la identidad religiosa para los habitantes.

En la fiesta patronal se percibe la esencia de la comunidad, en ella se fundamenta y se construye una identidad religiosa, que es identificada a partir de la oralidad (cosmovisión en torno al santo) y la práctica ritual sustentada en la participación religiosa en el sistema de cargos. En el caso puntual de los jóvenes, en sus grupos identitarios de castilleros y floreras.

Sobre las nociones de fiesta patronal e identidad religiosa, María Ana Portal propone un anclaje medular en la relación entre ambas.

> el santo es visto como protector y abogado local y es el centro de convergencia de todas las relaciones sociales y principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad [...] que legitima y garantiza la reproducción de los valores culturales y sociales (1997:129-132).

En el caso de San Andrés Cholula,

> donde están los representantes del sistema de cargos y los santos patronos, está todo el pueblo, funcionan como símbolos o emblemas de una comunidad local [...] el santo patrono es el corazón del pueblo y resume en sí mismo su identidad histórica, su realidad presente y su destino (Giménez, 1978:148).

En este sentido, Alejandra Gámez, Rosalba Ramírez y Leticia Villalobos destacan la presencia del santuario de la Virgen de los Remedios es un espacio sagrado de trascendencia simbólica, el cual fue construido sobre una pirámide "lugar de culto a las deidades del agua y la fertilidad (Tlachihualtépetl)" [...] "La Virgen de los Remedios[91] adquiere gran importancia y poder, ya que ésta fue reinterpretada por las sociedades indígenas, cargándole contenidos y significados de la deidad mesoamericanas y a su vez estas fueron reformuladas en términos cristianos" (2016:63-64).

Quisiera destacar que una de las finalidades de la participación juvenil de los castilleros y las floreras en la fiesta patronal de San An-

[91]a Virgen de los Remedios es la entidad religiosa más importante en la región del Valle Puebla-Tlaxcala.

drés Apóstol es, precisamente, entablar relaciones sociales mediante su presencia en el sistema de cargos, lo que conlleva al compromiso social con la comunidad simbolizada en el santo patrono. Así, el proceso festivo permite la construcción de una identidad religiosa y de una serie de alianzas interbarriales, ya que se busca el surgimiento de matrimonios entre los castilleros y las floreras.

San Andrés Apóstol es el centro de convergencia de la cosmovisión y referente fundamental de la construcción de la identidad religiosa entre los jóvenes. Fomenta su participación en las prácticas festivas, porque la figura del santo los representa como sanandreseños, los distingue de otros pueblos y los reúne cada año en su celebración.

Identidad religiosa entre los jóvenes castilleros y floreras durante la fiesta de San Andrés Apóstol

Esta investigación emplea como conceptos rectores la identidad religiosa y la fiesta patronal, que nos permiten abordar nuestro objeto de estudio. Entendemos la identidad religiosa como la representación simbólica de pertenencia que comparten los actores sociales para organizarse a partir de sus cosmovisiones y prácticas rituales relacionadas a seres sagrados, que los distinguen de otros grupos sociales, mientras que la fiesta patronal la entendemos como una práctica ritualizada de corte lúdico-religioso que se lleva a cabo en un determinado tiempo y espacio, en la cual se establecen relaciones sociales y simbólicas en torno a la deidad más representativa de una comunidad.

Ambos elementos se entrelazan a partir de dos referentes importantes. Por un lado, una cosmovisión en torno al santo y por el otro, por una fuerte organización del sistema de cargos.

Es importante acotar que un punto de anclaje medular entre las dos categorías clave de la investigación la identidad religiosa y la fiesta patronal es el de la cosmovisión en torno al santo, ya que consideramos que un referente importante dentro de la construcción de estas identidades es un conjunto de atributos simbólicos interiorizados por los sujetos, basados en un conglomerado de creencias que determinan sus motivaciones y su participación dentro del proceso festivo a partir de la figura simbólica del santo patrono.

Consideramos que el santo patrono es el referente simbólico más representativo de una comunidad. Es a partir de su figura que se genera una identidad construida territorial e históricamente, y también a nivel religioso, en la cual se establecen un conjunto de cosmovisiones que se desarrollan en la práctica festiva. En el caso de los jóvenes, la reproducen a partir de referentes religiosos, como el financiamiento del arreglo floral y las alfombras en el caso de las floreras, y en los castilleros, con las enramadas y los castillos. Pero también en el ámbito lúdico, como los desayunos, los convites y los bailes de feria, el ruido, el entusiasmo y la competencia son dos imperantes dentro de las cosmovisiones juveniles, por ejemplo, las floreras mencionan que "San Andrés Apóstol observa y decide cuál de las dos secciones de señoritas arregló mejor la iglesia y le colocó más bonitas sus alfombras, además escucha quien le entonó mejor las mañanitas y le dedicó más fuerte las porras" (Mary, florera de la segunda sección).

En el caso de los castillos, también hacen referencia a que "San Andrés escucha la quema de los castillos y el tronar de los cohetes" (Luis, castillero de la primera sección). Dichos elementos también se encuentran presentes en el ámbito lúdico, ya que los bailes donados son en honor a San Andrés y en cada pausa se unen los castilleros y

las floreras para gritar en una enorme porra el nombre de su santo. La competitividad entre las dos secciones es un referente importante para entender la identidad religiosa que se genera en la fiesta, ya que depende de factores como el género, la sección y el barrio al cual pertenecen.

30 de noviembre, las mañanitas

Las mañanitas es uno de los rituales más importantes de la fiesta, ya que da inicio al día de festejo principal. Están divididas en dos partes: la primera misa corresponde a la comisión de las floreras de la primera sección[92] y se celebra a las cinco de la mañana, y a las seis de la mañana le corresponde a la comisión de floreras de la segunda sección[93].

La comisión de las floreras llega a la parroquia en procesión con la imagen de San Andrés Apóstol[94] y en la entrada el fiscal entrega el cetro de plata con la figura de San Andrés Apóstol a la florera principal, quien lo portará durante toda la misa. El sacerdote recibe a las floreras y bendice el cetro[95] y a los asistentes, todos entran y toman su lugar, se colocan enfrente del altar sillas, en las cuales se colocan la florera principal y sus primeras; además del fiscal, su esposa y el comisionado

[92]La primera sección está compuesta por los barrios Santa María Cuaco, La Santisima Trinidad, Santo Niño de Macuila, San Pedro Colomoxco, San Miguel Xochimehuacan y San Andresito.

[93]La segunda sección está compuesta por los barrios San Juan Aquiahuac y Santiago Xicotenco.

[94]A esta imagen se le conoce como la peregrina, ya que es la que se desplaza en las procesiones que realizan en la fiesta patronal.

[95]El cetro está hecho de plata y cuenta con una imagen en miniatura de San Andrés Apóstol.

de la bajada de la Virgen de los Remedios, el compromiso social de las floreras con el santo patrono es muy importante y las principales están obligadas a comulgar y algunas de ellas relatan versículos de la Biblia. Al terminar la misa se procede a entonar las mañanitas a San Andrés, acompañada con música de mariachi. Con entusiasmo, las floreras cantan y recitan la melodía, algunas derraman lágrimas de la emoción de servirle al patrón y con fuerza al terminar la canción con gran emoción y fervor le obsequian porras y finalizan con una enorme porra hacia las floreras: "A la bio, a la bao, a la bim bom ba, floreras, floreras[96], rarara" (floreras de la primera y segunda secciones). Al finalizar las mañanitas, la florera principal invita a todos los asistentes a su hogar para degustar el desayuno.

Es en el ritual de las mañanitas donde se observa el clímax principal de la participación de las floreras dentro de la fiesta; allí se reproduce su identidad religiosa y su adscripción y pertenencia a una religión, a una comunidad y el reconocimiento de San Andrés como símbolo principal de las señoritas. Su forma de expresar su cosmovisión no es sólo solemne, sino también con el ruido, con la algarabía, con las porras dentro y fuera del templo, sus grupos identitarios refuerzan la importancia de la fiesta y del santo para cohesionar socialmente a los jóvenes, pero también demarca una separación entre las secciones, ya que cada una lleva a cabo sus mañanitas y sus desayunos. Este proceso de distinción refleja el sentido de competencia entre las secciones, por ser las que mejor adornaron, cantaron, gritaron y celebraron a San Andrés, detonando que no es sólo el factor económico el que regula su participación, sino

[96]Se le agrega a la porra la primera o la segunda sección, según qué comisión de floreras está obsequiando la misa.

como un profundo simbolismo interiorizado por los jóvenes y expresado en la práctica festiva, que refleja una relación estrecha, el compromiso y el prestigio de servirle en su día a San Andrés Apóstol.

Desayuno otorgado por floreras y castilleros

Las viviendas de la florera principal y del castillero son espacios sociales que denotan la cohesión social de los asistentes. En ellas se puede observar la circulación de recursos económicos y simbólicos que refuerzan la identidad religiosa como grupo juvenil.

Ambos desayunos, el de las floreras y el de los castilleros, se realizan de manera similar. Pero es el de las floreras el que recibe al grueso de la población, mientras que el de los castilleros es exclusivamente para los colaboradores. En el caso de las floreras, las tres primeras de ellas colocan una mesa en la entrada para recibir cooperación de aquellas que faltan de otorgar su dote; también se recibe apoyo económico de algunos habitantes para llegar a cubrir el gasto de las alfombras y los arreglos florares, mientras que la florera principal ayuda a su mamá y sus familiares a servir el desayuno, que comprende gelatina, atole o champurrado, pan de dulce, una torta y tamales de dulce, mole, verdes, rojos, con rajas y en ocasiones jarochos, al ser una cantidad importante de asistentes, los invitados conforman filas de espera para ocupan un asiento, mientras se ameniza el ambiente con música de mariachis; al finalizar cada canción, éstos agradecen al santo patrono San Andrés Apóstol, a la comisión de floreras y a la florera principal, mientras que las floreras realizan porras en honor al santo y a su sección.

Al finalizar el desayuno de la población, las floreras proceden a contar el dinero obtenido y degustar los alimentos, y éste es el momento en el cual conversan en torno a la fiesta, a las alfombras, al

arreglo de flores, comparándola con el de la otra sección. También platican del baile de feria, de la ropa con la que irán; algunas asistirán con su pareja, que generalmente es castillero, otras en grupo o con algún familiar, y destacan el grupo que amenizará la fiesta nocturna.

En el caso del desayuno de los castilleros principales, sólo asisten los colaboradores y sus familias, por ende, es más pequeño que el de las floreras, también se reparten los mismos alimentos y circula alcohol, principalmente ofrecido por los padres del castillero. Es frecuente que se amenice con música de banda. Los tres primeros[97] se enfocan en llevar a cabo la recolección del recurso económico de los colaboradores que faltan. En caso de no cumplir en el transcurso del día con la cobertura de los gastos, se comienzan a organizar para conseguirlo en la noche de la quema de los castillos.

La quema de los castillos

Se desarrolla dependiendo de la organización del fiscal y sus principales. Las misas se pueden dividir en dos días, por ejemplo, el 29 o el 30 de noviembre la primera sección y el 30 o el 1° de diciembre la segunda, e incluso pueden ser ambas el mismo día, para la primera sección a las ocho de la noche y para la segunda a las nueve de la noche.

Todo inicia con la llegada del castillero principal y su comitiva a la entrada de la parroquia, en donde el fiscal le entrega el cetro, el sacerdote los recibe y bendice a los asistentes y al cetro, todos entran en procesión, el castillero principal y sus primeros se sientan en la parte central enfrente del altar, junto con el fiscal, la iglesia se encuentra

[97]Así se les denomina a los tres jóvenes que siguen en la lista del castillero principal.

por lo general repleta por los fieles y muchos ya comienzan a apartar los lugares para observar la quema de los castillos, es el evento más esperado de la fiesta, ya que los cohetes y los castillos representan la alegría del pueblo en el festejo de San Andrés.

En el comentario anterior identificamos que los jóvenes construyen su identidad religiosa basándose en una profunda interiorización y reproducción de una cosmovisión en torno al santo como un ente sagrado con vida, y reflejan su peculiar forma de adorarlo mediante los castillos que simbolizan alegría y algarabía. En este sentido, a pesar de que los castillos[98] pueden llegar a costar más de cien mil pesos, el prestigio social denotado en la esencia de la fiesta impera en la importancia de la participación de los jóvenes en la celebración.

Al terminar la misa, el castillero principal agradece al santo patrono, al fiscal, a sus padres, a su comitiva de jóvenes, a su sección y a la comunidad por el apoyo brindado en su cargo, todos se reúnen y rodean a San Andrés para cantarle las mañanitas y ofrecerle porras, mientras que en caso de no haber recaudado el recurso económico para financiar los castillos, se comisiona a algunos jóvenes para ofrecer en el atrio vasos de tequila a los asistentes como objeto de intercambio para recaudar lo faltante. A continuación, el sacerdote y los castilleros salen en procesión de la parroquia y transitan hasta llegar a los castillos que se encuentran en el atrio, procediéndose a su bendición y minutos después comienzan la quema y los juegos pirotécnicos. En la última parte de la quema del castillo se forma la imagen de San Apóstol y es éste el clímax

[98]Principalmente los castillos y los cohetes son traídos de San Cristóbal Tepontla junta auxiliar y uno de los barrios de la cabecera municipal de San Pedro Cholula o también se generan contratos con artesanos del Estado de México.

de la quema, en la cual todos se unen en una enorme porra en su honor. Culmina así esta actividad para proseguir con el baile de feria.

Baile de fiesta entre los jóvenes castilleros y floreras

El punto neurálgico en las actividades lúdicas para los jóvenes es el del baile de feria; en los programas de anuncio del baile se dedica en honor a San Andrés Apóstol, a pesar de que esta actividad se lleva a cabo en un solar en donde la música, el alcohol, el coqueteo y el disfrute no se separan del todo de lo sagrado, ya que en cada momento los grupos musicales, principalmente de cumbia, recuerdan que este baile es en honor al santo patrono, e invitan a los jóvenes a corear porras a la deidad. Esta es una forma de reproducir su cosmovisión en torno al santo, a través de la solemnidad y el respeto, pero también con el ruido, el entusiasmo y la algarabía. Su participación en las actividades lúdicas y religiosas permite la reproducción de su identidad religiosa durante la fiesta.

El baile comienza alrededor de las once de la noche y es generalmente gratuito. Se conforman dos filas, una para las mujeres y otra para los varones, se colocan filtros de seguridad para evitar la entrada de armas al baile; principalmente es un espacio de consumo cultural para los jóvenes, aunque también asisten adultos.

A estos bailes pueden asistir floreras y castilleros de ambas secciones, quienes comparan la calidad del grupo y el ambiente social; es cuestión de prestigio, ya que se determinará quién ofreció el mejor baile para la comunidad, pero sobre todo, para el santo patrono. En este espacio de consumo simbólico, se refuerzan las relaciones sociales y los grupos identitarios de los castilleros y las floreras, y se fomentan las relaciones interbarriales entre ellos a partir del baile, donde se forman

las parejas, se fortalecen los noviazgos o se generan nuevos. Hombres y mujeres lucen sus mejores atuendos y pasos de baile hasta altas horas de la madrugada. La noche se convierte en el complemento esencial del comportamiento de los jóvenes, el consumo de alcohol, de cigarros y comida; junto al movimiento corporal que denota la música, cohesiona y refuerzan los lazos que los unen como jóvenes y como sanandreseños.

Conclusiones

Para estudiar temas relacionados con la identidad y la fiesta, y sus referentes, en un contexto religioso comunitario es necesario explorar diversos planos que nos lleven al escenario social detrás de las prácticas y dinámicas de los actores sociales con su propia comunidad y fuera de ella. Aspectos de la propia construcción individual de la identidad y de aquellos atributos sociales y condensadores que pueden dar la pauta del reconocimiento de una identidad a nivel colectivo. En el caso de los jóvenes, la cosmovisión en torno al santo se escenifica a partir de la combinación de referentes sagrados y lúdicos tales como la música, el baile, las porras y el desenfreno, que los diferencian del resto de la población. Su forma de expresar su fe descansa no sólo en la solemnidad y el respeto, sino también en el entusiasmo, el ruido y la algarabía que se pueden expresar dentro del ritual festivo.

En la fiesta podemos reconocer que los jóvenes son agentes de cambio y continuidad, ya que participan de una manera particular en la fiesta; por ejemplo una manera de reproducir su identidad religiosa son las redes sociales virtuales, en las cuales generan grupos, comparten fotos, experiencias y visiones del mundo, y se organizan. En su papel destaca la esencia del regocijo, la competencia de las porras, el

arreglo del templo, las alfombras y la quema de los castillos, la diversión en las veladas, los bailes, el entablar relaciones amorosas entre castilleros y floreras, pero también se denotan el prestigio y el compromiso religioso que se genera con la comunidad y el santo patrono.

Cabe destacar que los jóvenes interiorizan que son la generación que debe continuar reafirmando las prácticas festivas como un elemento central en la reproducción de su propia identidad religiosa, y que en un futuro serán los trasmisores de esos elementos simbólicos que condensan la pertenencia a una comunidad y a una religión.

En la cosmovisión de los jóvenes, el santo patrono y la virgen son los reguladores de bienestar del pueblo, son los representantes de la colectividad, es por ello que la fiesta no sólo es una escenificación de un hecho del pasado o del presente, sino que también puede ser un condicionante del futuro. Así, la cosmovisión en torno al santo motiva la organización y participación de la comunidad en la práctica, y construye una identidad religiosa entre los que la recrean y viven.

Se puede determinar que un conjunto de cosmovisiones en torno al santo y a la participación religiosa en el sistema de cargos permiten entender la construcción y reproducción de una identidad religiosa en la fiesta de San Andrés Apóstol y la Virgen de los Remedios entre los jóvenes castilleros y floreras, a pesar de las transformaciones sociales que ha tenido San Andrés Cholula.

Bibliografía

- Boissevain, J. (ed.). (1992), *Revitalizing European Rituals*, Londres: Routledge.
- Broda, J. (2001), "La etnografía de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Broda J. y Báez F. (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los*

pueblos indígenas de México, México: CONACULTA/Fondo de Cultura Económica, pp. 165- 235.

- Cantón, M. (2001), *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión,* España: Editorial Ariel.
- Castells, M. & Serra, N. (2004), *Europa en construcción. Integración, identidades y seguridad,* Barcelona: Ediciones Bellaterra, S.L.
- Collin, L. (1994), *Ritual y conflicto, estudios de caso en el centro de México. Fiesta de los pueblos indígenas,* México*:* INI.
- Durkheim, E. (1992), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México: Colofón.
- Gámez, A., Ramírez R. & Villalobos L. (2016) "Las Cholulas: Historia, Cultura y Modernidad" Gámez en, Gámez A. y Ramírez R. (coords.) *Territorio, Fiesta y Ritual en las Cholula, Puebla,* México: BUAP-FFyL, pp. 21-108.
- Geertz, C. (2003), *La interpretación de las culturas,* Barcelona: Gedisa.
- Giménez, G. (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- Giménez, G. (2009) *Identidades sociales,* México: CONACULTA/Instituto Mexiquense de la Cultura.
- Mercado, A. & Hernández, A. (2009), *El proceso de construcción de la identidad colectiva,* pp. 229-251. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx [Acceso: 30 de marzo de 2016].
- Portal Ariosa, M. (1988), "Espacio festivo y reproducción cultural: dos fiestas en la Delegación de Tlalpan", en Mier C. y Terán (Coord.), *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Año 8, núm. 15, enero-junio, México: División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM- IZTAPALAPA, p. 67.
- Portal Ariosa, M. (1997), *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec. Tlalpan, México, D.F.,* México, DF: Universidad Autónoma Metropolitana - Universidad Iztapalapa / Dirección General de Culturas Populares.
- Tajfel, H. (1981), *Human groups and social categories*. Cambridge: University Press.

| CAPÍTULO 16 |

Da rocha ao mar, é tempo de festejar, Optchá!

Carliane Sandes Alves Gomes
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Introdução

O Parque Garota de Ipanema, está localizado em um cenário belíssimo na orla da cidade do Rio de Janeiro. Não precisa ser nenhum Tom Jobim[99] para ver que o local é lindo e cheio de graça. *A menina que vem e que passa, no doce balanço, a caminho do mar*[100]. Verá que um dos cartões postais mais famosos da cidade Maravilhosa, encontra-se em festa no dia 24 de maio. A comemoração é para celebrar o dia de Santa Sara Kali, considerada por alguns ciganos a sua padroeira. O lugar se torna festivo, atraindo devotos, adeptos da cultura cigana e curiosos. A presente pesquisa irá privilegiar as dimensões espaciais que envolvem a vivência e experiência do homem religioso, na trama estabelecida pela manifestação da fé na transformação do espaço. Para tal abordagem, nos ancorar sobre os estudos geográficos sobre a relação do sagrado no tempo e no espaço festivo.

[99]Musico e membro do Movimento Cultural denominado de Bossa Nova. Dono de uma das vozes brasileiras, mais conhecidas no mundo. Que no ano de 1970 foi homenageado, ao ter o nome de uma sua canção *Garota de Ipanema*, colocado em um parque da cidade carioca.

[100]Trecho da musica Garota de Ipanema.

A festa de Santa Sara Kali acontece ao ar livre, em um espaço público. Ao som vibrante da música cigana, do cheiro exalado pelos incensos e do colorido das vestes, misturado ao misticismo e magia. O evento geográfico festivo dá início as suas atividades às 16 hora local, e encerra às 23 horas. Ampliando o tempo de funcionamento do parque. O tempo *cronológico*, que rege a vida cotidiana é marcado pelo tempo litúrgico da festa. Pois, o tempo *kaírologico* é vivenciando pelos festeiros antes mesmo do dia do evento começar. E nessa contagem do tempo, o homem religioso vivência a e consume o sagrado presente no espaço da festa.

A festa de cigana destinada a Santa Sara Kali, é realizada pela família Stanescon e seus colaboradores. Essa comemoração acontece no parque desde 1998, quando foi iniciado o projeto liderado pela cigana Mirian Stanescon. Cujo objetivo, era ter um lugar para dar visibilidade à cultura cigana. E assim, a festa para sua santidade contribuiria para a estratégia de popularização, e preservação cultural cigana no tempo e no espaço.

Para a construção dessa pesquisa, a religião será protagonista enquanto fenômeno social que se espacializa. Modelando e organizado a vida dos seres humanos no espaço. Sob a luz da ciência geográfica, este estudo buscará nas abordagens da cultura no espaço o caminho para essa investigação. E para isto, foi necessário ida a campo, no dia da festa como pesquisadora participante. E de leituras sobre a literatura que cerca a temática.

Sou filho do Vento. Quem são os Ciganos*?*

Para conhecermos o que chamamos de *cigano* e sua complexidade. É necessário, antes de tudo, entender a diversidade histórica, cultural e política que envolve esse povo. Para além dessa nomenclatura,

o termo cigano foi criado na Europa do século XV para designar aos povos nômades e viajantes ou estrangeiros. Ou seja, a distinção dos n*ós* e do *outros*.

No entendimento da homogeneidade que o termo *cigano* emprega. Pode ser mascarar um mundo de diversidade e significado que esta nomenclatura não nos possibilita conhecer. Diferenciação ou desmembramento deste nome esconde, se refere às famílias ou grupo que dão nome origens as tipológicas reconhecidas internamente por esse povo. Tal reconhecimento torna-se elemento chave para o estudo dos geógrafos na abordagem da cultura no espaço. Pois, cada tipologia tem uma forte identificação com seu grupo familiar. Esse mesmo grupo familiar que têm o mesmo ofício, atribuído ao elemento identitário ligado a profissional. E também por ao referenciar a região de origem através do idioma utilizado. Ou seja, os elementos a cerca da identidade cultural, como hábitos e linguagens, nos remete a pluralidade geográfica, étnica e cultural, reforçando o interesse sobre a investida da cultura cigana pela geografia. Por ser trata de característica atrelada ao espaço, criando um elo entre o homem, a cultura e o meio.

No Ocidente há três grandes grupos, o grupo *Rom*, demograficamente majoritário. E está distribuído por um número maior de países. É dividido em vários subgrupos - *natsia*, literalmente, nação ou povo-, com denominações próprias, como os kalderash, matchuara, lovara e tchurara. Sua história esteve profundamente vinculada à Europa Central e aos Bálcãs, de onde migraram a partir do século XIX para a Europa Ocidental e para as Américas.

Há também o grupo S*inti*, também chamados *manouch*, falam a língua *sintó* e são numericamente expressivos na Alemanha, Itália e França. No Brasil, não se tem conhecimento de pesquisa sobre sua

presença. Provavelmente, os primeiros sinti chegaram ao país também durante o século XIX, vindos dos mesmos países europeus já mencionados.

O grupo *Calon*, cuja língua é o *caló*, são ciganos que se diferenciaram culturalmente após um prolongado contato com os povos ibéricos. Da Península Ibérica, onde ainda são numerosos, migraram para outros países europeus e da América. Foi de Portugal que vieram para o Brasil, onde é aparentemente o grupo mais numeroso. Embora o grupo calon tenha sido pouco estudado, acredita-se que não haja entre eles algo que se assemelhe à complexa subdivisão étnica dos rom. (Teixeira, 2016).

Além de uma pluralidade socioeconômica, os ciganos apresentam uma enorme diversidade interna em termos de referências identitárias. Neste modo, o recorte etno-cultural desta pesquisa irá privilegiar o grupo Kalderash. Por ser o grupo, no qual a família Stanescon pertence. E por ser ela a é responsável por organizar a festa de Santa Sara Kali. De acordo com a cigana Mirian Stanescon, o grupo que se presente no Parque é de origem Kalderash. Em seu relato ela acrescenta: sabemos que nosso povo é dividido em sete clãs. O meu é o dos KALDERASH. Minha família chegou ao Brasil no século passado, representada pelo meu tataravô KAKU YORGULO. E junto com ele, várias outras famílias ciganas. Anos depois, chegava também a este hospitaleiro, os meus avós NICOLAS MICHAEL STANESCON e YORDANA STANESCON. Quando o mundo assistiu atônita a eclosão da Segunda Guerra Mundial, meus avós financiaram a vinda de vários ciganos ultrajados e perseguidos pelo nazismo na Alemanha, formado daí um grande acampamento no Rio de Janeiro e fixando na Baixada Fluminense o maior núcleo cigano deste país. Por tudo isso, NICOLAS MICHAEL e

YORDANA STANESCON foram considerados os maiores líderes ciganos que o Brasil já conheceu.

No estudo da cultura no espaço e sua subjetividade, os valores simbólicos do espirito livre do povo cigano, ajuda na compreensão da construção da vida coletiva desse grupo. Mesmo que em nossa sociedade complexa, onde se cresce em residência fixa, o povo cigano não deixa de lado essa sensação, que a liberdade os proporciona. A essência de liberdade para esse povo é um elemento de sua identidade. Essa herança nômade se manifesta no espaço. E no caminho dessa singularidade o povo das estrelas, filhos do vento, andarilhos da sorte, carrega é o dilema em sua bandeira "O Céu é meu teto; a Terra é minha pátria e a Liberdade é minha religião".

Para o povo cigano, seja qual for à origem do seu grupo. A religião é uma escolha individual, liga a escolha pessoal. Dessa maneira, podemos encontrar ciganos em diversas religiões ou aquele que optam por não viver um caminho religioso. Porém, a religião pode ser um caminho para uma inserção social por aqueles que são conhecidos como estrangeiros.

No Brasil, assim como a maioria da população brasileira, os ciganos são católicos. E se encontram presente nos grandes santuários. Mas há aqueles que reconhecem Santa Sara Kali como sua padroeira do seu povo. Vale destacar que apesar de ser considerada santa, Sara Kali não foi canonizada pela igreja Católica Apostólica Romana. A lenda da Sara Kali se confundi a história deste povo. Na qual narra as lutas e vitória da escrava de pele negra que venceu os mares. E se tornou santa devido a sua fé e devoção a Jesus Cristo. Para os ciganos, o martilho vivido por Sara permite a sua ligação e afinidade com o seu grupo. Como podemos compreender na leitura de sua oração:

Tu que és a única santa cigana do mundo.
Tu que sofrestes todas as formas de humilhação e preconceitos.
Tu que fostes amendrotada e jogada ao mar, para que morresses de sede e de fome.
Tu sabes o que é o medo, a fome, a mágoa e a dor no coração.
Não permitas que meus inimigos zombem de mim ou me maltratem.
Que tu sejas minha advogada perante Deus.
Que tu me concedas sorte, saúde e que abençoe a minha vida.
Amém.

A ligação como esta santidade, religa o Brasil ao Velho Continente. A história de Santa Sara acontece em Saint Marie de la Mer, no sul da França, na província de Camargo. Onde se localiza o seu santuário, lugar de ocorreu a *hierofania*- a manifestação do sagrado. (Eliade, 2012).

Em uma gruta no Parque Garota de Ipanema no ano de 1998, a imagem de Santa Sara Kali foi trazida pela cigana Mirian Stanescon. E aninhada a uma rocha, passou pelo processo de *hierofania*, revivendo o *illo tempore* referente à manifestação do milagre. No ano de 2003, a Fundação Amigos de Santa Sara Kali, liderada pela mesma líder carismática, junto com a prefeitura da cidade do Rio de Janeiro oficializaram uma parceria em que se estabeleceu um espaço destinado às práticas e experiência da cultura cigana, na vivência de devoção a sua Padroeira. Atribuindo a fundação, a responsabilidade de limpeza e manutenção da gruta.

Religião, magia e fé cigana: na transformação espacial do Parque Garota de Ipanema

A religião produz marca desigual no espaço, cada religião tem o seu modelo de se orientar, se organizar e de manter a sua estrutura.

As configurações espaciais são compostas pela essência da comunidade social que ali pratica a sua devoção. Seus símbolos, seus ritos e suas praticas religiosa tem um significado único e exclusivo para cada grupo que a pratica. Para o geografo Milton Santos (1987) a religião é compreendia como um sistema que molda e modifica a vivencia humana no espaço: "todas travaram um combate singular, porque alicerçado na fé, para plantar nos espíritos, com as sementes da crença, um código de convivência social e, ao mesmo tempo, uma moral particular, a cuja obediência todos deviam se inclinar em nome dos homens e de Deus." (Santos, 1987: 34).

Desta maneira, o pensar religião e geografia pela a geógrafa Rosendahl em contribui com a ideia na qual, "as representações das marcas singulares no espaço, dos quais os sentimentos, as experiências e os símbolos, são traços produzidos pela subjetiva entre a ligação do homem e o seu meio. Sendo assim o espaço adquire o significado de espaço vivido. Esse sentimento espacial é a criação de uma relação entre um povo, grupo ou até mesmo um individuo sobre o espaço a partir de sua experiência, onde nele produzem, vivem e conduzem as suas trajetórias. Com isso, "existem vários tipos de espaços, um espaço pessoal, outro grupal, onde é vivida a experiência do *outro*, e o espaço míticos-conceitual que, ainda que ligado à experiência" (Rosendahl, 2012: 30).

Ao compreender esta dinâmica de concepções devemos analisar o povo cigano que por meio de suas organizações espaciais ali realizadas, atuando no espaço e o espaço atua no grupo, criando um elo nesta relação de pertencimento.

A religião para o crente se torna um sentido, um rumo, a razão pela qual permite obter a sensação de se sentir pleno, de enxergar o caminho que direciona a sua vida. Em algumas religiões essa relação

ocorre entre o devoto e uma forte ligação intima com o objeto que estima ser sagrado. Essa atmosfera mística permite ao religioso experimenta a sensação de estar mais próximo da sua crença.

A religião pode ser compreendida por cinco pilares no seu estudo, de acordo com o antropólogo Cliffor Geertz (1994), a religião é (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de atualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas um sistema de símbolos (Geetz, 1994: 67).

O apoio da reflexão da antropologia para melhor especializar a fé vem facilitando o reconhecer da religião como um sistema de analise. Buscou-se estreitar a relação entre o povo cigano e esse processo. Através dos símbolos da religião, e na manifestação cultural do grupo cigano é possível reconhecer um leque de significados estruturados e estruturantes no grupo, uma herança impressa de diversas espacialidades. Os ciganos normalmente adotam a religião da maioria da população do lugar de origem ou o lugar em eles que vivem. No caso do Brasil, em especial o Rio de Janeiro os ciganos são adeptos, em sua, maioria de origem católica. Tendo a imagem de maior sacralidade -Santa Sara Kali-. Essa estratégia é uma ação de estreitar a relação do povo cigano com os grupos dominantes na fé, pois, já sofre com os estigmas decorrentes de sua historia milenar, com a comunidade presente. Dessa maneira, a religião é um elo fundamental para a aceitação favorável desse grupo. Vale salientar a importância desse aspecto na vida social desse povo, uma vez que, o catolicismo foi a religião oficial do Brasil, e boa parte da vivencia social era entorno dessa religião.

Encontramos no pensamento de Durkheim uma visão da religião, em que esta era concebida enquanto uma instituição social que existia com a função de assegurar o equilíbrio da sociedade, agindo como uma forma de disciplina social. Dentre os fenômenos que constituem a religião, são identificados inicialmente as crenças e os ritos, sendo os primeiros definidos como "estados de opinião" que "[...] consistem em representações [...]", enquanto os segundos são "[...] modos de ação determinados [...]" (Durkheim, 2003: 19).

Apensar de ser uma santa católica, o ritual de celebração a essa santidade, é realizada pela líder religiosa cigana Mirian Stanescon, do qual é sacerdotisa da cerimonia. A oração a Santa Sara Kali, assim, como o ritual presente na Gruta são compostos pela magia cigana. O ritual possui muita alegria, variadas cores vibrantes, comida, ritmo e danças. Além da musica que é utilizada pelos ciganos em saudação a sua protetora, sua divindade. Tal acontecimento ocorre durante os dias 24 de cada mês do ano, dando ênfase ao tempo sagrado anual que ocorre no mês de maio. A repetição de hábitos e rituais ali praticados faz com que, a cada tempo sagrado haja uma renovação entre o homem e a sua fé, esta ação possibilita ao grupo sua permanência no espaço escolhido e celebrado. O simbolismo religioso representa a função do processo de purificação e renovação da herança recebida. É o eterno "retorno dos tempos" é a permanência da herança cultural cigana.

Vale salientar que tais repetições periódicas dos hábitos singulares de uma cultura favorecem o processo de perpetuação de suas práticas religiosas. Pois, faz com que, o indivíduo renove seus votos religiosos e se consolidam no lugar, no espaço, na paisagem e na região. O evento da celebração, do culto e da festa à Santa Sara Kali reforçam o laço afetivo com a entidade, e com a sua origem étnico-cultural do povo

cigano. Esses hábitos são passados de pais para filhos por via oral, não há escrita dessas práticas. Para o povo cigano esse comportamento é de forte importância "sim, a família é nossa defesa contra a perda ou diluição de nossa cultura, em prol da cultura do país em que estejamos vivendo. Nossas raízes não se aprofundam em um corpo material chamado de solo, mas sim em um terreno mais profundo: em nossa língua e principalmente em nossa consciência". (Ramanush, 2012).

A celebração a Santa Sara Kali consiste em quatro momentos distintos. O primeiro momento a oração (a), onde se inicia o rito, é realizada pela líder religiosa Mirian Stanescon, cuja oração para Santa Sara Kali é lida em Romanês na língua do povo cigano, pela sacerdotisa e em seguida e pelos devotos em português, Vale destacar esse momento crucial do ritual, pois a oração traduz elementos importantes para aquela comunidade, pois, (1) é o momento em que o homem está entrando em contato com a sua divindade- momento de transcendência; (2) a oração é feita em romani – momento de manutenção da identidade cultural; (3) a narrativa da leitura da historia do mito de Santa Sara Kali, encontra semelhança com a historia do povo cigano – construção da fé cigana. E é por isso com entendemos a contribuição de Marcel Mauss ao dizer que a oração é "em primeiro lugar, a oração é o ponto de convergência de um grande numero de fenômenos religioso [...] participa ao mesmo tempo da natureza do rito e da natureza da crença." (p. 775) e sendo assim , " ela é cheia de sentidos, como um mito; é frequentemente também rica de ideias e imagens da narrativa religiosa." (Mauss, 2003: 777).

No segundo, momento ocorre a cerimonia de benção (b) com agua benta e ervas, em seguida a queima dos Karmas (c) com incenso e por último (d) a consagração com pão e vinho, num autêntico e sagrado rito

cigano. Este cerimonia é um ritual de purificação e energização. Os elementos simbólicos presente têm a função religiosa da cultura para a comunidade cigana, são eles: (a) A agua benta com ervas, que tem como significado a purificação e limpeza da alma. (b) A fogueira e a queima do incenso, que tem como significado a purificação e a energização da alma. No momento da cerimonia, o fogo é aceso para purificar o ambiente, as chamas afastam as energias negativas e sentimentos ruins. A fogueira no dia 24 de maio recebe maior atuação e proteção, devido ao fluxo de peregrino ser em maior número. (c) A Kolaco como é chamado o pão cigano e o arroz cru, têm como simbolismo trazer fartura e prosperidade para a vida. (d) O vinho que simboliza o sangue de Cristo.

A religião e magia nesse encontro ciganos representa a fé cigana presente ali, em leitura de Mauss (2003) entendemos esse encontro, pois: "em primeiro lugar, os ritos mágicos e os ritos religiosos têm com frequência agentes diferentes [i.e., o mágico e o sacerdote]; eles não são efetuados pelos mesmos indivíduos. [...] Enquanto o rito religioso busca em geral a luz do dia e o público, o rigo mágico os evita. [...] O tributo prestado às divindades por ocasiãode um voto, de um sacrifício expiatório por causa de doença, é sempre, em última instância, uma homenagem regular, obrigatória, necessária mesmo, ainda que seja voluntária. O rito mágico, ao contrário, embora seja às vezes fatalmente periódico (é o caso da magia agrícola), ou necessário, quando feito em vista de certos fins (de uma cura, por exemplo), é sempre considerado como irregular, anormal e, pelo menos, pouco estimável. [...] Há necessidade, e não obrigação moral, no recurso [...] ao mágico." (Mauss e Hubert 2003: 59-60).

O místico e a mítica são parte integrante dos hábitos da vida cigana. Normalmente assimilam as religiões dos lugares onde se en-

contram, mas jamais deixam de lado o culto aos antepassados. Quase todos são devotos de Santa Sara. O cigano venera um Deus, mas não necessariamente são ligados a uma religião, mas sim, a magia da vida. Para a cigana Mirian Stanescon: "os ciganos são extremamente cristão em qualquer lugar, seja nos acampamentos ou na sociedade em geral. Elevamos nossas preces sempre a Jesus e a Padroeira Santa Sara Kali, ao contrário da imagem distorcida que a sociedade coloca que é de feiticeiro e macumbeiros. Não frequentamos terreiros de Candomblé e nem de Umbanda. Infelizmente a sociedade esta mais preocupada em mostra o lado folclórico dos ciganos e não a verdadeira essência do povo."

Na declaração de Mirian Stanescon é possível reconhecer uma intolerância religiosa. Podemos encontrar os praticas espaciais de outras religiões, na gruta de Santa Sara Kali, e também se observe há existência de um sincretismo religioso referente a imagem de Santa Sara Padroeira dos Ciganos, com outras imagens que são de origem católica, no qual são cultuados no candomblé e na umbanda. Os rituais celebrados pelo povo cigano possuem semelhanças com outras práticas religiosas não ciganas. Os rituais individuais por serem articulados com a fé pessoal houve-se um obstáculo ao conhecimento espacial.

Para pensar a festa

O tempo de maior sacralidade para a sociedade cigana e os adeptos da sua cultura ocorre na, a festa religiosa de Santa Sara Kali no dia 24 de maio. Pois, o espaço sagrado impõe-se sobre o espaço profano, aumentando a sua área de abrangência. O *ritmo*, a *música*, o *cheio*, a *cor*, *dança* e as *práticas religiosas* qualifica aquele espaço atribuindo valores atrelados a uma determinada cultura, onde os elementos que compõem aquela paisagem escrita são identificados e consumidos pelo

grupo social que o domina. Impregnado de valores simbólicos e de significados a paisagem é *marca* e *matriz* de uma cultura que atua naquele espaço em uma determinada temporalidade.

Em busca de uma aceitação na sociedade carioca, o povo cigano se lança sobre uma *aceitação* de modo pacifico, por que não por meio de uma festa? A festa de Santa Sara Kali, torna-se um passaporte de inserção e uma maneira de exposição dessa cultura. Entendemos que a festa de Santa Sara tem um valor na afirmação da legitimação cultural no lugar.

Na ciência geográfica, a festa representa a essência da manifestação da cultura de um povo no espaço, criando, modelando e reordenando, a sua dinâmica espacial. Mas também, podemos vislumbrar este evento geográfico, através dos *mapas de significados* socioculturais que o possuem.

Esta manifestação cultural pode ser uma boa maneira de entender o imaginário e a construção que envolve este encontro. Apesar do seu caráter lúdico que a festa religiosa nos apresentar diversas maneiras de interpretar, tornando-se um objeto de estudo para a geografia cultural. O geografo Anelino Francisco da Silva (2013), em sua abordagem sobre o tema, contribui que: "as festas são fatos com espacialidade e simultaneidade que, em escalas pontuais de formas e organização, se sustentam no tempo e no espaço, segundo horizontes temporais distintos". (Silva, 2013: 19).

A formação da uma festa religiosa e seus elementos é um elo condutor entre os devotos e adeptos na renovação de sua fé, e serve também como uma estratégica política dos seus líderes religiosos visando o controle e a manutenção de um determinado espaço. Pois este evento atrai um fluxo extra, agregando e ampliando ainda mais a sua

difusão cultural e concepção. "Utiliza-las como formas de lazer, espetacularizando as festas, os momentos prazerosos e amenos do cotidiano, é uma estratégica política e uma maneira simpática, porém, não nova, que as autoridades encontraram de gerar um aumento" (Silva, 2013: 22).

A Fundação amigos de Santa Sara Kali, encontrou na festa de Santa Sara uma maneira de ser aproximar da sociedade carioca, atraindo os olhares dos curiosos espectadores, visando à inserção da cultura cigana e a sua afirmação como um povo "existente" em nossa sociedade, tendo como um dos interesses desse evento a ampliação da difusão da cultura cigana.

Do mesmo modo que o *espaço* tem a sua dicotomia, o *tempo* para o homem religioso também não é homogêneo. Chamamos de tempo *Kairós*, o tempo da intersubjetividade – o *tempo sagrado*, este se distingue do tempo *Chonos*, o tempo da objetividade, o tempo ordinário, privado do sagrado – o *tempo profano*.

No dia 24 de maio é o tempo de maior sacralidade para o povo cigano, e adeptos. Pois, é dia de Santa Sara Kali, Em meios a celebração da sua Santidade, os ciganos comemoram com muita devoção e alegria. Para muitos estudiosos o tempo reservado ao tempo festivo religioso se difere dos demais pois, "toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, "nos primórdios". Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal "ordinária" e a reintegração no Tempo mítico reatualizando a própria festa." (Eliade, 2010: 64).

A festa de Santa Sara Kali, representa uma vitória para o povo cigano, lembrando-se do contexto sociocultural este grupo está inserido na história da humanidade. A importância dessa comemoração revigora a cultura cigana e é celebrada com muita fé. O homem religioso necessita

desse evento, uma vez que, ele sente a necessidade de (re)vivenciar a sua origem, e dessa forma, esse tempo festivo o leva transferindo-lhe para o *in illo tempore* – a origem no ensinamento de Mircea Eliade.

Conclusão

A intenção em relacionar o *sagrado* e o espaço na perspectiva cultural é uma maneira de visualizar o espaço geográfico como cenário de uma transformação da vivencia que o homem religioso imprime no espaço. Assim, a religião é compreendida pela *forma* e *função,* e nos mostra sua importância nos estudos dessas marcas espaciais. A religião ocorre, condiciona e modula o lugar, o espaço, o território e a paisagem através de práticas e ações devocionais.

"Todas as religiões criaram, no curso de seu desenvolvimento, um *cultus* mais ou menos manifesto, sendo o mesmo espacial e temporalmente perceptível através de eventos mágicos ou simbólicos, de objetos e comportamentos, os fenômenos religiosos aparecem em relação com o real com a superfície terrestre, podendo ser, portanto estudados geograficamente". (Fickeler, 2008: 120).

A Gruta de Santa Sara Kali, no Parque Garota de Ipanema, é reconhecido como o santuário deste povo. Além de exercer a sua função religiosa, como o culto a sua santidade exerce a função social de aglutinar do encontro. Na cerimonia cigana o espaço de identidade cigana. Permitindo e fortalecendo o grupo coeso no espaço e no tempo sagrado. Mantendo a sua tradição enquanto grupo social e sua fé religiosa enquanto indivíduo. A festa de Santa Sara Kali possibilita um contato externo com outras sociedades. A desmistificação dos mitos folclóricos atrelados a sua imagem devem ser ressaltados.

Bibliografia

- Alves, S. (2013), "Ciganos, roma e gypsies: projeto identitário e codificaçãopolítica no Brasil e Canadá", *Tese de doutorado, Niterói.*
- Castells, M. (1942), *O poder da identidade*. Paz e terra. São Paulo.
- Castro I.; Gomes, P.; Corrêa, R. (org.) (2012), *Olhares geográficos, modo de ser e viver o espaço*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- Corrêa, R. (2008), "Espaço: um conceito- chave da geografia". In: Castro, I.; Gomes, P.; Corrêa, R. (org.), *Geografia: conceitos e temas*. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Corrêa, R. (1997), *O espaço urbano trajetórias geográficas*. Rio de janeiro: Bertrand Brasil.
- Eliade, M. (2008), *o sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Cosgrove, D. (2012), "Mundos de significados: geografia cultural e imaginação", Rosendahl Z. e Corrêa L., *Geografia cultural: uma antologia,* vol. I, Rio de Janeiro: Eduerj.
- Duncan. J. (2012), "Após a guerra civil: reconstruindo a geografia cultural como heteropia". In Rosendahl Z. e Corrêa, R., *Geografia cultural: uma antologia*, vol. I, Rio de janeiro: Eduerj
- Fickeller, P. (2008), "Questões fundamentais na geografia da religião", *Espaço e cultura.* Rio de Janeiro. Edição comemorativa, pp. 7 à 35. dez.
- Geertz C. (1989), *A introdução das culturas.* Rio de Janeiro. Ltc.
- Geertz C. (2001), *Nova luz sobre a antropologia.* Rio de Janeiro. Zamar.
- Gomes P. (2012), "Espaço público; um modo de ser do espaço, um modo ser no espaço". In: Castro, I.; Paulo, G., *Olhares geográficos modo de ver e viver o espaço*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- Guimarais, M. (2011), "O associativismo transnacional cigano: identidade, diásporas e território". *Tese*.

- Haesbaert, R. (2012), "Identidade territorial". In: Rosendahl, Z. e Corrêa, R., *Geografia cultural: uma antologia*, vol. II, Rio de Janeiro: Eduerj.
- Hall, S. (2011), *A identidade cultural na pós-modernidade*. Dp e a editora. Rio de Janeiro.
- Mello de F. J. (2010), "Simbólicas datas". *Temas e caminhos da geografia cultural*. Rio de Janeiro. Eduerj.
- Mitchell, D. (2008), "Não existe aquilo que chamamos de cultura: para um reconhecimento da ideia de cultura em geografia". *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro. Edição comemorativa, pp 81-102.
- Norton, W. (2000), Cultural *geography: themes, concepts, analyses*. Oxford University Press.
- Ramanush, N. (2000), Presidente embaixada cigana do Brasil – Phralipen Romani.
- Rosendahl, Z. (2011), "Espaço, cultura e religião: dimensões de análise", In: Rosendahl Z. e Corrêa, R., *Introdução geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Rosendahl, Z. (2002), *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- Rosendahl, Z. (2012), "Primeiro a obrigação depois a devoção". In: *Estratégica espaciais da Igreja católica no Brasil de 1500 a 2005*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2012.
- Santos, M. (1987), *O espaço do cidadão*. São Paulo.
- Santos, M. (2005), *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo,

Web

- *www.caravanacinaga.com.br - artigo: Territorailidade cultural de fronteira.* Rodrigo Corrêa Teixeira- acessado dia 30 de junho de 2016.

CUARTA PARTE

Movilidades, espacios y religiosidad

CAPÍTULO 17

Migración boliviana en San Juan. "Prácticas culturales", espacio y religiosidad

Rosa del Valle Ferrer
Universidad Nacional de San Juan

Toda migración conlleva no sólo el traslado material de los individuos, sino también de aquellos elementos y aspectos intangibles que hacen a la idiosincrasia. Las creencias y prácticas que conforman los sistemas religiosos migran con ellos y se amoldan al nuevo espacio donde finalmente fijan su destino o residencia, donde influencian y son influenciados por estructuras y sistemas ya localizados en el lugar de destino.

La religión es un fenómeno cultural que de una u otra manera ha existido en todos los tiempos y pueblos, como modo de conexión con aquellas fuerzas más poderosas que involucran tanto prácticas como sistemas de creencias que otorgan unidad a la comunidad y que se expresan al mismo tiempo en formas y modos en lo que lo mágico se filtra en lo religioso. Es especial, cabe destacar que los sistemas religiosos han sincretizado elementos preexistentes con nuevas prácticas y/o creencias de una religión impuesta.

Si abordamos el binomio religión-migración, vemos que la religión como medio de difusión de valores culturales siempre está presente en el proceso migratorio. Así, las prácticas, las ideas, las creencias religio-

sas viajan o se mueven entre los lugares de orígenes y destinos. En este aspecto, Santillo distingue dos sistemas de creencias, "el cristiano convergente trinitario y el andino binario en oposición" (Santillo, M. 1999: 557). En la migración boliviana prevalece el segundo de los sistemas como culto de las fuerzas naturales, portadoras invisibles que con las personas forman una unidad indivisible. Tal unidad depende del equilibrio entre las fuerzas de la naturaleza y las actividades sociales, como el nacimiento, la muerte, el casamiento, las enfermedades, etc. Algunas prácticas mágico-religiosas coexisten con las del catolicismo, como la de recibir los sacramentos con la bendición de un sacerdote, ya sea para un inmueble o comercio, así como para un móvil (camión, auto, camioneta); bendición que al mismo tiempo es acompañada de una ofrenda a la "Pachamama" (la Madre Tierra en la cultura andina) (Sassone, S. 2005: 82)

Parte de estas expresiones son componentes de aquellos espacios concernientes a la religiosidad popular. Esto le permite afirmar a Susana Sassone, sobre la migración boliviana en Argentina, que en esta comunidad se advierten expresiones de religiosidad popular "como un hecho o sistema religioso cuyos indicadores de visibilidad lo constituyen el conjunto de mediaciones activas y rituales propios de un grupo determinado"... "el objeto de la religiosidad popular es el conjunto de mediaciones rituales y el sujeto es el pueblo, cada persona nace a ella (la religiosidad), la cual es trasmitida por el proceso de socialización... [Y en ella] tiene importancia lo cósmico, lo espacial y lo temporal. Predomina en la religiosidad popular la práctica religiosa, con peregrinaciones y, además, abundancia de objetos simbólicos como medallas y estampas. Se inclina por el lado utilitario en la búsqueda de ayuda sobrenatural compensada con promesas y ofrendas" (Sassone, S.2005: 82)

En consonancia con esto, y a través de diversos estudios e investigaciones realizados al efecto, se puede afirmar que los cultos populares –como expresiones de carácter ideológico y simbólico– constituyen parte del patrimonio cultural de un pueblo. Cualquier sistema cultural (ya sea de forma material o inmaterial) se adscribe a un nivel idéntico; como sistema actúa articulando y dando coherencia al conjunto de prácticas, objetos, construcciones y formas, con inscripciones y dinámicas territoriales propias. Las manifestaciones de fe y, en particular, de la religiosidad popular de los migrantes, se imbrican en la vida cotidiana y en las conductas; generan pertenencia e identidad étnica y posibilitan nuevas territorialidades para fortalecer la emergencia de espacios transnacionales (Ferrer, R., Acosta, L. y Escuela, M. 1999: 205).

Desde su llegada, muchos de los bolivianos residentes en San Juan han permanecido unidos por lazos de fraternidad y solidaridad, y éstos signos surgen, evidentemente, en el marco de la lejanía espacial de su tierra. Así, uno de los nexos más fuertes que los reúne y aglutina es la devoción religiosa en torno a diversas advocaciones marianas y cristianas. Entre ellas, podemos mencionar a la Virgen de la Candelaria de Copacabana, la Virgen de Urkupiña y el Cristo de Quillakas. En todos los casos, a las figuras religiosas se les ofrecen fiestas y bailes en agradecimiento por las bendiciones recibidas durante el año.

El culto, la celebración y la Fiesta en honor a la Virgen de la Candelaria de Copacabana se relacionan con el mundo laboral, ya que a ella se le entregan los frutos del trabajo y por ello se convierten en pasantes o padrinos de la fiesta, promesantes o participantes fervorosos. Durante todo el desarrollo de la fiesta, tanto creyentes, promesantes como miembros de la comunidad boliviana que viven en San Juan disfrutan del colorido, de la pasión y de la alegría de esta fiesta religiosa,

que día a día crece en seguidores y que poco a poco se está convirtiendo en un atractivo patrimonial de los sanjuaninos.

Los migrantes desarrollan mecanismos tales como la asistencia solidaria al recién llegado, que se denota en la ayuda inmediata en lo laboral y en la contención socioafectiva que se sustancia por la existencia previa de la institución del "compadrazgo". Esta institución afianza los lazos sanguíneos y no sanguíneos, y traspasa lo religioso abarcando lo socio-cultural y económico, dando aun más ligazón a miembros de la comunidad migrante. Esta institución andina, y también europea, brinda al compadre una seguridad que al momento de migrar lo fortalece y ayuda para tomar decisiones e insertarse en el nuevo espacio cultural. La relevancia de su historia individual y colectiva, y la presencia de su memoria, van elaborando y concretando elementos y huellas que encontramos en el espacio de los sanjuaninos y que son fruto de la herencia sociocultural migrante. Dichos elementos, en este caso, se pueden visualizar en las prácticas cultuales, en especial en las devociones marianas que se encuentran presentes entre los miembros de la comunidad boliviana instalados en San Juan. De este modo, y al propio tiempo, les imprime rasgos distintivos y, hasta cierto punto, diferenciadores, producto de su desarrollo en un espacio totalmente diferente del espacio de origen.

Nuestra Señora de la Candelaria de Copacabana

Este culto se desarrolla en función de la Virgen María, pero en el caso de Nuestra Señora de la Candelaria de Copacabana es investida de formas rituales y ornamentales suntuosas y, hasta cierto punto, en contrastante con el espacio árido del entorno local, llegando inclusive

a la exageración de colores y ornatos de un gusto muy ajeno a lo cuyano, pero muy del gusto andino.

En el proceso de formación de cultos, lo privado, lo individual, lo familiar juega un papel de primer orden, dado que en la mayoría de los casos estos cultos surgen de iniciativas privadas que luego trascienden al espacio público socialmente compartido y terminan siendo cultos comunitarios; a posteriori, y en función de la aceptación popular y general, la iglesia termina, a mediano o a largo plazo, con su institucionalización. En el ámbito nacional, podríamos citar casos de cultos que, si bien no están formalmente institucionalizados por la Iglesia, son consentidos e incluso propiciados por ella: la Difunta Correa, el Gaucho José Dolores, el Gauchito Gil, la Difunta Teresa, La Virgen de Pachaco, etc. Esta situación se atestigua en iglesias y capillas que la propia Iglesia Católica instaura o consiente, y a las que dota de servicio sacerdotal permanente.

Como observa Santillo,

> esta manifestación produce un verdadero ritual de unidad. El culto a las advocaciones suele originarse en el seno de una familia que tiene esa devoción y posee la imagen o también cuando realiza la promesa que tiene que cumplir. Luego, entroniza la imagen en una suerte de 'altar' en un cuarto de la casa, poco a poco comienzan a venir los vecinos. Los dueños de la imagen acostumbran a prestar la imagen a otros devotos no solo del barrio, sino también de otras regiones, formando verdaderos focos de oración. Al crecer el culto, de privado pasa a ser público. Se puede decir que de allí en más se pasa, en cierto sentido, del culto familiar al culto institucional que se da a través de la Iglesia, si hay recepción por parte del sacerdote del lugar, se continúa, sino sigue de forma privada (Santillo, M. 1999).

Existe en esta devoción una conjunción de elementos rituales pre y post coloniales que se sincretizan en las nuevas expresiones cultuales en honor a la Virgen María y que son importantes de destacar cuando estudiamos a América Latina y sus pobladores con cargas identitarias de peso, que marcan y estigmatizan a sus portadores aunque trasciendan fronteras.

En el caso de San Juan, se convierten en nuevos espacios de redefinición "marginal" que se adaptan a los condicionantes imperantes. La Virgen Nuestra Señora de la Candelaria de Copacabana en San Juan constituye uno de estos casos.

Religiosidad y cohesión cultural en San Juan

Los residentes bolivianos en San Juan se encuentran cohesionados como comunidad étnica por lazos de hermandad, pero fundamentalmente por devociones religiosas en las cuales ocupa un lugar central la Virgen de la Candelaria de Copacabana. Desde su llegada, muchos de los bolivianos residentes en San Juan han permanecido unidos por lazos de fraternidad y esa solidaridad se refuerza ante la lejanía física cultural de su lugar de origen. La Virgen de la Candelaria de Copacabana, figura religiosa a la que ofrecen fiestas y bailes en agradecimiento por las bendiciones recibidas durante el año, es la que los mantiene unidos.

Los bolivianos realizan un aporte económico voluntario que es parte de lo que ganaron durante el año. Entonces le regalan a la Virgen, entre otros elementos ornamentales, rosarios de oro, anillos de oro o alimentos y bebidas para compartir en la fiesta: "mi hermana le compró justo antes morir el rosario a la Virgen" (Archivo Oral. Testimonio de Noemí Rico, 2008). He aquí un ejemplo de las ofrendas o

promesas de aquellos fieles de la virgen. Otra de las ofrendas que efectúan es la compra de los trajes de los danzantes o la paga de la banda de música que los acompaña. A las personas que hacen estas ofrendas se los denomina pasantes.

La celebración en la provincia de San Juan comienza aproximadamente en la segunda quincena de julio y culmina el primer domingo de agosto. Los pasantes son las personas que se encargan durante todo un año de juntar dinero para la fiesta. El pasante mayor o de la fiesta se distingue porque porta el estandarte de terciopelo o seda en el que se le colocan el nombre de la fiesta, la fecha y el nombre de la familia. Por otra parte, los pasantes tienen a su cargo la provisión de las comidas y las bebidas para los asistentes.

En torno a la fiesta, si bien hay entre los analistas coincidencias, en su mayoría observamos al mismo tiempo diferencias que podríamos sintetizar en dos posturas. En primer lugar, aquella que postula que en la organización y la tradición cultural boliviana se destacan tres aspectos esenciales a analizar, "el religioso, el cultural y el del encuentro" (Bertone de Daguerre, 2004: 133/153 y151). La diferencia "se refiere a los criterios propios de la fiesta, basados en la temporalidad: el rodeo, la novena y la víspera, y el día de la fiesta" (Giorgis, M. 2004).

Organización de la fiesta

Ya el año anterior, durante la celebración se designan oficialmente a los futuros organizadores o pasantes del evento próximo. Una costumbre ancestral facilita la ayuda dentro de la comunidad. Estas son las donaciones, que consisten en elementos que el pasante designado para el próximo evento recibe del del año anterior (pueden ser

bebidas, promesas de pagar la banda, dinero etc.), a fin de ayudarlo en la concreción de la celebración que ha tomado a su cargo. Cuando el pasante pide ayuda a otros integrantes de la comunidad, luego queda en la obligación de devolver la prestación de servicios cuando así se lo requieran. Las donaciones que se reciben son compensadas por reciprocidad y solidaridad entre los miembros que corporizan la cofradía.

En la provincia se han creado dos organizaciones en torno a la fiesta, que ya hemos citado. Estas son ONG que funcionan desde el año 2000, como la Asociación de Residentes bolivianos Simón Bolívar y la Asociación Civil Fraternidad Cultural Boliviana Centralista. Éstas tuvieron como motor y fin la organización de los eventos en torno al culto de la Virgen. "Esta celebración nos hace sentir más cercano a nuestro país y de los seres queridos que quedaron allá, pero también nos permite demostrarles a los sanjuaninos que los sentimos hermanos" (Archivo Oral. Testimonio de Don Germán Soria en *Diario de Cuyo,* 12 de agosto de 2001, pp. 8). Una vez más, el testimonio, además de evidenciar el papel aglutinador de la comunidad en sí misma y con la comunidad receptora, corrobora la añoranza por su terruño y la filiación identitaria. La organización de la celebración radica en varios pasos o momentos que van desde la peregrinación, la novena (culto familiar) o triduo (culto institucional), a la fiesta en sí misma.

Peregrinación de la imagen

Consiste en el rezo del Santo Rosario y la adoración de la Virgen en diferentes casas de familias de los pasantes ubicados en varios departamentos del Gran San Juan como Rawson, Santa Lucía, Rivadavia y Capital. La cantidad de familias que participan en la peregrinación varía, según los años, entre 20 y 30. Cuando la Virgen es llevada en

peregrinación, llega a la casa destinada y se la sitúa en un lugar preferencial de la casa, se prepara un altar adornado con flores, velas y manteles blancos, y es allí donde ellas rezan a la Virgen pidiendo por la salud, el trabajo y los miembros de la familia anfitriona. De sus expresiones se infiere que ser pasante es un honor: "Mi papá estuvo muy enfermo y la Virgen concedió el milagro de que se sanara, preparé empanadas para los creyentes que se acercaron a adorarla" (Archivo Oral. Testimonio de Doña Olga Heredia en *Diario de Cuyo*, 12 de agosto de 2001. *Revista OH*. pp. 6). Las visitas de la Virgen a diferentes casas son consideradas un gran honor, al igual que ser pasante; ella permanece en cada domicilio 24 horas.

Para una de las pasantes, Noemí Rico (descendiente de segunda generación), la visita de la Virgen es un privilegio: "Yo recibo a la virgen en la casa y para m*í* es un honor, me hace recordar a mis padres, le pido por la salud de la familia" (Archivo Oral. Testimonio de Noemí Rico. Julio de 2013).

La Novena

Ésta siempre se realiza en la casa de la familia Franco Aguilar; dura nueve noches y los rezos están a cargo de la familia y amigos cercanos. "La imagen de la virgen llegó en el a*ño 1984 desde Bolivia*, y desde esa época se hace en mi casa hoy en él se hace en el galpón. La traje por una promesa para que se sanara mi hija y como se cumplió, todos los años le hacemos la novena, la misa y fiesta para ella" (Archivo Oral. Testimonio de Doña Sabina Franco, Julio de 2000).

La Virgen de la Candelaria de Copacabana es localizada dentro de la casa en un lugar que se ha acondicionado como si fuese una capilla, con un

altar adornado con flores, velas, estandartes, manteles bordados. El resto del mobiliario son bancos y otros altares menores y es allí donde las familias rezan pidiendo en sus oraciones por los enfermos o por el trabajo.

En paralelo al culto familiar y a la fiesta privada de la familia Aguilar-Franco, se lleva a cabo desde 1994 una celebración con iguales características pero en la iglesia María Madre de Dios, por iniciativa de Doña Margarita Becerra (Residente de Mendoza pero promesante en San Juan) y de otros miembros de la comunidad, que deciden traer de Bolivia una nueva imagen de la Virgen de la Candelaria para llevarla a esa Iglesia. Según Doña Natalia Torres, "la familia Becerra de Mendoza nos regaló la imagen de la Virgen y yo acepté con la condición de llevarla a la iglesia Madre de Dios". La condición de llevarla a una parroquia está relacionada con la relevancia que va adquiriendo la celebración en la sociedad sanjuanina.

> Ya hace varios años que nos juntamos para hacer la fiesta de la Virgen. Se celebra el 6 de agosto en coincidencia con la independencia de Bolivia. La virgen de la Candelaria de Copacabana es la Generala del Ejército de Bolivia. Al principio, nosotros lo celebrábamos entre nosotros, pero después nos empezó a acompañar más gente (Archivo Oral. Testimonio de Doña Natalia Torres, octubre 2010).

Este grupo de la comunidad boliviana no realiza una novena sino un triduo que consiste en tres misas. Una con intenciones dirigidas a los danzantes donde se bendicen sus trajes; otra, dirigida a los pasantes, a su trabajo y a las herramientas de labor y, por último, a los difuntos de la comunidad boliviana en general. En la primera misa del triduo, que es en honor a los danzantes, ellos le ofrecen una danza a la virgen que dura aproximadamente dos horas.

En la fiesta y celebración en honor de la Virgen se distinguen diferentes actores: la dueña de la primera imagen, Doña Sabina Franco, quien realiza desde 1984 en forma ininterrumpida una de las fiestas en el galpón de su propiedad. Otros actores son los pasantes, quienes en San Juan se encargan de comprar los trajes, pagar la banda, hacer los arcos, ornamentar la iglesia, vestir la Virgen o preparar a los danzantes durante muchos meses de antelación. Estas funciones, además, implican un esfuerzo económico importante y al mismo tiempo, una distinción dentro de la comunidad. Por otra parte, los promesantes también participan en las tareas de arreglar el altar, hacer la comida, colaborar en la misa, donar los fuegos artificiales, participar como danzantes, preparar los cargamentos, etc. Dentro de la comunidad, ser "pasante" o "padrino", como se denomina en otras regiones del país o en Bolivia, es un privilegio, porque ellos encabezan la procesión, las misas, la mesa de la fiesta. Al ser "pasante" o "padrino",

> se debe ejercer un poder para obtener consenso, torcer voluntades, ganar decisiones... los lugares de encuentro (santuario o peregrinaciones) son ocasiones propicias para intercambiar productos, visitar amistades y parientes, su contexto da una cadena de compromisos que se expresa con el concepto quechua de mañay, que significa pedir, comprometer, exigir, ...el ceremonial ahora puede reducirse a aceptar o invitar una copa de licor o entrar en redes de compadrazgo con la misma intención que en otras épocas (Garavaglia, J; Santamaría, D; Klein, H; Millones, L., 1990).

Para organizar el evento hay una persona que se destaca cumpliendo el rol de

> pasante mayor o de fiesta que tiene como función portar durante la fiesta el estandarte de terciopelo o seda, bordado con hilos de oro, plata y lentejuelas que consignará el nombre de la fiesta, la fecha y el nombre de la familia patrocinante. El estandarte permanecerá el resto del año en la Capilla del barrio donde se hacen las celebraciones religiosas (Bertone de Daguerre, 2004: 65).

Mediante la observación participante, se han constatado en San Juan varias réplicas de esta situación visualizando algunas de ellas con similares características. Los pasantes son compadres (el compadrazgo es una relación no sanguínea, de herencia andina, permanente y que compromete a las partes a una serie de prestaciones y ayuda mutua en todas las acciones que haga durante la vida algún miembro de la comunidad boliviana. Los compadres pueden ser de bautismo, casamiento, casa, etc.) y participan activamente en la fiesta. Su presencia y función dentro de la comunidad es fundamental. En palabras de un pasante,

> Pasamos varias noches en vela porque no sabíamos si íbamos a alcanzar a juntar el dinero para cumplir con la promesa, mi hijo no cobraron sueldo y solo tenían plata para salir los sábados, sabíamos que iba a ser difícil hicimos fondo común ellos también aportaban su sacrificio, sabían que todo nuestro esfuerzo estaba destinado a venerar a la Virgen y a unir nuestra familia" (Archivo Oral. Testimonio de Doña Natalia Torres en *Diario de Cuyo*, 12 de agosto de 2001, pp. 8).

Al principio, en San Juan el culto se mantuvo en la intimidad de cada hogar, representando un culto familiar y privado. Pero para la década de 1980 la celebración atravesó el límite de lo privado a lo público. A partir de 1990, la familia Franco-Aguilar se traslada a la calle

Laprida casi avenida Paula Albarracín de Sarmiento, departamento Capital, y dedican la mejor parte de su casa para adorar a la Virgen. En el interior de su vivienda se construyó un altar, en donde se ha situado la imagen en un lugar preferencial.

En ambas celebraciones, el viernes de la novena o del triduo, según sea el ámbito, se cambia de vestido a la Virgen, algo que está a cargo de la dueña de la misma o de una mujer que se haya comprometido a ser pasante de vestido. Los atuendos llegan desde Bolivia, comprados por la dueña o pasantes, y la noche del viernes que antecede a la fiesta un grupo de ellas se reúnen y después de rodear a la imagen (para que nadie la vea sin ropa) le quitan el vestido y le colocan el nuevo rápidamente. Entre todas la adornan con alhajas donadas por los promesantes y fieles. En los primeros tiempos el vestido se los cambiaba tres veces por año, pero actualmente se lo hace una vez por año.

Se destaca en este acto la profunda intimidad de que comporta este ritual del cambio del vestido. En forma excepcional se permitió la presencia de la investigadora y a pesar de las quejas e improperios en lengua quechua de una de las señoras más grandes de la comunidad, se pudo observar el cambio de vestimenta, pero no se permitió el registro fílmico. En un momento especial, todas las mujeres presentes, entre ellas las pasantes de vestido, rodearon a la virgen de tal manera que no se pudo ver la imagen desnuda de la misma.

El domingo de la celebración se realiza una procesión que recorre varias zonas del Departamento Capital, que comprende la Villa Lourdes, la Villa Del Valle, calle Paula Albarracín de Sarmiento, calles del barrio Smata, etc. En el caso del culto familiar, la imagen sale y vuelve a la casa de la familia Franco-Aguilar. En el otro caso devocional, el ritual comienza y termina en la iglesia María Madre de Dios, del barrio

Aramburu. Al finalizar la misa del tercer día, los pasantes trasladan la imagen de la Virgen a la puerta y le bailan durante horas.

La procesión sale de la parroquia María Madre de Dios, la Virgen es colocada en un automóvil seguida por los fieles y escoltada por los danzantes con el acompañamiento de la banda. Danzan todo el recorrido. Otro elemento a tener en cuenta en este culto son los descansos en los que cada varios metros, a lo largo de toda la procesión, y en ambas celebraciones, las familias de la comunidad arman altares o descansos. Estos consisten en mesas con mantelitos blancos, globos, gallardetes y banderas de Bolivia, de Argentina y la bandera Papal. Asimismo, estas mesas están presididas por imágenes de bulto y estampas de santos y los frentes de los hogares están ornamentados con flores, banderas y guirnaldas. Al finalizar la procesión, en caravana, la imagen de la Virgen es llevada al lugar en donde se le realizará el resto de los rituales que dan fin a la celebración en honor a Nuestra Señora de la Candelaria de Copacabana. Ésta sale precedida por los pasantes, que se dirigen en caravana de automóviles acompañando a la virgen, y en la mayor parte de los casos suelen llevar lo que se denomina "cargamentos". Los cargamentos consisten en adornar los automóviles nuevos para las familias con aguayos, flores y otros elementos ofrecidos a la Virgen.

Al respecto de esta festividad, su significado y su impacto, resulta esclarecedor el testimonio que recoge un cronista del periódico local, que efectúa una descripción muy detallada de los "cargamentos":

> 'para agradecer que tengo el auto nuevo –decía el hombre sentado al volante– y para pedirle a la Virgen poder cambiarlo de nuevo el año que viene´'... Estaba cubierto de punta a punto por un manto

> multicolor, al que habían cosido muñecas, elementos de vajilla, monedas, billetes de pesos bolivianos, corazones y adornos... A la marcha la cerraba un ballet con máscaras similares a las del carnaval, con lo que dejaban clara la fusión de los rituales aborígenes andinos con el culto católico, que le da origen a la procesión más colorida y musical de la provincia (Castillo, Diego, 2010 en *Diario de Cuyo*, 9 de agosto de 2010).

También este testimonio es muy significativo no sólo por la riqueza que encierra su descripción sino también por el hecho del interés demostrado por los medios de comunicación a una celebración religiosa importada al ámbito local pero que año a año adquiere carta de ciudadanía. En la exposición que sigue, su valor será nuevamente rescatado con los testimonios orales de la comunidad, así como con la experiencia de esta investigadora.

Cabe señalar que los rituales centrales lo constituyen la Misa principal o Misa del Domingo, que se celebran paralelamente en la Iglesia María Madre de Dios (Departamento Rivadavia) y en la Iglesia Catedral de la Ciudad de San Juan. Sin embargo, años atrás éstas se realizaban también la localidad de Alto de Sierra, Departamento Santa Lucía; en el departamento Chimbas o en la localidad de Concepción, según lo han indicado los diferentes testimoniantes de años anteriores. Los años en que el día de la Virgen cae un domingo, la fiesta termina ese día; en otros años se realiza una misa especial el día de la Virgen, o sea, el 2 de agosto.

En todo momento del ceremonial están presentes los arcos, estandartes realizados por algunos promesantes, forrados con tul drapeado y aguayos adornados con elementos simbólicos como flores coloridas, banderas argentinas y bolivianas, autitos de juguete, muñecos, cin-

tas, cubiertos, platos etc. Su significado es el agradecimiento por el trabajo y sus frutos, las familias y su cohesión. Llevar los arcos es una promesa, al igual que los cargamentos; son ofrendas personales y a la tierra. En esto es de destacar la creencia que sostiene la afirmación que "mientras más se obsequia más se recibe".

Otros elementos materiales y simbólicos presentes en el desarrollo de la fiesta son las bombas de estruendo, los fuegos artificiales y los globos de papel volantín. La fiesta final consta de una gran comida ofrecida a la comunidad compartida por la mayoría de sus miembros con la presencia de alrededor de 600 personas o más en los últimos años. Antes de comenzar, el almuerzo los danzantes bailan a la Virgen durante varios minutos; los invitados son familias que durante casi todo el año no se ven, pero que reafirman viejos lazos en torno a la devoción mariana.

La festividad de la Virgen de Copacabana tiene cientos de ocultos significados y es por ello que el culto a ella cohesiona a la comunidad y mantiene firme sus lazos con relación a su tierra natal.

Durante la fiesta se construye un altar donde se colocan las imágenes principales y existen personas dentro de la comunidad que son las altareras**,** cuyo reconocimiento y prestigio es patente en la comunidad local. (Archivo Oral. Testimonio de Doña Natalia Torres coincidente con lo descripto por Garavaglia, J; Santamaría, D; Klein, H; Millones, L. pp. 99: "Ellas son las encargadas de preparar y mantener el altar sobre el cual se expone la imagen durante el tiempo que dure la celebración").

En el almuerzo final se comparten platos como empanadas, pollo, cerdo, sándwiches acompañados por bebidas gaseosas y alcohol. Terminada la comida comienza el baile nuevamente, pero no sólo de los danzantes sino de los pasantes, y al final de ésta comienzan las ceremonias de entrega a los próximos promesantes o pasantes del año

siguiente. En un momento, sólo los promesantes bailan, son quienes lo inician y bailan danzas del altiplano tales como cuecas, waynos y sayas, siempre acompañados por el matrimonio Aguilar y sus hijos en un caso y por los pasantes en la otra celebración.

En todos los rituales está presente el papel picado (guardado en bolsas llamadas chuspas que llevan los pasantes colgadas del hombro); esto simboliza la alegría del reencuentro con los miembros de la comunidad. Se les coloca papel picado en la cabeza de los demás pasantes a manera de agradecimiento y alegría y no se debe sacudir ya que es un acto de contrariedad.

La banda y su música son el centro de la celebración ya que interpretan canciones, para que los danzantes rindan el homenaje a la Virgen. La banda está compuesta por instrumentos como el redoblante, platillo, bombo, trombón, trompeta, en total nueve instrumentos de viento y tres de percusión.

Una de las danzas interpretadas por los bailarines es la de los caporales; es una danza estilizada, derivada del ritmo de la saya; es una expresión folklórica de los negros que recuerdan el origen africano de sus antepasados, es una expresión musical y coreográfica que se caracteriza por presentar elementos africanos, como una síntesis cultural de los afroyungueños. El caporal representa el mulato que ejercía la labor represora de "capanaga", es decir, el preferido del patrón. Éste se convertía en verdugo de su propia etnia y controlaba la producción agrícola. El caporal era despreciado por su crueldad y prepotencia, "los caporales eran capataces mestizos y mulatos, y la danza es una ridiculización de estos personajes" (Méndez, A., 2008: 42.)

Esta danza es la más aceptada por la juventud en Argentina. "Los Caporales ensayan todo el año, en épocas de clases solo sábados y do-

mingos, el entrenamiento se hace más intensivo perfeccionando los 10 pasos de las coreografías, sobre todo para dar tiempo para que los danzantes argentinos se ubiquen" (Archivo Oral. Testimonio de Don Roberto Román en *Diario de Cuyo,* 12 de agosto de 2001, p. 8.). Las mujeres se visten con faldas cortas y los hombres bailan de un paso firme y enérgico, combinando de vez en cuando unas figuras acrobáticas.

El "Caporal" (Méndez, A. pp. 43) es el personaje central de la Saya afro-boliviana. La danza de los Caporales era una glorificación del capataz o caporal negro de Yungas. Con el transcurso de los años, este caporal y su acompañante femenino se blanquearon y ascendieron de clase. Se los asocia con las élites adineradas. La vestimenta original de los varones consistía en: sombrero de ala ancha, camisa holgada, faja o cinturón, pantalón de corte militar, botas y látigo, mientras que la mujer usaba una blusa de mangas anchas, pollera, que en la actualidad se ha ido acortando hasta ser una minipollera, calzados y el característico sombrero de cholita. La vestimenta ha ido desarrollándose de forma vertiginosa, incorporando diseños y colores que identifican a las diferentes fraternidades o conjuntos de caporales. Esta danza es de movimientos ágiles y atléticos; los varones especialmente hacen gala de giros, contorsiones, patadas al aire, saltos acrobáticos y acompañamiento de gritos de coraje y euforia, pues su estilo musical tiene cierto aire y ritmo marcial. Las mujeres se destacan por mostrar y resaltar la sensualidad y femineidad a través del vestuario y de los movimientos gráciles.

Los pasos son diez y durante el desarrollo de los seis primeros los hombres y las mujeres se separan y bailan diferentes pasos, los séptimos y octavos pasos bailan juntos y los dos últimos se vuelven a separar. El capitán y la capitana enseñan y guían a los danzantes con un silbato. Ser danzante es realmente un honor y cada uno de ellos en su mayoría

lo realiza por promesa a la Virgen para obtener salud y trabajo. Ellos danzan ininterrumpidamente a lo largo de toda la procesión[101].

Los danzantes usan trajes renovados cada tres años; las mujeres usan faldas y blusas adornadas con pompones, bordados con lentejuelas, perlas, flecos, galones, cintas y rasos de colores brillantes, bombachudos y se trenzan el cabello (usan trenzas postizas en el caso de tener el pelo corto), sombreros, zapatos y la banda de la Virgen de Copacabana. Esta danza es de la región de Cochabamba y La Paz. Los trajes de los varones consisten en pantalón, camiseta, faja, sombrero, botas con cascabeles y la banda de la Virgen de Copacabana. Todos o casi todos llegan generalmente de Bolivia.

Otras danzas típicas de esta devoción tienen origen diverso pero han sido incorporadas a la festividad dado que, además de dar colorido a la celebración, representan momentos históricos o íconos para esta comunidad. Unas tienen origen en el altiplano y otras son del origen afro que introduce la esclavitud. Una es la "morenada", una danza de origen afro introducida en la época de la colonia, cuando los africanos esclavos fueron utilizados para reemplazar a los indígenas en la minas de Oruro y Potosí. Su matraca significa el crujir de las cadenas. Como danza se la considera "pesada", por las máscaras, caretas y trajes que incluye:

> La danza presenta de manera satírica las difíciles condiciones de trabajo de los mineros, y la música melancólica da prueba de sus dolores y sufrimientos Bajo su máscara negra decorada de largas plumas, una peluca blanca simboliza la nieve que descubrían con estupor los esclavos africanos (Gavazzo, N. 2006: 103).

[101]Información recopilada por las diferentes entrevistas y trabajo de campo con relación a los participantes, entre ellos danzantes actuales y del pasado.

Otro grupo representado son los "tinkus", voz quechua que significa encuentro. Es una danza guerrera del norte de Potosí y Oruro, donde se enfrentan diferentes comunidades indígenas para medir su fuerza y pedir a la Pachamama por abundancia, fertilidad para las semillas recién sembradas. En esta danza "los hombres tienen en su cabeza un casco de cuero que imita a los conquistadores" (Méndez, A. pp. 43).

Don Roberto Román, por su parte, atestigua este significado al decir que "es una danza que dura bastante, los danzantes simbolizan ángeles y gente común que trata de vencer a Lucifer. Juntamente la danza culmina cuando vencen los Tinkus" (Archivo Oral. Testimonio de Don Roberto Román. *Diario de Cuyo*, 12 de agosto de 2001.pp. 8)

Otra danza representativa y de amplia significación en esta celebración de la Virgen de Copacabana es la "diablada",

> la primera danza bailada en honor a la mamita Del Socavón, y es quizás por eso que condensa diversos procesos históricos... no sólo representa la lucha del bien contra el mal, sino que además representa la riqueza cultural del altiplano boliviano... La Diablada es un símbolo de Oruro que se extiende a todos (Gavazzo, N. pp. 68).

Representa

> el enfrentamiento entre las fuerzas del bien y del mal, mezclando tanto elementos propios de las tradiciones católicas introducidas durante la conquista y ritos ancestrales andinos. Esta danza ...simboliza unos diablos con máscaras que llevan ropas de colores vivos y bordados de diseños dorados, a su cabeza Lucifer (amo de los demonios) personificando los siete pecados capitales. Opuesto a

> los diablos, el arcángel San Miguel, con sus siete virtudes, lleva la danza después de haber desafiado a Lucifer. La Diablada es el símbolo del carnaval de Oruro (Sigl, E; Mendoza Salazar, D. 2012).

Otra danza interpretada en estas fiestas en honor a la Virgen de la Candelaria se denomina "danza de los tobas", y se origina en la región de Tarija.

> La danza de los tobas es un baile cuyo origen se remonta al imperio Inca, que, a medida de sus conquistas en las regiones de los llanos bolivianos, desplazaba las tribus indígenas hacia el altiplano. Esta danza honora y preserva con orgullo la cultura y las tradiciones ancestrales del pueblo de los Tobas. El vestuario está elaborado en base a pieles de animales amazónicos, adornando con plumas la cabeza, brazos y pies. Armados de lanzas saltan un paso enérgico y ligero (Gavazzo, N. 2006. pp. 79/105.)

En esta celebración participan también grupos infantiles que cumplen una promesa hecha por sus padres. Así lo explican José Román y Emilio Naveda: "Nosotros lo hacemos de corazón, nos entregamos por completo a la danza" (Archivo Oral. Testimonio de José Román y Emilio Naveda, 2000). En estos grupos se encuentran más niños argentinos que bolivianos; "no discriminamos a nadie", agrega Alicia Naveda (mamá de un danzante).

Durante el desarrollo de la fiesta se bebe chicha de maíz morada o blanca, que es la bebida que se comparte y la que recuerda el pasado andino entre los miembros de la comunidad. Sin embargo, no todo es tranquilo en las fiestas. Si bien la virgen aglutinaba la familia boliviana en general, a partir de los años 90, desde que se trae una nueva imagen y se la instala en el ámbito de la iglesia María Madre de Dios, se con-

cretan dos fiestas y celebraciones paralelas. En cuanto a los aspectos económicos, los miembros activos de la comunidad boliviana realizan un aporte monetario voluntario que es parte de lo que ganaron durante el año y con ello financian los actos devocionales que realizan; esto representa un gran esfuerzo, y como bien dijimos, la responsabilidad comienza al momento mismo de la finalización de la fiesta. En el año anterior es cuando se asumen los nuevos roles de pasantes o padrinos. A los gastos que implica esta celebración se le suman los regalos a la Virgen, de carácter ornamental, tales como un rosario de oro, un anillo de oro, quizás el vestido bordado con hilos de oro.

Otras de las ofrendas que realizan son la compra de trajes de los danzantes o la paga de la banda de música que los acompaña. Doña Natalia concluye:

> Desde los '90 hasta hoy la fiesta ha cambiado en gran medida. Ha ido creciendo numéricamente y se ha abierto hacia otros sectores de la sociedad que a su vez se han acercado a la comunidad. Actualmente se invita a instituciones de gobierno y a otras asociaciones de migrantes, lo que ha contribuido a un acercamiento mutuo. De tal modo ha crecido esta fiesta que ya trasciende el ámbito religioso (Archivo Oral. Testimonio de Doña Natalia Torres, 2010).

Ya en el siglo XXI, la Fiesta comenzó a trascender el ámbito comunitario boliviano merced a los *mass media* locales y regionales. Así, en el *Diario de Cuyo* del 12 de agosto de 2001, en la Revista *OH* titulada "Bolivianos de Fiesta" se dedica todo a la descripción de la Fiesta en Honor a la Virgen de la Candelaria. El artículo se denomina "Virgen que une pueblos" y allí testimonian gráficamente el desarrollo de la celebración.

Otras advocaciones

En el entorno de estas celebraciones y en el marco de capillas y oratorios familiares se localizan otras advocaciones marianas, cristológicas y de santos.

En el caso de culto de la familia Franco-Aguilar se ha podido constatar entre las devociones más conocidas la presencia de otras imágenes de bulto y estampas: el Cristo de Quillacas y la Virgen de Urkupiña.

El Cristo de Quillacas

Cuenta la leyenda que, en algún momento entre los siglos XVI y XVII,

> un grupo de arrieros cruzaba los parajes de Belén y entre ellos iba un argentino que llevaba sus mulas a vender a la feria Huari o a la de Potosí. Uno de ellos es abandonado por los demás y en la desesperación, relata la aparición de un hombre barbado que le indica dónde se encuentran sus aperos. El arriero vuelve para darle las gracias, pero en las peñas no encuentra sino una cruz con la imagen de Cristo, a cuyos pies estaban las ropas y la chuspa1 del anciano. Lo lleva todo al cercano pueblo de Quillacas y sigue su camino. Vende las mulas, obtiene un buen dinero y vuelve a su hogar... De regreso a su hogar y ante la obsesión de esta aparición, decide levantar un santuario en honor a Cristo en la localidad de Quillacas (lugar cercano donde se produjo la aparición). Entonces otro sabio le aconseja hacer el santuario con planta de cruz. Así lo hace, y las obras se terminan sin problema alguno; un santuario con planta de cruz latina, amplia bóveda y un gran atrio provisto de posas, que está considerado hoy entre las joyas de la arquitectura colonial en Bolivia. (Gil García, F., 2010: 261-286).

El Señor de Quillacas, o Tata Quillacas, pasó a ser tomado como patrono por arrieros y transportistas, aunque su fama de milagroso no tardó en propagar su devoción entre el conjunto de la sociedad, que hizo proliferar capillas y adoratorios a él consagrados, y lo situó entre los santos patrones de muchas comunidades altiplánicas. Una devoción que, quizás por sus orígenes o quizás por efecto de los movimientos migratorios, se halla fuertemente arraigada en contextos urbanos del noroeste argentino y Buenos Aires, así como en el norte de Chile y el sur de Perú. Cada 14 de septiembre se cuentan por millares los peregrinos que acuden a su santuario principal o que celebran su fiesta en sus lugares de residencia. El Santuario del Señor de Quillacas, mediante la ley Nº 2979, de febrero de 2005, fue declarado Patrimonio Cultural de la Nación. Y la ley Nº 3705, del 5 de julio de 2007, reconoce como Patrimonio Oral, Cultural y Religioso de Bolivia a las tradiciones y a la festividad del Señor de Quillacas. Por estas implicancias, esta devoción terminaría instalándose también en San Juan, con una celebración que se realiza los 14 de septiembre y congrega a muchos miembros de la comunidad boliviana para rendirle honores en la localidad de la Bebida, Departamento Rivadavia.

La Virgen de Urkupiña

Esta advocación

> tiene sus orígenes en el siglo VIII, cuando cerca del pueblo de Quillacollo se cuenta que la Virgen se apareció a una pastora quechua... cerca de Cochabamba. Hasta los años cincuenta, la fiesta tuvo un carácter meramente local... frecuentemente concebida como una encarnación de la Pachamama (la madre tierra). Sin embargo, a partir

de este momento, los propios lugareños de Quillacollo, en su mayoría mestizos, comerciantes y descendientes de españoles, fundaron las primeras fraternidades... Efectivamente, la fiesta de la Virgen de Urkupiña es considerada como la Fiesta de la Integración Nacional. Concretamente, en la actualidad las celebraciones se sitúan, como ya hemos señalado, alrededor del día 15 de agosto, con carácter anual. Se atribuye a Urkupiña el origen quechua del término *Orkopiña*, cuyo significado es 'que está en el cerro. En ese lugar se construyó una capilla de la Virgen, que desde aquella época es venerada por el pueblo boliviano. La Virgen María de Urkupiña es la patrona de la integración Nacional (Salvador Hernández, 2012: 23-38).

Para concluir

La celebración analizada es en honor a la Virgen María y, por lo tanto, se puede concluir que entre los sanjuaninos mantienen la devoción mariana. La Virgen de Copacabana muestra un fuerte sincretismo entre la religión católica y las tradiciones ancestrales preincaicas; los diferentes rituales se basan en el compadrazgo y la reciprocidad, y los trajes y bandas demuestran estatus social.

Con relación a las expresiones religiosas en honor a la Virgen de la Candelaria, es importante señalar una mayor dispersión en San Juan, así como su impacto socio-comunitario y cultural. Se destaca como la de mayor aglutinamiento de devotos y es la más reconocida en esa provincia. En este sentido, religiosidad y territorio se redefinen en nuevos ámbitos. Por una parte, esta vinculación conduce a la relación de los migrantes con el nuevo entorno, sus posibilidades, limitaciones y obstáculos.

> Los migrantes organizan el territorio bajo nuevas dinámicas, hechas de controles, funciones y representaciones a partir de la identidad étnica, como también del poder emanado de sus raíces como autoidentificación identitaria. La religiosidad es un componente trascendente, y hasta con valor instrumental, para generar un estilo de incorporación a la sociedad receptora, superadora de las geografías de la exclusión que los caracteriza; discriminación, racismo, marginación o xenofobia se diluyen cuando los migrantes hablan a través de sus devociones católicas (Sassone, S., 2005: 24).

Por otro lado, este binomio relacional religiosidad-territorio o territorio-religiosidad conduce a la percepción y comprensión de prácticas y acciones e identidades de los propios migrantes. "La territorialización de la religiosidad popular, desde las experiencias de los migrantes, conduce a la compresión de sus percepciones de circulación, de recorridos e itinerarios que efectúan y con los cuales sostienen sus prácticas devocionales, sobre todo en base a usos, valores y representaciones. Estas acciones se llevan a cabo a través niveles jerarquizados de interacciones sociales y refuncionalizan diversos patrones de consumo".

Como dice Berdoulay,

> El mundo contemporáneo no ha hecho más que ampliar las tensiones que tienen como fuente las multipertenencias y la fragmentación correlativa de los espacios de referencia. Estas fuentes de tensión exigen una inversión acentuada por parte del sujeto. Él es quien tiene que dar coherencia a su mundo y, de igual manera, construir y reconstruir su identidad. Ya no es posible estudiar por separado el sujeto, la cultura y el espacio. Es por ello que se puede

actualizar la noción de lugar, para no disociarlos y captarlos en un mismo movimiento. Mediante la resolución de las tensiones tenemos una cofabricación del sujeto y del lugar. Cultura y acción se encuentran inscritas en la misma dinámica (Sassone, 2005: 24).

Bibliografía

- Bertone de Daguerre, C. V. (2004), "El Barrio Charrúa: centro religioso de la comunidad boliviana: La fiesta Nuestra Señora de Copacabana", en *Contribuciones Científicas*, GAEA Sociedad Argentina de Estudios Geográficos.
- Castillo, D. (2010), "Ofrendas móviles. La procesión de la Virgen de Copacabana esta vez estuvo encabezada por varios vehículos adornados". *Diario de Cuyo*, 9 de agosto.
- De Marco, G. y Sánchez, D. (1992), Inmigrantes limítrofes en el Gran Buenos Aires, un análisis socioeconómico espacial. *PRIGEO, Serie Documentos,* Nº 14.
- Ferrer, R, Acosta, L, Escuela, M. (1998), "El aporte de la Geografía Cultural en la comprensión del fenómeno religioso en la provincia de San Juan". *Ponencia presentada en el Coloquio de Geografía de las Religiones*. Santa Fe.
- Garavaglia, J; Santamaría, D; Klein, H; Millones, L. (1990), *Estructuras sociales y mentalidades en América Latina siglos XVII –XVIII*. Perú: Biblos.
- Gavazzo, N. (2006), "Las Danzas de Oruro en Buenos Aires: Tradición e Innovación en el campo cultural boliviano", en *Cuadernos FHyCS-UNJu*, Nº 31. Año 2006. Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.
- Gil García, F. (2010), "De casa al cerro pasando por la iglesia. El culto al Señor de Quillacas en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia). Universidad Complutense de Madrid (Antropología de América)". *Revista Española de Antropología Americana*. 2010, 40, núm. 1.
- Giorgis, M. (2004), *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia

- Grimson, A (2006), "Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina", en Grimson, A. y Jelin, E. (comps.), *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencias, desigualdades y derechos,* Buenos Aires: Prometeo.
- Laumonier, I. (1990), *Festividad de Nuestra Señora de Copacabana. Un foco de cohesión de los migrantes bolivianos en la Argentina*, Buenos Aires: CEMLA.
- Magliano, M. J. (2008), "Migración de mujeres bolivianas hacia Argentina: cambios y continuidades en las relaciones de género", *Amérique Latine Historie et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 14. En línea en URL,http://alhim.revues.org/index2102.html.
- Méndez, A. (2008), *Trabajo Devoción y Fiesta*. Mendoza: Gobierno de Mendoza.
- Santillo, M. (1999), "Más allá de las fronteras culturales y religiosas: religiosidad popular de los inmigrantes. Los bolivianos en las comunidades católicas de Buenos Aires". *Ponencia presentada en el Coloquio Internacional Geografía de las religiones*, Grupo de Estudio Aproximación Cultural en Geografía UGI, Santa Fe, Argentina.
- Sassone, S. (2005), Migración, religiosidad popular y cohesión social: bolivianos en el área Metropolitana de Buenos Aires. Este capítulo es un versión ampliada y revisada de la presentación Migración boliviana en la Argentina y religiosidad popular: Redes y cohesión social a partir de prácticas culturales, *Ponencia presentada en el Colloque Internacional Circulations et territoires dans la migration internationale*, 16-18 mars, Toulouse (Francia).
- Sassone, S. M. (2002),"Geografías de la exclusión. La Inmigración Limítrofe Indocumentada en la Argentina. Del Sistema-Mundo al Lugar". Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo - Facultad de Filosofía y Letras, 2002. Tesis doctoral en Geografía, inédito.
- Sigl, E; Mendoza Salazar, D (2012), *No se baila así no más... Danzas de Bolivia*. La Paz, Bolivia.

| CAPÍTULO 18 |

Nomadismo turístico en la Patagonia: prácticas, espacios y reflexividades en un marco intersubjetivo

Aluminé Gorgone Pampín
Universidad Nacional de La Plata

Geografía mítica

La Patagonia parecería gozar de una espacialidad mítica, como una inmensidad perdida en una lejanía, recortada de la geografía y de las fronteras de Argentina y Chile, imaginada, construida y consolidada históricamente. Su posibilidad ha sido asignada desde tiempos europeizantes por medio de fantasías. Como cita James Clifford a Michel de Certeau (1999:54), "el 'espacio' nunca es algo ontológicamente dado, surge de un mapa discursivo y de una práctica corporal". El fenómeno que despierta interés entonces es una modalidad específica de viaje, de ciertos europeos que visitan la Patagonia y realizan diversas actividades en la naturaleza caracterizadas por un alto esfuerzo físico y contacto con ella, a través del *trekking* y de actividades llamadas "de aventura". En este andar más que nada solitario, ellos testifican su autonomía y al mismo tiempo, una búsqueda de lo desconocido y del desafío constante. Sin embargo, lo que queremos destacar es su condición cuasi nómade, no sólo por el tiempo relativamente largo invertido en ese destino y en otros, sino por la repetición de esa práctica, en la que parece configurarse un estilo de vida. En este sentido, van tejiendo una espacialidad determinada, un recorrido en su andar diferente del turista de masas tradicional. Propondremos que en esa trayectoria turística existe la probabilidad de salirse de ciertos roles y

habitus (Bourdieu, 2007) para la emergencia de experiencias constructoras del individuo.

Para ello es preciso pensar, entonces, el concepto de viaje como núcleo articulador del todo el ensayo. En este proceso, será necesario abocarse a varias temáticas primero por separado, para que luego confluyan en una base epistemológica que permita pensar a estos agentes y al territorio desde una perspectiva en especial. Entre ellas, se cuestiona ciertas dicotomías persistentes en las ciencias sociales como la lucha entre agencia y estructura, subjetivismo y objetivismo, y metodológicamente se aspira a encontrar nuevas espacialidades no coincidentes con la noción clásica de trabajo de campo antropológica, enraizada en un lugar físico determinado que materializa un adentro y afuera, un centro y una periferia. Estas cuestiones se terminarán entrelazando en categorías como las de desplazamiento, intersubjetividad, movimiento e intersección cultural, aplicadas a una práctica turística particular.

Intersubjetividad

Resulta sugerente la idea de Foucault de las "técnicas del *self*" (1990:6 en Jackson, 1998:21) para pensar desde el lado de las acciones y estrategias que el sujeto realiza para constituirse y reconocerse como tal, de modo que éstas

> permiten a los individuos efectuar cierto número de operaciones sobre sus propios cuerpos, sobre sus propias almas, sobre sus propios pensamientos, sobre sus propias conductas, y ésta es una manera de transformarse ellos mismos, de modificarse ellos mismos, o de actuar en un cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural, y así... (Foucault, 1980, en Miller, 1993: 321-22).

Comenzaremos por pensar en el marco intersubjetivo: las personas no devienen solas, la individualidad no es una esencia, sino que es relacional. Es una lucha constante entre el mundo que uno considera de uno y el de los demás, la otredad, la fuerza externa que nos condiciona. Específicamente, elegimos pensar a estos sujetos desde la perspectiva de Jackson: "el ser es concebido después de Heidegger (1962) y Merleau-Ponty (1968) como ser-en-el mundo, un dominio de inter-existencia e inter-corporalidad que se sitúa entre personas: un campo de inter-experiencia, inter-acción e inter-locución" (1998:3). Sin embargo, en esta contienda no sólo intervienen personas sino también objetos, imaginarios, ancestros como dice Jackson (1998:9) citando a Mauss (1954:10) y a Appadurai (1986) que están "cargados de sentidos subjetivos y destinos sociales". Trasladando esto a nuestros turistas, tenemos una confrontación básicamente con la naturaleza, que está colmada de imaginarios, significaciones históricas y contemporáneas y, por otro lado, con otros viajeros o los lugareños. La experiencia del cuerpo, de la excitación de los sentidos en un espacio nuevo, que no es el suyo, es radical. Así derivamos a otra de las cuestiones centrales que encierra el concepto de intersubjetividad, como un marco que permite el sentido de la existencia, pero donde debe acaecer un control y un balance, para que el sujeto salga victorioso.

Las trayectorias

Ponemos en tensión la concepción del territorio de la Patagonia argentina-chilena, que en su dimensión simbólica remite a una forma fantástica e idílica acrónica, repensándola en todo caso como diacrónica, donde el espacio se transmuta en lugar a través de una práctica que le da existencia a medida que es recorrido, actuando también como

productora de nuevas subjetividades en los sujetos hacedores de ese turismo. Nos interesa aquí ahondar entonces en esas dos instancias y su interrelación, y no quedarnos solamente con el producto terminado, es decir, en este caso, los sentidos asignados por los viajeros a la Patagonia: desierta, vasta, inhóspita, vacía, pura, virgen, inconmensurable.

Sobreviene entonces una primera pregunta, para pensar cómo "leen" estos turistas el paisaje patagónico. Michel De Certeau reivindica el lugar de los consumidores como sujetos activos, si bien reciben un cúmulo de informaciones, productos, espacios prefabricados; se cuestiona acaso cómo se "valen de ellos", recurriendo a la noción de trayectoria como "un movimiento temporal en el espacio, es decir, la unidad de una sucesión diacrónica de puntos recorridos" (2000:41). (Sin) tomar esta frase en su sentido literal, nos está advirtiendo del movimiento de los actores, aplicando el modelo de la enunciación de la lengua al ámbito pragmático, en donde hay un contexto, la instauración de un presente, una apropiación, una efectuación y un interlocutor. Hace también una analogía del consumo con la lectura, donde "el texto sólo tiene significación por sus lectores; cambia con ellos, se ordena según códigos de percepción que se le escapan" (Ibíd.: 183). El argumento de De Certeau (2000) se centra entonces en la noción de uso y es aquí donde nosotros hacemos una pequeña divergencia, aunque concibiendo al sujeto no como un receptáculo sino como un fabricante de "tácticas" (el arte del débil) en un contexto que lo excede y lo asedia, pero más que operar sobre lo impuesto se pone en el centro del escenario, para desencadenar experiencias.

Volvemos así a la concepción de la materialidad del cuerpo como un ser-en-el mundo, donde las experiencias y sensaciones son anteriores al acto de racionalización y/o de enunciación. Porque estos tu-

ristas no sólo nombran el destino y "compran" un producto ya construido, sino que lo caminan, lo comen, lo huelen, lo sufren, lo escalan, lo fotografían, lo cuentan, lo recuerdan, lo imaginan. ¿Cuántas prácticas intervienen aquí en lo que podríamos englobar como el "viajar", que más que un consumo es una vivencia?

Des-colocación ontológica

Se nos presenta tentador aplicar la noción de Jackson (1998:13) de las "imágenes de presencia ontológica claves" similares en distintas culturas: las que expresan la sensación en-el-cuerpo-ser de amplitud y, por otro lado, las que subrayan la pérdida de presencia. Podemos comentar al respecto que, tras un primer acercamiento a estos turistas, ante la pregunta de cómo se definían, éstos lo hacían mayoritariamente como viajeros, exploradores, trotamundos y vagabundos, denotando tal vez a través de esas imágenes lingüísticas su sensación de estar experimentando una cierta pérdida de presencia. Aquí se nos presenta una primera categoría "nativa", la de "viajeros", la que ejemplificaría el segundo tipo de metáfora, que podría corresponderse con el "drifting" que nombra el autor, justamente por la modalidad de su andar, el hecho de deambular fuera de su hogar. Podríamos pensar este tipo contemporáneo de nomadismo como un cuasi peregrinaje donde el tiempo invertido puede llegar, en los casos más paradigmáticos, a varios meses (más la repetición), y estar caracterizado por una flexibilidad según lo que va sucediendo sin decidir tan tajantemente de antemano el recorrido a efectuar. Visualmente, se los puede individualizar como sujetos de un andar sereno, introvertidos, como si el peso de la mochila a cuestas impusiera un paso firme pero desacelerado. Suelen moverse solos o en poca compañía.

Así, si estos turistas son en principio una especie de nómades, podrían acarrear una pérdida o un desafío, mejor dicho, a cierta seguridad ontológica, un accionar que tal vez los desestabilice para luego retomar el control sobre sí mismos. Aquí entran las nociones de frontera y de límites, que al ser traspasadas implican un peligro ontológico. Sugerimos entonces que su práctica, en parte, es una forma de sociabilidad y de constitución de sí mismos, mediante una aparente transgresión de límites que luego de un accionar ante la inmensidad terminan de alguna manera dominándola, a través de una sensación de empoderamiento por el ejercicio físico que les permite poder atravesar condiciones fácticas duras, pero que más que nada se viven en un plano experiencial, donde los sentidos, las experiencias son a veces impredecibles, novedosas, fuera de lo que conocen. ¿Cómo se dotan de individualidad?, ¿se des-ubican para volver a ubicarse?

Así mismo podemos pensar esto en conjunto con otra de las cuestiones centrales que señala Jackson (1998), la sensación de experimentar lo universal en lo particular. Si bien él advierte que ninguna experiencia personal puede universalizarse, explica que las religiones sí lo proponen. Entendiendo que la praxis de estos turistas es una forma de creencia, de sacralización de la naturaleza, podemos pensar cómo ciertas características de su práctica y ciertas categorías que manejan nos acercan a preguntarnos cuál es ese mundo que ellos están experienciando como propio. Jackson señala que "cuando uno está más profundamente comprometido con lo que está más cerca de la mano, el mundo entero es experimentado como si fuera contenido en ese microcosmos" (Ibíd.: 15), lo que nos da una pista de que tal vez estos turistas, en su contacto íntimo y de primera mano con el entorno natural, sobre todo, estén produciendo un tipo de intersubjetividad existencial. Nos apoya-

mos por ejemplo en las nociones de sacrificio, desafío y de reto que los turistas expresan, sumado a que la mayor parte del tiempo gobierna el silencio; pero también a las caracterizaciones que le asignan a la Patagonia: vasta, inconmensurable, "te sientes pequeño aquí", vehemencia, poderío, entre otras. Siguiendo a Jackson, ¿qué dicen estas metáforas de sí mismos?, ¿por qué exponerse voluntariamente a la inmensidad?, ¿qué correlato subjetivo se está construyendo en esta relación dialógica entre el paisaje, los imaginarios y su grupo de pertenencia? Y estas últimas preguntas vuelven sobre lo mismo de Jackson (1998) y Wright (1990): el des-ubicarse de uno mismo, encontrando otras experiencias que relacionalmente y nunca en solitario hacen a la subjetividad. Entonces, en esta lucha, confrontación de mundos diferentes, estos europeos pueden estar construyéndose intersubjetivamente con cierta otredad, buscando un balance, un control, tal vez despojándose de partes de su ser, y buscando otros relatos posibles en lo "otro", espejándose, como dice Jackson: "Metodológicamente uno procede desde lo latente en uno mismo, a lo manifiesto en el otro, y desde lo manifiesto en sí mismos a lo latente en el otro en una demandante serie de ensayos de reconocimiento" (1998:15).

Como menciona Jackson a Gillian Rose (1998:22), la obtención del control se puede lograr también a través de su pérdida: a eso se puede estar refiriendo los parámetros de su tipo de viaje: el sacrifico, desubicación de sí mismos, imprevisibilidad; queda acá expuesta la necesidad de la paradoja, de momento antinómico tan necesario existencialmente como el orden, la seguridad y rutina (Jackson, 1998:26) donde la práctica turística permite salirse de lo normativo, viviendo una experiencia que los enfrenta a la vastedad, para probarse y superarse, logrando obtener el sentido de haber elegido eso.

Pero es en esa intersubjetividad, en lo que hacen, cómo se describen, como conciben a los otros, al paisaje; donde se halla el material cambiante que los define como una subcultura en particular. En tanto seres-en- el mundo se desplazan un poco de sí mismos, para verse en el otro, en este caso la naturaleza, una fuerza externa, mediante un sacrificio, una superación de límites corporales (y así también su correlato mental), una exposición a condiciones arduas, persiguiendo un dominio sobre eso, tal vez sobre su propio destino. Jackson (1998) explica cómo desde la experiencia esa búsqueda de balance entre mundos diferentes, se vive como un combate entre el espíritu (centrado en el uno mismo) y una fuerza inerte del mundo exterior.

Compartir historias, relatos: conformación de identidades y redes de sociabilización

Continuando con el análisis, podemos posicionarnos desde el estudiar el repertorio de prácticas que involucran esta especie de nomadismo turístico, sugiriendo entonces que los turistas trazan una trayectoria en el espacio, en una temporalidad especial también, que no es la misma que la de su vida cotidiana. En este itinerario en la Patagonia, la experiencia va elaborando una matriz, una poesía de vida... La cuestión aquí, entonces, es que ese relato de vida no sólo los va subjetivando sino que va creando un paisaje, haciendo un uso del espacio determinado. Podríamos pensarlo a través también de una práctica estética particular, de impresión de sentidos al andar que culmina muchas veces en una historia, en un relato a contar. En nuestro caso en particular, es muy común que los viajeros lleven un diario de viaje, que escriban un blog, y hasta que utilicen un recurso tecnológico donde van enunciando "yo estuve acá", agregando una fotografía propia

del lugar, marcando un mapa que ciertamente no es individual, sino que está en una plataforma virtual compartida con otros. No es casual que, a pesar de que su práctica sea bastante individual, su experiencia luego es plasmada de varias maneras para ser vista, leída, comentada por otros. Las propias guías de viaje que ellos suelen utilizar, la *lonely planet* y la *footprint*, por ejemplo, son específicas para viajeros, no para turistas, en donde señalan lugares a visitar, fuera de los *beaten tracks*, es decir, fuera de los principales lugares turísticos. Consecuentemente, observamos cómo a través de todos estos recursos se van socializando entre ellos, construyendo una red intersubjetiva que les permite por un lado confrontarse con el turismo *mainstream*, definiéndose en oposición a ellos y en confrontación seguramente con otros habitus, roles de sus contextos de sociabilidad; de la esfera misma del trabajo que, como explica Jackson a través de Marx y Engels (1947:14-19 en ibid:16), además de permitir la sociabilidad y la subsistencia, es el medio a través los cuales los seres se interrelacionan y así obtienen el sentido de quienes son. Y al mismo tiempo de sentar esa diferencia, se confirman a sí mismos el establecimiento de una identidad "viajera" conseguida a través de una estrategia existencial particular, que a continuación profundizaremos con la noción de juego que propone Jackson (1998).

Juego-microcosmos

Nos posicionamos en un campo donde el sujeto logra una autoconstrucción: pasa de la pasividad a la actividad; Jackson nos dice: ser es elegir (1998:17), es lograr adquirir al menos la sensación de poder, de empoderamiento de cambiar, resignificar, capacidad de autoría sobre lo dado. Y justamente el ámbito de juego es un buen lugar para pensar ese proceso. Partiendo de que estos turistas se definen prime-

ramente como flexibles, autónomos, escogiendo cuánto tiempo se van a quedar en tal lado o dónde van a ir, optando por alejarse de los recorridos tradicionales, parecieran estar experimentado lúdicamente otras posibilidades fuera de su lugar de pertenencia, tomando como armas la imaginación, los deseos, pero también usando la racionalidad. Esta performance, por más banal y efímera que pueda resultar, cumple con una de las significaciones posibles que es la de la transgresión. Presuponemos que esto acontece, porque en principio el contraste con su vida cotidiana es evidente, planteándose en este andar una descolocación de sus cuerpos, sometidos a un contexto y a una dinámica diferente, en donde muchas veces ocurre una extralimitación, un atravesamiento de sus técnicas corporales (Mauss:1979) tradicionales, expuestos a sacrificios físicos que repercuten así de manera mental. Por otro lado, la transgresión también se denota en el simple hecho de que evadan (hasta sentirse molestos) la auto-identificación como turistas, y que busquen alejarse de los circuitos tradicionales y de manera general al consumo turístico tipificado y estandarizado.

Podríamos pensar entonces que ellos mismos están atravesando cierta crisis de identidad, y que por medio de su propio juego, su propio teatro, de una simulación, reducen el mundo dado a una miniatura-microcosmos manejable y bajo su control. Aquí es justamente donde conectamos entonces los espacios (físicos, míticos, simbólicos), con la existencia y el cuerpo material como categorías que se ven en interacción. Como expone Wright citando a Soja, "la interacción entre el ser material y espacialidad ocurre a través de una compleja disposición de lugares, siendo el cuerpo un punto central de tensión" (1989, 149 en Wright, 1990: 199) determinado la existencia de una ontología espacial que vincula el espacio con el ser-en-el-mundo (Wright, 1990: 200). Podemos en-

tonces pensar en estas claves a nuestros nómadas, sabiendo que existen varias mediaciones: lugareños, otros viajeros, otros turistas, narraciones e imaginarios y en especial la naturaleza experimentada corporalmente.

Considerando en términos generales existenciales nuestra insignificancia en el mundo y en términos particulares el atravesamiento de esa experiencia en todo su esplendor en medio de lo vasto e inconmensurable, encontramos que sea factible que su accionar esté reduciendo la escala del mundo a la escala de uno mismo, esto lo explica Jackson apelando a Lévi -Strauss y la relación que establece entre magia y juego (1998:31). Lo menciona entonces como una cualidad del juego: esa capacidad de contrarrestar la sensación de ser abrumados por el mundo, transformando entonces la experiencia de la situación, armando nuestra propia trayectoria por encima, nuestra propia historia vivida, más allá de que hecho "real" no puede ser modificado. Y en este sentido podemos conjeturar a la naturaleza como "objetos transicionales" (Winnicott en Jackson 1998: 31) como un objeto que representa a los otros, como ámbito primario de confrontación. De eso se trata entonces, de transformar la experiencia, de volverla nuestra, de significarla y ese sería el camino para sentirnos libres.

A propósito de las historias, De Certeau desde Jackson (1998:32-33) también insiste en su valor y eficacia, comentando que las mismas son prácticas espaciales: "ellas expresan en palabras un sentido de un cuerpo-sujeto ocupando, hablando y moviéndose a través del espacio", que acaba así en transformarse en "lugar" por un autor, una presencia específica que deja ineludiblemente una marca, una consecuencia para sí mismos y para los demás. Con esto queremos insistir en que en el diálogo con lo universal, con lo que supera, con nuestro marco cultural, o con la otredad no hay imposición, sino que hay re-

nuncias, hay pérdidas, pero lo que tiene que prevalecer siempre es al menos la percepción de cierto control, negociando nuestras necesidades y las de los otros, sin que por ello nos autodestruyamos o nos alineemos a los otros. Ese es según Jackson el imperativo de la existencia social, de adquirir cierta seguridad ontológica, en la que solemos oscilar y pasar por diferentes estados, pero donde justamente este enfrentamiento con el otro es la fuerza vital que nos empuja constantemente por un lado a pertenecer pero siendo protagonistas de nuestra propia vida, armando todo tipo de artilugios para lograr ese balance precario, en donde la reconfiguración de la realidad a través de la propia experiencia y propio relato es una de las formas de satisfacernos momentáneamente de estar significando el mundo y significándonos. A menudo también los turistas han mencionado "yo no quiero que me lo cuenten, yo lo quiero vivir"; esto deja entrever la necesidad de accionar como seres-en-el mundo que más allá de que conozcan a través de otros medios cierta realidad, hay algo propio que debe ser puesto en acción o, más acertadamente: debe querer ser expuesto a la acción.

Metodología: antropología existencial y debates en torno al trabajo de campo tradicional

Como bien nos advierte Jackson (1998:28), la antropología existencial lo que hace es definirse en base a la intersubjetividad, es decir, en describir las formas que toman los imperativos existenciales en esa relación entre lo dado y lo que podemos hacer sobre él voluntariamente, intencionalmente para darnos entidad de seres humanos. Sin embargo, la precaución es no enfatizar en el proceso individual de construcción, sino justamente indagar en el campo, en las condiciones históricas, culturales en donde se desarrolla la dialéctica. Por eso vamos a

tratar esta cuestión a continuación, porque no es arbitrario ni neutro que el lugar de la práctica turística sea la periferia de Europa, cargados históricamente con esos sentidos de mística, salvajismo y misterio. En efecto, bajo esta dinámica existe una relación de poder, no refiriéndonos a los turistas en particular, sino a los imaginarios, narrativas, discursos como los que ya mencionamos intervienen como objetividades, como entidades con realidad en el proceso intersubjetivo.

El espacio como protagonista

Como argumenta Wright, según la geografía crítica "el espacio es una suerte de dominio a posteriori, producido por medio de la interacción" (1990:92) rompiendo según el autor con la noción cartesiana del espacio como ya dado y con la concepción de los años 70 de ser resultado de los procesos sociales; estableciendo entonces que "lo social también está espacialmente construido" (Massey, 1992:70 en Wright, 1990:194). Lo relevante es entonces pensar un movimiento bidireccional, una especie de retroalimentación entre los turistas y el territorio. Hacemos énfasis en cómo el desplazamiento operaría entonces en su sentido de "estar fuera o "desubicado", "descolocado" del lugar propio, identitario, ontológico de estos turistas, efectuándose entonces una reconfiguración de los individuos.

Esto devendría en la experiencia y consecuentemente en el proceso de subjetivación. Simultáneamente atender a que no existe un sitio estanco, enraizado y natural, tampoco como receptáculo pasivo de diversas significaciones, sino que, a modo de dispositivo, sin ser un agente humano, también puede accionar dialógicamente sobre el individuo y/o el grupo y transformarlo. Por ello es muy atinado el aporte de Clifford (1999), porque nos permite preguntarnos sobre el viaje como pilar fun-

damental, es decir, una categoría que sirve para pensar en términos de circulación, de dinamismo, de interrelación, el ir y volver constantemente tanto analítica como metodológicamente: varios viajes, los alejamientos-aproximaciones y el lugar casi como un actor más en acción.

Desplazamiento vs. quietud: el viaje como trabajo de campo

Según nos explican Clifford (1999) y Pablo Wright (1990, 2005), el movimiento legítimo en la disciplina antropológica es el traslado al campo, el cual es meramente la condición necesaria para asegurar la distancia traducible en lo "diferente" que se halla contenido en ese lugar que será por ello abordado residiendo allí. Wright (1990) nos explica cómo tradicionalmente esta distancia otorgaba una dimensión de encanto (Ardener 1989, 38 en Wright 194), de valoración moral (Appadurai 1986, 356-357 en Wright, 194), de exotismo y utopía. ¿Qué sucede entonces si uno no se desplaza por medio de una entrada y salida en el campo, o si éste está multisituado, y al mismo tiempo los sujetos analizados tampoco están fijos? Elegimos reconsiderar el espacio para detenernos más en el desplazamiento, pero no sólo en su connotación física.

Siguiendo con Clifford (1999), la etnografía ya no se trataría de personas "de afuera" visitando a "los de adentro", sino, según Narayan, "una práctica que se ocupe de atender a las identidades cambiantes en relación con la gente y asuntos que un antropólogo quiere representar" (1993, 30 en Clifford 1999, 80-81). La investigadora así se cita físicamente en un lugar que fue remitido a la periferia, pero estudia a personas que si bien forman parte de la sociedad que mapeó y mapea[102] el mundo, están descolo-

[102]Valiéndonos del término "worlding", de Gayatri Spivak (Clifford 1999: 78), que hace alusión a cierta configuración del mundo en función de la práctica etnográfica tradicio-

cadas también de su lugar. Habría que ver cuánta pérdida de esta espacialidad física repercute en una pérdida ontológica. Así como la antropóloga debe prevenirse sobre desde dónde habla, cuál es su postura, su posición y cuál es su campo etnográfico, también es válido interpelar desde dónde ellos hablan y hablarán después de sus viajes. Por consiguiente, desde la perspectiva de los turistas, se podría también juzgar la utilización del binarismo centro-periferia; si bien claramente su tránsito no representa un recorrido antropológico, sí es una especie de conocimiento de la otredad. Ellos tienen sus rutas, su centros-periferias, volviendo de vez en cuando a Europa, pero también la recorren (pensemos en su corta extensión).

Así como Wright nos explica cómo la geopolítica del conocimiento antropológico funciona conectada con la geopolítica socioeconómica, ambas trazadas en el movimiento y oposición Norte-Sur (1990:196) se plantea la necesidad de romper con esos recorridos. Si el foco está puesto en estos europeos, no sólo estaríamos trazando una línea inversa de centro-periferia que ha caracterizado al poder-saber antropológico, sino también cuestionándola. Esta trayectoria, tenga el sentido que tenga en este caso de estudio, se desdibuja, pierde capacidad representativa del fenómeno, y cabe ubicarla en una serie de otros binarismos a cuestionar, siguiendo a Kaplan (1994 en Clifford 1999:84): el hogar (nacionalidad, sentido de pertenencia)- el fuera, el quedarse-moverse, que naturalizan así el adentro-afuera. Discriminemos ahora cómo este prototipo de ruta resulta ineficaz para el tratamiento del caso, desde la condición de los viajeros y del territorio.

nal, podemos pensar cómo esta práctica viajera en su desplazamiento van urdiendo una espacialidad del turismo que claramente tiene puntos de convergencia en su dinámica con las exploraciones coloniales, con la empresa antropológica, con una matriz simbólica de imágenes naturalizadas, de ciertos mapas de fantasías de la "otredad".

Si estos turistas en principio denotan una especie de nomadismo, no podríamos decir efectivamente que su "hogar" es Europa, más allá de que su habitus mayoritariamente y presuntamente lo sea. Por esta razón, su "hogar" y su "estar fuera" puede ser un posicionamiento interesante de investigar. Si su norma es la movilidad más que una estancia fija, o al menos una mezcla de ambos: ¿cómo usamos la categoría de "nativos"? ¿Qué raíces tendrían? ¿Se lo puede plantear así, o sería más adecuado pensar que las mismas se van conjugando constantemente por su desplazamiento en diferentes lugares? Y al mismo tiempo tener en cuenta cómo el estar fijo en un lugar no es sinónimo de inmovilidad identitaria, tampoco el desplazarse suscita necesariamente un cambio, una interpelación subjetiva. Ejemplos de lo anterior abundan desde diversos mecanismos que, a modo de coraza, protegen de cierta "contaminación" cultural o "exorcizan" la diferencia que puede molestar, interrogar o desestabilizar, como ciertas modalidades de turismo *all inclusive*, la estandarización de servicios turísticos a nivel mundial, hasta la protección dentro de un hostel en donde los viajeros dicen optar alojarse para interactuar con la cultura local y se encuentran con que la mayoría son europeos, como ellos.

La etnografía multisituada

Convendría entonces adoptar la perspectiva que problematiza Clifford (1999) en su texto de salirse de las dicotomías, de romper también con la idea de "estudiar al otro" y plantear los desplazamientos en su sentido amplio, como construcción de espacios de intersección cultural que se van reconstruyendo y adquiriendo sustancia en tanto imaginarios y configuraciones simbólicas transculturales. Por esto nos resulta fructífero pensar el fenómeno desde el punto de vista multi-

local, que según Marcus propone "examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso" (2001:111). Es decir, se deja de lado, a través de esta perspectiva, la noción de un lugar antropológico que es influido por un contexto-mundo que actúa como marco general y que así influye en lo "local", pudiendo éste reelaborar, resistir esos sentidos. De esta manera, si bien reconoce lo "macro" que condiciona sobre un fenómeno particular a estudiar, la etnografía no se posiciona desde ese lado, sino que construye un campo de estudio que depende de otras lógicas, básicamente de rastreo, que plantea seguir y construir las conexiones, relaciones, procesos.

Es interesante agregar que estos viajeros se desplazan por otros lugares del mundo y existe así cierto patrón, evidenciado en las entrevistas realizadas la tendencia a escoger destinos exóticos que tienen esta marca de salvajismo, misticismo, no corrompidos por la globalización: sudeste asiático, Bolivia y Perú, entre otros. Vemos aquí la utilidad de adoptar esta perspectiva metodológica, ya que lo global se colapsa en espacios múltiples de circulación (físicos, semánticos) y se vuelve parte de ellos, en vez de presentarse como una realidad externa que condiciona un lugar particular (Marcus, 2001: 116). Por otro lado, y excediendo este trabajo, la etnografía multisituada nos evita entrar en la presión de elegir en si estos turistas en su práctica están ejerciendo una forma de poder, o al contrario, si terminan elaborando una narrativa patagónica más benéfica; entendiendo que ellos son parte de procesos más grandes, donde su accionar está involucrado con otras lógicas, como ciertos imaginarios colectivos, representaciones reafirmadas por nuestro propio país a través de su formación como Nación, los discursos turísticos a nivel mundial y a nivel nacional, y las políticas turísticas de promoción, entre otras cosas.

Conclusión

El empeño de este este artículo fue sencillamente trazar una aproximación de un largo tema de investigación en desarrollo. Recorriendo a diferentes autores intentamos a través de la categoría de viaje en sus múltiples sentidos, reflexionamos metodológicamente sobre los desplazamientos y las rupturas de los axiomas básicos de la antropología. Teóricamente, nos esto posibilitó establecer la dimisión del encuentro, por lo tanto, del campo de la intersubjetividad como propiciador de un sujeto que para lograr cierta libertad elucubra variados artilugios para resolver su experiencia de lo universal-particular. Podríamos pensar cómo utilizamos diferentes conceptos de modo analógico para dar forma al proceso, a la dinámica: la práctica turística como táctica usando a De Certeau (que la diferencia de las estrategias), como juego, simulación, teatro, magia, microcosmos, miniatura, estrategias a través de Jackson y a los autores que cita para pensar "reducción de la escala del mundo a la escala de uno mismo" (1998:31). Entremedio, el "leer", las trayectorias y el "tour"[103] de De Certeau como cuestión dinámica y sucesoria, de concatenación de experiencias corporales, de interacción e interlocución en esa lucha para lograr el balance y el control. Finalmente, las narrativas, las historias, los blogs como un resultado que dota de sentido a los individuos, que al ser compartidos crean semánticas que atraviesan fronteras en simultáneo que se construyen como grupo de pertenencia en oposición a los turistas. No obstante, como todo este viaje en un sentido amplio se desata en un espacio particular, la

[103]De Certeau expone que los mapas, al volverse más abstractos que pictóricos, cambiaron su naturaleza sensible, por ello las historias y los relatos restituyen la práctica, el movimiento en el espacio: "lo que el mapa corta la historia lo atraviesa" (1988:129 en Jackson, 1998:35).

Patagonia argentina-chilena, establecimos la necesidad de indagar en una esfera transcultural donde, además las relaciones, no sólo se intersectan en espacios físicos, sino también en espacios simbólicos que están en constante reconfiguración. Para finalizar, si como dice Wright (1990:192) "cualquier mirada al espacio como dimensión de la existencia implica, entre otras cosas, reflexiones sobre ontología, cosmología, política y pragmática", esperamos haber abierto al menos algunas de estas vastas y transdisciplinarias implicaciones.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (2007), *El sentido práctico*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Clifford, J. (1999), "Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología". *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa, pp. 71-119.
- De Certeau, M. (2000), *La invención de lo cotidiano: artes de hacer. I* (Vol. 1). México: Universidad Iberoamericana.
- Jackson, M. (1998), "Preamble". *Minima ethnographica: Intersubjectivity and the anthropological project*. Chicago & London: University of Chicago Press, pp. 1-36.
- Marcus, G. (2001), Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, *11*(22), pp. 111-127.
- Mauss, M. (1979), Técnicas y movimientos corporales. *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 335-356.
- Wright, P. (1990), "El espacio utópico de la antropología. Una visión desde la Cruz del Sur". *Cuadernos (Inst. Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano)*, *16*, pp. 191-204.

| CAPÍTULO 19 |

La *new age* en la cultura y las prácticas turísticas. El caso de San Marcos Sierra (Córdoba)

Maximiliano Oviedo
CIN, Universidad Nacional de Luján

Algunas reflexiones sobre el turismo

Las problemáticas vinculadas al turismo y sus manifestaciones son un tema que suscita mucho interés a los científicos sociales, especialmente sociólogos antropólogos, geógrafos y economistas. Las perspectivas han sido muy diversas y se han enfocado en distintos aspectos del fenómeno: el impacto económico de la actividad turística (Figueroa, 1990; Hiernaux, 1989), el turismo como práctica social (Lowenthal, 1968, Berman, 1989), la historia de las prácticas turísticas (Vera, 1997; Wallingre, 2007; Schluter, 2003), la patrimonialización y la construcción de los atractivos (Prats, 1998; Bertoncello, 2006; Almirón *et al*., 2006), el consumo de lugares turísticos y el posturismo (Urry, 1995; Lash, Urry, 1998; Bertoncello, 2009), entre otros.

Los estudios geográficos estuvieron fuertemente amarrados a una matriz tradicional, que se centró en la descripción de lugares de origen, destino y flujos turísticos (Bertoncello, 2006).

Una transformación notable en la geografía del turismo (Hiernaux, 2006) ha sido la obra de John Urry, *The Tourist Gaze* (1990), que "implicó un cambio radical no solo en los estudios de turismo, sino también para la geografía del turismo" (Hiernaux, 2006). La incorporación de la idea de la mirada del turista obliga a atender al conjunto

de actores que operan en la invención de los atractivos, así como las estrategias que se recrean en las sociedades originarias de los turistas. Esa mirada es construida mediante un arsenal de signos que se consideran incorporados al paisaje como diferentes de aquellos que forman parte de la experiencia cotidiana de los turistas. Así, colaboran prácticas no turísticas como el cine, la televisión, la literatura, las revistas, los videos, fotografías o postales (Bertoncello, *et al.*, 2003)[104].

El turismo pasó a ser entendido como "un sistema de actores, de prácticas y de lugares que tienen como objetivo permitir a los individuos desplazarse para su esparcimiento, fuera de su lugar/tiempo de vida" (Equipe MIT, 2002). Y no podemos dejar de lado la impronta espacial que está presente en esta práctica, que es recreativa pero también actividad económica (Bertoncello, *et al.*, 2003) propia de la modernidad (Lash, Urry, 1998); aunque no la única.

La geografía cultural del turismo permite entrecruzar este campo emergente (Hiernaux, 2006) con otros como el de la geografía de la vida cotidiana o la humanística, centrándose en las prácticas culturales que los sujetos "encarnan" en sí mismos, ejerciendo la mirada turística (Urry, 1995) y desarrollando experiencias que marcan material y simbólicamente al espacio que se "turistifica" (Hiernaux, 2006). Esta encrucijada amplía las posibilidades de pensar al turismo (y el territorio turístico) no sólo desde lo económico, sino desde perspectivas mucho más amplias y complejas.

[104]Mucho tuvieron que ver las transformaciones que tuvo la geografía en las dos últimas décadas del siglo pasado y a partir de la emergencia de la "nueva geografía cultural". El viraje hacia lo cultural permitió impulsar una visión mucho más "egocéntrica" (Lindón, Hiernaux, 2010), basada en los comportamientos, en los imaginarios, en las representaciones y las prácticas socio-espaciales, de todos los sujetos involucrados.

En el marco de estas novedades se comenzó a advertir que el tradicional modelo de turismo fordista fue dando paso a nuevas expresiones identificadas como turismo posfordista (Savelli, 1990, Urry, 1995, Marchena, 1994, Fayós Solá, 1993, Donaire, Fraguell y Mundet, 1997, Ioannides y Debbage, 1997, Donaire, 1999); el turismo posfordista va a caracterizarse, entre otras cosas, por la desconcentración temporal (en contraposición a las vacaciones marcadamente estivales del turismo masivo) y espacial (diversificación de destinos) (Cáceres y Troncoso, 2015), el surgimiento de nuevos actores vinculados a la oferta turística (Marchena, 1994) y una cierta confusión de fronteras entre el turismo y otras actividades (Urry, 1995), que en muchos casos hace difícil establecer hasta qué punto una actividad es, por ejemplo, médica, espiritual, deportiva o turística.

Así, se comenzó a hablar de turismo alternativo en contraposición al "turismo tradicional"[105], para hacer referencia a una serie de prácticas donde el turista interviene como sujeto activo y participativo tanto con el espacio turístico como con las comunidades donde se desarrolla esta actividad[106]. En el catálogo de "nuevas" alternativas se

[105]No acordamos con esta falsa dicotomía; por ende sólo la utilizaremos en esta oportunidad de modo instrumental.

[106]"Las divergencias entre el turismo convencional y el alternativo son bastantes: el acelerado desarrollo del primero contra el crecimiento gradual y optimización del espacio en el segundo; otro distintivo notable es el cambio que ocurre en relación con la inversión, pues de requerirse grandes montos en infraestructura y equipamiento para dar cabida a las 'hordas doradas' de turistas que requieren de cierto confort y pasividad en las comunidades receptoras, frente al modelo alternativo que se orienta más hacia la inversión en capital humano y un comportamiento activo del turista. En última instancia, el enfoque que subyace a tales cambios indica, por una parte, la preocupación de que las comunidades receptoras del flujo turístico resulten beneficiadas a partir de éste. Por otro lado, se intenta minimizar en la medida de lo posible los costos sociales y culturales que la actividad turística genera" (Bringas, González, 2004).

incluyen el turismo cultural, el ecoturismo, el turismo comunitario, el turismo rural, y todo un arsenal de ofertas que superan la imaginación. La conceptualización esta "alternatividad" –además– supone la idea de que se trata de un sujeto turístico comprometido, consciente y sensible con los entornos socioculturales y naturales donde despliegan sus prácticas, y cuya búsqueda incluye una multiplicidad de opciones (económicas, sociales, espirituales, personales, etc.).

La *new age* y su impacto en el turismo

Este cambio en las demandas de los turistas y la emergencia de nuevos nichos o modalidades refleja –de algún modo– a toda una serie de cambios sociales y culturales vinculados a la denominada posmodernidad o al modernidad líquida (Bauman, 2003).

En este contexto, el cambio social reflejó –entre otros – una modificación en las formas del creer de sujetos y grupos. La individuación de las creencias, la desinstitucionalización de la religión, el cuentapropismo religioso (Hervieu Léger, 1995), la hibridación y las nuevas espiritualidades parecen ser algunas de las características que se imponen en las morfologías del creer.

Como novedad se impone la Nueva Era (*New Age*)[107]. Sus dispositivos recrean prácticas de origen oriental y/o nativistas mezcladas con un fuerte contenido psicológico (Viotti, 2011) y recrean categorías y

[107]"El movimiento espiritual *New Age* anuncia el advenimiento de una Nueva Era, la de Acuario, que traerá consigo el cambio radical de la conciencia individual (más intuitiva que deductiva, más espiritual que racional, más emotiva que normativa), que a su vez provocará un cambio universal en el restablecimiento de las relaciones armónicas de la humanidad con la naturaleza y el cosmos" (De la Torre, 2014: 42).

prácticas novedosas sobre un modelo de matriz cristiana basado en la transformación personal (Carozzi, 2000). Carozzi (1999), la ha interpretado como un paraguas conceptual bajo el cual se incluyen las actividades de personas y grupos que no aceptan la denominación Nueva Era para sí, pero que se identifican con muchas de sus creencias y prácticas. Estas elaboraciones pretendieron dar cuenta de los cambios que sucedieron en Argentina a partir de la década de los años ochenta, en la que se consolidó una red de movimientos que condensan elementos tales como la parapsicología, el yoga, la reflexología y saberes orientalistas centrados en la meditación (Carozzi, 1999).

La turistificación de estos fenómenos dio origen a un abanico de prácticas, ofertas y destinos que englobamos bajo el rótulo de turismo *new age*. Su diversidad es amplia e incluye el turismo esotérico (Norrild, 1998), *ufoturismo* (Otamendi, 2008), las prácticas de terapias alternativas, la turistificación de rituales y espiritualidades de pueblos originarios (de la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2011), el ecoturismo, el turismo místico, de reflexión (Graburn, 1989), entre otras. En todos los casos, el denominador común refiere a personas que inician un viaje para dar respuesta a inquietudes espirituales, personales con el fin de restablecer la armonía con el mundo exterior y consigo mismo, o bien desarrollar experiencias o prácticas que lo conecten con esas búsquedas (como la participación en rituales o el conocimiento/convivencia con comunidades indígenas). Por ejemplo, el turismo espiritual "se basa en el desarrollo interior de la persona a través del contacto con Chamanes, Machi, sanadores y guías espirituales, quienes con sus conocimientos y prácticas ancestrales procuran mitigar enfermedades y malestares físicos y mentales mediante el uso de los elementos de la naturaleza y distintas fuentes energéticas que en conjunto intentan

satisfacer las necesidades que tienen muchas personas de vivir una experiencia trascendental" (Sánchez, Pérez, 2016: 510).

Finalmente cabe hacer dos aclaraciones importantes al respecto: por un lado, y siguiendo el planteo de Frigerio (2013) sobre los límites de la apropiación de la *New Age*, entendemos que nos es útil su uso en la medida en que la tomemos como un marco interpretativo (Frigerio, 2013) para explicar determinados fenómenos que responden a algunas de las particularidades de estos esquemas; por otro lado, no podemos situar el fenómeno del turismo *new age* al margen del desarrollo de dispositivos tecnológicos que permiten la circulación de información sobre la oferta y la morfología del espacio turístico, así como también en el marco de una sociedad de consumo que cada vez con mayor frecuencia

> mercantiliza una diversidad de productos que son consumidos y usados en el marco de experiencias místicas; así la nebulosa esotérica es, por un lado, resultado del flujo de mercancías que permite el intercambio, no sólo monetario, sino sobre todo simbólicos entre culturas contrastantes y lejanas en el espacio y tiempo convencional, pero que mediante estos intercambios acorta las distancias culturales al poner en intersección elemento s tomados de tradiciones lejanas entre sí, para crear nuevas síntesis religiosas cuya máxima legitimación son las vías emocional y experimental del individuo (De la Torre, 2001: 122).

El caso de San Marcos Sierra

Esta localidad se encuentra situada al noroeste de la provincia de Córdoba, y a 138 km de la ciudad capital, en el departamento de Cruz del Eje, dentro del valle Punilla. Posee una temperatura media de 20 grados y se encuentra al pie de las sierras de Cuniputu, dentro de un

valle surcado por dos ríos, los cuales en sus orillas cuentan con numerosos algarrobales y otras especies autóctonas.

En el año 2010 la localidad contaba, según fuentes del INDEC, con 943 habitantes; esto representa un incremento de la población en un 3% frente a los 916 del censo del año 2001. Según datos proporcionados por la Secretaría de Cultura de San Marcos, actualmente ronda los 4.000 habitantes, la mayoría procedentes de estratos de clase media con orígenes migratorios, ya sean internos (Buenos Aires y el Litoral) o procedentes de Europa y la América anglosajona.

Actualmente, la localidad centra su actividad en torno al turismo además de la apicultura (es uno de los principales puntos productores de miel de la provincia). Se destaca la venta de productos regionales como aceitunas, queso de cabra o arrope, vinculados al auge turístico que experimenta la localidad.

Los bosques serranos donde se ubica actualmente San Marcos sirvieron de hábitat a las sociedades indígenas, los *henen*, más conocidos como indios comechingones. Tiempo después, en el sector norte, se sumará la comunidad sanavirona.

En sus orígenes, la villa indígena poseía el nombre de *Tay Pichín,* que en la lengua quechua significa "pueblo lindo".

El primer propietario de la Estancia San Marcos Sierra fue Jerónimo de Bustamante; tras su fallecimiento, sus bienes pasaron a manos de Alonso Luján Medina, quien destinó fondos para la implantación masiva de frutales y la construcción de un molino de riego.

Al fallecer no dejó sucesores, por lo que el territorio comenzó una etapa de deterioro y abandono, en contraste con la acelerada construcción de la capilla del pueblo, hecho importante en la historia de

la localidad, ya que se toma el año de su construcción como el de la fundación del pueblo (1732). Esta capilla fue construida por jesuitas, que entronizaron a San Marcos, nombre elegido –también– para la localidad, es aquí cuando la toponimia cambia de Tay Pichín a San Marcos Sierra. Para este momento, los comechingones y sanavirones ya habían sido desplazados de los asentamientos que poseían en el valle y llevados hacia las zonas montañosas y menos fértiles. Luego de varios años de padecimiento, el cacique Francisco Tulián solicitó al Marqués de Sobremonte la devolución de tierras que habían sido usurpadas en el pasado estas comunidades; el Marqués hizo lugar a la petición y alrededor del año 1806 se dio uno de los pocos casos en América donde los aborígenes recuperaron su territorio. En honor a este acto, y desde 1992, al cumplirse 500 años de la llegada de los españoles a América, la plaza central cambia su nombre de plaza General Paz a plaza Tulián.

Las familias nativas de origen indígena siempre han conservado pequeños minifundios donde practican la economía doméstica.

Con el paso del tiempo, la diversidad de culturas y las inmigraciones hicieron de San Marcos Sierra un lugar cada vez más multicultural. Por un lado aparece la cultura nativa aborigen; por otro lado, además del arribo de los migrantes europeos de principios de siglo XX, alrededor de 1930 la localidad recibe grandes contingentes envueltos en prácticas orientales y naturistas; y se suman los grupos hippies de los sesenta y los nuevos migrantes urbano-rurales de las dos últimas décadas, tanto internos como extranjeros.

A pesar de la simbiosis cultural que experimenta la localidad, el paso del tiempo no modificó sus raíces; esto se puede detectar en el reconocimiento cultural de las familias que vienen del tronco de origen –aún vigentes–, como los Ochonga, Guevara, Briguera y Tulián-Aha, hoy Tulián.

Todas estas mixturas culturales y la historia socio-espacial experimentada le dan al territorio una impronta particular que en algunos casos es apropiada para la práctica del turismo, que construye diferentes imágenes de la localidad y promoción sus atractivos.

Los actores y las imágenes turísticas del lugar

Sabemos que los lugares no cuentan con atractivos que están dados de antemano, sino que, por el contrario, su definición como tales resulta de un proceso social. Así,

> la condición de atractividad sería socialmente construida, recurriendo en parte a los atributos inherentes al lugar de destino, pero en parte también a otras cuestiones, tales como los intereses específicos de los actores sociales involucrados, los hábitos y costumbres, las modas, etcétera (Bertoncello, Castro y Zusman 2003: 22).

Diversos son los actores que operan en la construcción de los atractivos de acuerdo a intereses particulares y contextos específicos, y generan distintos modelos e imágenes de los lugares. Veremos a continuación tres actores centrales en la construcción de la atractividad de la localidad serrana de San Marcos Sierra.

El Municipio

La localidad de San Marcos Sierra corresponde al municipio del mismo nombre y cuenta con una Secretaría de Turismo, Cultura y Deportes. La página web oficial[108] da cuenta de una serie de recomenda-

[108]http://sanmarcossierras.gov.ar/web/ (última consulta, agosto de 2016).

ciones sobre qué visitar para los turistas que arriban al pueblo, lo que permite vislumbrar algunas formas que desde el Estado adquiere el proceso de construcción de la atractividad. En la web se refieren tres tipos de atractivos: naturales, culturales y aquellos que combinan ambas características, como el árbol Nonsacate[109].

Los atractivos de orden natural ponen en valor el paisaje del valle, el río Quilpo y su cuenca, las fuentes de agua termal, la quebrada de San Marcos y su entorno. En todos los casos se resaltan "la belleza del paisaje", "la tranquilidad", "el encuentro con la naturaleza", "la diversidad de especies", etc.

Otro grupo lo constituyen los atractivos de orden cultural, que son resultado de distintos procesos socio-culturales relacionados con la historia particular de la localidad. Dentro de este colectivo encontramos tres orígenes diversos, a saber:

-los vinculados a la tradición indígena comenchingón, como los morteros ojos al cielo, el museo Rumi Huasi, la Casa de Piedra o el Paseo cultural familia Tulián[110]. En todos se resalta la imagen de la he-

[109]El árbol de Nonsacate es un algarrobo centenario, fue el lugar donde el Marqués de Sobremonte realizó la devolución de las tierras a los comechingones a manos del Cacique Tulián el 17 de marzo de 1806. Se encuentra en barrio Las Gramillas, por la ruta E92, a 2 y ½ km de la plaza Cacique Tulián.

[110]"Dentro del paseo se puede aprender de la historia de nuestro pueblo, antiguamente llamado Tay Pinchin. El recorrido comienza desde el patio de la propiedad, donde se puede apreciar cómo se elaboran los dulces caseros, arropes entre otros, el horno de cerámica, que se realiza con técnicas ancestrales, luego se hace muestra de los diferentes telares y lanas teñidas con tintes del monte. En el local de ventanos encontramos con dulces caseros, arrope, licores, café de higos, algarroba, mistol, chañar y tusca. También frutos deshidratados, sahumos del monte. De esta manera cada visitante podrá interiorizarse en los saberes ancestrales de los comechingones" http://sanmarcossierras.gov.ar/web/ (última consulta agosto de 2016).

rencia indígena, del interés arqueológico de los sitios y de la impronta cultural que dejaron estos pueblos originarios en la región. Esta categoría es quizá la más importante de la localidad, ya que en San Marcos no se festeja el Día de la Diversidad Cultural sino que se lleva adelante La Tulianada, acto que tiene como objetivo preservar la identidad biológica de la familia Tulián. Esta fiesta conlleva una investigación exhaustiva durante todo el año, con el fin de ubicar descendientes de dicha familia en todo el país.

-los vinculados a la tradición hispano-criolla, como la famosa capilla de San Marcos, objeto patrimonial del lugar, el paseo a la Gruta de Lourdes y el Museo Pictórico Pisano. En todos se alude a la combinación con entorno natural de los sitios.

-los ligados a la cultura *hippie*, donde se ponen en valor el museo Hippie, caracterizado por ser el único del mundo, y la feria artesanal[111], elemento identitario de la práctica turística de la localidad.

Cabe destacar que desde diciembre de 2011 funciona en San Marcos la casa de la Cultura, institución creada desde la Secretaría de Cultura. Desde este acervo patrimonial que muestra el Estado municipal y que construye una cierta representación espacial de la localidad, se refuerzan algunas tradiciones y se las pone en valor, especialmente la imagen de localidad "natural" con paisajes heterogéneos, diversidad de culturas que conviven en armonía, y donde la representación de lo indígena tiene un peso muy importante. Además de los sitios turísticos ya mencionados, el Estado refuerza esta imagen a través de las

[111]En la lista de atractivos figuran dos ferias: la artesanal tradicional y la feria franca comunitaria que surgió por una necesidad de los propios habitantes de San Marcos.

toponimias y la semiografía del lugar: la calle principal se llama Av. Cacique Tulián y en la plaza, que lleva el mismo nombre, se erige el monumento al líder comechingón a modo de un geosímbolo que da cuenta de relaciones político-territoriales.

Pero así como se refuerzan ciertas atractividades posibles de ser explotadas turísticamente, otras vetas suelen soslayarse parcialmente. En este caso, en las representaciones turísticas emergidas por el Municipio, el turismo *new age* aparece casi ausente, y sólo de manera muy tangencial se hace referencia a un atractivo relacionado a esta modalidad. Así refieren al Mirador Cerro Alfa: "El Cerro Alfa está dentro de los límites del pueblo y es considerado un centro energético y de meditación. Desde su cima se observa el curso zigzagueante del río Quilpo. El trayecto requiere un esfuerzo moderado y puede hacerse a pie, a caballo o en vehículo"[112].

La prensa

Desde la prensa escrita, a la localidad se la asocia con un tipo de vida natural y saludable que se vincula con la representación de "pueblo hippie", término causante de conflictos y tensiones, ya que los habitantes del lugar se autodenominan "bohemios". Esta idea de localidad hippie aparece en las representaciones de la prensa ligada a la tradición sellada a partir de la instalación de los grupos hippies provenientes de Buenos Aires hacia la década de 1960, pero también a algunas cuestiones físicas del territorio, como la presencia de una "naturaleza pura" y la acción de medidas del Estado municipal que

[112]http://sanmarcossierras.gov.ar/web/ (última consulta agosto de 2016).

ayudan a que se mantenga el pueblo en esta situación, como el no asfaltado de las calles (incluido el acceso de la ruta) y la prohibición del uso de luminarias a cielo abierto.

Otra situación problemática se da entre los antiguos pobladores del lugar (muchos de ellos, descendientes de comechingones) y los "nuevos" habitantes post-sententistas, denominados "hippies". Esto tiene que ver con los procesos de valorización del lugar, quizá estos últimos, debido a sus costumbres de "vida sana, saludable y anticonsumista", fueron los creadores de la representación que hoy posee la localidad; justamente, el conflicto entre las dos culturas descansa en el tipo de vida que lleva cada uno: "Para ellos trabajar es pico y pala, aunque también lo hagan por dos mangos"; dice Maitén, artesana de la zona[113]. "Los invito a levantarse a las 6, trabajar la tierra, aguantarse cuando un temporal se lleva todo. No vienen más", dice Carlos Cepeda, nativo del lugar y descendiente de pueblos originarios[114]. Este tipo de tensiones sobre la apropiación y uso del lugar rompe con cierta imagen turística que se presenta desde el Municipio y desde ciertos medios como un ámbito ideal donde conviven "todas las culturas y habitantes".

La "libertad", el "equilibrio", la "armonía" y la "paz" son valores fundamentales utilizados por la prensa a la hora de presentar este pequeño pueblo. Desde estos adjetivos, se enfatiza en primer lugar al Museo Hippie. En orden de importancia para la prensa, luego aparece la feria de artesanos y finalmente, todos los tipos de prácticas tu-

[113]http://www.lanacion.com.ar/1863630-hippies-vs-paisas-un-choque-de-culturas-en-el-medio-de-un-pueblo-cordobes.

[114]http://www.lanacion.com.ar/1863630-hippies-vs-paisas-un-choque-de-culturas-en-el-medio-de-un-pueblo-cordobes.

rísticas, que van desde terapias como yoga, meditación o reiki, hasta cabalgatas y caminatas a la luz de la luna, senderismo o práctica de ceremonias chamánicas. De los atractivos mencionados:

- el Museo Hippie fue fundado por Daniel "Peluca" Domínguez, quien juntó objetos que consideró representantes de esta forma de vida, como obras de Marta Minujín, la guitarra de Tanguito o un disco original de The Beatles.[115] En una casa con forma de hongo, el museo ofrece –según la prensa– "una propuesta hogareña, natural y acogedora para el turista.
- la feria de artesanos es el otro gran atractivo para promocionar la localidad; ofrece trabajos en madera, vidrio y papel reciclado. También dispone de dulces caseros, sahumerios y un característico café de higo[116].

En síntesis, desde la prensa, la valorización de la localidad descansa sobre la cultura y el modo de vida "hippie", y tiene al museo como principal atractivo. También se subraya el modo de vida natural que la localidad lleva adelante, haciendo referencia a la prohibición de transgénicos en la zona y resaltando la belleza del paisaje y el contacto con él como principal fuente de tranquilidad y contacto con uno mismo y con el exterior. Vemos cómo las prácticas *new age* se encuentran en segundo plano para la valorización periodística, la cual en ocasiones refuta o en otras avala la etiqueta "hippie" que posee el pueblo. Sin

[115]http://elfederal.com.ar/nota/revista/25363/iquest-conoces-el-unico-museo-hippie-del-mundo.

[116]http://www.clarin.com/ciudades/pueblo-flower-power_0_812918856.html

embargo, y a diferencia de las representaciones generadas desde el Estado municipal, comienzan a vislumbrarse ciertas imágenes turísticas de la comarca serrana que la enlazan con todo el conjunto de prácticas que se encuadran dentro del turismo *new age*.

Los emprendedores turísticos privados

En el ámbito privado hacemos referencia a la oferta de servicios de alojamiento disponibles en la zona[117], los cuales ofrecen las actividades distintivas de la localidad pero que, en muchos de los casos, enfatizan las prácticas alternativas relacionadas a la *new age,* tales como la meditación, el yoga o el reiki.

Por ejemplo, el alojamiento Posada Naturista posee el siguientes eslogan:

> Te ofrecemos hospedaje en nuestro centro en habitaciones completamente renovadas para que puedas disfrutar de la naturaleza, tranquilidad y todas las actividades que el centro tiene para ofrecerte; mini spa con sillón de masajes , sesiones de Megabrain y una gran cantidad de actividades de Osho (meditaciones activas y pasivas), y de crecimiento interior para enriquecer aún más tu estadía.

Vemos que lo que se ofrece son prácticas referidas y dirigidas a la relajación y sanación interior, propias del *new age*[118], tomando como

[117]En la página http: //www.sanmarcossierras.com/index.htm, que nuclea gran parte de la oferta de alojamiento de la localidad, figuran: 30 complejos de cabañas; 5 hosterías; 7 hostels; 5 campings; 7 posadas; 4 hospedajes y varias casas en alquiler.

[118]http://www.posada.centroarcoiris.com/

mención explícita a uno de los referentes de la autoayuda: Osho[119]. Estos tópicos van a ser una constante en muchos de los emprendimientos turísticos, incluida por ejemplo un complejo exclusivo con prácticas *new age*, la colonia naturista UNA, que se presenta como:

> El lugar elegido por ecologistas y amantes del silencio y la naturaleza. Aquí podrá reponer su energía, con descansos, paseos, alimentos naturales y orgánicos[120].

La hostería El Sosiego se presenta de la siguiente manera:

> queremos ofrecerle la posibilidad de vivir una experiencia diferente, disfrutando de la naturaleza, del canto de los pájaros, del descanso y de la lectura, por ello no tenemos televisores en nuestra hostería, en cambio disponemos de una pequeña biblioteca para contribuir a un verdadero descanso y relajación[121].

Al hacer un primer contacto vía e-mail con el complejo de cabañas Centro Arco Iris, consultamos sobre actividades alternativas propias de la *new age* y en respuesta a ello nos ofrecieron prácticas como:

- Mini spa con sillón de masajes.
- Sesiones de Megabrain.
- Terapia vibracional Clark y Royal Rife.
- Meditaciones activas y pasivas, individuales, de pareja y familiares, y otras actividades de enriquecimiento personal.

---

[119]Para ver algunos ejemplo de las prácticas que proponen, ver los talleres disponibles en: http://www.centroarcoiris.com/

[120]http://www.unacolonianaturista.com.ar/

[121]http://www.sanmarcossierras.com/elsosiego.htm

- Decodificación neuroemocional.
- Niño interior y otras actividades de enriquecimiento interior.

Hemos enviado e-mails también a otros alojamientos en la zona, pero el único que demostró conocimiento y oferta sobre este tipo de turismo fue el mencionado anteriormente. Esto nos conduce a hipotetizar que el ámbito de prácticas *new age* es puntual, acotado y específicamente localizado, así como su corriente ideológica es, socialmente hablando, puntual y localizada.

Más allá de esto, las prácticas de relajación y descanso son dos baluartes importantes a la hora de ofrecer alojamiento y valorizar a la localidad, acompañadas de la valorización del paisaje natural. Esto nos conduce a deducir que la representación espacial de "la naturaleza" es un hecho transversal al orden municipal, periodístico y privado, ya que en los tres ámbitos está presente como un objeto distintivo del lugar que puede ser apropiado en tanto atractivo turístico como elemento identitario del lugar. Finalmente, mediante lo privado, las prácticas propias del turismo *new age* aparecen con mayor visibilidad y construyen la idea de una localidad turística con un ámbito ideal (lo natural) para el desarrollo de este tipo de prácticas[122].

En síntesis, hemos analizado la construcción de la localidad desde el ámbito estatal (Municipio), la prensa, y el sector privado. Llegados a este punto, hemos dado cuenta de que en ninguno de los tres casos se valorizan los mismos elementos, tal es así que únicamente en el

[122]Un caso particular lo constituyen las ceremonias de consumo de plantas sagradas de Ayahuasca que se hacen frecuentemente en distintos predios de la localidad. Por ejemplo: https://www.facebook.com/events/412019405667562/

ámbito privado el turismo *new age* emerge con fuerza como elemento valorativo de la ciudad.

Este análisis se realiza sobre los actores que operan en la invención de los atractivos, los cuales utilizan un "arsenal" de signos Rcomo hemos mencionado principio del capítulo–, signos que son completamente externos a la vida cotidiana del lugar, es decir, signos construidos, como la etiqueta de "pueblo hippie" que se le dio a la localidad de San Marcos, y el mote "de aldea *new age*" o el de "localidad natural". Todas estas imágenes turísticas de la comarca conviven y se superponen, en tensiones y negociaciones permanentes.

Luego de ver las formas en las que operan distintos actores en la construcción de atractivos, surgen nuevas preguntas e interrogantes que nos permitirán seguir avanzando en futuras investigaciones.

Bibliografía

- Almirón, A.; R. Bertoncello, y C. Troncoso (2006), "Turismo, patrimonio y territorio. Una discusión de las relaciones a partir de casos de Argentina", *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 15 (2): pp. 101-124, Buenos Aires: CIET.
- Bauman, Z. (2003), *Modernidad líquida*, México: FCF.
- Berman, M. (1989), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI ediciones.
- Bertoncello, R. (2006), "Turismo, territorio y sociedad. El mapa turístico de la Argentina", en A. Geraiges de Lemos, M. Arroyo, M. Silveira, *América Latina: cidade, campo e turismo*, CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), San Pablo.
- Bertoncello, R. (2009), *Turismo y geografía. Lugares y patrimonio natural-cultural de la Argentina*, Buenos Aires, Ciccus, 2009.

- Bertoncello, R., H. Castro y P. Zusman (2003), "Turismo y patrimonio: una relación puesta en cuestión". Bertoncellos, R. y A. Alessandri C. (Comp.) *Procesos territoriales en Argentina y Brasil*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA) - USP.
- Brigas R., Nora, L.; González, A., Israel, J. (2016), "El turismo alternativo: una opción para el desarrollo local en dos comunidades indígenas de Baja California". En *Economía Sociedad y Territorio*, [S.l.], ago. 2014. ISSN 2448-6183. Disponible en: <http://est.cmq.edu.mx/index.php/est/article/view/421/827>. Fecha de acceso: 26 jul. 2016.
- Cáceres, C. y Troncoso, C. (2015), "Turismo comunitario y nuevos atractivos en los Valles Calchaquíes Salteños: el caso de la Red de Turismo Campesino" en *Revista Huellas* Nº 19, Instituto de Geografía, EdUNLPam: Santa Rosa.
- Carozzi, M. J. (1999), "La autonomía como religión: La nueva era" en *Alteridades*, 9, 18, Univ. Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Distrito Federal, México.
- Carozzi, M. J. (2000), *Nueva Era y Terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*, Buenos Aires, EDUCA.
- De la Torre, R. (2001), "Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico". En *Comunicación y Sociedad* (DECSU, Universidad de Guadalajara), núm. 39, enero-junio de 2001, pp. 113-143.
- De la Torre, R. (2012), "La religiosidad popular como 'entre-medio' entre la religiosidad institucional y la espiritualidad individualizada" en *Civitas*, 12, 3, Porto Alegre. 2012.
- De la Torre, R. y C. Gutierrez Zuñiga (2011), "La neomexicanidad y los circuitos new age: ¿un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual?, en *Archives de sciences sociales des religions*, 153 (jan vier-mars 2011).
- De la Torre, R. (2014), "Los *newagers*: el efecto colibrí". En *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 34(2): pp.36-64, 2014.
- Donaire, J.A.; Fraguell, R.M.; Mundett, LL. (1997), "La Costa Brava ante los nuevos retos del Turismo", en *Estudios Turísticos*, Nº 133.

- Donaire, J.A. (1999), "Els nous escenaris del turisme litoral", *Ponencia presentada en el curso Els nous espais turístics de la Mediterrània*, Universidad de Girona.
- Fayós Solá, E. (1993), "El turismo de masas como sector industrial. La nueva política de la competitividad", en *Economía Industrial*, Nº 292.
- Figueroa Palomo, M. (1990), *Teoría económica del turismo*, Madrid, Alianza.
- Frigerio, A. (2013), "Lógicas y límites de la apropiación *new age*: donde se detiene el sincretismo" en De la Torre, R.; Gutiérrez Zuniga y Juárez Huet, N. (Coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, El Colegio de Jalisco.
- Graburn, N. (1989), "Tourism: The Sacred Journey", en Smith V. (dir.), *Hosts and guests: The anthropology of Tourism*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- Hervieu-Léger, D. (1995), "Catolicismo, el desafío de la memoria", en *Sociedad y Religión*, Nº 14/15, Buenos Aires.
- Hiernaux, D. (comp.) (1989), "La dimensión territorial de las actividades turísticas", *Teoría y praxis del espacio turístico*, Mexico: UAM, pp. 53-73.
- Hiernaux, D. (2006), "Geografía del Turismo" en Lindon, A. y D. Hiernaux, *Tratado de Geografía Humana*, México, Anthropos.
- Ioannides, D; Debbage, K. (1997), "Post-Fordism and Flexibility: the travel industry polyglot", en *Tourism Managment*, Vol 18, Nº 4.
- Lash, S. & Urry J, (1998), *Economía y signos de espacio, sobre el capitalismo de la pos-organización*, Buenos Aires, Amorrortu editores, [original de 1994].
- Lowenthal, D. (1968), "Tourists and Thermalists", en *Geographical Review*, 52 (1).
- Marchena Gómez, M. (1994), "Un ejercicio prospectivo: de la industria del turismo "fordista" al ocio de producción flexible", en *Papers de Tourism*, Sevilla.
- Norrild, J. (1998), "Turismo y Esoterismo: una aproximación al tema". *En Estudios y Perspectivas en Turismo*. N° 7, pp. 235-249.

- Otamendi, A. (2008), "El turismo místico esotérico en la Zona Uritorco: síntesis de una perspectiva etnográfica", *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo* (RBTur), 2 (2).
- Prats, Ll. (1998), "El concepto de patrimonio cultural", en *Política y Sociedad*, 27.
- Sánchez, K. y M. I. Pérez (2016), "Turismo espiritual en Sierra de la Ventana, Argentina. El caso de Calquín". En *Revista Pasos*, Vol. 14 N°2. pp. 509-525.
- Savelli, A. (1990), "Innovación y desarrollo de las empresas turísticas pequeñas y medianas", en Sociología del Trabajo, *Nueva época*, Nº 10.
- Schluter, R. (2003), *El Turismo en Argentina: del balneario al campo*. Buenos Aires: CIET.
- Viotti, N., (2011), "Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos", en *Papeles de trabajo*. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN 1851-2577. Año 5, Nº 8, Buenos Aires.
- Urry, J. (1995), *Consuming Places*, Londres y Nueva York, Routledges.
- Urry, J. (1996), *O Olhar do turista -lazer e viagens nas sociedades contemporáneas*, Sao Paulo: Studio Nobel, 1996 [original de 1990].
- Vera, J. (Coor.), *Análisis territorial del turismo -una nueva geografía del turismo-*, Barcelona, Ariel, 1997.
- Wallingre, N. (2007), *Historia del turismo en Argentina*, Buenos Aires, Ediciones turísticas.

| CAPÍTULO 20 |

El Señor de los Milagros. Expresión del transnacionalismo religioso de la migración peruana en la Ciudad de Buenos Aires

Marina Laura Lapenda
Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires

La migración peruana hacia la Argentina es significativa a partir de la década de los años noventa, y Buenos Aires se destacó entre las primeras ciudades de destino, a nivel mundial. En ella los peruanos han desarrollado una serie de prácticas que los ligan a sus regiones de origen, por las que se integran a la sociedad nativa y edifican sus espacios de pertenencia. La devoción al Señor de los Milagros es una de las más importantes para esta colectividad, signo de su fe cristiana e identidad de origen.

Tanto en el Perú como en los países receptores de la migración, la celebración central se realiza en octubre y constituye un tiempo excepcional de oración, encuentro y visibilización de este pueblo. La alabanza, la súplica, el perdón y el arrepentimiento son necesidades que manifiestan los fieles en un recorrido procesional por las calles de distintas ciudades del mundo, a partir del cual el paisaje urbano se reconfigura y replica a través de las fronteras. En él se imbrican los símbolos de la religiosidad, las tradiciones de la colectividad, las representaciones y los sentires de los devotos. La procesión entrelaza a los connacionales donde quiera se encuentren, y las redes sociales, las asociaciones y la prensa testimonian el "paso", la reunión y el significado del "milagro" de Dios entre ellos.

Nos preguntamos: ¿qué características adquiere este proceso de movilidad en la ciudad de Buenos Aires?, ¿cómo la participación en la procesión reaviva las prácticas del origen, organiza y produce nuevos espacios?, ¿cómo se manifiesta la apropiación espacial?

Desde la perspectiva de la geografía cultural, este capítulo analiza la procesión al Señor de los Milagros como práctica transnacional y describe los modos de territorialización que ésta genera, a partir de su anclaje en la ciudad mencionada. Para ello se asistió a los templos de esta devoción (en el Perú y en Buenos Aires), se participó de las celebraciones en ellos y se realizó observación directa durante las procesiones. También se llevaron a cabo entrevistas en profundidad a migrantes peruanos y se consideraron noticias de la prensa peruana, la web y bibliografía especializada.

El sentido de la procesión

La práctica procesional religiosa es, en principio, una experiencia de movilidad. Una movilidad colectiva, acompasada por las calles de la ciudad, que construye un espacio y tiempo de sacralidad. Es un "pasar" convocante desde la propia historia de un pueblo que, en actitud de recogimiento, contemplación o petición, se ofrece a su Dios. Es un caminar particular que pone en juego tanto las formas físicas del espacio público, como las intenciones, recuerdos, valores y sentimientos de las personas que participan de dicha práctica (Lindón, 2011). Es decir, en ese "andar en hilera" se genera una reconfiguración espacial de materialidades y desplazamientos, en la que también se pone en juego la expresión simbólica del espacio.

Las procesiones revelan una manera particular de uso y apropiación territorial (Gutiérrez, 2010). Pueden ser vistas como una pues-

ta en escena que transcurre al ritmo del caminar, una expresión de lenguajes corporales al son de cantos y peticiones que alimentan la vida espiritual a la vez que promueven una construcción colectiva del espacio. El carácter relacional de dicha construcción confiere la posibilidad de acceder al territorio, "un espacio apropiado, ocupado y dominado por un grupo social para asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades vitales, que pueden ser tanto materiales como simbólicas" (Carballo, 2009: 28). En él se ponen en juego imágenes, representaciones, figuras, vestimentas, colores, estandartes, vocablos y rituales que unen lo pagano con lo sagrado, el pasado con el presente.

A su vez, las procesiones evidencian un deseo de visibilización de la migración –en este caso–; de trasuntar el espacio privado de recogimiento y oración, para "llamar" a los otros a participar de la acción. En el movimiento de transitar por la ciudad, se abren las puertas de la intimidad y se habilita la fiesta comunitaria. Es un acto de despojo del tiempo personal para ceder a un tiempo grupal, en el que lo celebrativo se valora como restaurador de la propia existencia. A partir del caminar con otros se establece una relación horizontal que capitaliza la experiencia de sentirse cuerpo y a la vez, una relación vertical que busca el encuentro con la trascendencia. Es también vivencia del habitar, denominada *geograficidad*, según Dardel, pues constituye una "experiencia espacial que articula la aprehensión del mundo externo con el mundo interno del ser humano, y construye un tipo de vínculo con el lugar" (Lindón, 2006: 359). Así, lo que aparentemente es sólo un espacio físico, adquiere de a poco el significado de lo propio.

Para los migrantes la procesión es un tiempo de "vuelta a las raíces". Se reviven la práctica del pueblo de origen, la emoción de la fiesta, los rituales de los antepasados y hasta se trata de reproducir el paisaje en

el que se desarrolla la misma. Se intenta representar lo reconocible, la morada, lo querido. Ese tiempo de recorrer las calles portando símbolos e imágenes es también una movilidad hacia el pasado, pues se reviven recuerdos de la infancia, de crianza, los olores, las melodías, los refranes de la tierra de origen que han quedado atesorados en la mente. Así, la procesión adquiere, además, el significado de "encontrarse en casa", por la expresión de afectos, vivencias que "traen" a los otros, a los que están lejos, al mismo espacio de reconciliación, fraternidad y ritualidad.

Por otra parte, ocurre una reconfiguración identitaria en el "proceso de *espacialización social*" (Shields *apud* Jensen, 2009: 146), que articula lo propio del origen con lo significativo en el destino. Es el "allí" en el "aquí", un doble juego de experiencias amalgamadas en el tiempo presente, yuxtapuestas, que otorgan un nuevo sentido al "aquí y ahora". La fiesta permite, también, transportarse a otras tierras, cuando las comunicaciones telefónicas y virtuales (e-mails, Whatsapp), además de las páginas de internet, testimonian lo celebrado en distintas ciudades. Se genera así un espacio de identidades compartidas que cobra carácter multiescalar, al ser difundido por las redes sociales, que operan como sostén y reproducción de la práctica a través de las fronteras. Como manifiesta Lange Valdés,

> las redes sociales espacialmente dispersas... destacan por su capacidad colectiva de apropiación de espacios urbanos, donde la multitud se vuelve 'fusional' expresándose a través de fiestas y celebraciones religiosas, conmemoraciones ciudadanas, manifestaciones políticas, eventos deportivos (Lange Valdés, 2011:102).

De esa forma, se compone "una gráfica de lugares" (Gutiérrez, 2010: 68), tanto en el espacio material como en el espacio virtual, que

expresa un mapa de la migración en el mundo y de las relaciones existentes entre diferentes sitios, sostenidas año tras año (Sinati, 2008). No es una simple representación cartográfica; es la materialización de un espacio dinámico, relacional, significativo y cargado de sentido. Aplicado el concepto a la vivencia religiosa, Calderón Bony y Odgers Ortiz expresan que

> ...la religiosidad compartida y los ritos que ésta conlleva permiten marcar el espacio al dotarlo de puntos de referencia con los cuales se define un territorio desde lo sagrado, que trasciende las fronteras nacionales (...) es posible entender esta configuración espacial considerando distintas capas o niveles de relación entre los lugares. (Calderón Bony y Odgers Ortiz, 2014: 101).

Durante la procesión, las calles de la ciudad son re-vestidas por los símbolos representativos de la cultura de los migrantes. El territorio es construido como un collage de objetos, cantos, símbolos, rituales, percepciones, valoraciones y acciones que potencian la expresión de la fe y la vivencia de unidad de los creyentes, también a nivel mundial.

La procesión es parte de la fiesta, de "Dios con nosotros" que camina junto a su pueblo, que se incorpora a su historia y a su peregrinar por el mundo. Es símbolo del pasado, pero también del presente en que se habita en una tierra lejana que se espera sentir como propia. La procesión es la representación del paso, de las luchas y de las esperanzas, de ansiar la vuelta a la tierra prometida o de nunca olvidarla. Implica la evocación de un paisaje, que "se presenta como un volver a sentir y vivir ese espacio personal o social con connotaciones religiosas y culturales, es decir, como una forma de territorialidad" (Carballo, 2009: 30). La procesión produce, en las formas del ritual,

una reunión de pertenencias individuales y colectivas, de alabanzas y súplicas, de dolores y esperanzas, que fortalecen la necesidad de arraigo, de ser parte de un pueblo.

La procesión del Señor de los Milagros: construcción territorial transnacional

La devoción al Señor de los Milagros es una de las más antiguas y significativas para el pueblo peruano. Refleja el sincretismo entre las creencias religiosas de los pueblos quechuas, las de la población esclava procedente de África y los efectos provocados por la conquista española. Sus orígenes se remontan al siglo XVII, en el área de Pachacamilla[123] de la actual ciudad de Lima, cuando una imagen de Cristo pintada sobre una pared de adobe por un esclavo angoleño resistió el embate del terremoto ocurrido el 13 de noviembre de 1655. Como los temblores continuaron al día siguiente, "se condujo en procesión la imagen de Cristo crucificado.... Las noticias de hechos milagrosos atribuidos a la imagen atrajeron el interés del público, que empezó a hablar de ella como de *El Señor de los Milagros*" (Benito Rodríguez, 2011: 35-36). El 20 de noviembre de 1687, el área fue nuevamente sacudida por otro sismo, y el 28 de octubre de 1746 sufrió el más violento de los tres referidos.

Desde entonces, el mes de octubre está particularmente dedicado a *El Señor de los Milagros, Cristo Morado, Cristo de Pachacamilla, Cristo de las Maravillas, Cristo Moreno* o *Señor de los Temblores* (todas denominaciones frecuentes). En distintas ciudades del Perú y en aquellas donde reside la migración, se realiza la novena, que comienza el día 19 y finaliza

[123]El nombre Pachacamilla hace referencia al poblado de Pachacamac, un centro ceremonial pre-incaico (Benito Rodríguez, 2011).

el 28 de dicho mes, con una celebración en el templo y la procesión por las calles de la ciudad. Es un día de fiesta que, de la mano de los migrantes, adquiere alcance transnacional:

hombres, mujeres y niños, ligados por la evocación de un pasado común, recorren las calles populosas, ruidosas, cosmopolitas ciudades del mundo, manifestando su adhesión con gestos, rezos y cantos al Señor de Pachacamilla (Lapenda, 2012: 204).

En Lima, la Iglesia de las Nazarenas, sobre la avenida Tacna, se erige sobre el área "del milagro", y guarda la imagen original del Cristo Moreno, "que se encuentra en el muro testero..., tras el altar donde cada día se celebra la Misa" (Benito Rodríguez, 2011: 45). Allí la celebración anual adquiere amplio alcance y congrega a cientos de peruanos procedentes de distintas ciudades del país y también a extranjeros. Los medios de prensa, en todos sus formatos, relatan también la



Figura 1. Noticias publicadas en la prensa virtual sobre la procesión al Señor de los Milagros en Perú. (Capturas de pantalla de RPP Noticias).

experiencia de los creyentes en otras ciudades del Perú y permiten revivirla a través de videos que se suben a diversas páginas web, como puede observarse en las imágenes.

En Buenos Aires, la veneración a El Señor de los Milagros comenzó en 1988 cuando, de la mano de Rosa Chabaneix (inmigrante peruana) se realizaron las primeras procesiones en el barrio de Floresta; partían de la iglesia de la Candelaria. En la actualidad, la Basílica de la Piedad –ubicada entre las calles Bartolomé Mitre y Paraná del barrio de San Nicolás– es uno de los centros de reunión de la Hermandad del Señor de los Milagros de las Nazarenas, además de la Basílica de San José de Flores, frente a la Plaza Pueyrredón, en el barrio de Flores. Las asociaciones son las encargadas de la preparación y organización del mes del Cristo Morado, amén de otras actividades que realizan a lo largo del año, de asistencia a los más necesitados, dictado de talleres, actividades para niños. Su estructura interna está conformada por seis cuadrillas de cargadores, más una de sahumadoras y cantoras, las que son presididas por un mayordomo general. La Hermandad data desde 1955, cuando fue reconocida oficialmente en Lima; en la actualidad, existen más de 200 en el mundo.

El día de la procesión, el templo se reviste con las banderas del Perú y de la Argentina, así como de distintas imágenes religiosas. Próximas al altar mayor se instalan las andas del Señor de los Milagros, que luego saldrán por las calles de la ciudad. Su imagen es una reproducción de la pintura original resguardada en Lima, en la Iglesia de las Nazarenas. En el atrio, una composición realizada con flores sobre el suelo, globos blancos y violetas más estandartes y banderas representa a distintas advocaciones peruanas y argentinas (como San Martín de Porres o la Virgen de Luján). Ocurre que... en los ritos se

mezclan objetos diversos, como piedras y conchas, con representaciones de la Virgen o de un crucifijo, en una perfecta unión y armonía entre ritos prehispánicos y padrenuestros (Rostworowski, 2002: 147).



Figura 2. Altar mayor, Basílica de la Piedad.



Figura 3. Andas del Cristo Morado. (*Fuente:* trabajo de campo 2010 y 2011).

Finalizada la misa en la Basílica un domingo cerca del mediodía, el Cristo de Pachacamilla atraviesa la nave central y, al pasar por la entrada principal, es alabado por los fieles que se congregan en la explanada y sobre la calle Paraná: ¡Viva el Perú, Viva la Argentina, Viva Latinoamérica, Viva el Señor de los Milagros! Al son de oraciones, cantos y aclamaciones se inicia la procesión hasta las 19, horario en que culmina con otra celebración en el templo. El recorrido suele realizarse por las siguientes arterias: calle Paraná, Av. Corrientes, Av.

9 de Julio, Av. de Mayo, y calles Paraná y Bartolomé Mitre. No obstante, dicho itinerario está sujeto a modificaciones, que dependen de los permisos que concede el gobierno de la Ciudad de Buenos Aires para su realización. Así, hubo años en que se llegó hasta la Catedral Metropolitana, en la Plaza de Mayo, y en 2016 se desarrolló en dos días: comenzó el sábado 29 de octubre a las 15, desde la Basílica de la Piedad hasta dicha Catedral, y al día siguiente, luego de la misa de las 11, las andas retornaron a la Basílica.

Durante el ritual, una cuadrilla de la Hermandad de 36 miembros porta las andas del Señor de los Milagros. Ésta se recubre con lienzos de color morado y ornamentos de piedras preciosas, plata y oro, previamente limpiados por los "patrones del anda" (Fuentes, 2016). Detrás se ubican las sahumadoras, con pebeteros de plata, y luego, las cantoras; al final, bandas de música. Entonces, el Himno escrito en 1954, por Isabel Rodríguez Larraín, es entonado a viva voz en el espacio público:

"Señor de los Milagros,
A Ti venimos en procesión
tus fieles devotos,
a implorar tu bendición.
Faro que guía, da a nuestras almas
la fe, esperanza, la caridad,
tu amor divino nos ilumine,
nos haga dignos de tu bondad.
Con paso firme de buen cristiano
hagamos grande nuestro Perú,

y unidos todos como una fuerza
te suplicamos nos des tu luz".
(Fuente: folleto de la Hermandad)

Como una ola que alcanza las calles, ese caminar de fieles manifiesta un proceso de territorialización en el que se destaca el color morado de las túnicas que visten las cuadrillas, signo de contrición y meditación.



Figura 4. Procesión en la calle Paraná. Cuadrilla de cantoras.



Figura 5. Andas: Virgen de la Nube (Trabajo de campo 2010 y 2014).

Otros símbolos y advocaciones nutren las expresiones de agradecimiento que los peruanos dan a Jesús, como la de la Virgen de la Nube, originaria de Ecuador, en la parte trasera de las andas (Figura 5). Ésta es mencionada por el cronista Eusebio de Llano Zapata al referirse a la procesión de 1747:

salió por la mañana la imagen de su templo, visitando las calles, ramadas, Iglesias y Monasterios, y duró la procesión cinco días... y al

> reverso de la imagen [del Señor de los Milagros] se veías otra de Nuestra Señora de la Nube, advocación quiteña que se había aparecido en el cielo de dicha ciudad en 1696 (Benito Rodríguez, 2011: 49).

También la Virgen de la Puerta de Otuzco (de la ciudad de Trujillo) es retratada en algunos de los estandartes que portan los fieles llegados desde la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires. Así, como afirma Sassone (2007:72), "el traslado de las imágenes desde sus pueblos para la reproducción cultural de las prácticas devocionales parecería constituir uno de los hechos distintivos dentro de estas modalidades de circulación que unen el origen y el destino".

Durante la marcha se efectúan ocho paradas. En cada una se expresan vivas al Cristo Moreno, se ruega, se bendice a los niños y presentan nuevas ofrendas. Los cantos religiosos y también algunos ritmos peruanos, como huaylas[124] y valses, animan a los fieles para seguir el recorrido de las andas. En las calles se disponen puestos de comidas regionales –como anticuchos, turrón de Doña Pepa, chicha morada, arroz, ceviche, pollo frito– y se organizan sectores con muestras de danzas y la presentación de conjuntos musicales. Son tiempos de particular sociabilidad, en los que se da el compartir entre paisanos y el acercamiento con argentinos y otros extranjeros. Entonces surge un espacio mediado por las expresiones y los elementos culturales peruanos, que conforman un tiempo que irrumpe en el ritmo cotidiano y permite crear nuevas formas de co-habitación transitoria.

Asimismo, se produce en un mismo espacio y tiempo la conjunción entre el "aquí y el allá", manifiesto en el caminar de los fieles y

[124]Es un estilo de huayno de la zona central del Perú, más precisamente de Huancayo.

las marcas territoriales. Es una constante que se testifica en diversas ciudades del mundo, mediante la expresión de los sentimientos de los devotos. Así lo expresan residentes peruanos:

> "...esta es una manifestación de fe, pero además te moviliza mucho porque recordás a tu familia, a tu tierra y a tus padres. Por eso es tan fuerte" (Loja, 2016).
>
> "El Señor de los Milagros es como la Virgen de Luján" (entrevista, procesión en Buenos Aires, 15-10-17).
>
> "El Señor de los Milagros es nuestro patrono" (entrevista, procesión en Buenos Aires, 15-10-17).
>
> "La devoción se vive en todo Perú; él es nuestro patrono. Esta es fiesta nacional. En Trujillo, de donde vengo, también se vive. Es muy poderoso, lo que tú le pides te lo concede" (entrevista, procesión en Buenos Aires, 15-10-17).

Entonces, ese caminar orante pone en evidencia un "aquí estamos" como pueblo andino, visibiliza una cultura externa a la de la sociedad nativa y revela las cualidades fusionales entre los migrantes (Lange Valdés, 2001). El paso de las andas revive un sentimiento de pertenencia e identidad que fortalece la permanencia de amigos y familiares en una tierra ajena a sus orígenes.

A su vez, ese desplazamiento acompasado por los cantos, bailes y oraciones modifica el ritmo más aletargado de un día domingo e impone otros colores, olores, movimientos y mensajes. Cuestiona "el establecimiento de delimitaciones claras, precisas y permanentes sobre el territorio" (Lange Valdés, 2011: 95) al romper con el statu quo, las formas corrientes, establecidas, cotidianas que distinguen al mismo. Y así, esa práctica religiosa, "muestra un uso y al mismo tiempo

una simbolización del espacio de la movilidad desde donde es posible entender el modo en el que se lleva a cabo la reconfiguración del territorio de la movilidad" (Calderón Bony y Odgers Ortiz, 2014: 102).

La procesión implica recorrer la propia vida en una actitud de arrepentimiento, despojo, renuncia, perdón que aspira a cambiar. Es un tiempo de conmoción interior favorecida por el caminar en hilera en el espacio urbano. También denota una superposición de tiempos históricos, al "unir" los ritos del pasado con los del presente, y se manifiesta como comunión entre el origen y el destino, tal cual otras épocas, cuando, entre los habitantes de Pachacamac, las procesiones eran un "medio para establecer reciprocidades simétricas y asimétricas además de iniciar y mantener relaciones de complementariedad entre diversos medios ambientes" (Rostworowski, 2002: 95).

La fiesta se extiende y vivencia en distintos países:

En Europa, como en Estados Unidos y América Latina, sus urbes configuran un mismo paisaje; ¡a tanta distancia unas de otras, las ciudades se visten de color morado, replican los mismos cantos, himnos y ritos! Es la presencia de la peruanidad migrante que conforma una cartografía momentánea, entre lo místico y lo profano, de su estar en el mundo (Lapenda, 2012: 204).

Asimismo, una multiplicación de deseos, expresiones, saludos y oraciones se mueven en el espacio virtual a través de las redes sociales –Facebook, Twitter–, e-mails y blogs. Por su parte, la prensa relata su importancia, como ilustra la noticia de ACIPRENSA[125] que reproducimos a continuación:

[125]Fuente: ACIPRENSA, 2012. El subrayado es nuestro.

Señor de los Milagros recorre 260 ciudades del mundo

LIMA, 19 Oct. 12 / 03:27 pm (ACI).- La procesión del Señor de los Milagros, considerada una de las más grandes del mundo, vuelve a recorrer este mes de octubre unas 260 ciudades en diversas partes del planeta donde los inmigrantes peruanos han formado una hermandad.

"Hasta en Suecia, donde los católicos son solo el 2% de la población, cada año sale la procesión", afirmó José Soto Parra, mayordomo de la Hermandad del Señor de los Milagros en declaraciones recogidas por el diario La República.

Japón, Alemania, Australia, Chile, México, Argentina y Estados Unidos son algunos de los países a donde los fieles peruanos han llevado esta devoción...

Al sur del Perú, en su vecino Chile, más de veinte mil personas recorren las calles de Santiago llevando el anda del Cristo Moreno...

Y en Francia, la Catedral de Notre Dame en París recibe a unos tres mil devotos –mayormente peruanos, franceses y africanos–, que participan en una Misa acompañando la imagen del Señor de los Milagros.

Es un proceso de territorialización en el que tiene lugar un movimiento histórico, que dinamiza la presencia de los peruanos en los diferentes destinos del mundo; una cartografía de experiencias que articulan el sentido de la celebración entre varias ciudades, que por un breve tiempo se tiñen de color morado.

A la vez, en el espacio público se crea un momento de co-habitación entre "los unos y los otros", entre extranjeros y nativos. En las calles, "se mezclan, cruzan y yuxtaponen" (Lange Valdés, 2001: 98) diferentes identidades que buscan expresarse o mantener derechos

adquiridos. Así, cuando en Buenos Aires la procesión ingresa en la Av. Corrientes, las miradas y los comentarios de los "ajenos" son de aceptación, de estupor o de rechazo y, en ocasiones, se producen momentos de tensión. Esa co-presencia, aunque sea momentánea, declara el derecho a ocupar el espacio, a apropiarse de él.

El paisaje cambia. Nuevas configuraciones, raras para los nativos y propias de una cultura ajena a la local, modifican la ciudad conocida: por un instante, esa área es peruana y es observada desde la peruanidad en acción. Ello desarma la afirmación de espacio urbano como estático, encriptado en el tiempo, localizado según sus coordenadas geográficas. Se evidencia claramente, su naturaleza dinámica, que se reconfigura permanentemente, espacio cargado de simbolismo, recreado a través del tiempo, permeable a las identidades que lo recrean (Lange Valdés, 2001; Jirón, Lange y Bertrand, 2010).

Estas prácticas religiosas desestructuran el espacio regulado y se rigen por las aspiraciones, los valores y las creencias que se organizan en formas materiales y corporales para expresarse. Posibilitan crear un espacio propio, de referencia para los peruanos, de pertenencia, de presentación y externalización de su cultura.

El culto al Cristo de Pachacamilla conduce a una construcción territorial de vuelta al origen, como la aspiración, el deseo de experimentarse un pueblo, de clamar con una sola voz al Dios que todo lo puede y que camina junto a ellos, que no abandona y que se ha manifestado poderoso ante las fuerzas de la naturaleza (como la de los terremotos). Es la expresión de esperar en una tierra extranjera, aunque también, la procesión al Señor de los Milagros manifiesta el sentido de haber adoptado esa tierra como propia.

Consideraciones finales

La devoción al Señor de los Milagros evidencia un proceso de construcción territorial en el que se ponen en juego los elementos de la cultura de origen de los migrantes, sus representaciones, aspiraciones, afectividades, el mapa mental sobre la ciudad de destino, la influencia de las redes sociales (las cercanas y las más lejanas), las valoraciones y materialidades del espacio. A la vez que otorga significado al espacio urbano recorrido durante la procesión, evidencia un proceso de apropiación, encuentro entre personas, y es expresión del "aquí estamos" en la ciudad, en este caso, de Buenos Aires. Durante su desarrollo, ese desplazamiento permite revivir el paso de un pueblo, el transitar migrante, la búsqueda de una patria donde "mane leche y miel", las penurias de la partida, el dolor del desprendimiento, la esperanza y el deseo de volver a encontrar el refugio, lo propio.

Los fieles reviven los rituales de la patria de origen, así como sus olores y sabores. La fiesta se viraliza en el espacio virtual, adquiere dimensión multiescalar por las noticias y vivencias que parten desde los países de destino y tienen al Perú como centro de referencia.

La celebración en el espacio público recrea el paisaje como un palimpsesto, producto de la superposición de "lo traído y lo encontrado", de lo "lejano y lo cercano"; un sincretismo entre los modos de hacer históricos y los del presente, que se manifiestan en un tiempo corto, separado del resto de los tiempos tradicionales de los domingos. Es un tiempo particular de sacralidad, de "Dios con nosotros" que acompaña y perdona, de descubrirse parte de un cuerpo, de observar lo pasado –que el caminar acompasado con las andas, asimila al paso de la vida– y recobrar las fuerzas para seguir adelante.

La identidad peruana se hace visible en los ornamentos, estampas, escapularios, flores, estandartes, banderas y es fortalecida a través de las fronteras por medio de las fotografías en la prensa, los videos en YouTube, las comunicaciones escritas, la Web 2.0. Los puestos ambulantes de venta de comidas, como guirnaldas que jalonan las calles por donde las andas avanzan, recrean un paisaje familiar de olores y sabores, que permiten experimentar que se ha llegado al hogar. Entonces, la procesión trae al presente a los seres queridos, a los que han quedado lejos, revive los recuerdos y sentimientos anidados en el origen.

Asimismo, origina distintos comportamientos entre grupos: los que participan de la fiesta convocando a connacionales, argentinos y extranjeros, y los que por desconocimiento, temor o prejuicio optan por marginarse o reclamar en contra de aquéllos. Y eso es también el territorio, un espacio de tensión, de disputa, de acercamientos y diferencias, un espacio dinámico, en acción, edificado desde las movilidades y yuxtaposición de identidades. En ese tiempo y espacio delimitado se expresan un conjunto de intenciones y culturas superpuestas, entrecruzadas, que posibilitan comprender el aquí y ahora como una realidad novedosa, desestructurante, colectiva y en continua transformación. Ello hace también a la configuración territorial, pues en el juego de la construcción de pertenencias se dan procesos de re-construcción, re-creación, de acomodación a los usos y necesidades. Así, el espacio puede ser apropiado, reconocido, valorado, pues en él se inscriben las marcas del pasado y se sobreescriben los deseos y aspiraciones del presente. Por tanto, la procesión al Cristo de Pachacamilla significa la historia del pueblo peruano y también la necesidad de actualizarla. El ritual desarrollado en el espacio público, tanto en Lima (ciudad de origen del culto) como en el resto del Perú y ciudades de

destino de la migración, como es el caso de Buenos Aires, expresa un proceso de territorialización transnacional de carácter sagrado, que se fortalece por los lazos con el origen y refunda la pertenencia de la colectividad peruana en los países a los que ha migrado.

Bibliografía

- Aciprensa, (2012), "Señor de los Milagros recorre 260 ciudades del mundo" (en línea), 19-10-2012. Disponible en: https://www.aciprensa.com/noticias/senor-de-los-milagros-recorre-260-ciudades-del-mundo-72018/. [Consulta: 12 de febrero de 2017].
- Benito Rodríguez, J. A., (2011), *El Señor de los Milagros. Identidad de un pueblo. Historia y Espíritu,* Lima, Editorial Paulinas, p. 208.
- Calderón Bony, F. y Odgers Ortiz, O., (2014), "Prácticas devocionales y construcción del espacio en la movilidad", en *Alteridades*, 24 (48), pp.99-110.
- Carballo, C., (2009), "Repensar el territorio de la expresión religiosa", en Carballo, C. (coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Buenos Aires, Prometeo Libros, pp.19-42.
- Fuentes, M., (2016), "Octubre, mes morado. La festividad del Señor de los Milagros", en *Bitácora,* 14 de octubre, Lima, Instituto de Investigación del Patrimonio Cultural, Universidad Ricardo Palma.
- Gutiérrez, A., (2010), "Movilidad, transporte y acceso: una renovación aplicada al ordenamiento territorial", en *Scripta Nova*, vol. XIV, 331 (86). Disponible en: http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-331/sn-331-86.htm. [Consulta: 15 de mayo 2016].
- Jensen, O., (2009), "Flows of Meaning, Cultures of Movements - Urban Mobility as Meaningful Everyday Life Practice", en *Mobilities,* Vol. 4, Nº. 1, pp.139-158.
- Jirón, P.; Lange, C. y Bertrand, M., (2010), "Exclusión y desigualdad espacial: Retrato desde la movilidad cotidiana", en *Revista Invi,* 25 (68), pp.15-

57. Disponible en: http://www.revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/491/470. [Consulta: 5 de abril de 2016].

- Lange Valdés, C., (2011), "Dimensiones culturales de la movilidad urbana", en *Revista INVI*, 26 (71), pp.87-106. Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25819403004. [Consulta: 5 de abril de 2016].
- Lapenda, M., (2012), "Prácticas religiosas de la migración peruana en Buenos Aires: la devoción a El Señor de los Milagros", en Santarelli, S. y Campos, M. (coord.), *Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina*. Bahía Blanca, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, pp. 177-213.
- Lindón, A., (2006), "Geografías de la vida cotidiana", en Hiernaux, D. y Lindón, A. (dir.), *Tratado de Geografía Humana,* Barcelona, Anthropos, pp. 356-400.
- Lindón, A., (2011), "Revisitar la concepción de lo social para una Geografía constructivista", en Zusman, P. *et al*. (ed.), *Geografías culturales. Aproximaciones, intersecciones y desafíos*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 177-212.
- Loja, M., (2016), "El Señor de los Milagros" (en línea), en *La Capital*, 23 de octubre. Disponible en:

  http://www.lacapital.com.ar/mas/el-senor-los-milagros-n1267374.html. [Consulta: 12 de febrero de 2017].
- Rostworowski, M., (2002), *Pachacamac*. *Obras completas II*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, p.404.
- RPP Noticias, "Procesión" (en línea). Disponible en: http://rpp.pe/tema-procesion. [Consulta: 12 de febrero de 2017].
- Sassone, S., (2007), "Migración, religiosidad popular y cohesión social: bolivianos en el Área Metropolitana de Buenos Aires", en Carballo, C. (comp.), *Diversidad cultural, creencias y espacio. Referencias empíricas*, 1ª ed., Luján, Universidad Nacional de Luján, pp. 57-108.

- Sinati, G., (2008), "Migraciones, transnacionalismo y locus de investigación: multi-localidad y la transición de sitios a campos", en Solé, C.; Parella, S. y Cavalcanti, L. (coord.), *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*, Documentos del Observatorio Permanente de la Inmigración, N°19, Madrid, Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones, Ministerio de Trabajo e Inmigración, pp. 91-112.

QUINTA PARTE

La dimensión espacial de lo religioso

CAPÍTULO 21

Marcas religiosas, territorios y espacios en el culto al Gauchito Gil

Gastón Cerezo
Universidad de Buenos Aires

Este capítulo aborda las prácticas rituales asociadas al Gauchito Gil en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA) y zonas del conurbano bonaerense. Intentaremos dilucidar cómo el espacio es reapropiado y resignificado por una práctica religiosa cada vez más difundida y cómo esta religiosidad construye nuevas territorialidades.

Tomamos por caso dos altares: uno ubicado en Parque los Andes, Chacarita (CABA) y otro ubicado en el Triángulo de Bernal, Wilde (Gran Buenos Aires). Ambos fueron seleccionados por ser referentes del culto, y se destacan de los demás altares por su infraestructura, y por ser caracterizados por los interlocutores como *los más grandes*. En ambos santuarios se realizan celebraciones y funcionan como centros de acogida de micro peregrinaciones. Estos tienen un carácter demostrativo y las formulaciones aquí presentadas pretenden ser aplicables a otros altares y santuarios.

Procurando realizar una relación de la significancia del espacio y el territorio con la dimensión de lo sagrado, intentaremos describir e interpretar cómo se reconcilian estos lugares cualitativamente dife-

renciados: Mercedes y los altares subalternos. El ejercicio del culto es parte de un proceso de construcción de un espacio disputado donde la materialidad y la corporalidad se vuelven factores de especial interés.

Sobre la fiesta

La pregunta por el tiempo festivo apareció en mi investigación como un desafío metodológico. Me había propuesto estudiar la relación entre el espacio público y la religiosidad tomando como punto de partida los altares, santuarios y ermitas consagrados al culto del Gauchito Gil en la Ciudad de Buenos Aires y alrededores. Estas marcas, como registros, mostraban en su materialidad un fuerte componente simbólico de características recurrentes pero difíciles de interpelar por sí solos, ya que presentaban una dificultad teórica importante: mayormente estos altares consagrados al culto permanecían inhabitados y la falta de interlocutores imposibilitaba la producción de un conocimiento etnográfico válido.

Fue entonces que decidí concentrar mi actividad de campo –principalmente– los días de fiesta, donde éstos eran más concurridos: los lugares recuperan en esas fechas una vitalidad excepcional y son objeto de celebraciones en las que muchos devotos se acercan a mostrar su gratitud, saludar al gaucho y traerle ofrendas. Por definición, el clima festivo era cualitativamente diferente de los demás días (Claval, 2014). Ante la monotonía aparente del común de los días, en los días festivos se reza, se habla, se bebe, se come, se ríe, se llora, se canta, se baila no sólo con el Gauchito, sino también con los devotos que concurren al lugar. El tiempo ritualizado despertaba los altares con una vitalidad evidente donde los cuerpos de los devotos presente en el lugar para "saludar al Gaucho", "a agradecerle", "a pedirle" resignificaban el es-

pacio. La materialidad que con anterioridad parecía monótona cobraba sentido y era puesta en acción.

La localidad de Mercedes, Corrientes, goza de una sacralidad excepcional como lugar donde, un 8 de enero en la segunda mitad del siglo XIX, aconteció la muerte del Gaucho y, consecuentemente, su primer milagro. Allí se desarrolla la fiesta del Gauchito Gil, una peregrinación multitudinaria que ha crecido con los años y últimamente congrega hacia el Gaucho milagroso a cientos de miles de personas de todos los puntos del país. La fiesta revive las fuerzas de acción y la celebración de su paradójica muerte, que a la vez que le quitó la vida lo consagró como santo. Pero este centro de peregrinación no es el único centro sagrado referido al Gauchito Gil, aunque detente una autoridad y una legitimidad superiores respecto de otros espacios consagrados a su veneración.

Dado que participar de estas peregrinaciones insume mucho tiempo y se necesitan poner en acción diferentes recursos, ¿qué sucede con los fieles que no pueden viajan hasta Mercedes? Muchos de los devotos que no peregrinan al altar mercedino se hacen de cuerpo presentes en altares, santuarios y lugares de culto al Gauchito Gil instaurados en espacios públicos y semipúblicos próximos a sus domicilios, y sostienen relaciones vinculantes con el santo y con los demás fieles que se concurren al lugar. Para muchos visitantes son altares conocidos, recurrentes; para otros representan una excepción y van especialmente para la ocasión.

Reflexiones de un viaje que no se dio

En enero de 2015 yo estaba con muchas ganas de ir a Mercedes, Corrientes, a los festejos relativos al Gauchito Gil. Por cuestiones labo-

rales no podía viajar con tiempo prudencial en las diferentes ofertas de viaje. Ante ese inconveniente, se me ocurrió preguntarles a Leticia y Juan, dos devotos con los que ya había mantenido varias charlas, que vivían a la vuelta de mi trabajo, si tenían pensado viajar. Llegué directamente a su domicilio y les toqué timbre. Me atendieron hablando desde el balcón y luego bajaron ambos. Comenté mi situación y les pregunté si tenían pensado viajar y, de ser así si podía viajar con ellos, afrontando a cuenta mía la cuota del combustible que necesitáramos para llegar al lugar. Juan me contestó: "Yo sabía que el Gauchito iba a interceder. Estaba con ganas de viajar, pero estábamos viendo, porque no teníamos plata, y ahora vos me decís esto...". Subimos a su departamento y seguimos conversando durante un rato largo, planeando el viaje entre otras cosas. Al terminar la velada, quedamos en confirmarnos mediante celular. Lamentablemente no pudimos coordinar y ninguno de nosotros viajó en esa oportunidad al santuario correntino.

Sin embargo, y sin planearlo, el día 8 nos encontramos todos en el Santuario al Gauchito Gil de Parque los Andes en el barrio porteño de Chacarita. Al vernos nos reímos de la situación y nos quedamos conversando. Yo había llegado bastante más temprano que ellos y había estado charlando con otros fieles que estaban en lugar. Junto a ellos estaban sus hijos y el sobrino de Juan. Habían ido a agradecer al Gauchito con unas velas y una botella de vino para el Gauchito; también habían llevado una botella fernet para beber. En el tiempo en que formábamos fila para visitar la figura del Gaucho en el altar principal fueron sumándose otras personas, y compartimos la charla y el fernet. Pude presentarlos con otros fieles con los que había charlado esa misma tarde y con los cuidadores del altar, a quienes ya conocía de visitas previas.

De este viaje que no sucedió comprendí que en ese lugar debía de haber mucha gente que había pensado ir a Mercedes y no había podido; que *éramos muchos los que estábamos en ese lugar, pretendiendo estar en otro lado*. Este espacio constituía una yuxtaposición de espacios respecto del altar mercedino: el olor a chorizo asado, la circulación de vino –incluso del que ofrendaban los devotos y los mismos cuidadores se encargaban de abrir y convidar–, el sonido del chamamé, de canciones alusivas al gauchito, la venta de velas y cintas. Era una representación del paisaje correntino, era una parte del todo del festejo que se daba multilocalmente. *Este espacio cargado de sentidos estaba siendo resignificado*, activado en la celebración, este lugar era recontextualizado.

Al lado nuestro, el tránsito de los automóviles parecía imperturbado por la fiesta, salvo por aquellos que haciendo sonar sus bocinas saludaban al Gauchito. Sin embargo, para los participantes este lugar estaba siendo objeto de una transfiguración. Era –a su manera– una extensión del suelo correntino: socialmente producido y emocional y densamente cargado *estaba siendo sacralizado por el tiempo ritual de la fiesta*.

Pude aprehender que estas micro-peregrinaciones son ocasiones particulares donde los propios devotos confirman su pertenencia a un grupo practicante que se torna evidente en el plano intercorporal: son muchas las personas que vienen a manifestar su creencia en el sitio, son muchos los fieles que veneran a Antonio Gil. Si bien forman parte de la reactualización de las relaciones reciprocitarias y de confianza con el santo, el fiel que viene a agradecer o a dar una ofrenda no se encuentra solo en el altar, sino que puede entrar en relación con los demás practicantes. El cuerpo de devotos puede verse orgánica-

mente en un mismo lugar y así los individuos tomar cabal dimensión del componente colectivo del culto. Aun cuando no necesariamente la gente interactúe entre sí de manera dialógica, sí lo hace en el plano de la experiencia, dado que cada uno es parte constitutiva de la fiesta. El cuidador de uno de los altares decía: "La fiesta la hacemos entre todos. Porque si no vinieran no se podría hacer" (Carlos, Chacarita, 2015). Sensibilizada, la gente viene a saludar y a festejar con el gaucho, a renovar votos, forma fila para llevarle una ofrenda y brindarle un saludo. Pero en contrapartida percibe el cuerpo colectivo del culto. Puestos en relación con la materialidad del altar, *los cuerpos actuantes en el contexto ritual son manifestaciones de fe y como tales forman parte de las prácticas de sacralización de los espacios.*

Sobre las relaciones entre los altares

La fiesta se extiende a todos los altares diseminados en otros espacios y localidades. En Ciudad de Buenos Aires y el conurbano, donde centré mi trabajo de campo, el día 8 de cada mes –y especialmente el 8 de enero, día del Gauchito Gil– los altares cobran una particular atención y se tiñen con una carga semántica distinta.

Si bien cada altar remite al altar mercedino, sólo algunos se configuran como pequeños centros de peregrinaje por diferentes características como son su ubicación, dimensión y concurrencia. Es parte de una configuración de sentidos a través de componentes rituales y simbólicos que permiten una recomposición metonímica de una parte por un todo, en la que estos altares subalternos recuperan características del altar original que habilitan nuevos sentidos a los lugares donde se veneran. Replicando el paisaje cultural mercedino, estos espacios son puestos en la misma trama de sen-

tido que aquél y configuran lugares vivenciados, diferenciados del resto del mundo habitado.

Aquí operan objetos, cosas, discursos, narrativas, imágenes y todo un aparato simbólico que, al ser experimentados espacial y corporalmente en el rito, permiten generar una ligazón afectiva de todos estos conceptos en el plano imaginario, que habilita a organizar y construir significados dentro de una realidad social determinada. Estos altares y santuarios subsidiarios configuran un espacio sagrado, antepuesto al espacio lato del sentido de espacio público liberal.

Al reproducir y poner en juego ciertas representaciones colectivas y lenguajes simbólicos compartidos, cada altar recupera metonímicamente este espacio sagrado (Mercedes). Esta traslocación también se ve, por ejemplo, en los dibujos y las pinturas que decoran los altares recuperando el paisaje mesopotámico, funcionando como una trasgresión espacial (figurativamente correntino) y temporaria (la reactualización de la muerte y el acontecimiento del primer milagro del Gaucho). Esta perspectiva refuerza la idea de estos altares como territorio sagrado, son *de hecho* sagrados porque el altar original se recrea en cada centro de devoción por "los valores simbólicos ahí representados" (Rosendahl, 1995: 67). Recuperando la territorialidad del altar correntino con pinturas de paisajes de litoral con palmeras y esteros, el chamamé –ritmo musical típico de la región–, el tereré, en ambos altares es puesto en escena mediante un proceso simbólico por el cual se crea una identidad colectiva. Esta creación dinámica de un espacio supralocal que recupera el santuario original, sacraliza y conjuga ambos santuarios. La experiencia religiosa de la fiesta pone en relación el plano material con el no material: el componente imaginario en las fiestas recrea territorialidades que son reactualizadas en nuevos espa-

cios sagrados, sacralizando estos altares y santuarios translocalizados al tiempo que reafirma el altar principal de Mercedes[126].

Como extensiones de las procesiones al epicentro correntino, estas celebraciones translocalizadas son parte del ceremonial que inviste el culto y que permite a los fieles vincularse con el santo y tomar real dimensión del cuerpo de creyentes que le da validez a la creencia y es probatorio de la efectividad del santo.

El fin por el cual la gente acude a los centros de peregrinaje no es necesariamente la socialización con los demás devotos, sino el poder manifestarse ante el santo. "El Gauchito es el alma de la fiesta", comentaba uno de los cuidadores. Estos tiempos particulares permiten constituir un sentido de nosotros en el que el estar en el mismo lugar da inteligibilidad a esa pertenencia compartida. Y si bien estas fechas y encuentros son esporádicos, el componente identitario de una comunión de fieles trasciende a estas fechas ya que la participación da un carácter afectivo hacia el resto de los participantes. El tiempo de fiesta en el que suenan los chamamés huele a carne asada para la ocasión, se montan comercios de velas, cintas, estampitas y estatuillas, entre otras parafernalias que dotan al lugar de vida.

Estos encuentros ponen en juego fuerzas emotivas que no siempre son compartidas con el resto de la gente pero que en el plano simbólico son reinsertadas en la experiencia del peregrinar, del promesar, del hacerse presente. Son experiencias que amplían la perspectiva subjetiva del culto. No necesariamente ésta es una pregunta que se

[126]Cabe decir que, para aquellos que asisten a estos altares subsidiarios, la peregrinación a la ciudad de Mercedes tiene cabal importancia: son muchos los devotos que fueron, los que pensaban ir y/o los que tienen pensada o prometida una futura visita.

formule el creyente, pero indudablemente el cuerpo y la persona del otro que no se conoce lo interpela y otorga una cuota extra de confianza en el culto. Estas celebraciones son manifestaciones de fe que permiten dilucidar su popularidad; son actos performáticos en los que la participación hace al culto.

Nuevos desplazamientos: sobre las dimensiones espaciales de los cuerpos

En un culto sin instituciones, la autoadscripción es un hecho demostrativo. Portar el santo confiere protección y es una demostración de fe. Las marcas religiosas incorporadas como deícticos diferencian a los practicantes y contribuyen a la formación de identidad. Con los signos diacríticos incorporados por los devotos, sus cuerpos cobran una relevancia espacial particular sobre los desplazamientos que desarrollan dentro de la ciudad. El tránsito peregrino le da un componente territorial difícil de discernir, dado que las trayectorias individuales reconfiguran la espacialidad del culto. Esta particularidad permite una preeminencia territorial interesante, ya que por su propio dinamismo estos cuerpos en movimiento abarcan potencialmente toda la ciudad. La difusión del culto se vuelve intersticial y reconfigura el espacio de la ciudad y alrededores. La obstinación con la que aparece la imagen del Gauchito Gil en la ciudad y en el Conurbano le da un carácter ubicuo al culto, a través de marcas y registros materiales inscriptos como deícticos en los cuerpos de los propios fieles.

La territorialidad, opuesta a un espacio sin marcas, necesita de la comunidad de fieles para su extensión; los devotos construyen su lugar en la ciudad y se pueden reconocer ellos mismos como una comunidad de fieles que se reivindica en el espacio público (Segato, 2008)

conformando un territorio por encima de la lógica espacial tradicional jurisdiccional. La ciudad se vuelve más extensa y permeable, el territorio es la constitución de todos los lugares por los que el signo se desplaza y así los diacríticos incorporados producen nuevas territorialidades. Habilitan una recomposición del espacio por la cual, lejos de ser espacios fragmentarios, se presenta en el plano imaginario como un conjunto uniforme que proyectiva y potencialmente tiene una extensión territorial inmensa. Los cuerpos son significantes y confieren una movilidad y una ubicuidad importantísima dado que los cuerpos de los devotos configuran por sí mismos una nueva territorialidad (Carballo, 2012).

El acervo material relativo al Gaucho se ve asiduamente en la ciudad y alrededores en forma de altares, ermitas y santuarios, pero también en tatuajes, pintadas, muros, remeras, calcomanías adheridas a vehículos, cintas, colgantes, rosarios, etc. Son testimonios de la vigencia y vitalidad del culto y esta inmanencia les confiere una legitimidad innegable.

A nuestro entender, la materialidad constituye uno de los principales vectores de difusión, ya que la presencia en el espacio público tiene un componente preformativo: si el gauchito está en todos lados es probatorio de su eficacia. La proliferación de marcas y altares da cuenta del crecimiento del culto al Gauchito Gil. Aunque inicialmente el establecimiento del altar se dé de manera más o menos espontánea y como vínculo de contra don del creyente con la entidad sagrada[127], la materialidad es independiente de quién la haya generado, ya que habilita un proceso semiótico de reconstrucción de sentido que excede al agente que lo ha

[127]El soporte material es parte de un proceso constitutivo del sistema reciprocitario de don y contra don que se establece con lo sagrado (Semán, 2001).

construido. En la práctica se pone en juego una forma particular de imaginación: el individuo entra en interacción no sólo con el Santo, sino con toda una representación de un universo interrelacionado de cosas relativas a lo sagrado que recupera representaciones del mundo, de la realidad, de sentimientos de grupo, de lugares, de trayectorias individuales y colectivas. El lenguaje simbólico permite dar forma a la expresión de lo religioso y permite establecer lazos reciprocitarios con lo sagrado y con los otros creyentes. Los cuerpos son significativos al poner en relación el cuerpo individual con la *comunidad imaginada* de fieles.

En este sentido otra de las concepciones que queremos resaltar es que el cuerpo del devoto es espacio de fenómenos religiosos no solamente por el acto de acercarse al lugar y de compartir el espacio, sino muchas veces porque *los propios cuerpos han sido objetos de manifestaciones sagradas*. Uno de los poderes que se le atribuyen al santo es la curación, y por ende muchos de los pedidos hacia el Gauchito Gil son vinculados a temas de salud y sus fieles aseguran que fue gracias a la intercesión de él que pudieron curarse. Cuentan incluso que ante un escenario desamparador de muerte la gracia del gaucho les permitió vivir y el acto probatorio del milagro son ellos mismos en persona. Ante el panorama innegable de la muerte, la vida es evidentemente el acto probatorio y argumento indiscutible de su eficacia. El cuerpo, en su relación con el espacio y con los demás fieles, es parte constitutiva de este espacio sacralizado.

En este sentido, Ezequiel, un joven de aproximadamente 20 años, me comentaba:

> Yo estaba en el hospital, había chocado con la moto y nadie en mi casa sabía nada. Me habían dicho que estaba muy complicado

> y que probablemente iba a tener que quedarme durante mucho tiempo en el hospital. Yo que nunca había creído en nada le pedí al Gauchito que me ayudara, que quería estar fuera del hospital. Y ahí empecé a mejorar... Y para el cumpleaños de mi mamá pude estar de nuevo en casa, mucho antes de lo que tenía pensado. Desde entonces vengo siempre, y le agradezco al Gauchito. Esto fue hace dos años y ahora lo llevo conmigo siempre. (Ezequiel. Parque Los Andes, 2014).

En el mismo orden, María, una señora de unos 50 años, comentaba en el santuario de Bernal:

> Yo me había hecho unos estudios porque me sentía mal y me diagnosticaron un tumor en la cabeza. Me tenía que operar en un mes. Yo le recé una novena al Gauchito para que me protegiera pero cuando fui al hospital me volvieron a hacer los estudios y me dijeron que no tenía nada, que no me tenía que operar (María, 2017).

El hecho de que ellos *estén* en el lugar es probatorio de la efectividad del santo y de su poder milagroso. No hay que descuidar entonces el papel crucial que tienen los cuerpos en la cuestión de la territorialidad de lo sagrado; éstos son los delimitadores del espacio físico, a la vez que son quienes en su interacción devienen sagrados o al menos invisten de sacralidad determinados lugares. Los cuerpos producen en la intimidad y en la extroversión diferentes interpretaciones de la misma experiencia, que se complementan las unas a las otras en un colectivo amorfo, difícil de explicar, pero fácilmente aprehensible si uno participa de esa experiencia. La eficacia es imaginada, los devotos que acuden son la prueba fehaciente de su efectividad y esta eficacia,

en nuestra opinión, es uno de los principales atractivos para quienes se acercan al culto[128].

Estos cuerpos que interpelan y cuentan sus experiencias son en sí mismos cuerpos sagrados y una evidencia en sí misma del poder milagroso del santo. Al compartir experiencias o al escuchar relatos y situaciones ajenas, subjetivas y cargadas de emoción, ratifican lo mismo que están dispuestos a escuchar.

Si el cuerpo creyente se convierte en sí mismo en un vector de difusión de la creencia al incorporar la sacralidad, podemos pensar entonces en una territorialidad superadora del plano local y volcarle un dinamismo excepcional.

Sobre la imaginación y la comunidad imaginada de fieles

Al interpelar la imagen más difundida del Gauchito Gil, uno de los sentidos que se recuperan de manera más evidente es su sencillez. El gauchito es uno más del común de la gente.

Si bien esta lectura más bien explícita pueda traer objeciones, no puede negarse el vínculo de la figura gaucha en la historia argentina como un apelativo al llano civil, a la prole, y éste quizás es uno de sus atributos más atractivos para sus propios fieles. La reivindicación de la figura del gaucho es una manera de reivindicación de los orígenes étnicos del pueblo, como algo auténticamente popular y que por ende facilita la adscripción identitaria. Aunque resulta imposible

[128]Un chofer de colectivo de la línea 188 x 155 (metáfora en sí misma del espacio de la ciudad y el Conurbano) que tenía una decoración del vehículo con la figura del Gauchito Gil fue quien me hizo reparar en esto al decirme: "La gente se acerca al Gauchito Gil porque ve que cumple. Si no cumpliera, no se acercaría".



Figura 1. Estampita del Gauchito Antonio Gil en su presentación más difundida.

rastrear un significado unívoco en su interpretación, ya que ésta ocurre en contextos culturales determinados e históricamente situados, podemos llegar a pensar que entre los diferentes sentidos de interpretación, recuperar la imagen del Gauchito Gil como un personaje común, como una inflexión del propio pueblo devoto, permite pensarlo como "el santo del pueblo" y a su vez, que "*fue el pueblo quien lo hizo santo*". Por proyección es una forma de reivindicación de su propia condición social; ellos mismos siendo santos. Metonímicamente, las personas pueden establecer una conexión emocional con esa misma imagen que veneran. No debemos olvidar que él es "el amigo que nunca falla" (leyenda inscripta en el santuario al Gauchito Gil, Wilde, Bs. As.), incluso el diminutivo de su nombre más escuchado tiene una connotación coloquial de intimidad con la figura del santo.

Hay que pensar estas imágenes no como unívocas y autoevidentes, dado que una de las características del lenguaje material es su polisemia y lejos de encarnar un sólo tipo de interpretación, recoge en sí un sinfín de interpretaciones, sentidos y reapropiaciones. Entonces la materialidad, las ofrendas y principalmente la figura de la Cruz Gil, son parte de una simbología ritual puesta en integración, que permite evidenciar un colectivo de creyentes con conexiones

afectivas no sólo con el Gauchito, sino también con el resto de los practicantes.

La figura del gauchito Gil como símbolo es una representación colectiva que, como "dispositivo imaginario" (Baczko, 2005:30), "articula ideas, ritos y formas de acción cuyo poder simbólico se legitima" (2005: 16) en las experiencias personales, en los relatos de los "milagros" y vivencias de gracia, que "permiten una comprobación efectiva de la autorevelación (...) No es lo mismo tener idea de lo santo que percibirlo y aún descubrirlo como algo operante, eficiente que se presenta actuando en fenómenos" (Otto, R.1985, pp. 182). En este sentido, ya hemos mencionado cómo el cuerpo puede constituirse en sí mismo como el campo de la expresión de lo sagrado.

Estas representaciones establecen comunicaciones supraindividuales que recurren a la riqueza semiótica de los símbolos y contribuyen a la formación de imaginarios sociales que significan a su vez y al mismo tiempo diferentes cosas. Las representaciones colectivas constituyen un todo comunitario que establece límites de pertenencia a una comunidad. El Gauchito Gil es una representación particular de lo sagrado que viene a sostener y a encarnar marcos de referencia para la vida cotidiana. Sostenida y replicada como un relato oral –por la palabra viva– y por objetos asociados a él, la práctica se autolegitima en las experiencias vividas, al presentar como evidente la intercesión del santo.

El imaginario social es un entramado complejo de tejido simbólico que funciona en constante relación con otros tipos de imaginarios que vehiculizan diferentes funciones, como representar solidaridades, demarcar colectivos. La difusión, la reproducción, el control y el manejo de los dispositivos material y simbólico permite influir en las actividades y conductas individuales y colectivas.

> Los imaginarios sociales son referencias específicas en el vasto sistema simbólico que produce toda colectividad ya través del cual ella "se percibe, se divide y elabora sus finalidades" (Mauss). De este modo, a través de estos imaginarios sociales, una colectividad designa su identidad elaborando una representación de sí misma; marca la distribución de los papeles y las posiciones sociales; expresa e impone ciertas creencias comunes, fijando especialmente modelos formadores.... Designar su identidad colectiva es, por consiguiente, marcar su "territorio" y las fronteras de éste, definir sus relaciones con los "otros", formar imágenes de amigos y enemigos, de rivales y aliados; del mismo modo, significa conservar y modelar los recuerdos pasados, así como proyectar hacia el futuro sus temores y esperanzas. Los modos de funcionamiento específicos de este tipo de representaciones en una colectividad se reflejan particularmente en la elaboración de los medios de su protección y difusión, así como de su transmisión de una generación a otra. (...) De esta manera, el imaginario social es una de las fuerzas reguladoras de la vida colectiva. (Baczko, 2005: 28).

La reificación de la creencia es parte de la construcción de los territorios, ejemplos concretos de estrategias espaciales que despliega un colectivo religioso estableciendo límites e incursiones sobre el espacio, donde los altares son los enclaves y puntos de avanzada del culto. Los altares, en su materialidad, son maneras simbólicas paradigmáticas de representación de la creencia que encierran en sí mismos un discurso y una narrativa que vuelve inteligible la práctica colectiva e individual. Son el nexo entre ambas, a la vez que expresiones de la experiencia sagrada. La presencia en el espacio público le brinda un despliegue tal que la práctica es reconocida no sólo por los practi-

cantes sino también por los no practicantes: es una figura religiosa que goza de una popularidad innegable. Considerando que el culto al Gauchito Gil es una de las expresiones religiosas de mayor difusión y crecimiento en las últimas décadas (Semán, 2013; Carozzi, 2005), la asiduidad de presencia en el campo visual cotidiano a lo largo y ancho del país, y en particular en la Ciudad de Buenos Aires y el área metropolitana, da cuenta de su difusión y su actualidad. El sustento material de imágenes, cintas, calcomanías, estatuillas... todo demarca una configuración de un colectivo fraternal. Estos deícticos permiten recomponer una comunidad imaginada[129] de creyentes que puede reconocerse a través de la materialidad.

El carácter desinstitucionalizado del culto favorece el desarrollo de expresiones de subjetividad en el vínculo con el propio santo, pero que están insertos un marco interpretativo colectivo configurado por la narrativa, los objetos, la imaginería. El sistema de creencias asociadas al Gauchito Gil es fomento de un conjunto de valores que se ejercen en prácticas concretas, conductas y formas de vida (criminalidad, forajido, etc.) que, reapropiadas colectiva e individualmente, contribuye a la formación del cuerpo creyente y formación discursiva referente al santo. La palabra de aquel que fue sujeto de milagro, de

[129]Cuando hablamos del concepto de comunidad imaginada, dado que los integrantes de la comunidad jamás podrán conocer a todos los que conforman esa comunidad, "en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión" (Anderson, 2007: 23), que se imagina como comunidad por relaciones de horizontalidad entre sus constituyentes como un sentimiento de compañerismo. Si bien Anderson (2007) plantea estos postulados para la descripción del concepto nación en el contexto del surgimiento de los nacionalismos como una comunidad política imaginada inherentemente limitada y soberana, creemos que los argumentos sostenidos para caracterizar esta comunidad imaginada pueden echar algo de luz en esta argumentación.

quien vivió lo inefable, goza de una autoridad comunicacional que es probatoria del milagro al ubicarlo dentro del cuerpo creyente y, por lo tanto, sacralizando el cuerpo.

La experiencia de vida como demostración de fe; los relatos de curaciones o de salvaciones gracias a los milagros del Gauchito, gozan de un particular interés: al anteponer la muerte como horizonte probable, la vida o la sobrevida por la intercesión divina son demostraciones de lo sagrado. Frente a situaciones irracionales (la muerte entra en este plano), allá donde no había sentido alguno, la intercesión aparece. Es el milagro que cumple. Por sobre la racionalidad y la lógica "la fe mueve montañas", la efectividad es autoevidente, sobre todo cuando se trata de cuestiones de salud. Si el interlocutor está pudiendo conversar es porque está vivo y atribuye esta vida como si fuera una sobrevida respecto del panorama desalentador que supo enfrentar.

Además, estas experiencias, al ser contadas y compartidas, presentan un discurso de verdad sobre los milagros que da credibilidad y sustento a la sacralidad del Gaucho. En una fenomenología cotidiana, el lenguaje coloquial lo hace comprensible para todos y es parte de la justificación en la esfera pública. La conjunción temporal del relato del primer milagro junto con el del milagro vivenciado es traído por el interlocutor en una elipsis temporal que trae al presente el mismo episodio milagroso que hizo del Gauchito un santo. Quien fuera sujeto de un milagro está contando el suceso inexplicable del que fue confidente. La discursividad actualiza el milagro, justifica la creencia y es parte de una práctica constitutiva y reactualizadora de la creencia y uno de los deícticos por los cuales se hacen devotos. *Ellos creen porque el Gaucho cumple*, vivido en carne propia o por algún conocido que fue ayudado por la fuerza extraordinaria del santo. El enunciado lingüístico

es la base justificativa de la práctica y en el relato, los miles de devotos que pueden articular discursos de milagros más o menos espectaculares que dan cuenta de la sacralidad de Antonio Mamerto Gil de la Cruz. En este sentido, la masividad de las peregrinaciones a Mercedes y las micro peregrinaciones a altares subalternos son tomadas como una experiencia supra real en la que los números refuerzan el sentimiento de pertenencia. Su popularidad es prueba de su efectividad, que a su vez retroalimenta y justifica el sentimiento de pertenencia.

Conclusiones

Uno de los objetivos del presente trabajo fue poder dilucidar algunas de las complejas relaciones que se establecen entre las creencias religiosas y la territorialidad del culto al Gauchito Gil.

Centrándonos en los días festivos asociados al Gauchito, pudimos poner en relación el tiempo ritual con el cuerpo de creyentes que, al resemantizar los espacios, permiten a los practicantes dimensionarse como una comunidad imaginaria de fieles, parte de una construcción performática de un nosotros que brinda identidad. Este cuerpo de creyentes es el mismo "pueblo" que hace al santo.

Estos calendarios rituales activan y reactivan formas prácticas colectivas de un culto que por su carácter desinstitucionalizado permite afirmarse y consolidarse en la experiencia de vida de cada persona. Extraordinarios al común de los días, estos escenarios rituales ponen en acción procesos de conformación de sentido donde el cuerpo es un elemento clave en esta instancia de la experiencia. Allí, al instrumentar representaciones colectivas, la experiencia de fe se da en tiempo presente y reactualiza el tiempo pretérito e incierto donde transcurre

el episodio mítico de su muerte. Reactivado ritualmente en el discurso, le confiere un poder extraordinario: una agencialidad con poder de acción que ayuda, que cumple y que tiene una incidencia en el plano material e incluso en el físico, si los pedidos atañen a la salud, porque estas fuerzas transforman la cotidianeidad del devoto. Si bien se pueden pensar las intervenciones del santo como eventos puntuales a pedidos concretos, estos tienen la particularidad de ser parte de un conjunto de creencia mayor. Estos no son eventos aislados, sino que conforman un entramado de significado que se mantiene en la práctica cotidiana. Son parte de la trama de lo que Eloísa Martín define como sagrado: una textura diferencial del mundo habitado "que no es continua, sino que es activada en tiempos y espacios específicos" (2007: 31).

Intentamos relacionar las imbricaciones entre el soporte material y el inmaterial en cuanto que la práctica cobra entidad al manifestarse en objetos, cuerpos y/o en palabras que caracterizan simbólicamente el espacio sagrado, siempre y cuando éstos entran en relación con prácticas y representaciones colectivas, productos de un contexto socio histórico temporalmente situado.

Las narrativas son constitutivas de este espacio sagrado, al recuperar y traer a colación un paisaje ritual que se inscribe en el paisaje litoraleño. Todo territorio es una proyección de los imaginarios sobre el lugar. El espacio es pensado en términos de asociaciones con lo conocido, por semejanza o por oposición. Entonces el territorio expandido es un territorio construido en una movilidad incorporada por los fieles y la imaginación de un territorio. La materialidad y su consecuente espacialidad configuran nuevos territorios. La sacralidad de los cuerpos en tránsito inviste el territorio de propiedades particulares. En suma, estos espacios resemantizados constituyen un territorio

extenso que no responde necesariamente al altar mercedino, sino que se construyen dinámicamente en nuevos espacios de la religión y se desenvuelven en territorialidades disímiles a la original.

Propusimos considerar aquellos cuerpos que fueron objeto de un suceso sagrado como aleccionadores y replicadores de la narrativa del poder milagroso del Gauchito Gil. El cuerpo del creyente es soporte de signos y marcas distintivas –diacríticos–, que a su vez se inscriben en la producción de una territorialidad particular. Así incorporada, la territorialidad del culto cobra una nueva dimensión y se vuelve más extensa y dinámica, dado que construcción del territorio se da también en el plano imaginario.

Así como los espacios consagrados al Gauchito Gil son transformados según pasa el día, las ofrendas que se le hacen, la cantidad de fieles, y la luminosidad del día, de la tarde y la noche hacen que los lugares estén vivos. Y lo que vale para el lugar vale para la creencia. El hecho de la manifestación de fe es prueba y fomento de relaciones con lo sagrado y está sujeto a constantes transformaciones.

Bibliografía

- Anderson, B. (2007), *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México D.F., México. Fondo de Cultura Económica, p. 315.
- Asad, T. (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Backzco, B. (2005), *Los imaginarios sociales*. Buenos Aires, Argentina. Nueva Visión.

- Carballo, C. (2009), "Repensar el territorio de la expresión religiosa", en Carballo C. (coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Carballo, C. (2012), "La corporalidad como nuevos territorios de espacialidad religiosa". En: *Espaço e Cultura*, UERJ, Rio de Janeiro, N° 32, P.61-78, jul. /dez. 2012.
- Carozzi, M. (2005), "Revisitando La Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el cono sur de América" en: *Revista de investigaciones Folclóricas*. Buenos Aires; vol. 20 pp. 13-21.
- Claval P. (2014), "La festa religiosa". En: *Ateliê Geográfico* - Goiânia-GO, v. 8, N° 1, p.06-29, abr/2014.
- Martín, E. (2007), "Gilda, el ángel de la cumbia. Prácticas de sacralización de una cantante argentina". En: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 27(2): pp. 30-54.
- Rosendahl, Z. (1995), "Geografía e religião: uma proposta". En: *Espaço y Cultura*, UERJ, Rio de Janeiro, N° 1, pp.45-74, jul./dez. de 2012.
- Segato, R. (2008), "La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad". En: Alonso, Aurelio (comp.) *América Latina y el Caribe: Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires, Clacso, pp. 41-81.
- Semán P. (2001), "Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea", en *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 3, N° 3, pp. 45-74.
- Semán, P. (2013), "El Gauchito Gil es el santo popular más importante de los últimos 20 o 30 años". En: *http://www.agenciapacourondo.com.ar/cultura/el-gauchito-gil-es-el-santo-popular-mas-importante-de-los-ultimos-20-o-30-anos*. Agencia Paco Urondo. Consultado el 10/03/2017.

| CAPÍTULO 22 |

Territorios intersticiales. Prácticas de evangelización juvenil: grafitis y pintadas religiosas en los espacios públicos de Comodoro Rivadavia (2013-2015)

Luciana Lago
IESyPPat, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco

El objetivo de este capítulo es explorar las prácticas de evangelización llevadas adelante por los jóvenes evangélicos en los espacios públicos de la ciudad de Comodoro Rivadavia, buscando comprender estas experiencias juveniles, las estrategias desplegadas y los vínculos y/o contrastes con los otros jóvenes. Dentro de estas prácticas de evangelización "callejera", nos interesan en especial los grafitis o pintadas con contenido religioso que se encuentran en el área céntrica de la ciudad, que en su mayoría fueron producidas por jóvenes evangélicos. Proponemos una mirada que busca aproximarse a las relaciones entre religión y cultura, atendiendo en particular a las prácticas desplegadas por los jóvenes en el cruce entre lo juvenil, lo artístico y las creencias religiosas en el espacio urbano.

Partimos de presentar las coordenadas teóricas en torno a la noción de territorios de creencia (Algranti, 2013, Lago, 2014), a partir de la cual postulamos la idea de territorios intersticiales, para pensar los bordes o intersticios que se generan entre lo "secular" y lo "religioso", en particular desde un enfoque centrado en las experiencias juveniles. Consideramos cómo territorios intersticiales a los espacios fronterizos, de bordes entre lo religioso y lo secular, donde los jóvenes

evangélicos a partir de las formas en que se habita la condición juvenil y el pentecostalismo desarrollan acciones de evangelización destinadas a los otros jóvenes.

Al respecto, entendemos que las tareas de evangelización resultan clave para comprender e indagar las relaciones, diálogos y representaciones de los grupos evangélicos sobre los "otros" hacia los cuales dirigen estas acciones, a la vez que da lugar a cambios y adaptaciones en el discurso y las prácticas en relación al grupo al que se busca llegar con sus "códigos". Es en este punto donde el grafiti o la pintada religiosa nos ofrecen una vía interesante para el análisis de estas prácticas, reconociendo la capacidad de agencia de los grupos juveniles para cuestionar y dinamizar las formas de habitar la ciudad y el pentecostalismo como territorios de pertenencia.

Metodológicamente, trabajamos desde un enfoque cualitativo que combina técnicas como la observación participante en dichos espacios públicos durante la realización de los grafitis religiosos, con entrevistas y registros en talleres de formación sobre "evangelismo callejero". Junto a ello contamos con un conjunto de registros fotográficos de grafitis y pintadas que, si bien no reflejan la totalidad de imágenes que pueden encontrarse en estos espacios, como selección, a los fines analíticos del abordaje propuesto, resultan relevantes para atender a las formas de marcar religiosamente el espacio urbano desde la perspectiva propuesta, referida a pensar los bordes de lo religioso como territorios intersticiales.

Coordenadas teóricas. Territorios de creencia

Tomamos como punto de partida para indagar la experiencia de los jóvenes evangélicos-pentecostales la necesidad de interrogar al

creer, es decir no dar por sentada naturalmente la existencia de "sujetos creyentes", sino pensar cómo se cree, qué posibilita el creer, a través de qué modos se expresan las creencias, buscando comprender su carácter histórico y fundante de relaciones sociales. A la vez, al pensar el "estar en el evangelio" desde una perspectiva juvenil, partimos de reconocer a la juventud como una construcción social, relacional y situada. Así es que avanzamos en preguntarnos sobre los modos en que los jóvenes construyen, movilizan y expresan su creencia en distintas prácticas culturales.

En este sentido, recuperamos los trabajos de Algranti (2013, Bordes y Algranti, 2014), donde se propone una definición relacional de las creencias, según la cual creer implica convalidar la visión de realidad –con sus acentos y omisiones– de un grupo desde una posición específica. Esta posición se construye en el punto de encuentro entre los espacios o maneras de habitar que propone –y a la vez legitima– ese grupo de personas y el modo en que se apropian, recrean y erigen zonas –muchas veces, de modo sui generis– de pertenencia, negociando los lugares y los sentidos pautados por la comunidad religiosa. Estos lugares se refieren a las distintas posiciones en la estructura de la institución: posiciones nucleares, sectores medios, periféricos y marginales. Desde esta perspectiva se busca pensar relacionalmente el creer como un juego de múltiples comunicaciones cruzadas en las que la creencia no tiene nunca las medidas de la simulación o el fanatismo y en las que las realidades creyentes subvierten cualquier posibilidad de estereotipación (Algranti, 2013: 21).

Siguiendo esta propuesta, sostenemos que creer implica habitar un territorio que se define a sí mismo con relación a lo sagrado. Esta noción de territorios de creencias parte de la idea de entender el terri-

torio no en su sentido tradicional, ligado al medio físico o natural, sino como un concepto polisémico, lo que nos conduce a pensar que las creencias se sostienen en un territorio con una base física, pero también simbólica, histórica y, sobre todo, en movimiento. Para pensar a estos territorios de creencias como construcciones sociales y religiosas, tomamos algunos aportes de la geografía cultural, vinculados a repensar los territorios de la expresión religiosa considerando nuevos escenarios y atendiendo a la diversidad religiosa. En este sentido, recuperamos el trabajo de Carballo, que plantea:

> El hecho religioso en la sociedad no está debilitado, sino por el contrario este impone múltiples territorios. Las múltiples territorialidades son una forma de abordar la complejidad contemporánea de la desregulación del campo religioso que atraviesa a todas las religiones y la forma de abordar además la fragmentación de cultos o creencias que se multiplican en las sociedades. Territorios en redes y multiterritorios son una aproximación conceptual y no una receta metodológica, el desafío es justamente la capacidad de los saberes de las ciencias sociales para poder comprender y acompañar a este mundo fragmentado y desigual (2009: 40).

De esta forma, estamos pensando a las creencias como un conjunto de procesos y relaciones sociales inscriptos en un territorio, morfológico y pluridimensional. Siguiendo esta argumentación, recuperamos los aportes de Segato, quien al indagar las tendencias de la religiosidad contemporánea sostiene que éstas responden a un nuevo orden territorial de la sociedad, donde el territorio pasa a desprenderse de sus anclajes materiales fijos para adquirir movilidad, y en esta nueva modalidad de territorialización "la religión cada vez es más superficial en sus contenidos doctrinarios y en la profundidad de la discusión

teológica para dejar lugar al énfasis en fórmulas litúrgicas, disciplinarias y ornamentales como emblemas claros de pertenencia" (2008: 44). Así, este tipo de territorialidad sería uno de los signos de la experiencia religiosa contemporánea (2008: 52).

Buscando atender a la complejidad de nuestro objeto de estudio, consideramos que estas posturas respecto del pensar al creer relacionalmente, considerando que las creencias configuran territorios en redes, multiterritorios, nos permiten acercarnos al problema de la creencia, es decir, su producción y transmisión, considerando también los modos en que ésta es experimentada por los sujetos jóvenes.

Siguiendo esta propuesta, sostenemos que creer implica habitar un territorio, el cual se define a sí mismo en relación con lo sagrado. Pensamos así al evangelismo pentecostal como un territorio de creencias que tiene distintas dimensiones que lo constituyen: físicas, éticas, estéticas, junto al cuerpo, que entendemos que es clave para comprender la creencia. La historia de este territorio es decisiva para analizar la configuración de sus tramas, para reconocer particularidades, continuidades y sentidos que se sedimentaron respecto a cómo habitar dicho territorio. Entendemos también que este territorio posee límites, fronteras y espacios intersticiales donde la creencia se cruza, se pone en juego con otras y en ese movimiento produce desplazamientos. Pensar desde esta perspectiva nos lleva a entender que estamos ante procesos de configuración identitaria fluidos, por lo que suponer que las identidades y creencias son algo fijo y singular bajo las categorías adherentes/no adherentes resulta una visión normativa y esencialista. Por ello, a lo largo de este capítulo intentamos dar cuenta de esa fluidez, de las movilidades de los jóvenes en sus formas de experimentar sus creencias, reconociendo

a la vez el carácter plural de las distintas formas en que se vive y experimenta la condición juvenil.

Recuperando la noción de multiterritorios o dimensiones de los territorios de creencias, buscamos atender a los bordes, las fronteras, los espacios intersticiales entre lo secular y lo "religioso" en clave juvenil. Es decir, nos interesa indagar en las espacialidades comunes a lo juvenil en Comodoro Rivadavia, y en ellas, observar las formas desplegadas entre los jóvenes evangélicos para practicar estos lugares, marcarlos y de esa forma desarrollar formas alternativas de expresar su pertenencia religiosa. En este sentido, partir del concepto de juventud implica considerar las prácticas sociales y culturales mediante las cuales los jóvenes dan forma a su mundo. En este punto, acordamos con Bucholtz (2002: 525) respecto de que la antropología de la juventud debe caracterizarse por prestarle atención a la agencia de las personas jóvenes y documentar sus prácticas culturales. Al respecto, es el espacio público un punto clave para indagar estas prácticas culturales, donde podemos observar una primera forma de acercamiento a los otros jóvenes a partir de la diferenciación con el "otro" adulto, por ejemplo, en los modos de estar, ocupar y marcar espacios como plazas y calles céntricas. A su vez, atender a las prácticas de los jóvenes permite redescubrir los territorios urbanos, dotando de nuevos significados a determinadas zonas, plazas o parques con nuevos usos y distintas temporalidades. A través del "estar allí" del tiempo de ocio y de ocupación de espacios públicos se redefine la ciudad en tiempo y espacio.

Al respecto, el viraje dado en torno a las formas en que son pensadas las religiones desde una perspectiva que parta de comprender el significado de creer nos habilita a enfocarnos en las experien-

cias y los sentidos, que para el caso de los jóvenes incluyen ciertos desplazamientos en torno a las nociones tradicionales sobre cómo experimentar la adscripción religiosa. En particular, los sujetos jóvenes desde su condición etaria expresan y tensionan sentidos respecto a cómo entender su adscripción religiosa, y dada esta condición de agentes "dinamizadores" de lo religioso, son un sector clave para atender a los cambios y continuidades que se producen sobre los modos de habitar este territorio de creencias[130].

Es por ello que entendemos que las prácticas de evangelización juveniles son un interesante punto para pensar esas interacciones en los bordes, de estos territorios juveniles y los territorios de creencia. Sostenemos que la adscripción al evangelismo se resignifica en el marco de estos espacios intersticiales, en estas zonas de bordes, donde lo común es lo juvenil y es esta condición utilizada tanto para establecer continuidades como para generar contrastes. En esta zona intersticial a partir del contacto con el "otro joven" es que se generan movimientos de innovación conjugados con tradicionalismos.

[130]Dentro de las comunidades evangélicas donde desarrollamos nuestro trabajo de campo, encontramos que en los grupos evangélicos existe una clara conciencia de la importancia y especificidad del período juvenil en la formación de la persona y del rol que pueden desempeñar en las comunidades religiosas. Atendiendo a la relevancia de este grupo para la continuidad de las comunidades es que se despliegan una serie de prácticas y discursos sobre la juventud referidos a la idea de que este es un "grupo de riesgo". Esto se debe a una situación recurrente en las comunidades evangélicas, en las cuales jóvenes "cristianos de cuna", es decir, jóvenes que fueron criados y socializados en la fe cristiana por sus familias, deciden luego apartarse y volcarse "al mundo". La idea de riesgo se vincula también a las posibles transgresiones a lo normado en lo referido al ejercicio de la sexualidad pre matrimonial, a cierta liberalización en torno a las pautas sobre cómo divertirse, los consumos, entre otras cuestiones.

Desde esta perspectiva, consideramos que el abordaje propuesto puede aportar otra mirada sobre la presencia de los evangélicos en el espacio público a partir del enfoque puesto en las prácticas juveniles. Dado que las producciones académicas que abordan la presencia y el desarrollo de actividades evangelísticas en el espacio público se enfocan particularmente en los vínculos o cruces entre lo religioso y lo político[131], vamos a abordar en particular un tipo de práctica cultural que es el grafiti cristiano, como un tipo de marcación en el espacio público que puede ser leída como una estrategia de evangelización en clave juvenil, en la que pueden indagarse tensiones y continuidades respecto de cómo habitar el espacios urbano y el pentecostalismo como territorios.

Prácticas de evangelización juvenil callejera

> "Hay que disponer de un tiempo para salir a nuestra ciudad, porque la iglesia no es todo, hay más cosas afuera y hoy nuestra ciudad nos está pasando factura por estar tanto tiempo escondidos. Tenemos que juntarnos y decir acá estamos presentes, somos la luz y la sal para Comodoro".

Así comenzaba su discurso Lorena, líder de jóvenes del Movimiento Cristiano y Misionero, e integrante del grupo interdenominacional que lleva adelante el proyecto "Revolucionando Comodoro". Pablo,

[131]Entre ellos encontramos el trabajo de Mosqueira y Carbonelli (2008). Una producción que rescatamos y resultó inspiradora para este artículo es la mirada de Galera (2014) respecto de cómo las marcas religiosas en el espacio público (en su caso se centra en altares de figuras de la religiosidad popular) facilitan prácticas religiosas extra institucionales, a la vez que nos permite reflexionar sobre la manera en que se experimentan las creencias en la vida cotidiana como parte del paisaje urbano.

un joven integrante de otra comunidad evangélica, también hacía referencia a la necesidad de atraer a otros jóvenes, por lo que era necesario "seguir sumando". Para ello, planteaba que hace falta una nueva mirada dado que "no hay fronteras para la evangelización, nuestra tarea es buscar nuevas estrategias que nos ayuden a llegar a los jóvenes con la palabra del Señor, pero para ello tenemos que ser creativos y sobre todo tener presencia en el afuera".

Esta mirada de Pablo respecto de la necesidad de sumar nuevas estrategias para el desarrollo de las tareas de evangelización es compartida por otros jóvenes, quienes hacen una mención crítica ante las posiciones más tradicionales acerca del mandato de evangelizar y, sobre todo, enfatizan que para llegar a los jóvenes "no va más el discurso de la condena". Sobre este punto, cuando conversamos con ellos en el marco de una entrevista grupal, nos comentaban:

> Yo les quiero hablar a los jóvenes pero no con el casete de "Dios te ama y te va a cambiar", tampoco podes caer con la postura de decir lo mío es la posta, esta es la verdad y ¡vos sos un pecador! ¡y como pecador arrepentite ya!, que además no tiene sentido porque por un lado le decís Dios es amor, y después que se arrepienta porque está condenado (Pablo).

> A los jóvenes hay que llegarles de otra manera, contándoles que no te aburrís, que adentro de la iglesia y no es que nos juntamos a leer la Biblia, hacemos asados, salimos a dar una vuelta al centro, jugamos al fútbol, a la play y la música, que es lo que más ayuda (Bruno).

Para llegarles de otra manera, resulta clave entonces encontrar esos espacios intersticiales, es decir, esos espacios donde se parte de lo común, de lo que pueden compartir generacionalmente, y la música

y las prácticas estéticas son dos aspectos centrales dentro de los territorios juveniles[132]. Como plantea Rossana Reguillo, "en tanto prácticas, la música y el habla, la estética y las relaciones con la tecnología operan hoy como marcadores culturales de las identidades, especialmente, aunque no de manera exclusiva, en el ámbito de las culturas juveniles" (Reguillo, 2000: 15).

Un punto de partida para este trabajo fue la pregunta vinculada a los modos en que los jóvenes experimentan la ciudad. En este sentido, consideramos que experimentan otras formas de ciudad, un panorama variado en que impregnan sus "marcas" en comportamientos, referencias identitarias, lenguajes y formas de sociabilidad. Los jóvenes –evangélicos o seculares–, por fuera de los espacios institucionales, la transitan, se apropian de la ciudad creando marcas, territorializaciones a través de sus encuentros con amigos, las distintas actividades de evangelización callejera, en los encuentros interdenominacionales, etc.

En torno a estos espacios intersticiales y en relación también con las formas de desarrollar la evangelización callejera, es que nos interesa analizar los grafitis y pintadas religiosas. Esta intervención artística callejera es definida como "inscripciones en el espacio público (...) relacionado con el campo de las culturas jóvenes, caracterizados por ser en líneas generales marcas efímeras y no institucionales, y cuya condición anónima y más o menos clandestina hace difícil el reconocimiento de sus productores" (Kozak, 2004: 35). De esta forma, el grafiti incluye a las inscripciones, palabras, firmas (con nombres propios o apodos), dibujos

[132]Sobre la música, remitimos a otros trabajos donde exploramos la producción de música cristiana por parte de los jóvenes (Lago, 2013) y la relación entre música cristiana y corporalidades juveniles (Lago, 2015).

y diseños, pintados, marcados o dibujados en lugares como edificios, estructuras, monumentos, de forma más o menos furtiva con la intención de marcar el espacio urbano e imprimirle nuevos sentidos.

El grafiti representa una marca, un espacio tomado dentro de la ciudad que nos lleva necesariamente a pensar en el espacio público y las posibilidades de ocuparlo e imprimirle distintos sentidos. Los jóvenes grafiteros cristianos destacan la elección de los espacios públicos porque allí pueden mostrar su arte, exponerlo libremente, y a la vez entienden que al exhibirse así la gente que transita por esos sitios puede reconocerlos, más jóvenes pueden incorporarse y a la vez, pueden impactar en ese "otro" a través de las imágenes que se manifiestan ante sus ojos. Así, el territorio urbano es configurado y diagramado desde otra perspectiva, no es una construcción dada desde el Estado y las instituciones hegemónicas; los grafiteros hacen valer lo público del espacio, como una construcción socialmente concebida y renovada de manera constante. De esta forma, se plantea la necesidad de repensar las fronteras entre lo público y lo privado para abordar las particularidades de las prácticas de los y las jóvenes, señalando que la inscripción territorial resulta un elemento central en el análisis de sus prácticas culturales.

En nuestro trabajo de investigación nos concentramos en los espacios considerados céntricos de la ciudad, dado que observamos que son zonas altamente valoradas por los jóvenes para su ocupación, debido a ciertos factores, como la cercanía a los principales establecimientos educativos, al área comercial de la ciudad, entre otros. En este centro, nos interesa distinguir las retóricas del andar (De Certau, 2000: 108) para pensar la ciudad practicada, sus flujos y territorios. Siguiendo esta perspectiva, buscamos atender a cómo los jóvenes, mediante sus "astucias furtivas", tienen la capacidad de abrir un espacio original para

reactualizar en cierta forma lo que constituye un mandato cristiano como es el hecho de "llevar la palabra", y para ello despliegan nuevas prácticas, como es el caso de los grafitis, para acercarse a las pautas de las culturas juveniles urbanas con las cuales buscan dialogar.

Grafitis y pintadas religiosas en Comodoro Rivadavia

Entendemos que abordar fenómenos sociales como el grafiti constituye un reto novedoso, pues implica estudiar un tipo de práctica que se caracteriza por su carácter híbrido, volátil, difuso y en algunos casos, efímeros, pero que a la vez es parte de nuestro entorno cotidiano. Buscamos atender al grafiti como práctica y como manifestación artística, reconociendo a los jóvenes cristianos como sujetos con capacidad de agencia para producir, negociar y dinamizar la cultura evangélica. Nuestro interés en pensar las creencias no como algo dado, sino atendiendo a las formas de producción social de las creencias, nos lleva a considerar en particular a las relaciones dialécticas que se generan entre las estéticas y las creencias: entendemos que las creencias producen estéticas a la vez que las manifestaciones estéticas movilizan las creencias.

Del corpus presentado hay dos grafitis que podemos analizar considerando todas las etapas, dado que acompañamos a los jóvenes a realizarlos y pudimos registrar sus opiniones y posturas respecto de esta práctica. En otros casos, sólo contamos con el registro fotográfico de pintadas que fuimos descubriendo recorriendo espacios juveniles de la ciudad, a los cuales encontramos de modo azaroso, sobre estas imágenes dado que no contamos con más datos ensayamos un tipo de interpretación respecto a los lugares elegidos, el tipo de marca y los posibles sentidos de quienes fueron sus realizadores.

Como mencionábamos, para los jóvenes evangélicos es necesario desarrollar nuevas herramientas para la evangelización, y el grafiti es una de esas herramientas que pueden ser entendidas como una proclama sobre sus creencias religiosas. Así lo planteaba Carlitos:

> Nosotros marcamos la diferencia, porque vamos entregando la palabra de Jesús a la ciudad. Con los grafitis empezamos porque tenemos conocidos que saben y nos fueron enseñando, lo que hacemos es ir armando los bocetos y los sábados después de la reunión salíamos a pintar. Conseguíamos la pintura, pinceles, de cosas que nos van dando y en la calle en el centro nos van viendo, mientras grafiteamos siempre hay jóvenes que se acercan les interesa lo que hacemos, y ahí empezamos a charlar y si el joven está dispuesto le damos la palabra para mí hay que salir a las calles, así también se puede llevar la palabra a las calles, es predicar de otra forma.

Tanto en su relato como en otros momentos, es notable la imagen construida respecto de que "sólo un joven puede evangelizar a otro joven", lo que evidencia la idea de que existen particularidades de la condición juvenil que sólo pueden comprenderse desde una perspectiva generacional. En este punto, en las palabras de Carlitos se destaca el perfil autogestivo de la actividad dado por aprender las técnicas junto a conocidos, conseguir los elementos y luego proponerse transmitir el mensaje cristiano, pero de un modo que obvia las formalidades de los modos tradicionales de evangelizar, utilizando por ejemplo un folleto.

Las **figuras 1 y 2** fueron realizadas por integrantes de JPC, "Jóvenes para Cristo", un agrupamiento juvenil perteneciente a la iglesia Asamblea de Dios, con el cual nos vinculamos en especial durante el inicio



Figura 1. Grafiti en cartel publicitario. (Registros fotográficos propios, 2014-2015)

del trabajo de campo, en el período 2013- 2015[133]. Estos grafitis cuentan con la particularidad de haber sido analizados por el grupo, en el cual se diseñaron distintos bocetos hasta elegir las figuras definitivas.

[133]A grandes rasgos, podemos mencionar que el grupo se hallaba conformado por 40 jóvenes aproximadamente, entre los cuales se encontraban tanto "cristianos de cuna" como jóvenes "conversos"; es decir en el primer caso se trataba de jóvenes que fueron criados y socializados en el marco de una familia cristiana que se congregaba en esta iglesia, mientras que en el otro caso son jóvenes quienes más recientemente se adscriben al pentecostalismo, reconociendo que este proceso de conversión implica una forma de movilidad religiosa que se produce paulatinamente y que por lo tanto, atraviesa distintas etapas e intensidades de adhesión.



Figura 2. Grafiti en la plaza céntrica. (Registros fotográficos propios, 2014-2015)

La primera imagen representa un grafiti realizado sobre un cartel utilizado para la venta publicitaria; la fotografía que lo registra fue tomada por nosotros durante su elaboración, por lo que tenemos más datos y referencias informales, producto de haber compartido el proceso entre que se gestó la idea y su materialización. Al respecto, durante los días previos hubo por parte de los jóvenes reuniones informales de organización del trabajo, presentando los bocetos y a la vez buscando los materiales y herramientas para su realización. En la decisión de elegir este cartel pesó sobre todo la visibilidad que posee, por su ubicación estratégica sobre una de las principales ave-

nidas de la zona céntrica y la circulación de personas –sobre todo, jóvenes– por el lugar.

Al observar la imagen en detalle, se destacan el nombre del grupo y una figura que representa a Jesús, en una actitud que puede verse como divertida y cómplice, con un aerosol en la mano y dando señales de aprobación con el gesto del "OK". Vemos en la construcción de la imagen una representación de Jesús "juvenilizado"; es decir, si bien cuenta con una vestimenta clásica, sus gestos dan cuenta del apoyo a la práctica del grafiti y se lo ve en una actitud positiva a partir del gesto de su sonrisa. Resaltamos este tipo de representación porque nos parece un claro ejemplo de la distancia generacional que se busca delimitar con las representaciones más tradicionales de la figura de Jesús, como podría ser la clásica imagen del Cristo sufriente durante su crucifixión. Esta imagen de Jesús junto a la mención de Comodoro Rivadavia son, a nuestro entender, marcaciones religiosas fuertes, dado que inscriben esta imagen en la tradición cristiana de un modo explícito, sin dejar lugar a dudas sobre si se trata de una imagen religiosa. A la vez, la idea de Comodoro "Ciudad de Dios", también presente en la **figura 2**, se vincula con una idea evangélica de "ganar la ciudad para Dios", que se ancla en una mirada religiosa centrada en la búsqueda de evangelizar y dar guerra espiritual en todas las regiones. Otro detalle de este grafiti es que está firmado y datado en la fecha en que se realizó, lo que se vincula la búsqueda de registrar la autoría y dejar constancia de cuándo fue realizado. Como ejemplo del carácter fugaz de este tipo de prácticas, señalamos que este grafiti duró apenas unas semanas[134].

[134]Si se observa, en una esquina de la imagen se nota la inscripción "la 38", que es una agrupación sindical petrolera que luego ocupó el cartel tapando el grafiti con una pro-

La **figura 2** también fue realizada por los jóvenes del grupo JPC, por lo que mantiene varias similitudes con la anterior. En este caso, se trata de una composición donde se distinguen un conjunto de elementos: el logo de la Iglesia, la figura de un predicador, el nombre del grupo JPC, el aerosol y el lema de "Ciudad de Dios". En este caso, se trata de un grafiti realizado dentro de una plaza céntrica, que constituye uno de los principales espacios de encuentro de los jóvenes comodorenses, (prueba de este uso es que la pared ya contaba con distintas firmas o "tags" de grafiteros que fueron cubiertas con el fondo celeste que puede observarse).

Encontramos marcaciones religiosas fuertes, vinculadas sobre todo a partir de la combinación del logo de la iglesia construido con la cruz atravesando un corazón y la figura del varón, quien apunta con su dedo a quien lo observe, invocando la idea de que "Jesús te busca" en lo que podría verse como una forma de reclutamiento. El aspecto formal de esta figura vestida de traje y portando lo que parece una Biblia contrasta con la forma en que se pintó el nombre del grupo JPC con el agregado del adjetivo "urbano" y el uso de una tipografía particular con colores llamativos. En esta forma de representar el nombre del grupo, lo que puede notarse es la búsqueda de apelar a una identidad juvenil y donde lo urbano se cruza con la idea de lo "callejero" como forma popular. En el mismo sentido, el aerosol vuelve como signo emblema de la cultura del grafiti, a partir de las posibilidades que brinda para marcar el espacio. De este modo, el par que se construye

paganda política. Esta situación fue usada como parte de las objeciones que argumentaban sectores adultos de la iglesia respecto del sentido transgresor de haber pintado sobre un cartel sin autorización de sus propietarios o de quienes habían pagado por su valor publicitario.

entre lo juvenil- urbano como una adjetivación es puesto con la intención de buscar cercanía e inscribirse en un estilo artístico, donde podemos ver la combinación de elementos que pueden tomarse como novedosos para el universo evangélico con otras invocaciones más tradicionales ligados a las formas de evangelización clásicas como es la imagen del pastor de traje portando la Biblia.

El segundo grupo de imágenes con las que trabajamos tienen otras características, pues no se trata de grafitis en sí, sino de pintadas, trazos hechos de forma espontánea, sin el diseño ni la combinación de elementos que observamos en las anteriores. Este carácter espontáneo o fugaz hace que no contemos con datos sobre sus realizadores



Figura 3. Pintada en una vereda céntrica. (Registros fotográficos propios, 2015)

o precisiones sobre el momento en el que fueron hechos, aunque de todos modos consideramos que resultan valiosos para el análisis y sobre todo, para pensar las formas de intervenir y marcar el espacio con un sentido cristiano.

En estos casos se trata de pinturas que no tienen ni una composición ni una estética grafitera, aunque estén y en cierta forma dialogan con otras pinturas y marcas que pueden verse como juveniles, en especial, considerando los sitios donde se hallan.

La inscripción "Cristo vive" fue realizada en una vereda de la principal avenida céntrica, en un punto neurálgico de la ciudad, lo que da cuenta de un sentido de la ubicación sumamente estratégico. Por su tamaño, resulta muy visible para los transeúntes, los cuales como



Figura 4. Pintadas varias en una pared. (Registros fotográficos propios, 2015)

pudimos observar en algunos casos, evitan caminar sobre ella directamente y realizan un pequeño rodeo para esquivarla. Interpretamos que la frase remite a lo que puede considerarse una proclama clásica del evangelismo, como es anunciar la venida de Cristo para propiciar la conversión de quienes quieran "ser salvos".

La segunda pintada, donde se lee "Jesús vida", llamó nuestra atención pues se encuentra ubicada en un muro junto a otras pintadas, en lo que puede verse como la búsqueda de sumar voces a la polifonía de una pared. El cuadro general de la pared remite a varios tipos de pintadas, expresadas en los distintos trazos y los diferentes colores que componen la imagen que en general se trata de pintadas de tipo espontáneas. Observamos la pintada de Lucka Pietro, que hace referencia al nombre de un joven que se identifica con uno de los barrios –Francisco Pietrobelli– caracterizado por ser uno de los barrios propio de los sectores populares de la ciudad, el dibujo de los cinco puntos es otra referencia conocida como "la muerte del policía" siendo casi un ícono de los conflictos y la alteridad que se busca construir con la Policía como agencia de represión del Estado. "La Uno" y el símbolo que lo acompaña parecieran referirse a otro grupo juvenil de la ciudad, y en este caso lo que nos pareció interesante fue atender a la que parece una cruz invertida que acompaña la pintada en una especie de sello distintivo. Así, en entre estas imágenes observamos que la pintada de Jesús vida busca resaltar de forma distintiva, mostrando un contraste con las otras pintadas, pero sin dejar de establecer una especie de diálogo juvenil en función de compartir el espacio y la práctica de marcarlo.

Por último, la tercera imagen de este grupo de pintadas es la intervención en un mural realizado por jóvenes del Instituto de Bellas Artes de la ciudad, por lo que se encuentra en una de las paredes laterales del edificio.



Figura 5. Mural intervenido (registro fotográfico de campo).

Esta imagen nos resultó interesante por la propia práctica de intervenir un mural intentando inscribirle un nuevo sentido. Si lo observamos en su conjunto, el mural tiene un mensaje que se muestra crítico al consumo; puede verse un hombre de traje y corbata con la cabeza convertida en un maletín de donde salen notas, que está en el piso dando la idea de que está agobiado y hacia él se acerca una figura más "hippie" –en el sentido de que contrasta su aspecto informal con el hombre de corbata–, que le ofrece una flor. Con esta última figura, la del hombre hippie que se acerca al otro desde la idea de que "a todos nos falta algo", se identificó a Jesús escribiendo su nombre en la bandera que porta. Es decir, quien intervino este mural hizo una

lectura del mensaje y, sobre todo, de la idea de que esa falta, que es común a todos, puede superarse a partir del encuentro con Jesús, lo cual implica una visión común a los grupos evangélicos y se vincula a las otras referencias que observamos en los grafitis, por ejemplo, el que tenía la leyenda "Jesús te busca". A partir de esta lectura se interviene marcando por sobre el dibujo el nombre de Jesús, lo que le da un sentido evangelizador a un mural cuyo diseño original tenía otro sentido.

Entendemos que el sentido generacional de este tipo de prácticas se expresa sobre todo cuando se atiende a los cuestionamientos que se realizan desde ciertos sectores adultos dentro de las iglesias evangélicas; en particular, pudimos registrar opiniones referidas a estas pintadas como "una agresión un ataque a la propiedad –pública o privada– que impacta en la imagen que proyectan sobre los grupos cristianos". En otra oportunidad se les recriminó a los jóvenes que ellos como cristianos deberían estar "marcando la diferencia", no imitando lo que hacen otros jóvenes, sobre todo desde una mirada adulta que liga estas expresiones artísticas a lo vandálico. Al respecto, las respuestas de los jóvenes apuntaban a defender al grafiti como arte y no vandalismo, y con referencia a pintar los lugares públicos sostenían que justamente "como son públicos son de todos, y todos podemos usarlos". A su vez, y con relación a lo evangelístico, planteaban que "los caminos para testimoniar a Jesús son infinitos", por lo que defendían la apuesta a la creación artística y en particular, al grafiti como forma de arte urbano, con lo que se "puede poner el nombre de Jesús en la calle", siempre desde la idea de la necesidad de "salir del templo". En este punto y como estrategia de evangelización, los jóvenes encuentran que con el grafiti se puede producir otro tipo de interacción, más ligada a impactar en lo cotidiano a través de quien lo obser-

va, y ésa también ya puede ser vista como una forma de evangelizar, pero con otros códigos.

Conclusión

Como planteábamos en el inicio, consideramos que los jóvenes son un buen caso para entender el devenir de lo religioso y la relación que los sujetos tienen con ello, pues si bien existen ciertas tensiones con las instituciones religiosas, lo sagrado tiene injerencia en las generaciones juveniles. Los jóvenes cobran relevancia en relación con la perdurabilidad de lo religioso, y a través de sus prácticas nos permiten acercarnos a comprender las formas en que se genera la producción social de la creencia y su transmisión. A lo largo del capítulo buscamos remarcar la forma en que lo juvenil opera como un marcador identitario desde el que se explicitan críticas a los modelos evangélicos tradicionales, desde la búsqueda de otras formas de practicar y experimentar las creencias, pero en clave juvenil.

Las miradas que han abordado la presencia de lo religioso en el espacio público, en general se han centrado en la presencia de símbolos religiosos –como las cruces o las ermitas de alguna virgen–, siguiendo el modelo católico que puede pensarse más institucional que el de otras religiones. En ese sentido, quizá lo novedoso de nuestro trabajo sea aportar otra perspectiva para pensar las interacciones y marcaciones del espacio público con una perspectiva religiosa, pero con el foco puesto en las prácticas de los jóvenes cristianos, en el cruce entre religión, creencias y cultura.

En el caso que analizamos sobre las pintadas y grafitis cristianos, observamos tensiones generacionales y disputas por el sentido tra-

dicional de la evangelización, junto a la búsqueda de los jóvenes de experimentar sus creencias en clave juvenil. En este sentido es que nos propusimos atender a la capacidad de agencia de los jóvenes como productores y dinamizadores de la cultura religiosa a partir del contacto con las pautas de culturas juveniles urbanas. Por ello, el enfoque propuesto se centró en observar estos grafitis y pintadas con contenido cristiano, como un ejercicio analítico, para visualizar y problematizar las prácticas culturales de los jóvenes y cómo en sus acciones se configuran movimientos constantes de búsqueda de libertades en estos territorios intersticiales.

Bibliografía

- Algranti, J. (2013), "¿Qué significa creer? Aproximaciones al estudio de la cultura material de los grupos religiosos". *X Jornadas de Sociología. 20 años de pensar y repensar la sociología.* Buenos Aires: UBA.
- Bucholtz, M. (2002), "Youth and cultural practices" in: *Annual Review of Anthropology* 31:525–552. Disponible en www.linguistics.ucsb.edu/faculty/bucholtz/articles.
- Carballo, C. (2009), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Buenos Aires: Prometeo.
- De Certeau, M. (1996), *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Galera, C. (2014), "Marcas religiosas en la ciudad. Altares "oficiales" y "populares" en las plazas porteñas". *I Seminario de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales y Religión*. FLACSO.
- Kozak, C. (2004), *Contra la pared. Sobre grafitis, pintadas y otras intervenciones urbanas*. Buenos Aires. Libros del Rojas. UBA.

- Lago, L. (2016), "El cuerpo como territorio de creencias. Un análisis sobre la relación entre corporalidad juvenil y música cristiana evangélica", en *Revista Question*, vol. 1, Nº 52 (octubre-diciembre 2016), pp. 42- 56.
- Lago, L. (2013), "Formas modernas de creer. Algunas notas sobre las prácticas culturales de los/las jóvenes cristianos pentecostales en Comodoro Rivadavia", *Revista Textos y Contextos desde el sur*, Secretaria de Investigación y Posgrado, FHCSO, 1, 89105.
- Mosqueira, M. y Carbonelli, M., "Luis Palau en Argentina: construcción mediática del campo evangélico, disputa por el espacio público y nuevas formas de territorialidad", *Enfoques*, XX, 153-175. San Martín.
- Reguillo Cruz, R. (2000), *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Buenos Aires: Norma.
- Segato, R. (2008), "La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad". En Alonso A. (Comp.) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. CLACSO, Buenos Aires.
- Disponible en http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Segato.pdf.

| CAPÍTULO 23 |

Territorialidades e transnacionalização da cultura afro brasileira por meio da prática religiosa do candomblé

Aureanice de Mello Corrêa
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Roberta de Mello Corrêa
Universidad Federal Fluminense

O presente texto pretende elaborar um estudo analítico das Territorialidades e transnacionalização da cultura afro brasileira para Argentina e Portugal embasado na perspectiva geográfica cultural em conjunto com a visão antropológica, lançando mão da pesquisa de campo e bibliográfica. Buscamos traçar algumas considerações sobre a organização espacial dos territórios-terreiros de candomblé no processo de transnacionalização para a Argentina e Portugal, por meio da pesquisa em curso sobre as manifestações e apropriações simbólicas e religiosas e visões de mundo, que sob nossa perspectiva configuram territorialidades dos territórios-terreiros. Objetivamos, assim buscar a compreensão das manifestações culturais e suas novas territorialidades. Versaremos sobre o conceito de transnacionalização estabelecendo uma breve discussão e o movimento de territorialização, processo este que conceitualmente embasa a perspectiva de desenvolvimento da análise e compreensão do tema em tela, assim como, a análise dos fluxos das práticas culturais que são estabelecidas entre Brasil e estes países, partindo do trabalho de campo realizado nos territórios-terreiros Ilê Asè Oxum Doyó (2016 -Argentina) e Ilê Asè Omin Ogun (2012;2013 - Portugal).

Segundo Guatarri (1986) os temas dos fenômenos religiosos contemporâneos emergem como fruto da constituição de subjetividades coletivas, e não como resultado da somatória de subjetividades individuais, mas como fruto e semente de enfrentamentos e confrontos com as ações que agenciam a subjetividade em escala planetária, denominado como globalização, e que pode ser entendido como a emergência de processos de singularização exercidos por meio da criatividade e afirmação existencial.

Considerando o campo da complexidade das práticas culturais em escalas diferenciadas no atual contexto das cidades é importante destacar fenômenos contemporâneos de transnacionalização da produção e agenciamento de subjetividades, especialmente das práticas religiosas que são vistas como subalternizadas e estigmatizadas. Essa é a temática que nos mobiliza no presente texto e na especificidade da compreensão das práticas culturais de matriz afro-brasileira em seu processo de transnacionalização, para Argentina e Portugal face a uma identidade por ancestralidade que se constrói por meio de laços socioculturais históricos.

Os territórios-terreiros: processos de reterritorializção e transnacionalização

O estudo dos territórios-terreiros de Candomblé na Argentina e Portugal é de significativa importância para compreender o processo da transnacionalização da prática cultural afro-brasileira que se territorializou no passado no Brasil e se reterritorializa fora de terra brasileira por meio da ação religiosa. Perspectiva alinhada sob a ótica do movimento de territorialização -defendida por Corrêa em 2004 na sua tese de doutoramento, quando sinaliza que o culto aos orixás efe-

tuado na Africa - especialmente a iorubana– se constitui no Brasil do século XIX a partir do proto-território, o Ile Asè Iyá Nassô Oká, o território-terreiro da Casa Branca (no bairro Vasco da Gama da cidade de Salvador na Bahia) criado por meio da materialidade e imaterialidade da cultura, ou seja, pelos seus ritos, rituais, lendas e, especialmente seu arranjo espacial - orientado pela imaginação geográfica marcada pelos geossimbolos - (Corrêa, A.M. 2004) na constituição territorial da prática cultural/religiosa afro-brasileira.

Diante deste quadro, nos acerca um conjunto de indagações: Quais concessões ou circularidades culturais são engendradas? Como se realiza a transnacionalização da matriz afro-brasileira na Argentina e Portugal? É um novo candomblé? Como ele se reterritorializa? Novos cultos ou rituais serão ou já foram incorporados?

Outras questões também emergem: como ocorreu/ocorre o processo da identidade/ alteridade diante da sociedade argentina e portuguesa frente a prática cultural afro-brasileira? Em suma, como fica a religião Candomblé, afro-brasileira, ou como ela se reinventa no contexto social/cultural e político argentino e português?

São indagações importantes, até porque são estas ações que fazem parte do ritual religioso e que compõe o processo identitário da prática cultural/religiosa do Candomblé. Mas, infelizmente suscitam naquele que não a professa e não domina os fundamentos dessa religião, a repugnância, o preconceito e a intolerância, estabelecendo desta forma o conflito e, por muitas vezes, o desrespeito ao direito constitucional, o de liberdade religiosa e da prática dos rituais inerentes à sua religiosidade.

Transformações de cunho cultural, político e econômico, desde meados da década de 1970 vem movimentando o cenário mundial de

maneira avassaladora, ação que podemos destacar a partir das práticas culturais. Sendo assim, podemos sinalizar que esta se estabelece como uma ponte que viabiliza a relação do ser humano e da sociedade com o espaço (Corrêa, A. M. 2004; 2014).

Essa relação, acima sinalizada, apresenta-se em uma mesma e complexa realidade, onde a função social e a função simbólica engendram a distinção e a correlação entre o espaço social - o espaço produzido e concebido em termos de organização e produção – e o espaço cultural - para Corrêa, A.M.(2004), embasada no geógrafo Bonnemaison (2002) - é definido como o espaço onde a vida é efetuada a partir da significação e da relação simbólica efetuada pela materialidade e imaterialidade da cultura.

Seguindo por esse caminho – da prática cultural como uma das faces viabilizadoras da relação entre sociedade e espaço – podemos colocar em pauta de que forma os processos concretos de transnacionalização podem ser operados, tendo em vista que este também ocorre por meio de duas vias: uma que se estabelece a partir das camadas populares embasada na vida cotidiana, na qual, as ações e relações sociais são estabelecidas no dia-a-dia e implicando na criação de um espaço social singular produzido pelas subjetividades articuladas coletivamente; e a outra via que é a realizada - segundo Mahler (1998) - por uma elite que em geral traz em seu cerne as ações hegemônicas que controlam as corporações, os meios de comunicação e as finanças multinacionais (Corrêa, A. M. 2008).

Concordando com Frigério (1989; 1997) podemos afirmar que se o transnacionalismo realizado pelas ações hegemônicas das elites é homogeneizador, em contrapartida, o que é efetuado pelas camadas populares é realizado em espaços múltiplos, e em muitos casos produto do movi-

mento de pessoas através das fronteiras, implicando assim, em um processo de transnacionalização de práticas culturais que possui sua origem no processo migratório articulado com a formação de uma comunidade transmigrante, ou seja, de imigrantes que desenvolvem e mantêm relações de distintas qualificações - familiares, sociais, econômicas, políticas e religiosas – que transcendem as fronteiras, unindo dessa forma, seu país de origem ao país para o qual migraram (Corrêa, A.M.2008).

Entretanto, podemos também observar outro movimento de transnacionalização de elementos culturais, que não se origina no movimento formador da comunidade transmigrante acima enunciado, mas, que é efetuado pelos – que vamos nominar de "promotores culturais" - professores de capoeira, samba, dança de matriz africana, sacerdotes e adeptos das práticas religiosas do Candomblé e da Umbanda - que após um período de tempo de convivência despertam o interesse de pessoas no país que os recebe engendrando relações socioculturais que por fim agregam, pela circularidade cultural (Corrêa, A. M. 2004), uma nova compreensão de mundo, que influi em suas práticas cotidianas.

Nesse sentido, essas práticas, objetos e ideias religiosas atuam configurando novos fluxos que dão origem às redes transnacionais no campo religioso. Para tanto e tomando como entendimento da questão - consoante a Oro (1998) inspirado pela proposição de Badie e Smouths (1992) sobre a ideia de transnacionalização - é viável verificar que a relação, seja por vontade deliberada ou por destino passa a ser constituída no espaço mundial para além dos limites do Estado-Nação e que se materializa fugindo, de forma parcial, do controle ou da ação mediadora dos Estados (Corrêa, R. 2016).

Outra autora que nos ajuda a compreender os processos de transnacionalização das religiões afro-brasileiras para a Argentina e Por-

tugal, sinalizada por Roberta Corrêa em sua tese de doutoramento (2016) é Welz (2004) onde problematiza sobre a questão da transnacionalização das culturas, tomando por base a perspectiva antropológica propostas por Hannerz (1996), Ong (1999) e Appadurai (1996) que buscam capturar os processos culturais que fluem através das fronteiras dos Estados-Nação. Assim, o "transnacional" tem se tornado um termo habitual para esses autores para descrever qualquer fenômeno cultural que se estende para além, ou transversalmente, aos limites do Estado e é um efeito da difusão ou dispersão de pessoas, ideias e artefatos através de grandes distâncias, de maneira que muitas vezes, esse processo de transnacionalização de pessoas, ideias e artefatos deixam de ser identificados com os seus próprios locais de origem (Corrêa, 2016). Isto é, em outras palavras, o que existe é a fluidez das práticas culturais entre e para além dos limites preconizados pelo Estado-Nação, que segundo o antropólogo Thomas Csordas (2009) corresponde a um processo de migração, mobilidade, mídia e missionarização, compondo o que ele designa de "transnacionalização transcendente". Para Csordas uma religião seria passível de um processo de transnacionalização quando fosse capaz de difundir seus princípios, premissas e promessas religiosas a contextos distintos daqueles nos quais foram gerados (Corrêa,2016).3

No caso da Argentina e o processo de transnacionalização da prática cultural afro-brasileira, Frigério (1997) nos aponta a atuação dos promotores culturais, como um canal facilitador, especialmente para os sacerdotes das religiões afro-brasileiras, do Candomblé e da Umbanda. Esse processo também ocorre em Portugal, sendo que, no caso português a influência foi operada por meio das novelas televisivas brasileiras, realizando dessa forma, a transnacionalização em tela (Pordeus Jr., 2009).

Ilê Asè Omin Ogun e Ilê Asé Oxum Doyó: territórios-terreiros afro-brasileiros lusitano e argentino e suas territorialidades

A fundação do Ilê Asè Omin Ogun nos arredores da grande Lisboa, como do Ilê Asé Oxum Doyó nos arredores da grande Buenos Aires buscam resgatar os elementos fundamentais da formação de uma casa de santo nos moldes da prática cultural/ religiosa afro-brasileira. Neste sentido, na observação do complexo arquitetônico e todo aparato ritual que o significa, semelhanças e diferenças em suas ações geossimbolizantes foram encontradas assim como, a sua paisagem conivente produzida para nesse novo território, (Corrêa, 2016; Corrêa, 2004).

A matriz do terreiro de Candomblé llé Asè Omin Ogun, fica situada na Sobreda, Almada em Portugal, que se localiza à uma distância de 21 km de Lisboa, o que para os padrões da cidade é bastante afastado. O Ilê Asé Oxum Doyó localiza-se também, distante da cidade de Buenos Aires em Husares, 476, Villa Tesei.

Ambos os territórios-terreiros são comandados por Babalorixás, o de Portugal pelo Agbá Pai Jomar D' Ogun e pelo Babakekere Paulo D'Yemanjá, inaugurado em 2004, e da Argentina pelo Babalorixá Pedro D' Ogun que foi fundado pela Iyalorixá Gladys D' Osun em 1982.

As histórias que envolvem a fundação desse território- terreiros de candomblé possuem tramas e enredos que por vezes se distinguem e por vezes se aproximam, isto é, as territorialidades engendradas para constituição, manutenção e controle do território ora se assemelham e ora tomam caminhos diferentes.

Na história do Ilê Omim Ogun, o primeiro terreiro construído por Pai Jomar foi na garagem de sua residência. Ele e os "filhos da casa" fizeram obras de maneira a construir um salão para as festas rituais,

pequenos quartos para assentar os orixás, um galinheiro e uma cozinha. Também há uma área ao ar livre com um pequeno jardim e mais três pequenos quartos para os orixás que devem ser cultuados separadamente dos outros conforme explicou Pai Jomar (Corrêa, 2016).

É nessa casa que o Pai Jomar plantou o axé do seu Candomblé, e por isso chamaremos esse primeiro terreiro que fica na Sobreda de Casa Matriz. "Plantar o axé" da casa significa enterrar no centro do barracão um conjunto de elementos vegetais, minerais e animais que materializam o axé específico de cada casa de santo, como já dizia Bastide (2001).

Entretanto, um território-terreiro -com um espaço maior- foi inaugurado em 2013 na localidade de Fernão Ferro que fica distante 31km da cidade de Lisboa. Nesse novo território-terreiro, Pai Jomar assentou alguns orixás, como Ogum, Xangô, Danko, Yamin e Exu. Entretanto, na Matriz em Sobreda, ficam assentados todos os orixás que integram a ação material e imaterial da prática cultural/religiosa para a constituição do território-terreiro. Porém, observamos que em Fernão-Ferro, mesmo que não estejam presentes todos os orixás nota-se que Exu e Ogun não estão ausentes, pois esses dois orixás são tradicionalmente assentados a entrada do território-terreiro, demarcando assim a sua fronteira e semiografando o território (Corrêa, 2016; Corrêa, A.M. 2004).

O espaço físico do segundo território-terreiro (Fernão-Ferro) era bem maior que o território-terreiro matriz em Sobreda. Esse, em Fernão-Ferro, possui um terreno com uma casa com quatro quartos para os filhos de santo e os pais de santo repousarem, cozinha e dois banheiros. Próximo à casa há um amplo salão (para as festas ritualísticas) com cozinha industrial, um bar e dois banheiros, além de dois espaços destinados para vestir os orixás e local para colocar as oferendas para os orixás

em dia de Candomblé (da festa). Vale ressaltar, que esse espaço possuía por função anterior o aluguel para promoção de festas de casamentos, aniversários e etc. circundando o complexo arquitetônico um extenso jardim, onde - de acordo com a orientação do babalorixá - foi possível observar as árvores sacralizadas por eles, conforme a prática tradicional do Candomblé. Porém, nesse território só eram realizadas as festas públicas do Candomblé, pois os rituais que antecedem as festas, ou seja, os rituais privados e fechados -nos quais se sacrificam os animais para os orixás - são realizados na sua Matriz localizada em Sobreda, onde está plantado o axé do Ilê Asè Omin Ogun (Corrêa, 2016).

Na constituição do Ilê Asè Oxum Doyó -na Argentina- no entanto, vamos encontrar outro enredo que nos foi relatado pelo Babalorixá Pedro D'Ogun no qual, a vida do/no território-terreiro se confunde com a vida da Iyalorixá Gladys D'Osun e sua iniciação no Brasil no Candomblé em uma casa de santo situado no bairro da Tijuca, na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1985, pelo babalorixá Jerônimo de Souza D' Sàngó. Com o falecimento do Babalorixá Jerônimo D'Sàngó em 1989, a Iyalorixá Gladys D'Osun migra para outro território-terreiro, o da Iyalorixá Nitinha D' Osun em Miguel Couto, na localidade nominada de baixada fluminense, zona norte do Rio de Janeiro, passando assim, a se vincular à Casa Branca ou Ilê Asè Iyá Nassô Oká, o primeiro território- terreiro de Candomblé no Brasil, localizado na cidade de Salvador, Bahia.

A Iyalorixá Gladys D'Osún era portadora de forte poder mediúnico (segundo o pai Pedro, que vem a ser seu irmão biológico) e recebia (incorporação mediúnica) a cabocla "Juremilla" (traduzindo para o português, a cabocla Jurema entidade da Umbanda) e esta entidade possuía uma significativa procura por fiéis confiantes no poder da Cabocla Juremilla na solução dos seus problemas. Mas, somente a partir

da vinculação da Iyalorixá Gladys d' Osún ao Candomblé é que o território-terreiro assume sua configuração arquitetônica e geossimbólica -seguindo o padrão do arranjo espacial do proto-território, a Casa Branca– que passa a ser constituída por salão - também conhecido como Barracão - para as festas ritualísticas; ambientes (quartos) para os filhos de santo e Babalorixá repousarem e trocar suas vestimentas; quartos para os assentamentos dos orixás (Pejis); cozinha destinada à cocção das refeições do cotidiano e uma cozinha industrial para a preparação das comidas sagradas dos orixás.

Sem esquecer sua origem na Umbanda um outro salão está preparado com os signos que identificam esta prática religiosa. Em um pátio próximo ao salão da Umbanda encontram-se dois quartos com banheiro privativo para atender a pessoas que não tenham onde ficar ou se hospedar na Argentina (tem servido de local de acolhimento para brasileiros vinculados à religião ou não e mais recentemente de babalawos – sacerdotes de Ifá – nigerianos que atuam como consultores religiosos ao Babalorixá Pedro D'Ogun e demais componentes do território-terreiro). O culto à Ifá é distinto do culto aos Orixás, porém, atua por meio de códigos sinalizados no jogo do Opelê e Ikin, a escrita por meio dos Odus, os caminhos e a conduta do destino dos seres humanos (Corrêa, A.M. 2004).

Sendo assim, melhor explicando, no período do trabalho de campo em 2016, encontravam-se hospedados dois Babalawos Nigerianos (que também estavam sob a responsabilidade do Babalorixá Pedro D'Ogun diante das leis argentinas) e uma brasileira com sua filha, que foi para argentina envolvida em um caso de amor com um argentino, que depois a abandonou. Esses hóspedes a princípio não são da religião, mas, com o decorrer do tempo e a convivência no território-

terreiro, observamos que passam a participar dos rituais e a se incorporar à prática religiosa do candomblé.

Concomitante à fundação do território-terreiro e ao processo de iniciação no Candomblé de sua fundadora foi criado o Instituto de Investigação e Difusão das Culturas Negras Ilê Asé Osun Doyo com o propósito de "rever y revalorizar los aportes africanos, recobrando aquellos insertados em la idendidad socio-cultural nacional e latino-amer icana"(Mallorca,1993,p.229), que serão divididos em três objetivos: a) aprofundar o conhecimento de sua tradição e os contextos culturais que embasam seu desenvolvimento na África e América; b) fomentar o intercâmbio com interessados na busca do saber ancestral; c) difundir o conhecimento das distintas práticas culturais em tela por todos os meios de comunicação.

Sendo assim, em 1987 é inaugurado o Primeiro Museu Afro-Argentino com obras de arte adquiridas e presenteadas à Iyalorixá Gladys D'Osun oriundas da África ocidental, Brasil, Cuba, Haiti e Argentina. No museu também está localizada a Biblioteca Afro-Argentina que é reconhecida por possuir a coleção mais completa de obras referidas à cultura Africana e Afro-Americana. O Instituto de Investigação e Difusão das Culturas Negras Ilê Asé Osun Doyo promoveu/ promove exposições, seminários, cursos com o propósito de divulgação da prática cultural/ religiosa de matriz africana.

Na paisagem conivente do Ilê Asé Osun Doyo foi possível observar geossimbolos distintos do Ilê Asè Omin Ogum tendo em vista que, o geossimbolo pode ser um trajeto, uma rocha, acidente geográfico, uma árvore que significada pelo grupo religioso o fortifica em sua identidade (CORRÊA A. M. 2004). Assim, no Ilê Asè Omin Ogum observamos uma árvore enfeitada com fitas vermelhas, dedicada às Iamys

(as Ajés, feiticeiras detentoras do segredo, as ancestrais femininas) divindade cultuada pelos Iorubás e que no Brasil é reverenciada com temor/respeito pelo seu vínculo com o culto aos mortos sinalizando desta forma, na paisagem geossimbolizada do território-terreiro seu elo de pertencimento com a matriz brasileira constituída a partir da linhagem do Asé Opô Afonjá, na cidade de Salvador, Bahia, no qual a Iyalorixá Senhora estabeleceu o vínculo do território-terreiro Opô Afonjá com o culto de Egungun (culto aos mortos/ ancestrais) localizado na ilha de Itaparica, Bahia.

No Ilê Asè Oxum Doyó esse culto ou a reverência aos mortos, não é visível na paisagem do território-terreiro, entretanto, encontramos uma árvore com oferendas para Pacha Mama, divindade cultuada na América Andina e mais próxima à constituição ao processo identitário do grupo religioso por meio do pertencimento histórico; uma árvore dedicada a Oyá (divindade iorubana representada nos ventos e nas tempestades) e, uma fonte reproduzindo e significada como uma cascata para Oxum. Na frente da área dedicada à Ibo, vegetação constituída por distintas árvores e arbustos significada como floresta sagrada e também reconhecida como espaço da mata, a árvore sinalizada/ marcada por estar envolta em um pano branco (ojá) significa geossimbólicamente o Orixá Iroko, divindade do Candomblé de Keto representado no Tempo.

Os territórios-terreiros em tela, segundo Babalorixá Jomar D'Ogun e o Babalorixá Pedro D'Ogun seguem a Tradição Ketu, cujo ritual possui suas especificidades no que tange ao idioma, que é Iorubá ou nagô derivado dos Yoruba (Nigéria), aos toques dos Ilus (Atabaque no Ketu), às cantigas e às cores usadas pelos Orixás nas vestimentas e nos fios de conta (colares).

Durante o trabalho de campo realizado em Portugal no período de 2013 a 2014, o Babalorixá Jomar D'Ogun relata a importância da formação do Terreiro, ressaltando que esta não se restringe somente à construção da edificação, mas principalmente a processos rituais e materiais, isto é, ações vinculadas a materialidade e imaterialidade da prática cultural religiosa no Candomblé, que possibilitam o estabelecimento de vínculo entre os orixás e as pessoas.

Na formação do território-terreiro Ilê Asè Omin Ogun, o Babalorixá Jomar D'Ogun estabelece a distinção entre duas categorias de adeptos: os "filhos da casa" e os "filhos de santo". A categoria " filhos da casa" é utilizada pelo Babalorixá para designar os frequentadores iniciais do seu terreiro, que não conheciam as práticas religiosas do Candomblé. Os "filhos da casa" tornam-se "filhos de santos" após passarem por algum ritual iniciatório na religião. Assim, a primeira categoria se refere aos indivíduos que o consultaram em algum momento da sua vida e na qual ele percebeu que tinham alguma mediunidade, sendo por isso convidados a fazer parte do terreiro, a segunda são "filhos de santo", que já passaram por algum processo ritual no Candomblé (Corrêa, 2016).

Em relação ao Ilê Asè Oxum Doyá não foi observado essa divisão no trabalho de campo - que nos proporcionou a vivência do cotidiano do grupo religioso - tendo em vista o reduzido número de participantes na atualidade, seja como filhos da casa, seja como filhos de santo. Ou seja, não utilizam essa nomenclatura consoante o Babalorixá Jomar ao identificar os frequentadores do seu território-terreiro, porque, após o falecimento da Iyalorixá Gladys D' Osún no ano 2000, filhos de santo ou mesmo filhos da casa - adotando a identificação criada pelo Babalorixá Jomar - se afastaram (diante de alguns conflitos internos que

surgem a partir da ausência da Iyalorixá) e deixaram de frequentar o território-terreiro argentino.

Voltando ao Ilê Asè Omin Ogun, as pessoas selecionadas pelo Babalorixá Jomar D'Ogun para compor o corpo religioso do seu terreiro na sua formação, não tinham conhecimento específico sobre o Candomblé e nem eram iniciadas nessa religião, sendo apenas pessoas que o sacerdote acreditava ter alguma mediunidade e que poderiam no futuro se tornarem os seus "filhos de santo". Como estratégia/territorialidade para constituição, manutenção e controle do território (SACK,1986) Jomar D'Ogun realizava aulas para a ensinar os fundamentos da religião. E enfatiza em seu relato que durante cerca de um ano e meio ele se reunia com esses vinte primeiros filhos da casa, todas as quartas-feiras no salão da sua residência. Durante o campo realizado por Roberta Corrêa, em 2016, sob a perspectiva da Antropologia, esta observa que o Babalorixá Jomar D'Ogun ao ministrar essas aulas transmitia não só oralmente o conhecimento e as tradições ritualísticas do Candomblé aos seus filhos de santo, bem como criava uma forma de transmitir esse saber a partir da inclusão de cadernos e apostilas sobre essa religião.

Corrêa (2016) no seu convívio com esse grupo religioso nos aponta que conheceu 45 filhos de santo que frequentavam regularmente o Ilê Asè Omin Ogun. Desses, 22 já tinham sido iniciados sendo, portanto, iaôs do terreiro segundo a hierarquia constituída para efeito da relação de poder no território-terreiro (nota 1).

Em outubro de 2013 fomos convidadas a participar da festa pública para o orixá Xangô, possibilitando assim a observação da preocupação dos Babalorixás em demonstrar com gestos, a precisão das danças de cada orixá, a exatidão da pronúncia proferida nas saudações e cantos, na beleza precisa dos trajes dos filhos de santo (quase reproduzindo a

beleza plástica de uma pintura de Caribé) elementos que na concepção dos Babalorixás atuavam como uma territorialidade/estratégia para a promoção da respeitabilidade do território-terreiro, que além de ser um "lugar bom para se estar", se produzia e se identificava - na visão do Babalorixá e do Babaquequere - como um Candomblé autêntico.

No Território-terreiro argentino, apesar de na sua fundação ter uma dinâmica intensa, como já mencionamos anteriormente, ou seja, a fundação de um instituto, museu, biblioteca, com divulgação de suas atividades na mídia local, revistas por ele editadas e livro escrito e publicado pela Iyalorixá Gladys D'Osun, assim como, a recepção formal em solo argentino - sob a articulação do território-terreiro com o ministério das relações exteriores - reis africanos, oriundos da Nigéria, com a morte de sua fundadora decai sensivelmente em suas atividades gerando discordâncias entre seus membros e frequentadores do território-terreiro que iniciam o processo de esvaziamento do protagonismo e importância religiosa do Ilê Asè Oxum Doyá ao levantar questionamentos sobre a autenticidade desse Candomblé, apesar do vínculo com a Casa Branca que concede legitimidade reconhecida no campo religioso, especialmente sob o processo de transnacionalização e sob o movimento de territorialização, ou seja, na ação de reterritorialização e engendramento de suas territorialidades.

Corrêa (2016) observa que são vários os mecanismos de produção da autenticidade que podem unir elementos institucionais ou simbólicos e no caso do candomblé de Portugal, outro local de interação e socialização importante para o grupo passa a ser constituído, isto é, a rede social facebook onde - através de um grupo fechado - são transmitidas algumas orientações e publicados vídeos e fotos dos rituais produzidos pelo próprio grupo, como também, uma revista de alcance internacional.

Em relação ao reconhecimento público tanto no campo religioso como no campo político nos foi possível observar semelhanças nos processos dos territórios-terreiros em questão.

Para o terreiro de Candomblé em Portugal, Corrêa (2016) nos aponta, por meio das argumentações do Babalorixá Jomar D'Ogun, que essas operam em dois planos. Argumentação esta que servem também, para o terreiro na Argentina.

O primeiro deles é o universo institucional-legal, passando pelas legislações que reconhecem e regulamentam as religiões, garantias previdenciárias, benefícios fiscais, etc. O outro plano trata da dimensão simbólica do reconhecimento do terreiro, sobretudo perante outros Babalorixá e Iyalorixás. O reconhecimento no campo do sagrado, no caso de Ilê Asè Omin Ogun e do Ilê Asè Oxum Doyó passa pela afirmação da autenticidade, como sinalizado anteriormente, e esta autenticidade remete a laços com o Brasil.

Consoante à afirmação de Corrêa (2016) com a qual concordamos e que se estende para a prática religiosa do Candomblé Ilê Asè Oxum Doyó na Argentina, é que a legitimidade e autenticidade do Candomblé português ou argentino se produz na circulação por um caminho que ultrapassa o Atlântico e outras fronteiras sul-americanas.

No caso argentino ressaltamos que um hiato ocorre após o falecimento da Iyalorixá Gladys D'Osun e em seguida o falecimento da Iyalorixá Nitinha D'Osun. O Babalorixá Pedro D'Ogun nos relata que apesar do esforço de comunicação e de tecer os laços fraternos de axé com Miguel Couto no Rio de Janeiro e a Casa Branca – Ilê Asè Iyá Nassô Oká – em Salvador, durante longo período de tempo não obtém sucesso. Esse foi o quadro que encontramos no trabalho de campo em agosto de 2016. Em

setembro acompanhamos o Babalorixá Pedro D'Ogun em sua visita na Casa Branca para o Ritual das Águas de Oxalá e observamos suas tratativas para que representantes da sua Casa de origem fossem à Argentina assessorá-lo nos rituais propiciatórios para a feitura de Santo de alguns postulantes. No corrente ano (2017), representantes da Casa Branca visitam o Ilê Asè Oxum Doyó e dão início ao processo de iniciação no santo dos postulantes à incorporação à prática do Candomblé.

Em contrapartida, a ponte Brasil – Portugal se fortifica cada vez mais, tendo em vista que, o Ilê Asè Omim Ogun sistematicamente vem agindo para o fortalecimento dos laços fraternos de axé e de sua legitimidade no campo religioso. Tanto o Babalorixá Ari de Ajagunã da casa de origem do território-terreiro português - localizada em Lauro de Freitas na Bahia vinculado ao Axé Opô Afonjá - vai para Portugal orientar seus filhos, como os pais de santo portugueses vêm ao Brasil para reforçar o seu conhecimento e os laços de pertencimento religioso desde a fundação do seu território-terreiro, o Ilê Asè Omim Ogun.

Desta forma, no movimento de territorialização, no processo de transnacionalização, partindo e chegando do/no Brasil, os laços do axé se fortalecem ou enfraquecem diante da busca por legitimidade no campo religioso. Trata-se de um "dar e receber" que ultrapassa fronteiras físicas e simbólicas. Trata-se de incorporar novas identidades, trata-se de um devir Candomblé...

Concluindo

A experiência do candomblé de origem baiana observada nos trabalhos de campo sob a ótica antropológica em terra portuguesa e argentina, para efeito da tese de doutorado de Corrêa (2016) em Por-

tugal, no Território-terreiro Ilê Asé Omin Ogun, sinaliza que algo sui generis, de uma forma própria de vivenciar o culto dos deuses africanos, em terra portuguesa. Seguindo um caminho semelhante, porém sob a perspectiva geográfica cultural, o trabalho desenvolvido por Corrêa A. M. a partir do seu doutoramento (2004) vem constatando seja na constituição dos território-terreiros no Brasil, seja com sua experiência na Argentina podemos afirmar que essa forma própria de cultuar os orixás, característica do movimento de territorialização e suas territorialidades (estratégias engendradas para a constituição, manutenção e controle do território) também foram constatadas e reforçados na Argentina a partir de investigação efetuada por meio do pós - doutoramento das autoras no qual, ensejamos o diálogo entre campos de saber distintos, mas não antagônicos, ao contrário que se complementam.

Entretanto, só podemos afirmar que o rigor dos horários para começar e encerrar um xirê; o planejamento de caráter empresarial na organização das atividades rotineiras; a focalização na perfeição de gestos e pronúncias, todos esses elementos contribuíam em Portugal para que fosse construída uma espécie de pedagogia litúrgica e para que os procedimentos e lógicas em operação fossem compatíveis com a estrutura cognitiva das camadas médias escolarizadas de Lisboa (Corrêa, 2016). Situação que não foi observado no território-terreiro Ilê Asé Oxum Doyó, na atualidade argentina - ainda sob pesquisa- no qual, percebemos uma postura litúrgica não tão pedagógica quanto à portuguesa (que visa estabelecer uma lógica que atenda à compreensão da religião sob um sentido já reconhecido socialmente, isto é, que versa sobre comportamentos regrados no cotidiano português) apesar da extensa documentação sobre ações pedagógicas, de difusão

do conhecimento efetuadas durante o processo de sua fundação e liderança da Iyalorixá Gladys D' Osún.

Nesse sentido, afirmamos neste texto, que um aprofundamento na observação do objeto de pesquisa se faz necessário para uma resposta incisiva à questão sob o processo de identidade/alteridade e se o que estamos encontrando é um novo Candomblé na Argentina, como já foi observado no Ilê Asè Omin Ogun, em Portugal. O que podemos dizer embasadas nas observações do trabalho de campo no Ilê Asè Oxum Doyó, na Argentina que é um Candomblé que dialoga nas suas ações ritualísticas com as práticas da Umbanda.

Sendo assim, ao falar dos processos de transnacionalização para Portugal Corrêa (2016), demonstrou que as narrativas sobre a brasilidade foram construídas principalmente a partir de adaptações para a teledramaturgia das obras de Jorge Amado, compondo assim uma imaginação geográfica (Corrêa, 2004) no qual o espaço territorializado do terreiro compõem o imaginário português sobre o Brasil, suas cores, seus sócio-personagens e suas sócio-paisagens (Anderson, 2008), isto é, sua paisagem conivente.

Em relação à Argentina tivemos a mesma orientação, no entanto, foi possível observar que a narrativa sobre essa brasilidade é construída por meio de outras estratégias/territorialidades, tais como, a prática da capoeira, músicas de compositores brasileiros e literatura com predominância da leitura das obras de Jorge Amado, porém, o processo de territorialização do espaço semiografando o território-terreiro é o mesmo que encontramos em Portugal, ou seja, o arranjo espacial segue um padrão herdado do primeiro Território- terreiro de Candomblé, no Brasil, Ilê Asé Iyá Nassô Oká, a Casa Branca na cidade de Salvador, Bahia.

Outrossim, destacamos que as territorialidades/estratégias que são engendradas para a constituição, manutenção e controle dos territórios-terreiros em questão, são efetuadas consoantes a vivência cotidiana do grupo religioso/cultural/social, isto é, dizer com outras palavras, que a filiação ao candomblé se traduza fielmente como uma filiação a um "estilo brasileiro" de se experimentar a religião dos orixás e a própria vida, ao contrário, pois, a espontaneidade, o apreço pelo informal e o aspecto passional das relações interpessoais, celebrados e reproduzidos na sociedade brasileira (Buarque de Holanda, 1997) e também nos terreiros que observamos no Rio de Janeiro e na Bahia, talvez não criem raízes tão profundas tanto em solo português quanto em solo argentino.

Desta maneira, concordando com Corrêa (2016) e Corrêa (2004) é possível notar que ainda que exista a busca de uma vinculação com o Brasil exercida pelos Babalorixás português e argentino pois produzem, por meio dos Ilê Asè Omin Ogun e do Ilê Asè Oxum Doyó, uma experiência que não é uma réplica, situando-se entre dois mundos: o mundo do candomblé baiano e o espaço socialmente construído português e argentino.

Pode-se portanto, afirmar que as territorialidades efetuadas na constituição dos territórios-terreiros português ou argentino semiografados a partir de uma Bahia imaginária, narrada por Jorge Amado, pela capoeira, pela música brasileira produz novas conexões construídas pela transnacionalização das religiões de matriz afro-brasileira para Portugal e na Argentina através das migrações, circulação de bens (religiosos e artísticos), novas tecnologias de comunicação e custos de viagens ao exterior, além é claro, das dinâmicas próprias dessas religiões, que não devem ser pensadas numa lógica de justa-

posições - quem contribui mais? Lusos? Afro-brasileiros? Brasileiros? Argentinos? Afro-argentinos? -, mas sim em termos relacionais, ou seja, respeitando as diferenças e os diálogos culturais fomentados pela circularidade cultural que porventura ocorrem ou venham a ocorrer no processo de transnacionalização.

Bibliografía

- Anderson, B. (2008), *Comunidades Imaginadas* - Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo, São Paulo, Companhia das Letras.
- Appadurai, A. (1996), *"Here and Now," In Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. (2008), *A vida social das coisas: As mercadorias sob uma perspectiva cultural*, Niterói, EDUFF.
- Badie, B. & Smouts, M. C. (1992), *Le retournement du monde: sociologie de la scène internationale*. Paris, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques & Dallorz.
- Bastide, R. (2001). *O candomblé da Bahia (rito nagô), São* Paulo, Companhia das letras.
- Bonnemaison, J. (2002), *Viagem em torno do território*. In: Corrêa A.; Rosendahl Z. (coord.) Geografia Cultura: um século (3), Rio de Janeiro, EdUERJ.
- Buarque de Holanda, S. (1997), *Raízes do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Corrêa, A. de Mello (2001), "A paisagem e o trágico em O Amuleto de Ogum". In: *Paisagem, Imaginário e Espaço*, Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Corrêa, A. de Mello (2005), Não acredito em deuses que não saibam dançar: A festa do candomblé, território encarnador da cultura In: *Geografia: Temas sobre Cultura e Espaço*. Rio de Janeiro, EdUERJ.

- Corrêa, A. de Mello (2006). "O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural". *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, v.3, pp.51- 62.
- Corrêa, A. de Mello (2008ª) "Territorialidade e simbologia: o corpo como suporte sígnico, estratégia do processo identitário da Irmandade da boa Morte", *Revista Brasileira de História das Religiões*, v.1, pp.121 - 133.
- Corrêa, A. de Mello (2008b), "Espacialidades do sagrado: A disputa pelo sentido do ato de festejar da Boa Morte e a semiografia do território encarnador da prática cultural afro-brasileira", *Espaços Culturais - vivências, imaginações, e representações*, Salvador, EDUFBA.
- Corrêa, A. de Mello (2008c), Festa da Irmandade da Boa Morte: a disputa pelo seu sentido. In: *Espaço e Cultura: Pluralidade Temática*, (v.15), Rio de Janeiro, EdUERJ.
- Corrêa, A. de Mello (2008d), "Território, Cultura e Transnacionalização de práticas culturais: a cultura afro-brasileira na Argentina" In: *O Brasil, A América Latina e o Mundo: Espacialidades Contemporâneas II*, Rio de Janeiro, Lamparina; ANPEGE; FAPERJ.
- Corrêa, A. de Mello (2009), "Terreiros de Candomblé: territorios semiografiados a través de la materialidade y de la inmaterialidad de la práctica cultural afro-brasileña" In: *Cultura, Territorios y Prácticas Religiosas*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Corrêa, A. de Mello (2010), "O movimento de territorialização, a prática cultural afro-brasileira na África: um diálogo entre a Geografia e a Literatura". In: *Temas e Caminhos da Geografia Cultural*, (v.19), Rio de Janeiro, EdUERJ.
- Corrêa, A. de Mello (2011), "A 'Caminhada Eu Tenho Fé' como prática cultural de afirmação de processos e respostas às ações de intolerância religiosa na cidade do Rio de Janeiro". In: *Religiosidade Popular*, Rio de Janeiro, UERJ/DECULT/FAPERJ.
- Corrêa, A. de Mello (2012), "O Sagrado é Divino, a Religião é dos Homens: Territórios Culturais e Fronteiras Simbólicas, a Intolerância Religiosa na

Contemporaneidade", *Revista Espaço e Cultura,* v.1, Rio de Janeiro, EdUERJ, pp.125- 138.

- Corrêa, A. de Mello (2012a), "La carnavalización de lo sagrado: la fiesta de Iemanjá en Rio Vermelho". In: *Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina*, Bahía Blanca, Editorial de la Universidad Nacional del Sur - Ediuns.
- Corrêa, A. de Mello (2012b), "Terreiros de candomblé: territórios semiografados por meio da imaterialidade e da materialidade da prática cultural afro-brasileira". In: *Metrópoles: entre o global e as experiências cotidianas*, Rio de Janeiro, EdUERJ.
- Corrêa, A. de Mello (2013a), "'Não Acredito em Deuses que não Saibam Dançar': a Festa do Candomblé, Território Encarnador da Cultura". In: *Geografia Cultural: uma Antologia (Vol. II)*, Rio de Janeiro, EdUERJ, pp. 203-218.
- Corrêa, A. de Mello (2013b), "Território santuário: uma vida de operacionalização para a prática das religiões vinculadas à natureza". In Corrêa, A. M.; Costa, L.; Barros, J. F. P. (org.) *A Floresta: Educação, Cultura e Justiça Ambiental*. Rio de Janeiro, Garamond/FAPERJ.
- Corrêa, A. M.; Costa, L.; Barros, J. F. P. (org.) (2014a), *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: da cultura alternativa à inserção global*. Rio de Janeiro: Edição do Autor.
- Corrêa, A. M.; Costa, L.; Barros, J. F. P. (org.) (2014b) "A cidade, a floresta e a criação do espaço sagrado em unidade de conservação: o caso da Curva do S no Parque Nacional da Tijuca, na cidade do Rio de Janeiro". In: *Geografia Urbana: Ciência e Ação Política*.1°ed, Rio de Janeiro, Consequência Editora.
- Corrêa, A. M.; Costa, L.; Barros, J. F. P. (org.) (2014c). "Geografia contemporânea, indagine sul terreno e territori culturalli. Confini semiografici fluidi: tra processi identitari e di alteritá". In: *Revista Documenti Geografici*, vol. I. Roma, Universitá Roma Tor Vergata.
- Corrêa, A. M.; Costa, L.; Barros, J. F. P. (org.), (2016.) "O Sagrado à porta fechada: (in) visibilidade das religiões de matriz afro-brasileira no campo

religioso português". *Tese de Doutorado em Antropologia. Niterói*, Universidade Federal Fluminense.

- Csordas, T. (2009), *Transnational Transcendence essays on religion and Globalization*, California, University of California Press.
- Frigerio, A. (1990), "Umbanda e africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso", *Comunicações Iser*, (n.35), Rio de Janeiro, ISER.
- Frigerio. A. (2013), "A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina". *Revista Debates do NER*, ano 14, N° 23, Jan/jul). Porto Alegre, UFRGS, pp.15-57.
- Frigerio. A. (2004), "Re-africanization in secondary religious diásporas: Constructing a world religion". *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines (51)*, Bruxelles, Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles , pp.39-60.
- Guattari, F.; Rolnik, S. (1986), *Cartografias do Desejo: Micropolíticas*, Petrópolis, Vozes.
- Guattari, F. (1985), *Espaço e Poder: a Criação de Territórios na cidade*. Rio de Janeiro, Espaço e Debates.
- Hannerz, U. (1997), "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional". In: *Revista Mana: estudos de Antropologia Social*. vol.3. n.1, Abril, Rio de Janeiro, PPGAS-Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. pp. 1-30.
- Hannerz, U. (1996), "The Global Ecumene as a Landscape of Modernity", in: *Transnational Connections. Culture*, People, Places, London/New York, Routledge, pp. 44–55.
- Hannerz, U. (1992), *Cultural complexity: studies in the social organization of meaning*. Columbia, Columbia University Press.
- Mahler, S. (1998), "Theoretical and empirical contributions toward a research agenda for transnationalis", in Smith M. & Guarnizo L. (eds) *Transnationalism from Below*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, pp. 64-100.

- Mallorca, G. (1993), *Más allá de la frontera. El mistério religioso africano*, Buenos Aires, Ed. Clepsidra.
- Ong, A. (1999), *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham/London, Duke University Press.
- Oro, A. P. (1998), "Religião e mercado no cone-sul: as religiões afro-brasileiras como negócio", XXII *Reunião anual da ANPOCS* (27-31 de outubro), Caxambu/MG.
- Pordeus Jr. I. (2009), *Portugal em Transe. Trasnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performances*. Lisboa, ICS.
- Pordeus Jr. I. (2000), *Uma casa luso-afro-portuguesa com certeza: Emigrações e metamorfoses da Umbanda em Portugal (Coleção África)*. São Paulo: Terceira Margem.
- Sack, R. (1986), *Human Territoriality: its theory and history*. London, Cambridge University Press.
- Santos, J. E. (1975), *Os Nagô e a Morte,* Petrópolis, Vozes.
- Sodré, M. (1988). *O terreiro e a cidade*. Petrópolis, Vozes.
- Sansi, R. (2009), "Fazer o santo": dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras, *Análise Social*, vol. XLIV (1.º), pp.139-160.
- Welz, G. (2004), "Multiple Modernities. The Transnationalisation of Cultures". *Paper presented at the Conference "Transcultural English Studies"*, annual conference of the Association for the Study of the New Literatures in English (ASNEL/GNEL) at Johann Wolfgang Goethe-University Frankfurt May 19-23.

| CAPITULO 24 |

Virgen de Lourdes de las Siete Vertientes. Dinámicas de un espacio religioso en crecimiento

Silvia Mabel Ferreyra
Universidad Nacional de San Juan

Al abordar el estudio de la religión desde la antropología, uno se introduce en una realidad compleja, por lo que involucra el estudio antropológico de ésta y por el aporte de diferentes disciplinas. La mirada de la antropología permite centrar el enfoque en la religión como hecho social. La vida social no puede concebirse sin una dimensión religiosa, ya que a través de ella se analizan los principios, valores, formas de pensar y sentir que rigen la vida de cada individuo que forma parte de la sociedad, y brinda una identidad única a quienes viven en ella. La religión, por lo tanto, se convierte en uno de los mayores difusores de la cultura, y la relación dialéctica entre ambas impide analizarla de manera aislada. La religión es una creación y recreación humana que no se puede concebir desvinculada de la sociedad.

E. Durkheim (1982) destaca la religión como "ordenación general del mundo" que no puede concebirse de forma individual porque sus raíces están en la sociedad. Al respecto, expresa que la religión se entiende como el "sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que adhieren a ellas". La religión como un hecho social tiene una realidad colectiva y expresiva, donde las creencias y prácticas religiosas resultan difícil de ser disociadas. En este sentido, la religión para Durkheim es un

factor de cohesión social y afianza la conciencia colectiva del fenómeno religioso al considerarse el mismo como un hecho social.

Los vínculos que los grupos humanos establecen con el espacio a través de sus acciones organizan y transforman el lugar en el que viven. Las prácticas espaciales cotidianas, sus creencias y las prácticas religiosas que desarrollan los creyentes en sus lugares logran, a través de la interacción entre el espacio sagrado y el espacio profano, que trasciendan el mundo en el que viven y le impriman un sello particular, sobre todo cuando el lugar se resignifica al incorporar los espacios de la periferia de la ciudad.

Esta mirada desde la geografía cultural alude a lo que plantea Paul Claval (1999) al explicar cómo a través de la partición del mundo en dos esferas los hombres encuentran en el cielo la presencia de lo divino. Lo profano de la vida diaria y cotidiana se opone a lo sagrado de cada uno de los lugares visitados o habitados por genios, espíritus o principios invisibles, que suelen ser más verdaderos que el mundo visible. M. Eliade (1998) se refiere a las dos formas de ser en el mundo, en este aspecto, la mirada de un espacio humanizado asume a su vez una mirada especial por parte de los hombres y convierte a los lugares sagrados –donde se manifiesta lo divino– en espacios sacralizados. A estos espacios donde se manifiesta con particular intensidad lo sagrado, Eliade los define con el término de hierofanía, para denominar el acto que puede tener múltiples formas y que puede ir desde lo más elemental a lo supremo.

Las manifestaciones que el hombre puede tener en el espacio sagrado a través de las creencias y prácticas y que le otorgan un sentido a su vida ha generado un fenómeno que ha recibido diferentes denominaciones: "religión del pueblo", "piedad del pueblo" o "religiosidad popular".

En este capítulo se tomará la definición de A. Ameigeiras (2008), que considera a la religiosidad popular "como la manera en que los sectores populares expresan sus apreciaciones y vivencias acerca de lo sobrenatural y el modo en que se vinculan con lo que consideran 'sagrado'". En contrapartida a esta religiosidad popular se encuentra la postura de la iglesia, que si bien no se ha opuesto ha sido cautelosa. Al respecto, el Documento de Puebla (D.P. 444)[135] presenta la mirada eclesial al expresar que entiende

> por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular al conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular.

La primera postura es más vivencial, la religiosidad popular es vivida intensamente por el pueblo en su conjunto, en tanto que la segunda se inscriben los actos y gestos que expresan la fe del pueblo y cómo ésta se va transmitiendo.

No puede entenderse la religiosidad popular si no se analizan las profundas raíces culturales y manifestaciones de los sectores populares de la sociedad junto a las transformaciones desde el aspecto social, económico y político que en los últimos años ha caracterizado a la sociedad argentina siendo el epicentro de la presencia de lo religioso

[135]III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) Puebla: "La Evangelización en el Presente y en el futuro de América Latina", Bogotá. 1989.

cada vez más evidente e incuestionable como expresión de las cultura popular, lo cual lleva a un panorama más complejo de significaciones, creencias, y la presencia de fenómenos de carácter mágico-religioso en la Argentina (Ameigeiras, 2008).

Este trabajo pretende caracterizar el fenómeno religioso a partir de la aparición de la Virgen de Lourdes de las siete vertientes a un lugareño en La Laja, y cómo se han conjugado los distintos elementos presentes en torno a las interpretaciones de quienes asisten al lugar como principales actores y organizadores del espacio, a partir de preguntas cómo sobre cómo sucedió el fenómeno religioso, por qué genera incertidumbres para muchos visitantes y profunda devoción por parte de los creyentes, y cuáles son las apreciaciones de los principales actores involucrados

Desde el primer acercamiento al tema de la investigación, se comenzó a trabajar con la hipótesis de que la aparición de la Virgen de Lourdes de las siete vertientes se encuentra en un espacio de permanente tensión, no sólo por todos los elementos presentes en torno fenómeno religioso sino también entre los actores sociales involucrados.

Características geográficas del lugar

La Laja se ubica en el sector noroeste del departamento Albardón, en el valle de Tulum, a 26 km. de la ciudad de San Juan. Su sector oriental limita con la sierra del Villicum, que integra el cordón oriental de la precordillera de La Rioja, San Juan y Mendoza del valle de Tulum. Se accede a la localidad por la ruta nacional N° 40, que conecta el gran San Juan con el norte de la provincia y el resto del país, y luego por rutas provinciales, especialmente la N° 102, para continuar posteriormente por una huella minera en terrenos privados.

La zona se caracteriza por presentar gran cantidad de fallas, reactivadas por el terremoto de 1944, lo cual generó el surgimiento de nuevas fuentes de agua natural y el aumento del caudal de las aguas termales ya existentes. Los factores climáticos, geomorfológicos, hidrológicos y biogeográficos condicionan inevitablemente la presencia del hombre en el lugar. Las formaciones rocosas de travertino, en forma de domo o mesada, en conjunción con las vertientes presentes en el lugar, han dado origen a una importante zona de estepa arbustiva halófita formada por chilcas dulces, juncos, pichanas, zampa y pastos salados, entre otras especies.

La explotación minera es la principal actividad económica del área; las huellas mineras que recorren la zona han transformado el espacio en un espacio de tránsito entre propiedades privadas, y la de mayor extensión es la que posee la empresa Condominios La Laja, que ejerce el control en la zona y realiza la explotación de travertino en el lugar.

Por estas características, no hay asentamiento de población de forma permanente. Sin embargo, el lugar tuvo su momento de esplendor en 1940, cuando se habilitó el Hotel La Laja. El principal atractivo eran las propiedades terapéuticas de sus aguas termales sulfurosas. La presencia de algas con alto contenido de sulfuro, sumadas al azufre naciente de sus aguas, son propicias para las afecciones óseas, dermatosis, eczemas, reumatismos, entre otras. El hotel se cerró en 977 por falta de inversionistas. En 1981 comenzó a funcionar el Museo Arqueológico Mariano Gambier, dependiente de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan, hasta que en 2003 se traslada a otro departamento de la provincia.

En la actualidad, el lugar se encuentra cerrado, aunque ello no ha impedido que, por la accesibilidad al lugar, el mayor conocimiento de las vertientes hipotermales y el atractivo paisajístico del lugar a pesar de los riesgos aluvionales, la zona tenga mayor afluencia de personas para realizar actividades recreativas los fines de semana: cicuitos de *trekking*, *mountain bike*, cuatriciclos y motocross, entre otros.

La Laja: un lugar cargado de simbolismo

A lo largo de la historia, las sociedades humanas han encontrado en las montañas un significado sagrado. El estar inserto en un lugar determinado, el ver las cosas desde una geografía definida físicamente y el sentir o sentirse parte viva y activa de un entorno crean una esencia común y una forma propia de ser capaz de elaborar identidades y significados (Bourdieu, 1989), y encontrar allí la manifestación de una realidad simbólica o la capacidad de interpretación del ser humano.

Esta realidad simbólica se encuentra presente para quien visita el lugar. Los relatos de leyendas, apariciones y brujería hacen que lo sagrado del espacio se vuelva presente permanentemente, como una realidad manifiesta de miedo y prohibición, aunque también de fascinación e interés. La Laja asume estas características y quien accede al lugar escuchará el relato de que el origen de las aguas termales no procede de la naturaleza, sino que proviene de los dioses. Según la leyenda de las Tres Fuentes de Amor de La Laja, sus aguas son un homenaje de los dioses huarpes a un amor caótico. El amor de Tahué, hija de un cacique huarpe de la zona, y Yehué, se vio interrumpido por la llegada del hijo de otro cacique. Yehué, cegado por los celos, mató a la pareja en las montañas en donde hoy están las termas y luego se quitó la vida. Los dioses, conmovidos por la historia de amor, hicieron

brotar manantiales cristalinos cuya agua serviría para curar todos los males. Este relato, que aún se recuerda y que se ha transmitido de generación en generación, permite que quien se dirija a La Laja la recuerde y atribuya poder milagroso a sus aguas.

Rodeado de este simbolismo, el lugar también es encuentro de prácticas y ritos relacionados con la brujería. Cuando se consulta a los pobladores, pocos admiten creer en "trabajos", "aparecidos" o "brujas", aunque admiten: "Que las hay, las hay". Son conocidas en el lugar las apariciones del "niño fantasma", el "gaucho negro" y "trabajos" en los cerros que circundan al área. Todas estas representaciones plantean un conflicto universal y eterno: el debate entre el bien y el mal. El imaginario y las prácticas reales que rodean a estas figuras no son ajenas a nuestro tiempo, y mientas más se aleja de las inmediaciones de la ciudad, la creencia en rituales y criaturas dotadas de poderes especiales cobra mayor fuerza.

La motivación para la realización del ritual puede estar relacionada con fenómenos naturales, con las relaciones sociales, la economía, las crisis vitales, etc. Víctor Turner (1980) entiende al ritual como "una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas". Estos símbolos forman parte del proceso ritual y, por lo tanto, deben ser analizados en una secuencia temporal y en relación con otros acontecimientos de la vida social.

No puedo dejar de mencionar que el lugar también tiene enorme significación para la población sanjuanina, dado que allí fue el epicentro del mayor terremoto que afectó a la provincia, en 1944 (7,4° grados Richter), que ocasionó grandes pérdidas no sólo humanas sino materiales y económicas.

Virgen de Lourdes de las Siete Vertientes: visión y sucesos en torno a ella

El 17 de septiembre de 1997, Leonardo Rubiño, empleado del Ministerio de Salud Pública de la provincia de San Juan, relata que la Virgen María se le apareció en la habitación en la cual dormía[136]. Su relato se transcribe a continuación:

> Cumpliendo con mi habitual y rutinario trabajo en oficinas de Abastecimiento y Farmacia de Salud Pública de la Provincia de San Juan, en la guardia nocturna comprendida entre las 19 hs y las 7 hs y en el turno en el que el movimiento era poco, decidí, como a la medianoche, recostarme. En un instante me quedé dormido, al rato la habitación se iluminó por completo, pensé que había amanecido, miro la pared, en ella estaba la imagen de una Virgen. Al principio me asusté, pero me hizo un pequeño movimiento con su cabeza con lo que sentí una paz y tranquilidad total. Observé que era muy bonita, la cara muy joven, ojos azules, pelo castaño, manos juntas a la altura del pecho (como rezando) vestida de blanco con un chal de color celeste y los pies descalzos con dos rosas de distinto color y más bien pequeñas, como las de enredadera; comprendió que la estudiaba. Me miró y sin proferir palabra con su boca dijo: 'quiero una imagen mía en un lugar donde existen siete vertientes, todas ellas tienen agua milagrosa. Todos los que visiten el lugar con fe en mi hijo Jesús, recibirán mi ayuda y bendición'. Al ver que dudaba del lugar pues no lo conocía hasta ese entonces, dijo: 'Búscalo donde las chilcas son dulces'. Me paré y compren-

[136]Leonardo comenta que no ha vuelto a tener otras apariciones de la Virgen.

> diendo que no soñaba, que era todo realidad, me quise arrodillar, pero me dijo que no. Le pregunte por qué a mí: 'Porque sé que vas a cumplir con mi pedido, no va a ser fácil, de siete en siete se cumplirán'. Le pregunté qué era el Espíritu Santo, me respondió que es tanto el amor del hijo hacia el padre como viceversa, que forma una fuerza que protege a la humanidad y que es manejada por los ángeles. Luego continuó: 'Agrupa amigos y creyentes, y lo lograrán entre todos. No se olviden que, con tan sólo una oración dirigida a mi hijo es suficiente para ganarse el derecho de acompañarlo eternamente'. (Leonardo Rubiño, 1997).

El suceso místico ocurrido fue mantenido en su círculo íntimo hasta que, tres años después, decidió darlo a conocer en una reunión de la comunidad. De las personas presentes, sólo una creyó su relato y decidió ayudarlo, el Sr. Mario Aballay, quien hasta la actualidad acompaña y ayuda a Leonardo. Y quien ha tomado la responsabilidad de transmitir lo sucedido a Leonardo, que debido a su avanzada edad tiene problemas de salud que imposibilitaron dialogar con él.

Mario comenta que hasta 2000 no se había buscado el lugar encomendado por la Virgen; luego de recorrer varios sitios en el departamento Albardón, finalmente encuentran en un cerro de La Laja las "chilcas dulces y aguas milagrosas". El inconveniente que se presentó fue que el lugar pertenece a una empresa privada llamada Condominios La Laja. Ante esta situación, en 2001 comienzan tanto Leonardo como Mario a gestionar ante la empresa el permiso para construir la gruta en el lugar.

En 2004, el administrador judicial concede el permiso provisorio para construir la gruta y además otorga un terreno con una extensión

de 170 metros de ancho por 450 metros de largo. Durante ese período se trazan las calles, se comienza a construir el museo y se coloca la primera gruta en el lugar con la primera imagen de la Virgen de Lourdes, sobre una vertiente de la que surge el agua. El nombre de debe a que "en el lugar hay siete puntos donde el agua fluye entre las piedras"[137].

En su relato, Mario cuenta que se formó un pequeño "pocito" en el terreno mientras el agua fluía, y que cuando observa en él distingue la imagen de la virgen y que ésta pudo verse durante un año en ese mismo lugar y después de una fuerte creciente sube a la gruta para limpiar el pocito y observa en ese momento el rostro de Jesús, que fue visible por un período de tres meses. Relata, además, que en torno a estos sucesos "la virgen le sigue dejando mensajes", tomando como clara interpretación las "dos vertientes de las que sale agua roja" atrás de la gruta.

El 4 de noviembre de 2004, llega la Virgen donada por un empresario de Buenos Aires. Leonardo recuerda: "Cuando vi la imagen me di cuenta de que era la elegida. Es exactamente igual a la que vi ese día"[138]. Según comenta Mario, cuando llega la Virgen "mandan a llamar al sacerdote de la parroquia de Albardón (...). Cuando el Padre contempla la imagen me pide agua, mete la mano en el agua y bendice la Virgen, y también a cada uno de los que estábamos allí, en ese momento yo sé que ella me dijo: vos vas a trabajar allá para hacer milagros, yo lo sentí adentro y aquí estoy, en ese momento tomé una fotografía de la Virgen y aparece una sombra y ese es el primer men-

[137]Martí, M. "La Virgen, una invitada especial" (06 de noviembre de 2004). *Diario de Cuyo*. Recuperado de http://www.diariodecuyo.com

[138]Martí, M. "La Virgen, una invitada especial" (06 de noviembre de 2004). *Diario de Cuyo*. Recuperado de http://www.diariodecuyo.com

saje de lo que iba a pasar". Mario aclara que él es un instrumento para trabajar para ella. La imagen de la Virgen de Lourdes se trasladó a la parroquia y allí permaneció por "3 años y 45 días", mientras se construía la gruta para la Virgen.

En enero de 2008, la Virgen es trasladada a la Gruta; en todo su recorrido es acompañada por gran cantidad de fieles y por el sacerdote del lugar, que bendice la nueva gruta, una cruz y se celebra la primera y única misa. Posteriormente, el obispo, ante las noticias que aparecían en los diarios locales y de la región, pide precaución y cautela a los asistentes, hasta tanto el hecho fuera objetivizado por la Iglesia.

No obstante esto, la mayor difusión del fenómeno religioso se centró en los medios periodísticos. En este sentido, Ceriani Cernadas (2010) afirma que "los periódicos son un elemento clave en la construcción social", ya que la palabra impresa es un importante soporte de legitimidad de la palaba oral y "la impresión de la palabra confiere un estatuto de veracidad a "lo dicho"[139].

Según narra Mario, con la llegada de personas de la provincia y de otros lugares del país, comenzaron a suceder "muchos milagros"; incluso él manifiesta haber vivido su "primer milagro" y dice que todo lo que se encuentra en los 26 libros de testimonios de creyentes, devotos y visitantes, como muestras de pedidos y agradecimientos a la Virgen, es el reflejo de los "milagros" que él relata.

En noviembre de 2008, un hecho conmocionó a todos los que asistían al lugar: la Virgen fue sacada de la gruta por vándalos trasladada

[139]En 2004 aparece la primera noticia en el diario local; con posterioridad, cada año diferentes diarios provinciales han publicado noticias al respecto.

a 150 metros y destrozada casi por completo; sólo se pudo rescatar el rostro, las manos y los pies. Ante este hecho, la imagen fue restaurada con las partes que se pudieron rescatar y enmarcada en un mural que se puede observar en el museo del lugar; su traslado fue acompañado por "danzantes, promesantes, enfermos, y se realizó una procesión", según cuenta Mario, muy apenado por lo sucedido. Posteriormente, se recibe una nueva imagen de la Virgen, que es la que actualmente se encuentra ubicada en la Gruta.

Los milagros de la Virgen de Lourdes de las Siete Vertientes

Mario relata que él manifestó haber vivido su primer milagro con la Virgen. "A mí me tenían que operar de la vesícula, pero tomé agua de las vertientes y las piedras se disiparon y no me tuvieron que operar", según cuenta. Relatos similares a éste se escuchan continuamente en el lugar:

> Yo tomo un traguito de agua todos los días y a mí la Virgen me curó de algo muy malo, de una enfermedad que no quiero nombrar. Pero también a un familiar que estaba peor que yo. Por eso no me da vergüenza decir que fueron dos milagros (Jorge, 57 años, empleado municipal).
>
> Tengo laringitis alérgica nerviosa y sufro mucho por eso: pero hace poco tomé por primera vez un par de sorbitos, del agua de vertiente e, increíblemente, no se me cerró más la garganta. Por eso vine ahora, para agradecer (Irma, 61 años, Ama de casa).
>
> Mi esposo tuvo un infarto y los médicos no dieron esperanza. Pero la virgen lo curó y al tercer día, mi marido salió de terapia intensiva. No hay domingo que no venga a agradecer (Ivana, Ama de casa).

> Un día sin pensar ni conocer llegamos hasta el santuario de la Virgen de Lourdes en Albardón. Desde ese momento una paz y alegría invadió mi ser... primero agradecí a la virgen por haberme guiado hasta allí con mi familia. Luego hable con gente encargada del lugar y me contaron porque estaba allí la virgen, además me comentaron que era muy milagrosa que el agua que brotaba del lugar era agua bendita, entonces decidí pedirle a la virgen que sanara el pequeño problema del que sufrían los pies de mi hija y míos....y aunque parezca increíble, a los pocos días nuestros pies estaban sanos... Hace poco más de un año tenía un problema en los ligamentos de mi mano izquierda, el dolor era terrible, mucho peor en las noches casi no podía levantar a mi bebé, fui al médico y me indicó unos calmantes que con ello iba a andar bien, como el dolor seguía consulté a un traumatólogo, quien me indicó nuevamente, analgésicos y corticoides para desinflamar, si con eso no andaba bien debería operar, es entonces que decidí de ir a Lourdes a pedirle por mi mano, moje mi muñeca con agua del lugar y nuevamente con los días el dolor cedió a tal punto de hoy no existir. Agradecida de corazón es que siempre que puedo llego hasta el lugar a pedir si es necesario y siempre a agradecer, además de llevar alguna donación, sin dudas sigo sintiendo la misma paz y tengo la misma fe. (Vanesa, 37 años, docente).

A través de los testimonios se observa cómo la fe es el hilo conductor que los mueve y los motiva, que los conecta con algo superior que interactúa con el ser humano y los lleva a tener una vida auténtica. Estos testimonios tienen una directa relación con un ritual propio que se observa en el cerro, expresado a través de la construcción de grutas, como símbolo de agradecimiento a la Virgen por los milagros



Figura 1. Gruta principal y grutas más pequeñas a su alrededor.
Fotografía propia tomada el 14 de junio de 2015.

sucedidos. Este hecho de "apropiación del cerro" le da al lugar una gran significación como manifestación religiosa en el espacio, como se observa en la **figura 1**.

Participación y significación de los actores sociales en torno a la Virgen de Lourdes de las Siete Vertientes

La ocupación del espacio por los actores sociales significa y resignifica diariamente el lugar, y construye un espacio simbólico, sagrado, y un imaginario social en torno al cerro donde se encuentra la gruta.

Entrevistas informales realizadas en el lugar permiten visualizar que la mayoría de los visitantes llega por referencias de otras personas que ya habían asistido a la gruta; algunos se habían enterado a través de las redes sociales y otros, de los medios de comunicación, especialmente los diarios. La mayoría de los visitantes son de la provincia de San Juan, aunque también asisten personas de las provincias limítrofes y del resto del país, motivadas por la fe, que las empuja a buscar la curación de alguna enfermedad, en agradecimiento por los favores recibidos, para pedir ayuda, para buscar el agua que los sanará o los protegerá de algún mal o simplemente, por curiosidad.

El Municipio, que siempre estuvo presente, brindó todo tipo de ayuda y motivó los cambios y las transformaciones en el lugar. Se realizó una presentación formal en la Legislatura provincial, mediante el cual el Municipio de Albardón solicitó expropiar los terrenos del Hotel La Laja, El Salado y la Virgen de Lourdes de las Siete Vertientes para crear un circuito turístico.

Condominios La Laja otorgó el permiso provisorio para que se construyera la gruta en el lugar, aunque ha habido algunos inconvenientes, por la gran cantidad de visitantes que llegan allí. La Asocia-

ción Civil Nuestra Señora de Lourdes de las Siete Vertientes, que está a cargo de Mario Aballay y Leonardo Rubiño, es la encargada de la administración y organización del lugar.

Rubiño, quien tuvo la revelación privada de la virgen y a través de quien la virgen manifiesta el lugar donde quiere estar, tenía en el momento en que se realizó esta investigación con 80 años de edad y no se encontraba en buen estado de salud, lo cual impidió que se le realizara la entrevista.

La iglesia, que mantiene una mirada cautelosa y paciente ante lo que está ocurriendo, lo considera una actividad particular llevada a cabo por la asociación civil, sin vínculos con el Arzobispado de San Juan.

Cambios espaciales en una zona en disputa

Las prácticas religiosas que desarrollan los creyentes en el espacio le imprimen un sello particular que complejiza aún más su estudio cuando éste incorpora los espacios periféricos. En el caso de San Juan, el ambiente desértico, el aislamiento geográfico y la dispersión poblacional actúan irremediablemente en la ocupación del espacio. Esta difícil condición influyó desde la llegada de los primeros misioneros católicos a la provincia, especialmente desde la fundación y el mantenimiento de las misiones, que estuvieron profundamente condicionadas (Acosta, Escuela y Ferrer, 1990). Desde 2004, La Laja experimenta los primeros cambios espaciales, no sólo por la construcción de la gruta sino también por los medios de comunicación que dieron a conocer el fenómeno religioso, lo cual ha llevado a que un espacio privado se transformara en un espacio público. Hasta el momento los cambios se observan en su gran mayoría en el terreno cedido, no hay instalaciones de negocios debido a la presencia de terrenos privados, aunque los fines de semana la llegada de visitantes y las actividades depor-

tivas le imprimen características particulares. El lugar se identifica fácilmente por la gran cantidad de cruces con fluorescente que hay en los postes de luz como en cada uno de los cerros y lomadas de La Laja, lo cual despierta inquietud al visitante que se acerca al lugar. Desde el Municipio han generado un incipiente turismo religioso limitado hasta el momento sólo para el acceso controlado al lugar.

Consideraciones finales

Existen diferentes controversias en torno a la presencia de la Virgen de Lourdes de las Siete Vertientes en La Laja. La construcción y organización del espacio sagrado a partir de las prácticas religiosas ha generado un espacio de permanente tensión entre los diferentes actores sociales. La presencia de los visitantes, creyentes y quienes muestran devoción a la virgen reflejan las diferentes interpretaciones en la construcción del espacio sagrado.

La transformación de un espacio privado en un espacio público y sagrado muestra las disputas existentes entre los devotos y creyentes, que movidos por la fe buscan o agradecen sus milagros y se apropian de una pequeña parte del cerro porque "construí la grutita"; los visitantes, motivados por la curiosidad que "van a ver que hay allá"; el gobierno municipal, a la espera de expropiar el terreno para transformarlo en un atractivo turístico; la empresa, que observa cómo han invadido su espacio por las prácticas de quienes llegan al lugar; y la Iglesia, que se mantiene en alerta. Todo ello con un trasfondo de quienes consideran que el lugar es una fuente de ingresos para algunos y un lugar de fe para otros. Estas diferentes disputas por el poder y la significación en el espacio permitieron cumplir con los objetivos planteados al inicio de la investigación.

Es válido reconocer que hay aspectos que no se abordaron en profundidad, y variables y elementos que no se consideraron, lo cual constituye un incentivo para seguir profundizando la cuestión no sólo en la presente investigación sino también en las prácticas religiosas que desarrollan los sujetos en la periferia de la ciudad vinculadas con devociones a la Virgen María, a los santos canonizados y santos populares (Carozzi, 2005).

Bibliografía

- Acosta, L; Escuela M. y Ferrer, R. (1999) "La Iglesia Católica en San Juan. Distribución de las Parroquias y sus áreas de influencia; jerarquías y relaciones internas, relaciones con la religiosidad popular", *Ponencia presentada en Coloquio Internacional "Geografía de las religiones"*, Grupo de Estudio Aproximación Cultural en Geografía, Unión Geográfica Internacional (UGI)-Universidad Católica de Santa Fe, 11 al 15 de mayo, pp.199-209.
- Álvarez Gómez, S. (2004), "La religión como fenómeno antropológico–Elementos constitutivos del fenómeno religioso". *Horizonte*. Belo Horizonte. V.2, N. 4, pp.11-32.
- Ameigeiras, A. (2008), *Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Augé, M. (1993), *Genio del Paganismo*. Barcelona: Muchnik (Capítulo 1. Las fronteras de la Religión).
- Bourdieu, P. (1989), *Espacio social y espacio simbólico, Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Carozzi, M. (2005), "Revisitando La Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América". En *Revista de Investigaciones Folclóricas*. Vol. 20. 13-21.
- Ceriani Cernadas, C. (2010), "En la boca del miedo. Rumor y violencia sociorreligiosa", en *Prohal Monográfico*. Revista del Programa de Historia de América Latina. Vol. 2. Primera sección: Vitral Monográfico Nro. 2: pp.121-154.

- Ceriani Cernadas, C. (2013), "La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas", *Revista Cultura y Religión*. Vol. III (1): pp.10 -29.
- Claval, P. (1999), *La Geografía Cultural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Durkheim, E. (1992), *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eliade, M. (1981), *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- Evans-Pritchard, E. (1978), "Los antropólogos y la religión", en *XXI. Ensayos de Antropología Social*. Madrid: Siglo.
- Frigerio, A. (2007), "Repensando el monopolio religiosos del catolicismo en la Argentina". En Carozzi, M. y Ceriani Cernadas, C. (Eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en Debate.* Buenos Aires: Biblos/ ACSRM, pp.87-118.
- Frigerio, A. y Oro, A. (1998), "Sectas satánicas en el Mercosur: un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil". *Horizontes Antropológicos*, 4 (8): pp. 114-150.
- González Martín, M. (2004), *Riesgos geomorfológicos en los ríos el Salado, del alto y largo, Provincia de San Juan. En Contribuciones Científicas*. GAEA. Santa Fe, pp. 193-197.
- *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) Puebla: "La Evangelización en el Presente y en el futuro de América Latina"*, Bogotá. 1989.
- Martín, E. (2007), "Aportes al concepto de 'religiosidad popular'. Una revisión de la bibliografía argentina". En Carozzi, M. y Ceriani Cernadas C. (Eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires. Biblos/ACSRM.
- Navas, M. (2004), "Bioma del área de travertinos entre los baños La Laja y el Salado, Departamento Albardón, Provincia de San Juan". En *Contribuciones Científicas*. GAEA. Santa Fe, pp. 241-247.
- Turner, V. (1980), *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, [original de 1967].
- Wright, P. (2008), *Ser en el sueño. Crónicas de historia de vida toba*. Buenos Aires: Biblos.

| CAPÍTULO 25 |

Árboles y geografías sagradas de la espiritualidad mapuche contemporánea

Wladimir Esteban Riquelme Maulén
Universidad Católica de Chile

La geografía local ocupa un rol significativo en la configuración de la espiritualidad mapuche contemporánea. A través de relatos y percepciones del paisaje se reivindican imágenes, materialidades, discursividades y espacios para interpelar a la territorialidad oficial de la zona centro-sur de Chile. En este sentido, el siglo XXI se ha caracterizado por la diversificación de paisajes culturales que son significativos para las demandas de autodeterminación de la cultura e identidad mapuche (Marimán, 2012). En dicho contexto, los árboles cumplen un rol principal en la espiritualidad ya que, a través del conocimiento de la naturaleza (mapuche *kimün*) y sus trayectorias, es posible comprender el flujo ritual de sus geografías sagradas en tiempos contemporáneos. Por lo tanto, el presente artículo caracterizará el mapuche *kimün* de los árboles y luego analizará las trayectorias de especies arbóreas que son significativas en la espiritualidad mapuche y permiten la conformación de geografías sagradas mapuches en tiempos contemporáneos.

Territorio y espiritualidad mapuche contemporánea

El sentido de las prácticas religiosas fundadas en una relación con la naturaleza enfrenta importantes desafíos en territorios expuestos a profundos cambios ambientales, lo cual se manifiesta en el rol estratégico que ocupa el territorio en la espiritualidad mapuche contempo-

ránea. En el caso de las familias mapuches de las comunas de Tirúa (Región del Biobío) y Lago Ranco (Región de Los Ríos) del sur de Chile, las motivaciones religiosas se han desplazado hacia la búsqueda de hitos aún no degradados de su ambiente que sirvan de soporte significativo a su espiritualidad. Es así como los árboles se transforman, por una parte, en materialidades y simbolismos que fortalecen a las religiosidades de la espiritualidad mapuche, y a su vez, los espacios en que se encuentran ubicados se reivindican como geografías sagradas del territorio. Esta dinámica presenta variaciones en sus prácticas religiosas según del contexto de degradación ambiental de cada espacio arbóreo. De este modo, ambas comunas son significativas de dichas dinámicas de la espiritualidad y su comparación permite establecer generalizaciones sobre las geografías sagradas mapuches en tiempos contemporáneos.

Ambas comunas tienen características similares en su historia ambiental del siglo XX, ya que coinciden en los cambios forzosos de ordenamiento territorial (rural a urbano) y tienen una alta presencia de industrias extractivas (forestales, hidroeléctricas, salmoneras y mineras), lo que ha fomentado la reivindicación de aquellas percepciones ambientales vinculadas a la espiritualidad mapuche. La actual industria forestal de Tirúa posee extensas hectáreas de plantaciones de monocultivo vecinas a comunidades mapuches, y constituye la principal causa del conflicto actual (Rojas y Miranda, 2016) en el que los árboles se reivindican a través de acciones políticas con discursos ligados a lo espiritual. En cambio, en Lago Ranco, la industria maderera terminó al mismo tiempo que se extinguieron los bosques nativos a finales del siglo XX, y quedaron praderas para la agricultura y renovales de árboles nativos en los montes. En este caso, los árboles son reivindicados por medio de acciones espiritua-

les con un creciente discurso político (Riquelme y Diestre, 2015). De esta forma, los procesos socioambientales de Tirúa y Lago Ranco son representativos de las dinámicas culturales de territorios con población mapuche que habita en las proximidades del bosque[140].

Para este capítulo se realizó un estudio etnográfico y documental en ambos territorios entre 2014 y 2016, cuyo análisis sugiere entender a las prácticas religiosas en espacios arbóreos como parte de itinerarios rituales para resignificar la geografía sagrada de cada territorio. De esta forma, la relación entre religiosidad y naturaleza requiere ser interpretada más allá del dualismo (Eliade, 1974; Frazer, 2014), como un proceso simbiótico (Descola, 2012; Ingold, 2015) entre itinerarios rituales, prácticas religiosas y espacios arbóreos que dan soporte a la geografía sagrada de la espiritualidad mapuche. En función de dicho propósito, el fenómeno de estudio es abordado por la integración entre las variables de identificación religiosa-ritual, prácticas culturales y árboles, para lo cual se necesita una precisión teórica sobre la comprensión de trayectorias arbóreas.

El enfoque de los procesos generativos de la vida propuesto por Tim Ingold (2011; 2015) permite entender el rol de los árboles en la espiritualidad mapuche como una línea formada por trazos y superficies. Los trazos representan el movimiento continuo de prácticas culturales, en cambio la superficie simboliza las formas de identificación religiosa-ritual de la espiritualidad. En este sentido, la relación entre árboles y espiritualidad se genera en un medio dinámico, cambiante y

[140]Ambas localidades tienen un contexto ambiental estratégico para la delimitación espacio-temporal de la problemática de estudio. De esta forma, los casos escogidos favorecen a la generalización del fenómeno y validez científica al ser socialmente situados (Giménez y Hean, 2014).

de transformación mutua (Ingold, 2000). Este enfoque requiere entender a la percepción no sólo como una construcción simbólica del territorio (Geertz, 2003), sino que desde "una participación en/con el medio *desde* el medio, en la que las circunstancias, sus condicionantes, lo que permite y restringe, pasa a primer plano" (Sánchez-Criado, 2009: 144), generándose la percepción ambiental a través del "sendero de observación" (Gibson, 1979: 197). En este sentido, Mircea Eliade plantea que los valores religiosos asociados a los árboles se deben a que

> un árbol se impone a la conciencia religiosa por su propia sustancia, por su forma y al hecho de haberse impuesto a la conciencia religiosa, de haber sido «elegidas», es decir, al hecho de haberse «revelado». Ni la fenomenología de la religión ni la historia de las religiones pueden hacer, sino que constatar esta coexistencia de la naturaleza y del símbolo que la intuición de lo sagrado viene a valorizar. No puede, pues, propiamente hablarse de un «culto al árbol». Nunca se ha adorado un árbol *sólo* por sí mismo, sino siempre por lo que a través de él se «revelaba», por lo que implicaba y lo que significaba (1974: 43).

A partir del enfoque teórico planteado, el capítulo pretende abordar desde una perspectiva integral entre las ciencias de la religión y antropología de la naturaleza, la relación entre árboles, espiritualidad mapuche y geografías sagradas.

Metodología

Para el análisis del rol de los árboles en la espiritualidad mapuche se requiere una metodología cualitativa, ya que ésta permite determinar los sentidos y significados (Gainza, 2006) de las trayectorias arbóreas percibidas por las poblaciones mapuche de Tirúa y Lago Ranco. Para

ello se escoge material resultante del trabajo etnográfico en ambos lugares sobre contextos, usos y significados de los árboles en prácticas de identificación religiosa-ritual. Para los fines del presente capítulo, por medio de saturación de información (Valles, 1997) se determinan 42 entrevistas –21 por comuna– referidas al conocimiento mapuche asociado a los árboles de cada territorio, las que son sometidas a análisis de contenido por medio de la comparación de dinámicas socioambientales. Los resultados obtenidos sitúan a los árboles en un rol relevante en las dinámicas de la espiritualidad contemporánea del pueblo mapuche y, a su vez, estratégico en la conformación de geografías sagradas.

El contraste de las **figuras 1** y **2** permite visualizar el territorio en que se desplazan las trayectorias arbóreas, que se encuentra intervenido, y constituyen paisajes boscosos compuestos por, principalmente, plantaciones forestales, bosque nativo, renovales y matorral. Las voces locales señalan que en Lago Ranco "el 80% de la tierra es *murra* (*Rubus ulmifolius*)", en cambio en Tirúa se dice que "las plantaciones forestales se llevan toda el agua".

De esta manera, parafraseando al historiador Raymond Williams (1980), es posible plantear que el medio ambiente de Tirúa y Lago Ranco contiene extraordinaria cantidad de la historia humana, y consigo, está articulada por subjetividades políticas, económicas y religiosas (Agrawal, 2005) visibles en sus paisajes boscosos.

Mapuche *kimün* de los árboles

El rol de los árboles en la espiritualidad está directamente relacionado con el conocimiento *mapuche*[141] sobre la naturaleza. Así lo sugie-

[141]El conocimiento mapuche se traduce como *Kimvn* (grafemario de Raguileo) o *Kimün*

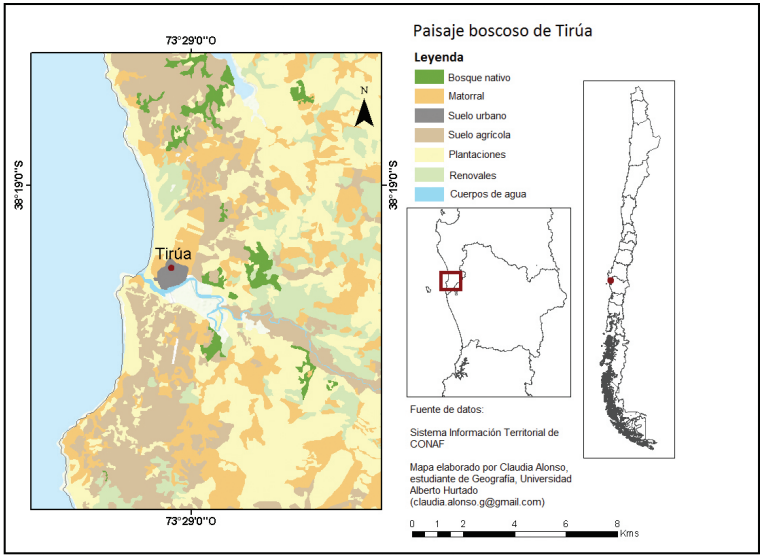


Figura 1. Paisaje boscoso del área de estudio de Tirúa. Elaboración de C. Alonso.

ren las y los interlocutores de Tirúa y Lago Ranco, justificando como un mandamiento de su identidad el mantener, aprender y transferir el *mapuche kimün*. Las obras publicadas por Ernesto Wilhelm de Mösbach son de especial interés, ya que plantean que el *mapuche kimün* se relaciona directamente con el entorno porque tiene una profunda intuición natural, cuya relación con las especies arbóreas es preferentemente utilitaria (Mösbach, 1992; Coña y Mösbach, 2010). Al situar el

(grafemario unificado) en *mapuzungun*. Se refiere a los saberes heredados desde los antepasados y que se reconstruye permanentemente a través de prácticas y simbolismos de la cultura mapuche.

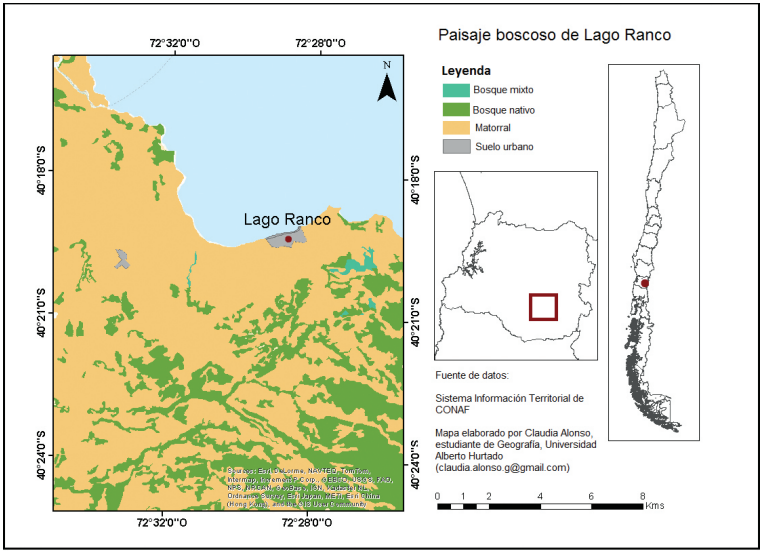


Figura 2. Paisaje boscoso del área de estudio de Lago Ranco. Elaboración de C. Alonso.

foco de estudio en las formas de identificación religioso-ritual de los árboles, se revela el significativo rol que tienen en la vida cotidiana, social y ritual (Skewes y Guerra, 2015; Di Giminiani, 2012) del pueblo mapuche que sobrepasa lo utilitario de las especies arbóreas, cuyo reconocimiento como seres vivos, miembros del medio ambiente que co-habitan y poseedores de espíritu (Grebe *et al*., 1972; 1974) con capacidad de acción transformadora en el paisaje (Ibíd., 1993-1994), es clave para comprender su rol en la espiritualidad.

La espiritualidad mapuche tiene directa relación con el conocimiento (*kimün* o *kimvn*) y visión de mundo mapuche. Un interlocutor explica que el *kimün* "es todo lo que nos hace ser mapuche, es nues-

tra cosmovisión, lengua, música, forma de vestir, medicina, encarnar toda nuestra historia". Su hijo señala que es "la relación profunda con la naturaleza y que cada mapuche conoce sus significados según el territorio que vive". Una interlocutora profundiza y plantea que "el *kimün* es la espiritualidad de pertenecer a nuestro pueblo, más allá de la sangre, por eso nos llamamos entre nosotros *peñi* y *lamngen*[142], y conocemos los secretos de la naturaleza". Es a través del *kimün* que los árboles adquieren significados y, de forma integrada, sus usos materiales y simbólicos en prácticas de identificación religioso-ritual.

El mapuche *kimün* se manifiesta en instancias personales y colectivas para identificarse como mapuche en tiempos contemporáneos. El común denominador de estas acciones es integrarse en la naturaleza, reconociendo parentescos biológicos (Rozzi, 1997) con los demás seres vivos, cuyas prácticas están guiadas por el equilibrio del medio (Schindler *et al.*, 2006). Por ejemplo, una *lamngen* plantea que "cuando alguien planta árboles que en cuya sombra sabe que nunca se sentará, se ha comenzado a entender el sentido del *kimün*". En este sentido, la mirada del giro ontológico para entender las relaciones entre personas, árboles y territorios (González, 2016; Course, 2017) permite adentrarse en el valor estratégico que tiene el *kimün* para la conformación de las geografías sagradas mapuche.

En ambas localidades, la transmisión de *kimün* es estructurada por escalas generacionales de la comunidad a la que se pertenece. En tér-

[142]*Peñi* para hombre y *lamngen* mujer. Se traduce como hermano/hermana, utilizando *lamuen* para referirse al grupo. En contexto de cercanía se antepone *pu* para decir, por ejemplo, *pu lamngen* (querida mujer). En algunos casos, se utilizará *peñi* y *lamngen* para exponer las citas de entrevistas que sustentan los temas tratados.

minos generales, el *kimün* de los ancianos[143] (60 años y más), aprendido de los ancestros, es transmitido a los adultos (30 y 59 años) en su niñez y adolescencia, y se consolidó en la década de los años noventa del siglo pasado. Esta década es clave en la dinámica contemporánea del pueblo mapuche, ya que es la época en que, según relata una *lamngen*, "comienza una nueva vida porque abrimos caminos para la descolonización espiritual del mundo mapuche". En esta época se promulgan leyes, como la indígena en 1992 y la del medio ambiente en 1993, que traen consigo un conjunto de políticas públicas orientadas en una primera instancia al rescate y reconocimiento de las culturas indígenas, para luego profundizar en aspectos específicos en los programas Orígenes y Chile Indígena. En este contexto surgen palabras y frases con el prefijo *re* que son interpretadas por las nuevas generaciones de jóvenes (15 a 29 años) y los adultos como un repertorio político espiritual cargado de diversos simbolismos de la naturaleza. La *reivindicación* y *recuperación* de los árboles, por ejemplo, es parte del *renacimiento* y *revitalización* del mapuche *kimün* en tiempos contemporáneos.

"*Newen, newen, peñi*", señala uno de los interlocutores cuando sostiene unas ramitas de canelo que estaban sobre la mesa y las mueve hacia mí. *Newen* es parte del repertorio político espiritual que fue descripto anteriormente, ya que se utiliza en instancias cotidianas para entregar fuerzas y/o energías a otra persona, animal, árbol o lugar. En el caso descripto, es la despedida luego de una extensa conversación

[143]En Tirúa y Lago Ranco tienen un rol espiritual llamado *kimches* (sabios mapuches o dueños de la palabra). Según Daniel Quilaqueo (2006), su discurso contiene los fundamentos, valores y finalidades de la educación intercultural mapuche.



Figura 3. El *kimün mapuche* renace. Comuna de Tirúa, Fotografía propia.

e imita la acción que realiza la o el *machi*[144] en las ceremonias rituales. Ana María Bacigalupo (2009) propone que el uso de *newen* se debe a la introducción de palabras ceremoniales en el cotidiano. De esta manera, *kimün* y *newen* son palabras utilizadas en acciones cotidianas que rememoran a la espiritualidad mapuche en discursos reivindicatorios de su cultura. En este contexto, los árboles tienen un rol estratégico, ya que su historia de degradación no es muy diferente de la historia del despojo del pueblo mapuche. Frases como "el *kimun* mapuche renace", visible en la **figura 3**, se replica en diversos espacios urbanos

[144]Chamán mapuche.

(paredes, paraderos, pancartas, señalética de tránsito y locomoción colectiva) y rurales (principalmente paraderos y rocas grandes) de Tirúa y Lago Ranco.

El mapuche *kimün* de los árboles es, finalmente, parte del conocimiento sobre la naturaleza. Se refuerza con ideas como "la reivindicación de los estilos de vida mapuche está vinculada a la naturaleza", señalan en ambos territorios. En este sentido, una interlocutora recuerda, con relación a la transmisión del *kimün*, que sus abuelos "se dedicaban a observar e imitar la naturaleza para cuidarla y convivir con ella. Nosotros respetamos lo que existe en la naturaleza porque somos parte de ella". Esta dinámica es propia de los paisajes culturales mapuches en la actualidad. Se vinculan a hitos geográficos con historias que encarnan las formas de *ser* mapuche en el siglo XXI, las cuales se entrelazan en un ecosistema de relaciones (Viveiro de Castro, 2012) con la vida silvestre por medio de creencias, conocimientos y propósitos. De este modo, los paisajes culturales mapuche son geografías sagradas reconocidas como lugar de espíritus, energías, cerros vivos, espacios sagrados, entre otros nombres que revelan las tramas religiosas, ideológicas y de poder que se tensionan tras sus trayectorias.

Trayectorias arbóreas de la espiritualidad mapuche

Las trayectorias arbóreas son la relación directa entre historia ambiental y espiritualidad, ya que se refieren a los enclaves culturales del rol de los árboles en la espiritualidad mapuche. La **Tabla 1** sintetiza trayectorias arbóreas en la espiritualidad mapuche, al identificar seis árboles significativos que permiten explicar las dimensiones perceptibles de la espiritualidad.

	ESPECIE ARBÓREA	NOMBRE EN *MAPUZUNGUN**	DIMENSIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD
1	Roble (*Nothofagus oblicua*)	*Coyam* o *Coyan*, *Hualle* (tronco blanco) y *Pellin* (tronco rojo)	Sensorial-cotidiano
2	Araucaria (*Araucaria araucana*)	*Pehuén* o *Pewen*	
3	Maqui (*Aristotelia chilensis*)	*Maque*, *Maqui* o *Maki*	
4	Canelo (*Drimys winteri*)	*Foye* o *Foique*	Discursivo-ritual
5	Laurel (*Laurelia sempervirens*)	*Triwe* o *Trihue*	
6	Eucaliptus (*Eucalyptus globulus*)	*Calisto*	

Tabla 1. Trayectorias arbóreas. Elaboración propia

* Etnocategorías registradas en trabajo de campo y corroboradas con las propuestas por Mösbach (1992).

Las seis especies arbóreas de la **Tabla 1** están directamente relacionadas con las identidades territoriales, y con ello a los sistemas culturales en los que adquieren significados (Skewes y Guerra, 2015). La identidad territorial en los casos de estudio es *Lafkenche*[145] en Tirúa y *Williche*[146] en Lago Ranco. Esta distinción no expresa una fragmentación del territorio mapuche, sino que es indicio de permanen-

[145]Gente de la costa. Se ubican en una franja marítima que se extiende entre Cañete y el río Toltén, incluyendo entre otros a sectores de lago Lleu-lleu, Tirúa, Puerto Saavedra, Puerto Domínguez y la Isla Huapi (Grebe, 2010: 55-56).

[146]Gente del sur. Se extienden al sur del río Toltén –desde el mar a la cordillera– hasta Chiloé, formando un triángulo cuyo vértice se ubica en el Lago Ranco (Dannemann y Valencia, 1989: 20-22).

cia de unidades geopolíticas autónomas estructuradas en "redes de relaciones económicas, religiosas y políticas" (Le Bonniec, 2002: 31) unificadas en el *Wallmapu*[147]. Asimilando las dinámicas identitarias del *Wallmapu* a un bosque, los territorios se identifican por el canelo (*D. winteri*), maqui (*A. chilensis*), laurel (*L. sempervirens*) y araucaria (*A. araucana*) en Tirúa y el laurel (*L. sempervirens*), roble (*N. oblicua*) y canelo (*D. winteri*) en Lago Ranco. Las trayectorias del canelo y laurel son estratégicas para dimensionar el rol de los árboles en la espiritualidad.

El abordaje de las trayectorias arbóreas requiere de las dimensiones de contextos, usos y significados para analizar su rol en la espiritualidad mapuche. En este sentido, la identificación religiosa-ritual de las especies arbóreas se ha trabajado desde la etnobotánica con resultados que son relevantes para comprender las dimensiones espirituales de las trayectorias arbóreas. El estudio sobre la clasificación de los múltiples usos de las especies arbóreas realizado por Carolina Villagrán (1998) sugiere que las especies con nombre mapuche se refieren en un 51,1% a relaciones morfológicas, 19,3% a ecológicas, 21% a utilitarias y 6,3% a malezas o plantas cultivadas. En el caso de las trayectorias arbóreas, son relevantes las relaciones ecológicas y utilitarias, ya que las primeras se refieren a las propiedades del hábitat e interacciones con otros seres vivos y la segunda a propiedades medicinales y efectos terapéuticos derivados de la analogía con la forma del árbol (Ibíd.: 247-251). El vínculo entre relaciones ecológicas y utilitarias con la espiritualidad es profundizado en un estudio so-

[147]País Mapuche que agrupa territorios en Chile y Argentina. Las prácticas que las y los identifican como pertenecientes al *Wallmapu* se regulan en la *Admapu*, la que se refiere a los usos y costumbres de la praxis de la tierra (Boccara, 2009).

bre transectos etnobotánicos realizado por Katherine Bragg, Enrique Hauenstein y Mirtha Latsague (1986) en cuatro sectores del territorio mapuche. Los resultados del estudio señalan que la utilización de las especies arbóreas es principalmente medicinal, medicina veterinaria, forraje, alimentos, artesanía, construcción, combustión y ritual. A modo de discusión, el estudio sugiere que

> la espiritualidad está vinculada con la naturaleza en todos los sectores mapuche. Los árboles sagrados usados en la ceremonia del *nguillatún* y en otras ceremonias varían según el ecosistema. Los *pewenches* colocan el *pewen* en el *rewe* (altar), los mapuche de la cordillera suelen usar el maqui y otros, los del valle usan el canelo y los de la costa el maqui y el canelo (Ibíd.: 65).

La idea de espiritualidad mapuche requiere una precisión etnográfica para comprender la magnitud del fenómeno y así evitar confusiones. "La espiritualidad y adoración a los árboles es lo único que nos mantiene como mapuche", señala un interlocutor, lo que sería entendido por la literatura especializada como una acción propia de la religiosidad mapuche, la cual está estrechamente vinculada a la identidad local (Barreto, 1992; Foerster, 1995), se piensa y vive relacionada con la naturaleza a través de símbolos y prácticas de trascendencia (Moulian, 2012). Este análisis parte de los dualismos naturaleza/cultura y sagrado/profano (Foerster, 1995), los cuales funcionan como sistemas interpretativos del universo que se integran en las configuraciones culturales del pueblo mapuche (Grebe, 1974). La cosmovisión, mitos, rituales y la espiritualidad estarían dentro de este marco interpretativo. El problema radica en que el análisis a través de dualismos caduca en la interpretación local de la religiosidad mapuche, la que, a su vez,

se menciona como espiritualidad y no religiosidad por su connotación chilena y colonial ligada al catolicismo/cristianismo. En dos textos fundantes de lo que sería espiritualidad mapuche (Curivil, 2007; Ladino, 2014), la naturaleza, y en particular los árboles, toman un rol relevante en sus sistemas de creencias.

Variabilidad de los árboles sagrados mapuches

El árbol sagrado constituye un elemento preponderante en los inicios de los estudios de sistemas religiosos relacionados a la naturaleza. Mircea Eliade (1974) propone una universalización de árboles sagrados, ritos y símbolos vegetales, ya que se encontrarían en todas las religiones y tradiciones culturales. En esta línea, James Frazer (2014) define elementos comunes de las creencias religiosas y sus variaciones en el tiempo. Plantea que toda forma religiosa se inicia por el culto a los árboles y plantas, los cuales se perciben como seres animados dotados de espíritus. Desde la mirada evolucionista de Frazer, la progresiva separación de los seres humanos con la naturaleza se traduce en la reducción de este tipo de cultos y, a su vez, dotando a estos seres animados de sacralidad fuera del control humano (Caillois, 1984). Esta lectura pierde sustento en el caso mapuche, ya que la distinción sagrado/profano (Eliade, 1981) no es visible en sus sistemas de creencias. Sintomático de ello es la diversificación de árboles con connotación sagrada que hay en los territorios de estudio.

Elicura Chihuailaf (2014) propone que el mundo mapuche nace de la complicidad e integración del ser humano con la naturaleza (plantas, flores, árboles, nubes y animales). Una *lamngen* de Tirúa relata, con orgullo y nostalgia, que viaja los veranos a San Pablo (localidad de

la X región). Ella nació en esa localidad y migró al norte recién nacida porque su padre trabajaba en el ferrocarril. Sus viajes no los realiza sólo para visitar familiares; se deben a que, en su nacimiento, su abuela plantó el cordón umbilical al costado de un *hualle* (*N. oblicua*). En sus palabras, "estoy arraigada al territorio de mi comunidad porque mi *piuke* (corazón) está allá y de la misma manera que yo me voy poniendo vieja, el *hualle* va adquiriendo sabiduría para *apellinarse*". Con una práctica similar, un *peñi* de avanzada edad de Lago Ranco recuerda que cuando niño sus abuelos plantaban un árbol apenas nacía un niño mapuche. "Daba lo mismo la especie, lo importante era tener un árbol que fuera creciendo junto a uno", señala el *peñi*. En ambas localidades, la gente se orienta por árboles en el territorio; por ejemplo, señalan: "No me sé ningún nombre de calle en Ranco, sólo me guío por los árboles. Cuando llego al pino (*Pinus radiata*), me doy cuenta que estoy en la calle de mi mamá", "miro la araucaria (*A. araucana*) y me relajo porque ya no debo subir más el cerro".

Estas situaciones revelan la profunda relación entre árboles e identidad (Skewes y Guerra, 2015), que en palabras de Marshall Sahlins se debe a la persistencia del mito-praxis, ya que "el pasado de los grupos humanos es un plan de posibilidades de vida que va desde los antiguos mitos hasta la memoria reciente a través de una serie de épocas paralelas en la estructura y análogas en los sucesos, y cuyo contenido cambia sucesivamente de lo abstracto y universal a lo concreto e individual, de lo divino a lo humano y al grupo ancestral de la separación del cielo y la tierra a la delimitación de los territorios" (2008: 67).

A través de la percepción de la espiritualidad mapuche es posible conocer y entender la diversidad de árboles sagrados de los territorios en cuestión, debido al mito-praxis de sus prácticas culturales, y a su

vez, las dinámicas de transformación de las formas religioso-rituales dentro de un marco de referencia territorial (Carballo, 2009). En este sentido, la espiritualidad mapuche favorece al reconocimiento de la heterogeneidad de especies arbóreas que de los territorios.

En Tirúa, la frase que representa al árbol sagrado es cuando se plantea que

> el que más nos representa en la comuna es el canelo (*D. winteri*), ése es el árbol sagrado de este espacio territorial, a nivel nacional como mapuche nosotros, nos distinguimos de un sector a otro. En el territorio *lafkenche* somos nativos del canelo, no así en la zona central, de Traiguén hacia Nueva Imperial, todo ese valle, también



Figura 4. Canelo en recuperación territorial. Fotografía privada de una familia mapuche.

> tiene el canelo, pero acompañada con el laurel (*L. sempervirens*) y el maqui (*A. chilensis*), esas tres especies, esos son los arboles sagrados que hay en el valle. En la cordillera de los Andes, los *pewenches* les llamamos nosotros, ellos tienen otro árbol sagrado, el *pewen* (*A. araucana*), que es la araucaria, porque ellos viven de eso, y cuidan la araucaria porque de ahí sale el piñón (fruto) que les da el sustento para sus comidas, para vivir.

En Lago Ranco, en cambio, el árbol sagrado se representa con esta frase:

> nosotros tenemos cuatro árboles sagrados, que nos entregan señales, muchas señales. Son el *foye* (*D. winteri*), el *triwe* (*L. sempervirens*), el maque (*A. chilensis*) y la Quila (*Chusquea quila*). En chileno, son el canelo, el laurel, el maqui y la quila. Ellos son sagrados porque tienen propiedades que salvan vidas, que son protectoras y todo eso. Son de cada territorio, los *pewenches* quieren al *pewen* (*A. araucana*) porque tiene su historia, y les ha sacado adelante en la vivencia mapuche. Y, ahí está, no es que ellos lo veneren, si lo queremos ver desde el punto de vista que se catoliza y evangeliza. No es santo, es un hermano de respeto, que son parte de nosotros y nos da protección.

La diversidad de árboles sagrados permite comprender tanto la heterogeneidad de especies arbóreas que se reconocen a través de la espiritualidad mapuche como las variaciones territoriales del fenómeno. Percibir a los árboles como "el que nos representa", "somos nativos de", "viven de sus frutos", "nos entregan señales, "nos protegen" o "son parte de nosotros" es sintomático de las diversos roles que tienen los árboles en la espiritualidad mapuche, que permiten conformar las geografías sagradas en tiempos contemporáneos.



Figura 5. Futatriwe (gran laurel) de Lago Ranco.
Fotografías propias.

Conclusiones

La comparación entre ambos territorios permite establecer que los árboles no son un hito estático de la naturaleza, sino un ser viviente que requiere ser entendido como un habitante del territorio y no una mercancía. Esta reflexión, propia de la ontología política, se pregunta por los tipos de mundos que "*enactúan* a través de qué conjuntos de prácticas y con qué consecuencias para cuáles grupos particulares de humanos y no-humanos" (Escobar, 2014: 14). En este sentido, lo sustancial de la espiritualidad mapuche en tiempos contemporáneos está en el *kimün*, que estimula prácticas para regenerar los medios ambientes deteriorados. La reivindicación de árboles es la

reivindicación de percepciones y prácticas del mapuche *kimün* que regeneran el bosque. De esta manera, es posible afirmar que los tiempos ecológicos del bosque son similares a los tiempos cosmológicos, lo que abre un abanico de posibilidades para profundizar en estudios comparados en el futuro sobre modos de sustentabilidad que emergen de los saberes locales de las creencias religiosas.

El caso de los árboles sagrados, invita a comprender los usos materiales y simbólicos de los árboles de manera integrada en espacios fluidos en los que adquieren significados. El estatus de sacralidad de los árboles en el mundo mapuche es por sus usos y no sólo por su preservación en espacios determinados de la geografía sagrada de los territorios. Estos espacios y las ceremonias realizadas en ellos tienen la capacidad de hacer "del pasado un referente para el presente y el futuro" (Dillehay, 2011: 474). Por lo tanto, la relación entre ecosistemas y prácticas de la espiritualidad permite entender las diversas variaciones y continuidades de las trayectorias arbóreas en la conformación de geografías sagradas, ya que revela una trama ontológica en que las especies vivas y elementos materiales que conviven en un paisaje y con capacidad de agencia entreverada con la humana, la cual fluye y forman parte de la composición material del mundo habitado (Ingold, 2011).

Las trayectorias arbóreas de Tirúa y Lago Ranco revelan la configuración de la identidad, cosmología y vida cotidiana del pueblo mapuche, ya que a través de sus formas de identificación religiosa-ritual se establecen las formas en que la cultura mapuche persiste, se incorpora, se pierde y fusiona de manera articulada con las temporalidades políticas, económicas, socioculturales y ambientales que convergen en los territorios. Los árboles se vuelven relevantes y estratégicos en la constitución de geografías sagradas mapuche, ya que a través de sus

trayectorias, es posible establecer que se constituyen como un flujo entre espacio físico, prácticas religiosas y paisajes culturales. Por lo tanto, a partir del estudio realizado es posible definir que las geografías sagradas mapuches son paisaje con significación espiritual, ya que albergan significados, hitos geográficos y prácticas culturales dinámicas y unificadas entre sí y que relatan la historia ambiental de los territorios.

Bibliografía

- Agrawal, Arun. (2005). *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham: Duke University Press.
- Barreto, Óscar. (1992). *Fenomenología de la religiosidad mapuche*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios "San Juan Bosco". Estudio proyecto N°7.
- Bacigalupo, Ana María. (2009). Las Prácticas Espirituales de Poder de los Machi y su Relación con la Resistencia Mapuche y el Estado Chileno. *Revista Chilena de Antropología,* V.21: pp. 9-37.
- Boccara, Guillaume. (2009) [2007]. *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Santiago: Línea editorial IIAM y Ocho libros editores.
- Bragg, Katherine, Enrique Hauenstein y Mirtha Latsague. 1986. Transecto etnobotánico del sector Mapuche. *Cultura - Hombre - Sociedad CUHSO*, Vol. 3, N°2: pp.57-80.
- Caillois, Roger. (1984) [1939]. *El hombre y lo sagrado*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Carballo, Cristina. (2009). Repensar el territorio de la expresión religiosa. En: Cristina Carballo (ed.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*: pp.19-42. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Coña, Pascual y Ernesto Mösbach. (2010) [1930]. *Lonco Pascual Coña. Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago: Pehuén Editores.
- Chihuailaf, Elicura (2014) [1999]. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: LOM Ediciones.

- Curivil, Ramón. (2007). *La fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Dannemann, Manuel y Alba Valencia. (1989). *Grupos aborígenes chilenos. Su situación actual y distribución territorial.* Santiago: Editorial Universitaria.
- Descola, Philippe. (2012) [2005]. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Di Giminiani, Piergiorgio. (2012). *Tierras ancestrales, disputas contemporáneas: pertenencia y demandas territoriales en la sociedad mapuche rural*. Santiago: Ediciones UC.
- Dillehay, Tom. (2011). *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes. El sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales.* Santiago: Quillqa, Universidad Católica del Norte, Ocho libros y Universidad de Vanderbilt.
- Eliade, Mircea. (1974). *Tratado de la historia de las religiones II*. Madrid: Ediciones cristiandad.
- Eliade, Mircea. (1981) [1957]. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama/ Punto Omega.
- Escobar, Arturo. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.* Medellín: Ediciones UNAULA.
- Foerster, Rolf (1995) [1993]. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Frazer, James. (2014) [1890]. *La rama dorada. Magia y religión*. México DF.: Fondo de Cultura Económica.
- Gainza, Álvaro (2006). La entrevista en profundidad. En: Manuel Canales (ed.), *Metodologías de investigación social,* pp.219-263. Santiago: LOM Ediciones.
- Geertz, Clifford. (2003) [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Gibson, James. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Boston: Hougton Miffin.
- Giménez, Gilberto y Catherine Hean (2014). El problema de la generalización de los estudios de caso. En: Cristina Oehmichen (ed.) *La etnografía y el*

trabajo de campo en las ciencias sociales. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- Grebe, María Ester, Sergio Pacheco y José Segura. (1972). Cosmovisión Mapuche. En: *Cuadernos de la Realidad Nacional*, 14: pp.46-73.
- Grebe, María Ester. (1974). Presencia del dualismo en la cultura y música Mapuche. En: *Revista Musical Chilena*, T. XXVIII, N° 123-124: pp.3-42.
- Grebe, María Ester. (1993-1994). El subsistema de los *ngen* en la religiosidad mapuche. *Revista Chilena de Antropología*, 12: pp.45-64.
- Grebe, María Ester. (2010) [1998]. *Culturas indígenas de Chile: Un estudio preliminar*. Santiago: Pehuén Editores.
- Ingold, Tim. (2000), *The perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold, Tim. (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London and New York: Routledge.
- Ingold, Tim. (2015) [2007]. *Líneas, una breve historia.* Barcelona: editorial Gedisa editorial.
- Ladino, Manuel. (2014). *Espiritualidad Mapuche*. Santiago: Ediciones Jurídicas de Santiago.
- Le Bonniec, Fabien. (2002). Las identidades territoriales o cómo hacer historia desde hoy día. En: Roberto Morales (ed.), *Territorialidad mapuche en el siglo XX*: 31-49. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas UFRO.
- Marimán, José. (2012). *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago: LOM Ediciones.
- Moulian, Rodrigo. (2012). *Metamorfosis ritual. Desde el nguillatun al culto pentecostal*. Valdivia: Ediciones Kultrún.
- Mösbach, Ernesto. (1992). *Botánica indígena de Chile*. Editado por Carlos Aldunate y Carolina Villagrán. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Quilaqueo, Daniel. (2006). Valores educativos mapuches para la formación de persona desde el discurso de kimches. Revista *Estudios Pedagógicos* XXXII Nº2: pp.73-86.

- Rappaport, Roy. (2001) [1999]. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.
- Riquelme, Wladimir y Florencia Diestre. (2015). *Configuración de los paisajes vivientes en dos provincias del sur de Chile*. Manuscrito inédito.
- Rojas, Nicolás y Omar Miranda. (2016). Violencia y repertorios de contienda política en el movimiento mapuche de Arauco. Un nuevo ciclo de relaciones. *Revista de Sociología*, 30. Universidad de Chile.
- Rozzi, Ricardo (1997). Hacia una superación de la dicotomía biocentrismo antropocentrismo. En *Revista Ambiente y Desarrollo*. Septiembre de 1997. VOL XIII - N° 3: pp.80-89.
- Sahlins, Marshall. (2008). *Isla de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Sánchez-Criado, Tomás. (2009). Recensión crítica sobre AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*. www.aibr.org Volumen 4, N° 1. Enero-Abril: pp.142-158.
- Schindler, Helmut y Minerva Schindler-Yáñez. (2006). *Acerca de la espiritualidad Mapuche*. München: Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung.
- Skewes, Juan Carlos y Debbie Guerra. (2015). Sobre árboles y personas. La presencia del roble (*Nothofagus obliqua*) en la vida cordillerana mapuche de la cuenca del río Valdivia. *Atenea* 512: pp.189-210.
- Valles, Manuel. (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social.* Madrid: Síntesis.
- Villagrán, Carolina. (1998). Etnobotánica indígena de los bosques de Chile: sistema de clasificación de un recurso de uso múltiple. En: *Revista Chilena de Historia Natural* 71: pp.245-268.
- Williams, Raymond. (1980). The magic system. En: *Problems in Materialism and Culture*. London and New York: Verso: pp.170-195.

| CAPÍTULO 26 |

La organización territorial en la Patagonia: proyectos, conflictos y negociaciones. El Estado argentino y los salesianos (1880-1910)

María José Junquera
Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca

La congregación Salesiana fue fundada por Juan Bosco en Turín, Italia, el 18 de diciembre de 1859. Su surgimiento respondió a la necesidad de brindar atención educativa y formativa a los jóvenes que, en pleno proceso de industrialización de las grandes urbes europeas, se encontraban en condiciones de explotación laboral, pobreza y marginalidad. En este sentido, el carisma de la congregación estaba dirigido a la educación de los jóvenes a través del llamado *sistema preventivo*, método ideado por Don Bosco a lo largo de sus años de experiencia junto a la juventud que se apoyaba en tres pilares: la razón, la educación y el amor (Bosco, 2014).

A fines del siglo XIX, a partir de una serie de visiones y sueños proféticos centrados en los territorios australes del continente americano[148], Don Bosco diseñó un proyecto misionero para el espacio patagónico. Dicho proyecto tenía como fin la educación y evangeliza-

[148]Según Vanzini (2005), dos sueños o visiones fueron decisivos para la elaboración del proyecto misionero de Don Bosco: uno es una experiencia tenida en 1854 y el otro un sueño de alrededor de 1870 o 1871. Ambos tienen en común la presencia de misioneros salesianos predicando la palabra de Dios en tierras lejanas entre miembros de "tribus salvajes". Tiempo después, Don Bosco se daría cuenta de que los rasgos físicos de los hombres vistos en sus sueños se correspondían con los habitantes de la Patagonia y Tierra del Fuego, lo que lo impulsó a dirigir las misiones hacia estas tierras.

ción de los habitantes originarios y fue sintetizado en el documento *La Patagonia e le Terre Australi del Continente Americano* (Turín, 1876). Es importante destacar que para la elaboración de su plan misionero Don Bosco llevó a cabo una exhaustiva investigación y revisión bibliográfica para recopilar la información existente hasta ese entonces sobre la Patagonia, además de ser asesorado por profesores y especialistas en la materia. La información recopilada incluía aspectos tales como las características físico-naturales de la región, la historia de su descubrimiento, los usos y costumbres de sus habitantes, su religión y tradiciones, entre otros; es decir, hubo un análisis exhaustivo de las condiciones del espacio patagónico, antes y durante el establecimiento de las misiones en esas tierras.

A su vez, la forma en que debía implementarse el proyecto de evangelización no fue ajena al contexto socio-político que se vivía en aquella época en la Patagonia argentina: Don Bosco era plenamente consciente de la situación de hostilidad y enfrentamiento en que se encontraban los pueblos originarios a partir de la denominada *conquista del desierto*, llevada a cabo por el Estado argentino, y eso influyó en la concepción del perfil del misionero. En referencia a esta situación, Don Bosco señala en 1876:

> Al presente, la república Argentina está entreverada en horrible lucha con los indígenas que se encuentran en sus fronteras. Los aborígenes están muy exasperados, porque los argentinos ganan cada día terreno sobre ellos, y los echan de los lugares donde tienen derecho de estar. (...) Sólo el misionero con su conducta de paz podrá poco a poco hacer deponer el odio que tienen contra todo lo que sabe a Europeo (Bosco, 1986:110).

En este marco, los destinatarios del proyecto misionero de Don Bosco serán los indígenas y las juventudes pobres y abandonadas, y el propósito final, la evangelización de la Patagonia a través de dos medios: la educación de los niños aplicando el método pedagógico del sistema preventivo y la formación de un clero indígena. A partir de la educación y evangelización de los jóvenes y niños pertenecientes a las comunidades originarias, el objetivo buscado por Don Bosco era penetrar en la sociedad adulta autóctona y evangelizarla en su totalidad. Asimismo, la formación de un clero aborigen completaría la obra evangelizadora y aseguraría la difusión de los principios del cristianismo en la totalidad del territorio patagónico y su continuidad en el tiempo (Vanzini, 2005).

Por lo tanto, la metodología elegida para su concreción se basaba en el establecimiento de colegios, orfanatos e internados para pupilos, que funcionarían como centros con presencia salesiana estable en el territorio. En uno de sus documentos, Don Bosco señala que el plan misionero consistiría en "...abrir colegios, casas de educación, asilos y orfanatos en las fronteras de estos países, y atraer así a los jóvenes, y con la educación de los hijos abrirse camino para hablar de religión con los padres" (Bosco, 1986:110). Y en una conferencia dictada en Roma agrega:

> Hablando yo con el Papa sobre la Patagonia, le dije cómo se podría intentar acordonar a la Patagonia con una serie de colegios y separarla del resto de América e internar en ellos a muchos hijos de los salvajes, los cuales, llegados a sacerdotes, podrían ir a convertir a sus padres, hermanos y amigos (Bosco en Vanzini, 2005:75).

Es fundamental destacar que para lograr los objetivos propuestos, el plan misionero de Don Bosco debía estar acompañado de un

proyecto de organización territorial de la Patagonia que asegurara la implementación de un sistema de acción coordinado y jerárquico de la tarea educativa y misionera. En este sentido, se propuso dividir el territorio patagónico en vicariatos o prefecturas apostólicas, entidades eclesiásticas dependientes directamente de la Santa Sede. Al darle una estructura canónica a la iniciativa evangelizadora, la congregación salesiana se aseguraría el control exclusivo de la evangelización patagónica, diferenciándose y a la vez, logrando cierta autonomía de acción respecto a la iglesia local (Vanzini, 2005).

Esta lógica de ocupación del espacio entrará en tensión con otros proyectos de construcción territorial en la región, como aquellos impulsados por el Estado argentino y otras congregaciones de la iglesia católica preexistentes a la llegada de los salesianos. Por lo tanto, este trabajo se plantea dos objetivos: por un lado, reconstruir el proceso de ocupación del espacio llevado a cabo por la congregación salesiana en el período 1880-1910, coincidente con la etapa de inicio y consolidación de la obra misionera en la Patagonia. Por el otro, reflexionar sobre cómo este patrón de ocupación y organización territorial, junto con otras lógicas de ocupación que se dieron de manera simultánea, tuvieron una importancia decisiva en la estructuración del territorio regional.

El proceso de investigación ha estado basado en el análisis de fuentes documentales, que resultó decisivo en el abordaje de la temática propuesta; entre ellas se destacan mapas y croquis elaborados por los misioneros salesianos, crónicas, cartas y diarios de viaje. Cabe subrayar que la posibilidad de acceso a fuentes históricas de primera mano se vio facilitada por encontrarse disponibles para su consulta en el Archivo Salesiano ARS (Argentina Sur) con sede en la ciudad de Bahía Blanca. En este sentido, el asesoramiento brindado por las encargadas

del archivo, Pamela Alarcón y Julieta Ferraggine, en las tareas de búsqueda y selección de la información, ha sido un aporte invalorable.

Asimismo, se llevó a cabo una profunda revisión bibliográfica en libros de historia salesiana que permitió reconstruir el proceso de ocupación del espacio llevado a cabo por la congregación en el período estudiado. A partir de la bibliografía consultada se relevaron los lugares donde los salesianos estaban o habían estado presentes[149] –ya fuera de forma permanente (casa salesiana) o itinerante (misión salesiana)–, y los respectivos años de fundación de cada lugar. Los datos obtenidos se registraron en bases de datos alfanuméricas. Con la finalidad de espacializar y representar cartográficamente las variables, se utilizó un Sistema de Información Geográfica.

Territorio, territorialidades y lógicas en tensión

Al analizar la intencionalidad de las acciones que las sociedades realizan sobre el espacio geográfico, aparecen de manera ineludible las dimensiones políticas, identitarias y afectivas que median en su producción. Es en este campo de análisis donde el concepto de territorio adquiere una importancia crucial; éste se define como una porción de espacio geográfico que expresa un conjunto de vínculos de

[149]Es necesario aclarar que relevar y cartografiar la totalidad de los lugares donde los salesianos han dejado su huella constituye una tarea inabarcable; los misioneros salesianos tenían cada uno un área de influencia definida en el territorio patagónico y muchos de ellos dibujaron sus propios mapas y croquis, y dejaron registradas por escrito en sus diarios de viaje las vivencias experimentadas. Relevar esta información en su totalidad no tiene sentido para los objetivos del presente trabajo, además de ser imposible. Lo que intentamos es hacer una aproximación que dé cuenta de la difusión espacial de los principales flujos misioneros, así como de los lugares donde la actividad misionera tuvo mayor relevancia.

dominio, de poder, de pertenencia o de apropiación entre ese espacio y un determinado sujeto social o colectivo que posee una cuota de poder suficiente para incidir en su transformación. Advierte Montañez que esta relación de pertenencia o apropiación no se refiere sólo a vínculos de propiedad, sino también a aquellos lazos subjetivos de identidad y afecto existentes entre el sujeto y su territorio. El territorio es –concluye– el espacio geográfico revestido de las dimensiones política, identitaria y afectiva, o de todas ellas (Montañez, 2001:21).

Tradicionalmente, la noción de territorio ha estado muy asociada a la conformación de los Estados que pudieron imponer –al menos en la mayor parte de los países occidentales– unos componentes de identidad nacional comunes a la población residente. El territorio perteneciente a un Estado-Nación se componía de tres elementos fundamentales: un espacio, el poder y la frontera. De esta forma, todo territorio nacional estaba físicamente acotado, con límites y fronteras definidos y con una extensión conocida (Carballo, 2009). En tiempos más actuales, sin embargo, ha quedado evidenciada la coexistencia de territorialidades múltiples que conviven en un mismo espacio, a veces de manera consensuada, a veces en conflicto. Esto implica que, más allá de las aspiraciones y visiones del Estado y su sociedad, expresadas en el proyecto territorial de la nación, existen otros proyectos de intervención, que ejercen diferentes grados de dominio territorial y cuyas fronteras son menos precisas. Como plantea Rodríguez Valbuena,

> Hablar de territorio implica articular la sociedad, porque su relación directa se expresa a través del concepto de territorialidad como pertenencia territorial supeditada a procesos de identificación y de representación colectiva e individual, que generalmente desconoce las fronteras políticas o administrativas y no aduce

exclusivamente la apropiación espacial estatal o ligada a un grupo de poder (2010:1).

El concepto de territorialidad, entendido como el grado de dominio que tiene determinado sujeto individual o social en cierta porción de espacio, también resulta relevante para el análisis propuesto. En efecto, la territorialidad remite al "conjunto de prácticas y sus expresiones materiales y simbólicas, capaces de garantizar la apropiación y permanencia de un territorio dado bajo determinado agente individual o colectivo" (Montañez, 2001:22). De esta forma, la territorialidad puede ser ejercida por individuos, grupos sociales, grupos étnicos, Estados-Nación, entre otros, en complejos procesos de territorialización y desterritorialización, impulsados a través de mecanismos consensuados o conflictivos, de carácter gradual o abrupto.

Los salesianos y la Conquista del Desierto

A partir de 1880 comienza la etapa de consolidación del Estado argentino, en el marco del proceso de construcción de la Argentina moderna. Este proceso implicó la necesidad de ocupar efectivamente la totalidad del territorio sobre el que se reclamaba soberanía, es decir, de eliminar las "fronteras internas" con aquellas extensiones de tierra ubicadas al sur y al noreste del país y habitadas por poblaciones originarias cuyas lógicas de organización política, económica y cultural eran ajenas al control estatal. Asimismo, respondió a la necesidad de incorporar nuevas tierras a la producción de bienes primarios, eje central de la política de inserción de la Argentina en los mercados internacionales.

En el contexto del modelo agroexportador dominante, se hacía imperiosa la necesidad de pacificar el interior y resolver de forma de-

finitiva el problema con el indio, y así generar las condiciones necesarias para la llegada al país de inversiones y capitales extranjeros: un país ordenado, pacificado, bien administrado, con abundante tierra disponible para su puesta en producción. En este contexto, el papel reservado a la Patagonia sería el de región marginal, donde se reproduciría en menor magnitud la estructura agroportuaria de la región pampeana, a partir de la llegada de extranjeros más vinculados con sus países de origen que con Buenos Aires (Gaignard, 1989).

Desde la presidencia de Mitre (1862-1868) existía la idea de recuperar la frontera del río Negro para asegurar las poblaciones pampeanas de los ataques indígenas y ganar nuevas tierras productivas (Floria y García Belsunce, 1993). La ley N° 215, de agosto de 1867, habilitaba la ocupación "por fuerzas del ejército de la República (de) la ribera del río Neuquén o Neuquen, desde su nacimiento en los Andes hasta su confluencia en el río Negro, en el Océano Atlántico, estableciendo la línea en la margen septentrional del expresado río de cordillera a mar" (Walther, 1948:415). Respecto de las comunidades originarias que habitaban esos territorios, ordenaba concederles "todo lo necesario para su existencia fija y pacífica" (Walther, 1948:415), incluido el otorgamiento de tierras para su asentamiento definitivo, cuya extensión y límites serían fijados en acuerdos entre las tribus sometidas voluntariamente y las autoridades nacionales.

En este contexto, la ocupación efectiva de la Patagonia se llevó a cabo entre 1879 y 1885, a partir de violentas campañas militares contra las ya debilitadas poblaciones autóctonas, en lo que se conoció como la última etapa de la "guerra contra el indio". La Conquista del Desierto fue dirigida por el Ministro de Guerra y Marina General Julio A. Roca, y continuada por los generales Conrado Villegas y Lorenzo Vintter.

El último avance de la frontera interior[150] databa de 1876 y había sido ejecutado por el ministro de Guerra de Avellaneda, Adolfo Alsina. Su plan de acción consistía en el avance defensivo de líneas sucesivas de fortines ocupando lugares estratégicos y fundando poblaciones, bajo la premisa de ir "contra el desierto para poblarlo y no contra los indios para destruirlos" (Alsina en Walther, 1948:154).

A diferencia de Alsina, Roca proponía como método de avance el de la guerra ofensiva, consistente en eliminar primero a las tribus indígenas entre la frontera y los ríos Negro y Neuquén, "barriendo" el desierto en varias direcciones; y luego avanzar la línea de fortines hasta esos cursos de agua. Este plan era más económico que el anterior, implicaba menos gastos militares y la ocupación de unos pocos lugares estratégicos, por la barrera natural del río Negro, que impediría el paso de los indios. En palabras de Roca:

> La ocupación del río Negro no ofrece en sí mismo ninguna dificultad, pero antes de llevarla a cabo es necesario desalojar a los indios del desierto que se trata de conquistar, para no dejar un solo enemigo a retaguardia, sometiéndolos por la persecución o la fuerza, o arrojándolos al sur de aquella barrera (Roca en Walther, 1948:454).

La campaña se inició en abril de 1879; concretamente, consistió en organizar al ejército en cinco columnas y avanzar de forma simultánea, partiendo de la frontera de Alsina, hasta ocupar la línea del

[150]La frontera pasaba por Puan, Carhué, Guaminí y Trenque Lauquen; era la primera línea de ocupación que había proyectado Alsina. La idea era comunicar los fortines con Buenos Aires por telégrafo y unirlos entre sí con un zanjón que funcionara como barerra para el avance y los ataques de los indígenas.

río Negro desde Choele Choel hasta el extremo oeste del territorio del Neuquén, a lo largo de la cordillera. Esta primera etapa de la campaña concluyó en unos pocos meses, dejando a las comunidades indígenas totalmente desintegradas. En los años siguientes, nuevas campañas militares hacia los Andes, el lago Nahuel Huapi y el interior de la Patagonia terminaron de completar en 1885 la conquista de los territorios del sur.

Una vez finalizada la ocupación efectiva de los territorios, se dio lugar a su organización política. Por la ley 1532 del año 1884, los territorios al sur del Río Negro fueron divididos en los Territorios Nacionales de Neuquén, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego, dependientes directamente del gobierno central. A su vez, se fomentó su colonización y poblamiento de acuerdo a la Ley Avellaneda, de 1876.

En síntesis, la Patagonia entró en el proyecto de construcción territorial nacional en el momento en que el Estado argentino estaba en pleno proceso de consolidación. La necesidad de someter este territorio a la órbita de control estatal respondió a dos objetivos: resolver los problemas de soberanía –y hacer coincidir la "frontera interna" con los límites trazados en los mapas, a lo que se sumaba el conflicto limítrofe con Chile– y ganar nuevas tierras a la producción en el marco de la inserción de Argentina en el modelo agroexportador. Ambas cuestiones traían aparejada la necesidad de inmigrantes como mano de obra y para poblar los amplísimos espacios vacíos. Pero los pueblos originarios no tienen un lugar establecido en el proyecto estatal-nacional; esto está vinculado al discurso civilizador y darwinista de la época, donde el indígena, *inferior y bárbaro*, no ocupaba un papel preponderante. Una vez conquistadas sus tierras, fueron prácticamente olvidados por las autoridades nacionales. Como plantea Auza,

> La población indígena después de que se produce su desplazamiento de las tierras que habitaban no es una preocupación dominante ni se la tiene en cuenta en las políticas que ejecutan las autoridades, como lo prueba el esfuerzo puesto para atraer a la población inmigratoria, en tanto olvida al indio. El espíritu que anima en este tema a la generación del '80, a la del '95 y a la del centenario, se halla dominado por las ideas alberdianas respecto a cómo poblar y su desconfianza hacia el nativo para ser agente de progreso. El indio no ocupa ninguna prioridad en los programas de los gobiernos nacionales... (2008:57).

Construcción de un territorio salesiano

Luego de varias tratativas con el cónsul argentino en Italia, Juan Bautista Gazzolo, y con el Arzobispo de Buenos Aires, Monseñor Federico Aneiros, el 14 de diciembre de 1875 llegó a la Argentina el primer contingente de salesianos enviados por Don Bosco y encabezados por el padre Juan Cagliero. Era la primera vez que dicha congregación abría centros de misión fuera de suelo italiano.

Si bien el objetivo final de los misioneros era la evangelización de la Patagonia, los primeros años desde su llegada a la Argentina el desarrollo de su actividad pastoral se dio en las ciudades de Buenos Aires y de San Nicolás de los Arroyos, principalmente destinado a la atención de inmigrantes italianos. La oportunidad de establecerse en la Patagonia surge del ofrecimiento hecho a la congregación por parte del Arzobispado de Buenos Aires –que tenía jurisdicción sobre la totalidad del territorio patagónico– de instalar misiones en el sur, a partir de tres proyectos de evangelización que la iglesia tenía para esas tierras

en la localidad de Carmen de Patagones y en dos colonias ubicadas en el valle del Chubut y cerca de puerto Santa Cruz, respectivamente (Vanzini, 2005). Cabe señalar que, para ese momento, éstos eran los únicos lugares poblados de la Patagonia, por lo que las grandes distancias a Buenos Aires y el grado de dispersión en que se encontraban las comunidades originarias hacían muy difícil el control efectivo de este territorio por parte de la arquidiócesis, y es por eso que se decidió dejarlo en manos de otras congregaciones (Nicoletti, 2004). De los tres proyectos de misión ofrecidos a los salesianos, en un principio sólo se concretaría el de Carmen de Patagones, convirtiéndose en foco de expansión de la misión.

De esta forma, en mayo de 1878 se iniciaron las expediciones a la Patagonia para concretar el tan ansiado y postergado proyecto de Don Bosco, quien desde Turín insistía en la necesidad de entrar cuanto antes en territorio patagónico:

> Ni tú ni don Bodratto me comprenden. Nosotros debemos ir a la Patagonia. El Padre Santo lo quiere; Dios lo quiere. Muévete, por tanto; preséntate al Gobierno argentino, habla, insta, para que se nos abra el camino de esa Misión (Bosco en Bruno, 1975:12).

La primera expedición de reconocimiento, en el vapor Santa Rosa, con destino a Bahía Blanca para trasladarse desde allí a Patagones, resultó fallida. La segunda tentativa se concretaría un año después: entre abril y julio de 1879, el padre salesiano Santiago Costamagna, junto con el vicario general monseñor Antonio Espinosa y el clérigo Luis Botta acompañaron al ministro de Guerra, general Julio Argentino Roca, en la expedición al desierto, llegando hasta las márgenes del río Negro y a Carmen de Patagones. Aquí es interesante señalar la

contradicción inicial de la congregación salesiana acompañando a las tropas del Estado argentino, teniendo en cuenta que los proyectos y los objetivos que movían a uno y otro, si bien tenían puntos en común, también presentaban diferencias y antagonismos:

> ¿Pero qué tienen que ver el ministro de la Guerra y sus soldados en una misión de paz? Verdaderamente no sabría cómo explicarlo. Lo cierto es que aquí, querido Don Bosco, es preciso adaptarse y, por amor o por fuerza, es necesario que la cruz vaya tras la espada. ¡Paciencia! (Costamagna en Bruno, 1981:259).

El punto principal de conflicto o tensión desde un principio es el trato dado al aborigen: "Los misioneros, ya desde el inicio de las misiones en la Patagonia, a menudo rechazan la unión con los militares y señalan las crueldades que se derivaban de la intervención militar y el sometimiento a viva fuerza" (Yorio, 2004:27).

En este sentido, la situación de abandono y marginación de los pueblos originarios con la que se encontraron los misioneros salesianos una vez llegados a la Patagonia dificultó la concreción inmediata de los planes de Don Bosco y puso en evidencia un punto de tensión con las autoridades nacionales. En 1880, en una carta enviada por el padre salesiano al ministro del Interior, se hace referencia a esta situación:

> Hace más de dos años que los Indios los cuales forman la Colonia Conesa viven bajo la dependencia de la Comisaría de Guerra de Patagones ahora bajo la jurisdicción del Sr. Gobernador de la Patagonia. En todo este tiempo no han podido levantarse un rancho, no tienen útiles de labranza ni animales para el trabajo ni semillas y francamente ni terreno aparente para Colonia. Sin elementos no han trabajado, han continuado la vida haragana y en los mismos vicios que tenían en el desierto (Costamagna, 1880).

Antes de dar lugar a la descripción del proceso de ocupación del espacio patagónico por la congregación salesiana, debemos señalar que éste estuvo estrechamente vinculado con las estrategias elegidas para acercarse a las comunidades originarias; esto determinó que la forma de presencia que los salesianos tuvieron en la región fuera de dos tipos: *permanente* –en los casos en que se establecían definitivamente en una localidad o paraje, a partir de la fundación de colegios, iglesias, hospitales u orfanatos– o *itinerante* –para aquellos lugares a los que los salesianos viajaban periódicamente para evangelizar e impartir sacramentos, realizando las denominadas "giras" o excursiones misioneras, pero que no dejaron una huella visible en el paisaje–. Los lugares con presencia salesiana permanente, denominados "casas salesianas", funcionaron como nodos estructurantes del espacio construido por la congregación, ya que constituían los centros desde donde irradiaban las excursiones de los misioneros, ya sea hacia los parajes y localidades circundantes como hacia lugares más lejanos, siguiendo los cursos de los ríos, la línea de la costa o la cordillera.

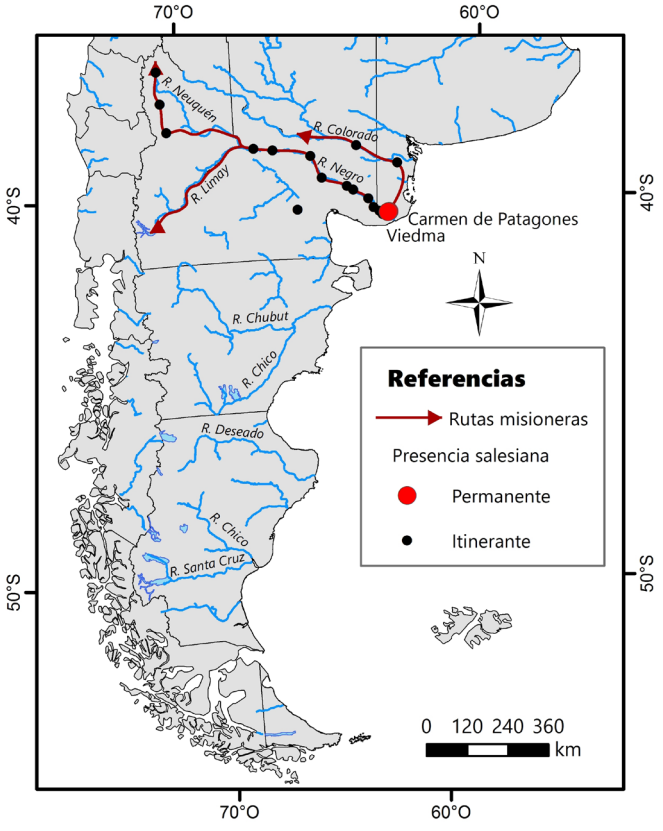
En 1880 se establecen en la localidad de Carmen de Patagones, que se convierte en la primera ciudad patagónica con presencia salesiana permanente, desde donde irradiarán las excursiones misioneras o giras apostólicas con el objetivo de evangelizar y educar a las tribus de la Patagonia. En una primera etapa (**Mapa 1**), la acción misionera salesiana se extendió a lo largo del eje formado por los ríos Negro y Colorado y sus afluentes, y llegaba hasta la Cordillera. Se trató de una etapa de exploración del terreno, base para futuras fundaciones de casas salesianas (Bruno, 1981). Los centros de irradiación de las misiones los constituyeron las localidades de Viedma y Carmen de Patagones. Así, en 1881, en una carta enviada a su superior, un padre salesiano escribe:

> A distancia de cinco leguas de Viedma se halla un pueblo llamado San Javier, de unos 800 habitantes, en gran parte indios, algunos bautizados y otros no. Cuando el tiempo me lo permite, monto a caballo y galopo hasta allá para prepararlos al santo bautismo (Milanesio en Bruno, 1981:285).

Cabe destacar que en esta etapa, la congregación aún no había logrado establecer una estructura jerárquica para la organización territorial de la Patagonia; la propuesta de fundar un vicariato y una prefectura apostólica, entidades eclesiásticas que permitirían a los salesianos tener un mayor control de la obra evangelizadora patagónica, recién se concretaría en 1883 y se pondría en marcha en 1885, año de la llegada de Cagliero a la Patagonia.

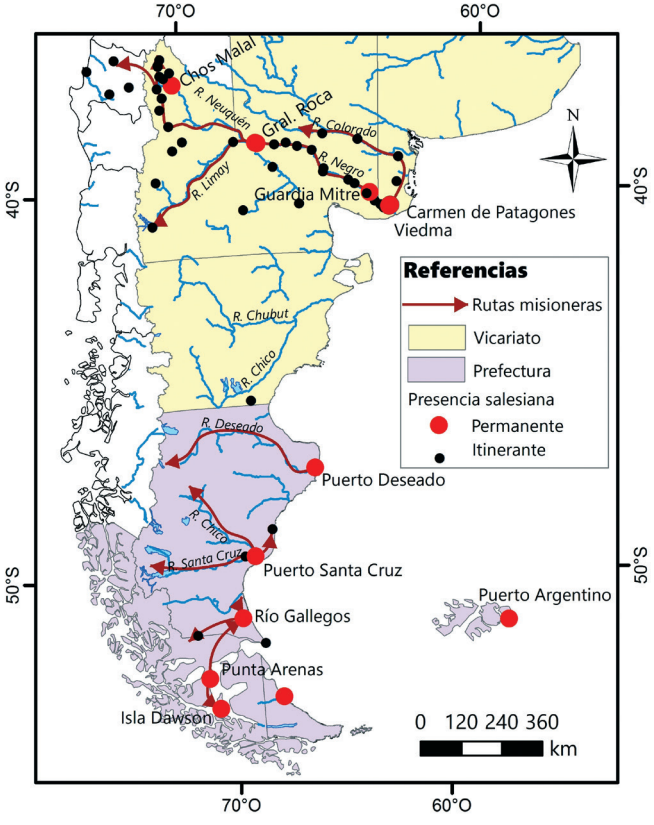
A partir de 1885 (**Mapa 2**), la Patagonia salesiana queda dividida en dos jurisdicciones: el vicariato apostólico para la Patagonia Septentrional y Central, y la prefectura apostólica para la Patagonia Meridional. El primero, cuyo vicario era el obispo Juan Cagliero, abarcaba los territorios de las actuales provincias de Río Negro, Neuquén, Chubut y el sur de la provincia de Buenos Aires. La prefectura, a cargo de José Fagnano, se extendía por Santa Cruz, Tierra del Fuego, las islas Malvinas y el territorio chileno de Magallanes. Las sedes de cada jurisdicción se encontraban en las ciudades de Viedma y Punta Arenas respectivamente.

A partir de la erección del vicariato y de la prefectura, en esta segunda etapa la fundación de nuevas casas salesianas se multiplica notablemente en la región. En la Patagonia Septentrional se consolida el eje formado por los ríos Negro y Colorado a partir de nuevas fundaciones que completan el entramado original; a su vez, las localidades de Viedma y Patagones se siguen manteniendo como los principales



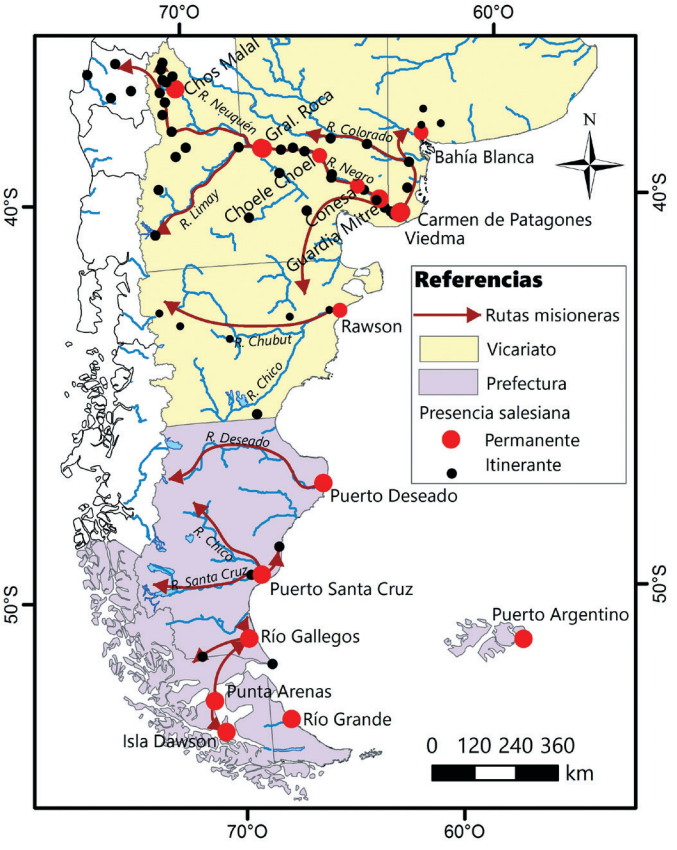
Mapa 1. 1880-1884.

Fuente: elaboración propia en base a Bruno (1981).



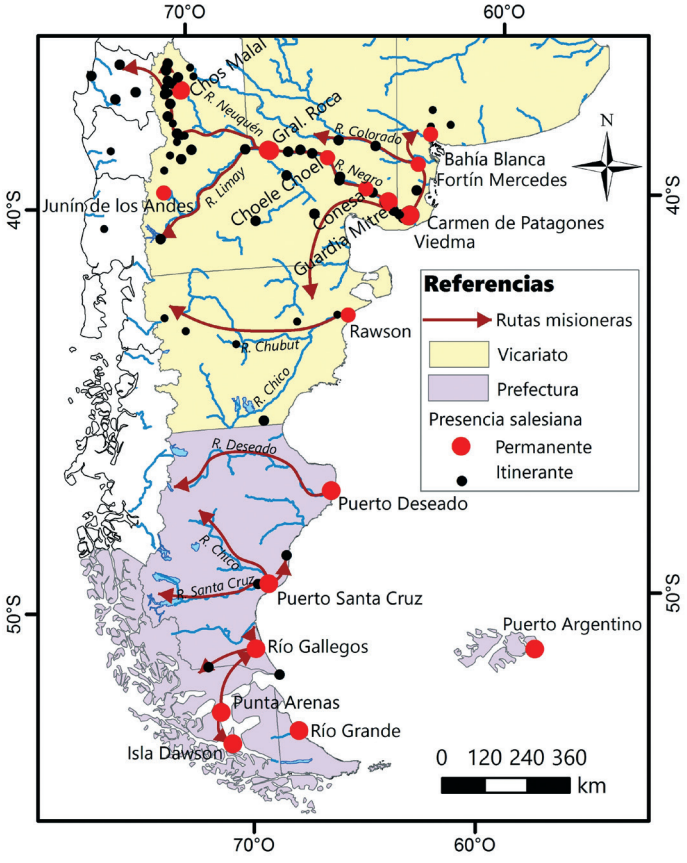
Mapa 2. 1885-1889.

Fuente: elaboración propia en base a Bruno (1981).



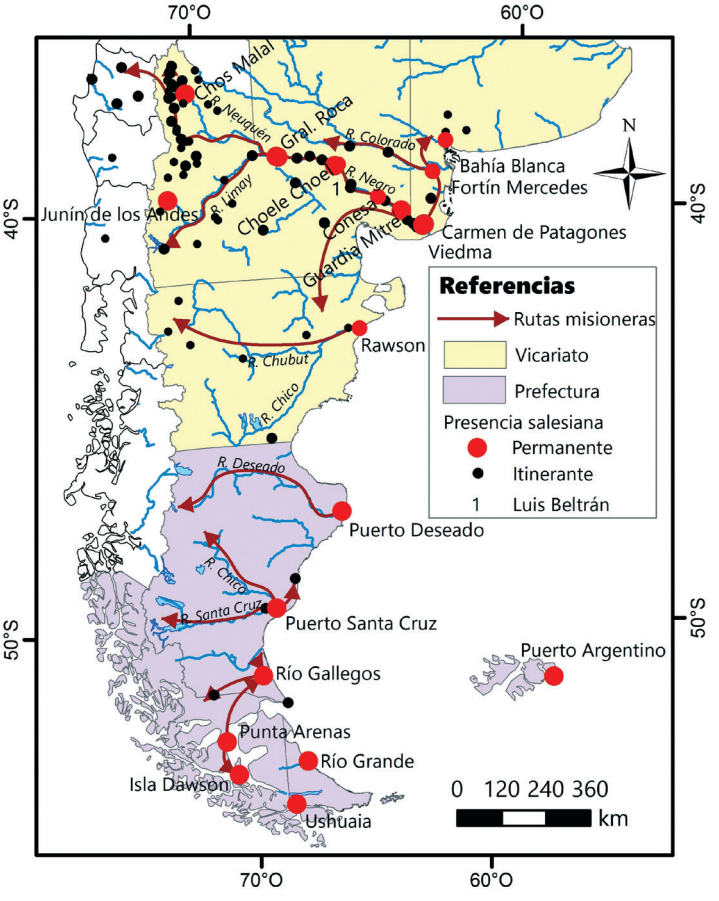
Mapa 3. 1890-1894.

Fuente: elaboración propia en base a Bruno (1981).



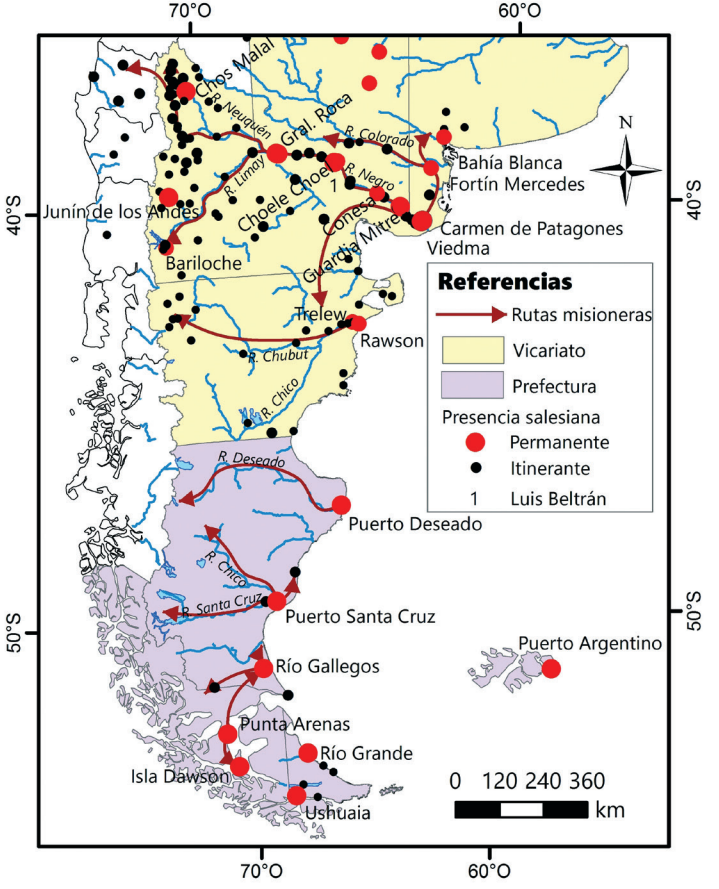
Mapa 4. 1895-1899.

Fuente: elaboración propia en base a Bruno (1983).



Mapa 5. 1900-1904.

Fuente: elaboración propia en base a Bruno (1983).



Mapa 6. 1905-1910.

Fuente: elaboración propia en base a Bruno (1983).

centros de difusión de las misiones, que llegan incluso más allá de la cordillera de los Andes. Es interesante señalar que la expansión y ocupación del espacio patagónico por parte de la congregación salesiana desde un principio desafió las fronteras y los límites políticos de los Estados nacionales: en sus recorridos, los misioneros cruzaron más de una vez desde Argentina a Chile, en busca de los pueblos originarios para evangelizarlos. Así, en una carta publicada en el Boletín Salesiano de octubre de 1886, Juan Cagliero expresa:

> Nuestro D. Milanesio es una verdadera providencia para todos los habitantes del Río Negro: acompañado por nuestro buen D. Panaro y por el coadjutor catequista Forcina recorrieron a caballo la inmensa distancia de 555 leguas, o sea 2,500 kilómetros. Atravesando por dos veces los Andes o cordilleras, fue a dar a Chile tocando en Antuco, Angeles, Concepcion y Chillan. (...) Dieron la Mision en 30 estaciones, o sea centros de población, más o menos numerosas. Bautizaron a 1,117 entre indígenas e hijos de familias cristianas, celebraron 60 matrimonios y prepararon a la Santa Comunión a 1,136 neófitos (Boletín Salesiano, 1886:5).

De esta manera, hacia fines de la década de 1880, la región de Norpatagonia es prácticamente conocida en su totalidad por los salesianos y las principales tribus autóctonas están evangelizadas: "De modo que la parte de la Patagonia septentrional más importante y más poblada es ya por nosotros visitada, conocida, y se puede también decir catequizada, si se exceptúan 4 o 5 tribus, cuyos caciques mostráronse favorables a su conversión" (Cagliero en el Boletín Salesiano, 1886:5).

Por otro lado, en coincidencia con el establecimiento del vicariato y de la prefectura, en esta etapa las misiones salesianas se extienden

hacia toda la región patagónica austral, estableciéndose sobre la costa, para desde allí adentrarse en la meseta patagónica e intentar llegar a las tribus cercanas a los Andes. Es el caso de las casas de Puerto Deseado, Puerto Santa Cruz, Río Gallegos, Punta Arenas, Río Grande y Puerto Argentino. A modo de ejemplo, Cagliero señala en 1886, en referencia a la actividad llevada a cabo por un misionero:

> Hace más de un mes que D. Savio se encuentra entre nosotros y nos da muchas noticias de su misión en la Patagonia central y meridional. Ha podido saber por los Indios Tehuelches que hay muchas tolderías esparcidas en las inmensas llanuras del desierto central y en las riberas de los ríos. En la primavera irá de nuevo a Santa Cruz (...). En dicha excursión le acompañarán algunos Indios Tehuelches, catequizados y bautizados ya por él (Boletín Salesiano, 1886:5).

Con respecto a las estrategias desplegadas por la congregación para el desarrollo de la labor misionera, una diferencia notable que se observa entre el vicariato y la prefectura, y que se refleja en el patrón de organización espacial, radica en el estilo de misión elegido para cada caso: mientras que en el vicariato el sistema de evangelización utilizado por el obispo Cagliero eran las *misiones volantes o andantes* –a través de las cuales los sacerdotes realizaban visitas periódicas a las comunidades para adoctrinarlas y administrar sacramentos–, en la prefectura el sistema elegido por el padre Fagnano, dadas las características geográficas y la mayor dispersión en el territorio de las tribus indígenas, fue el de las *reducciones* o misiones estables al estilo de las misiones jesuíticas del Paraguay (Bruno, 1981). Estas eran establecimientos destinados a la residencia permanente de las comunidades nativas y tenían como fin modificar sus hábitos de vida y costumbres mediante la catequización, la educación y la enseñanza de

oficios, para su posterior inserción en la sociedad. De esta manera, en 1889 se funda en la isla Dawson, sobre la boca occidental del Estrecho de Magallanes, la primera reducción de indígenas regenteada por los salesianos, a la que siguió en 1893 la Misión de La Candelaria, en Río Grande (Tierra del Fuego).

En las dos décadas que siguen al año 1890, la actividad pastoral continúa expandiéndose hacia nuevos lugares de misión y surgen nuevas fundaciones que se suman a las ya existentes. Sin embargo, no modificarán el patrón de organización espacial original. Así, entre 1890 y 1894 se fundan las casas de Bahía Blanca, Choele Choel, Conesa, Rawson y Río Grande (**Mapa 3**); entre 1895 y 1899, las de Fortín Mercedes y Junín de los Andes (**Mapa 4**); entre 1900 y 1904 surgen las casas de Ushuaia y Luis Beltrán (**Mapa 5**); y finalmente, entre 1905 y 1910 (**Mapa 6)**, se fundan las de Bariloche y Trelew. Si bien en años posteriores aparecerán nuevas casas salesianas, para 1910 el mapa del territorio salesiano estaba prácticamente "terminado", la Patagonia era conocida en su totalidad por la congregación y las principales localidades patagónicas contaban con presencia salesiana permanente.

Reflexiones finales

A partir del análisis de las lógicas de ocupación territorial que se desplegaron en el espacio patagónico a fines del siglo XIX –particularmente, la del Estado argentino y la de los salesianos–, es posible concluir que, si bien la misión salesiana y la del Estado nacional avanzaron de manera simultánea, ambas estaban guiadas por lógicas de ocupación y de acción territorial bien diferenciadas.

En cuanto a la concepción que cada uno tenía del territorio patagónico, para los salesianos la Patagonia era *la tierra de los sueños de Don*

Bosco, por lo que había una profunda reflexión sobre el territorio, un territorio de misión. Para el Estado, en cambio, el territorio patagónico era un soporte, un espacio vacío, con límites definidos que debía insertarse en la órbita de dominio y de control estatal-nacional. Esto influyó en el patrón de ocupación espacial: la conquista del desierto consistió en una avanzada que "barrió" el espacio patagónico en todas sus direcciones; los salesianos, en cambio, fueron ocupando los mismos espacios de manera paulatina, a medida que entraban en contacto con las comunidades originarias y con la realidad de cada lugar. De esta manera, su avance, más que de forma areal, fue siguiendo los cursos de los ríos, la línea de la costa, la cordillera, en función de la búsqueda de lugares estratégicos y funcionales a los fines de la evangelización.

Un aspecto decisivo lo constituyen los objetivos que cada grupo tenía con relación a la Patagonia y a los pueblos originarios. En el caso de los salesianos, la tarea evangelizadora y educativa constituía un objetivo central que procuraba ampliar sus bases mediante la formación de un clero indígena para llevar el Evangelio a lo largo y a lo ancho de la Patagonia, llegando a aquellos lugares de difícil acceso para la congregación. En el caso del Estado, más que civilizar, el propósito era "someter" al indio e incorporar los territorios bajo su dominio a la órbita del Estado; en este sentido, los pueblos originarios no tienen lugar en el proyecto nacional. Esto determinó que, aunque en algunos puntos tuvieran coincidencias y hasta hayan sido funcionales el uno con el otro, también se manifestaran rupturas o puntos de conflicto, como por ejemplo el trato hacia los pueblos originarios, el modo en que debían integrarse a la sociedad argentina, las formas en que concebían la pretendida "civilización", las modalidades de ocupación territorial, entre otros.

Bibliografía

- Auza, N. T. (2008), "Conformación del sistema político-territorial. La ocupación del territorio argentino". En: Roccatagliata, J. A. (Coord.). (2008). *Argentina: Una visión actual y prospectiva desde la dimensión territorial*. Buenos Aires: Emecé. 1.026 pp.
- Bosco, J. (1986), *La Patagonia y las Tierras Australes del Continente Americano*. Bahía Blanca: Editorial del Sur. 295 pp.
- Bosco, J. (2014), *Familiaridad, afecto y confianza: tres escritos sobre el sistema preventivo*. Rosario: Didascalia, Buenos Aires: Don Bosco. 96 pp.
- Bruno, C. (1975), *A cien años de la llegada de los primeros salesianos y de las primeras hijas de María Auxiliadora a la Argentina (1875-1975).* Buenos Aires: Instituto Salesiano de Artes Gráficas. 14 pp.
- Bruno, C. (1981), *Los Salesianos y las Hijas de María Auxiliadora en la Argentina. 1875-1894.* Buenos Aires: Instituto Salesiano de Artes Gráficas.
- Bruno, C. (1983), *Los Salesianos y las Hijas de María Auxiliadora en la Argentina. 1895-1910.* Buenos Aires: Instituto Salesiano de Artes Gráficas.
- Carballo, C. (Coord.) (2009), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo Libros. 217 pp.
- Floria, C. y García Belsunce, C. (1993), *Historia de los argentinos.* Buenos Aires: Ediciones Larousse. 513 pp.
- Gaignard, R. (1989), *La pampa argentina. Ocupación - Poblamiento - Explotación. de la conquista a la crisis mundial (1550-1930).* Buenos Aires: Ediciones Solar. 512 pp.
- Montañez Gómez, G. y Otros. (2001), *Espacio y territorios. Razón, pasión e imaginarios*. Bogotá: Unibiblos.
- Nicoletti, M. (1999), "La organización del espacio patagónico: la Iglesia y los planes de evangelización en la Patagonia desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX". *Quinto Sol*, volumen 3, pp. 29-52.

- Nicoletti, M. (2004), "La Congregación Salesiana en la Patagonia: 'civilizar', educar y evangelizar a los indígenas (1880-1934)". *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe,* volumen 15, número 2.
- Rodríguez Valbuena, D. (2010), "Territorio y territorialidad. Nueva categoría de análisis y desarrollo didáctico de la Geografía", *Revista Uni-Pluri/versidad,* volumen 10, número 3. Antioquía: Universidad de Antioquía.
- Vanzini, M. (2005), *El plan evangelizador de Don Bosco según "Las memorias de las misiones de la Patagonia, desde el año 1887 a 1917" del R. P. Bernardo Vacchina, SDB*. Bahía Blanca: Sapienza Industria Gráfica. 382 pp.
- Walther, J. C. (1948), *La conquista del desierto. Síntesis histórica de los principales sucesos ocurridos y operaciones militares realizadas en la Pampa y Patagonia, contra los indios (Años 1527-1885).* Buenos Aires: Círculo Militar. 484 pp.
- Yorio, O. (2003), *El deber de civilizar a través de la predicación evangélica en la evangelización de la Patagonia*. Bahía Blanca: Instituto Superior Juan XXIII.

Documentos

- *Boletín Salesiano*, octubre de 1886. Carta de Juan Cagliero.
- Carta del padre Santiago Costamagna al ministro del Interior (1880). Archivo Histórico Salesiano. Bahía Blanca.

| CAPÍTULO 27 |

Cambios territoriales en el norte de la Patagonia argentina a partir del desarrollo de escuelas agrotécnicas salesianas (1890-1960)

María José Junquera - Matías Alamo
Universidad Nacional del Sur

Como expresión de la interacción entre los valores religiosos católicos a partir de la implementación de un sistema educativo integral, la llegada de los salesianos a la Patagonia septentrional, en particular en los cursos del río Colorado y del río Negro, genera un proceso dinamizador que establece lazos solidarios con las comunidades locales y la región. Otra de las características distintivas de los representantes de Don Bosco es la fuerte intervención en el territorio por medio de las prácticas misioneras que procuraban evangelizar a los habitantes, en su mayoría pertenecientes a las comunidades originarias.

La orden salesiana –en el sur de la provincia de Buenos Aires y en el norte de la Patagonia– desempeñó un papel fundamental en la organización de una red de espacios religiosos que tenían el propósito de llevar a cabo una tarea evangelizadora y educativa, según los preceptos de su fundador, San Juan Bosco. El ingreso al territorio se efectivizó a través de los ríos Colorado, Negro y Chubut; en determinados casos se instalaron en las localidades existentes y en otros fundaron enclaves en los márgenes de los cursos fluviales. De este modo, la obra pastoral que emprendieron se destacó, entre otras cuestiones, por la construcción de templos, escuelas, comedores y amplios lugares para el desarrollo de actividades recreativas y productivas (Pérez y Alamo, 2007).

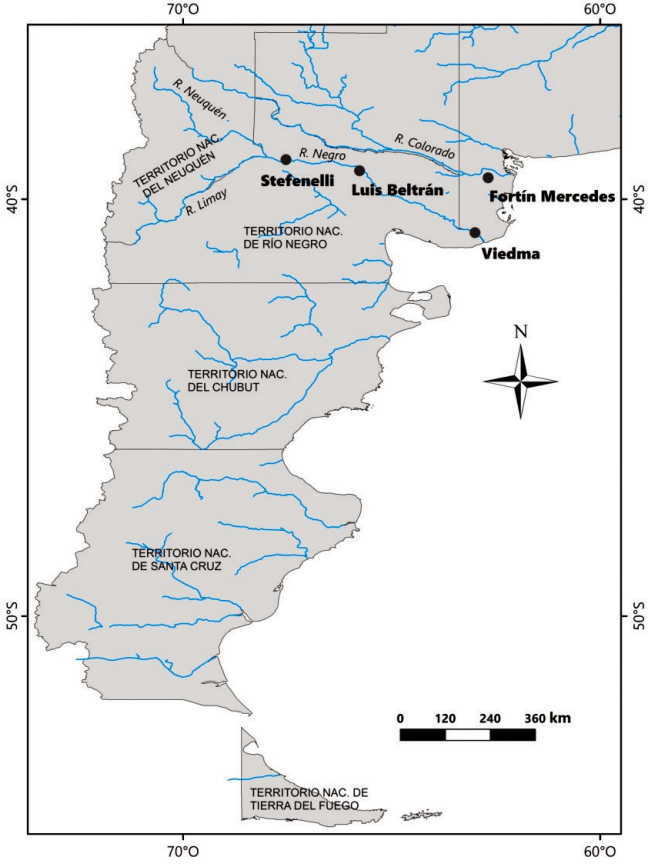


Figura 1. Localización de las escuelas agrotécnicas salesianas en el sur de la provincia de Buenos Aires y en el norte de la Patagonia. Elaborado por la licenciada en Geografía María José Junquera.

La educación agrícola fue parte del proyecto salesiano con el fin de alcanzar tres objetivos: civilizar (a través del trabajo de la tierra), educar y convertir a los pueblos originarios a partir de la doctrina cristiana. Existen proyectos de colonización agrícola: Milanesio y Stefenelli, y también Bonacina en 1906 intenta formar una colonia agrícola, aunque sin éxito.

En el marco de estas prácticas religiosas y educativas se destaca en la Patagonia norte la obra espiritual y cultural llevada a cabo por la congregación salesiana. Al respecto cabe destacar las reflexiones que Manzanal realiza sobre la construcción del espacio geográfico: los "actores y sujetos ejercen poder y territorialidad a través de diferentes roles y, consecuentemente, producen transformaciones en el espacio y en las instituciones respectivas, que son la causa y consecuencia de las diferentes formas que asume la producción del espacio" (Manzanal, 2007).

Por lo antes expuesto, pensamos al territorio como una construcción social y colectiva, que puede representarse como un conjunto de relaciones sociales y naturales, donde el poder juega un papel preponderante en la determinación de las vinculaciones que se concentran en dicho espacio.

Estas relaciones de poder y conflicto lo atraviesan y le imprimen una dinámica propia, que se modifica permanentemente y produce períodos de desterritorialización y reterritorialización, es decir, la construcción de un nuevo territorio y la destrucción del territorio anterior. Desde esta perspectiva, reconocer la configuración territorial de los enclaves religiosos salesianos bajo estudio implica identificar las diversas formas de pensar y actuar que imprimen un carácter distintivo al espacio geográfico donde las acciones colectivas se materializan y constituyen nuevos territorios.

En tal sentido, los principales objetivos que caracterizaban a las escuelas salesianas en sus comienzos eran "formar buenos cristianos y honrados ciudadanos, a los cuales se agregaba como algo más específico la impronta de unir educación y práctica. Es decir, que se educaba a partir de un criterio didáctico-productivo".[151]

Al respecto, un directivo del Instituto Sagrado Corazón de Jesús de Luis María Beltrán plantea que:

> Las escuelas agrotécnicas –al igual que las técnicas– nacen entre fines del siglo XIX y mediados del siglo XX por la necesidad de brindar a los jóvenes una formación que les permita insertarse en el mundo laboral con las competencias adecuadas, a la par de preparar para estudios superiores. El período histórico en el cual se desarrollan estas fundaciones coincide en su primer etapa con el modelo económico agroexportador, a la par de la necesidad de mejorar la producción agropecuaria incorporando nuevos avances técnicos (entrevista, 22 de febrero de 2017[152]).

Por lo antes expuesto, caracterizamos a los centros educativos que a nuestro criterio fueron importantes difusores de la obra en la región geográfica analizada.

El proyecto salesiano en Fortín Mercedes

La labor misionera se afianza con la construcción de la escuela agrotécnica en Fortín Mercedes, ubicada en la localidad de Pedro Luro,

[151]Entrevista a directivo del Instituto Sagrado Corazón de Jesús de Luis María Beltrán realizada por Matías Alamo, 22 de febrero de 2017.

[152]Entrevista a directivo del Instituto Sagrado Corazón de Jesús de Luis María Beltrán, realizada por Matías Alamo, 22 de febrero de 2017.

partido de Villlarino, en el sur de la provincia de Buenos Aires. La elección de Fortín Mercedes como lugar destinado al establecimiento de una misión permanente con el propósito de educar y evangelizar en el desierto (1895-1935) respondió a su ubicación estratégica, a las puertas del río Colorado (Nicoletti, 2015), algo que lo convertía en centro de difusión de los recorridos misioneros hacia la cordillera. A su vez, las características del suelo y la proximidad al curso de agua favorecían la instalación de una escuela agrícola. En palabras del Padre Bonacina, esta escuela "debía tener un doble fin: evangelizar y colonizar", además de "experimentar el cultivo en estas tierras inhospitalarias, decididos a introducir a toda costa, la civilización, para despertar con este medio, en la mente de nuestros jóvenes, útiles sentimientos" (Bonacina, 1910 en Monografía de Fortín Mercedes, 1933).

De esta manera, en 1895, por mandato del Vicario Apostólico Cagliero, el padre Pedro Bonacina adquiere tierras cercanas al Fortín Mercedes (20 ha), además de las cedidas por José Luro (6,5 ha), para establecer una escuela de agricultura. Así se funda el colegio San Pedro y el de las Hijas de María Auxiliadora (Paesa, 1971). La tarea misionera comprendía también albergar a los jóvenes, no sólo para brindarles un techo e instrucción escolar, sino un lugar con características de hogar, desde la visión propuesta por Don Bosco (Pérez y Alamo, 2007).

El proyecto salesiano en sus comienzos se basó en el desarrollo de una educación que contenía, además de los preceptos religiosos y escolares, una formación técnica en talleres y en prácticas agrícolas. Esto último pasó a ser indispensable al ampliarse la formación religiosa de los miembros de la orden con la apertura del aspirantado –escuela de formación salesiana, en 1912– y la incorporación del noviciado –en 1918–. Estas cuestiones incidieron en la llegada de postulantes,

en su mayoría, de la región, y en la necesidad de autoabastecimiento y manutención del colegio. Entre las actividades productivas se destacan la cría de ganado y aves de corral, y el cultivo de árboles frutales, hortalizas, pasturas, trigo y maíz. Las parcelas eran delimitadas con alambrados y con cortinas forestales que a su vez servían de defensa ante los fuertes vientos de la zona, elementos estructuradores del espacio. Estas actividades modificaron la organización del predio fortinense mediante la construcción de infraestructura necesaria para realizar las distintas tareas artesanales y la delimitación de sectores destinados a producciones frutihortícolas.

La labor productiva y educativa de los misioneros fue pionera en muchos aspectos, y contribuyó al desarrollo del espacio fortinense y de las comunidades vecinas de los pueblos y establecimientos rurales del sur de la provincia de Buenos Aires y los territorios nacionales de La Pampa y Río Negro.

En lo que se refiere a la agricultura, las fuentes bibliográficas consultadas señalan que "desde los comienzos del colegio, los pobladores de la zona acudían al Padre Pedro [Bonacina] en procura de semillas y renuevos para ornar sus chacras con los árboles y plantas que el misionero había importado a las márgenes del Colorado" (Entraigas, 1946:248). La quinta de la escuela no sólo abastecía de semillas, legumbres, verduras y frutas a los parajes y estancias circundantes, sino que, además, los productos fortinenses llegaron a comercializarse en los mercados de Bahía Blanca (Monografía de Fortín Mercedes, 1933).

A su vez, en 1903, en respuesta al pedido realizado por el Padre Bonacina, el Ministerio de Agricultura de la Nación envía a la escuela 50 clases de semillas para fines experimentales, lo que convierte al colegio San Pedro en "la primera escuela experimental de la zona

sureña de la Provincia" (Entraigas, 1946:250). Los ensayos incluían alfalfa, avena y trigo, este último en respuesta a la adquisición de un molino harinero en 1904 para obtener harina y hacer pan. También se destacan la introducción del Padre Bonacina del tamarisco en la región para formación de cercos y túneles; y el cultivo de batata dulce y remolacha, cuya abundante producción "proporcionó verdaderas sorpresas, cosechando ejemplares de varios kilos, demostrando de antemano el porvenir de estas tierras esencialmente azucareras (...) y que trajo como corolario la formación de la colonia San José, exclusivamente dedicada al cultivo de la remolacha" (Monografía de Fortín Mercedes, 1933).

Otro aspecto para destacar de la obra pionera de los salesianos en la región se vincula con el aprovechamiento de las aguas del río Colorado para el riego de los cultivos, dadas las características edáficas y las escasas lluvias. Al no tener suficientes recursos para realizar obras de canalización, en 1903 el Padre Bonacina ideó un sistema modelo de



Figura 2. Fortín Mercedes a comienzos del siglo XX.
Fuente: Archivo Histórico Salesiano, Bahía Blanca.

"rueda hidráulica" que fue imitado posteriormente por los grandes propietarios y estancieros de la zona. Entraigas (1946) reproduce un fragmento de una carta enviada por el propietario de una estancia de la provincia de Río Negro a Bonacina en 1908:

> Habiéndome hablado el Sr. Faguaga de su establecimiento y de un modo muy satisfactorio de levantar agua (...) me permito rogarle se sirva tener la bondad de escribirme explicándome su rueda hidráulica. Si pudiera acompañar las explicaciones con un pequeño dibujo por sencillo que sea, sería siempre una ayuda preciosa. El costo de la rueda, el sistema de colocación, a donde ha sido fabricada, qué bomba acciona, y la cantidad de agua, etc. (...) Le quedaré sumamente agradecido (Entraigas, 1946:254).

Cabe señalar que este sistema no sólo servía para obtención de agua de riego, sino también para la generación de energía eléctrica que abasteciera al colegio.

La sumatoria de las cuestiones enumeradas señala la importancia que Fortín Mercedes tuvo como nodo dinamizador del territorio, al articular las relaciones sociales y productivas a través de la formación agrotécnica en los establecimientos educativos salesianos.

La organización del lugar en las últimas décadas sufre modificaciones resultantes de cambios en las actividades y relaciones con otros espacios. Estas cuestiones se manifiestan, por ejemplo, en las dificultades económicas de la congregación en solventar los gastos de una importante cantidad de aspirantes de los cuales sólo un porcentaje mínimo concluía los estudios; esta situación favorece el traslado del aspirantado a las localidades de General Roca y Bahía Blanca. Por otra parte, el incremento de la oferta educativa en la región –con la presen-



Figura 3. Prácticas agropecuarias en Fortín Mercedes a comienzos del siglo XX.
Fuente: Archivo Salesiano, Bahía Blanca.

cia de escuelas en localidades y en parajes rurales próximos al lugar de residencia de la población escolar– incide en la notable reducción de alumnos y en el cierre, en los años sesenta, del sistema de pupilos y consecuentemente, de la escuela agrícola (Pérez y Alamo, 2007).

La obra del Padre Stefenelli en General Roca

La Escuela Agrícola Práctica San José fue fundada en 1891 por el Padre Alessandro Stefenelli, anexa al colegio San Miguel, en la Colonia Nacional de General Roca, en la actual provincia de Río Negro. Al percatarse de la riqueza de los suelos del Alto Valle y de su potencialidad para el desarrollo de la agricultura bajo riego, aspiraba a que la insti-

tución salesiana se convirtiera, a través de la formación agrotécnica, en un centro difusor de saberes y conocimientos que contribuyeran a dinamizar la región. Así, en 1889 escribe:

Al ver abandonados a tantos niños que vagaban por el pueblo, sentí en mi alma un gran dolor, y lamentándolo hondamente, pensé en recogerlos y en salvarlos. Mi pensamiento fue fundar una Escuela de Agricultura, porque vi que el porvenir de la región estaría ciertamente en los cultivos, y por lo tanto sería mucho más útil que una Escuela de Artes y Oficios (Stefenelli en Belli, 1995).

> En este sentido, en una Memoria enviada a los legisladores de la Nación en 1899 agrega que la Colonia Nac. de Gral. Roca, por la configuración de sus suelos, era la que presentaba mayores ventajas y facilidades, para que, primera en el Río Negro, abriese el camino a la agricultura con riego, la única aplicable a los terrenos del sud (Stefenelli en Belli, 1995).

En sus comienzos, Stefenelli "adquirió una chacra de 120 hectáreas y se puso a sembrar ayudado por sus alumnos, construyó una noria para regar, le siguió una granja y así la escuela se mantenía casi por sí sola" (Dumrauf, 2005:65). Las tierras habían sido obtenidas por medio de la compra de una concesión. Belli (1995) señala que la escuela agrícola tenía 9 ha de frutales, en su mayor parte manzanos, además de peras, duraznos, ciruelas y damascos. También había plantaciones de olivos y nogales y un vivero experimental. La huerta abastecía con toda clase de verduras, hortalizas y legumbres no solo a los alumnos y al personal de campo, sino también a las dos escuelas de nivel primario (San Miguel y María Auxiliadora). Entre los cultivos se destacaban la alfalfa y la vid, por ser los más generalizados en ese momento en la región.

El predio educativo contaba con 60 ha de alfalfa, se incorporó la primera enfardadora de la zona y logrando su comercialización hasta localidades próximas a Bahía Blanca. En cuanto a la vid, el Padre Stefenelli había observado al llegar a Roca que la uva era rica en alcohol y azúcar, por lo que ni bien adquirió la chacra para la futura escuela agrícola, plantó un cuadro de viñas. A su vez, la escuela contaba con una granja donde se criaban vacas, caballos, bueyes, mulas, aves y animales de raza entregados por el Gobierno para realizar pruebas en la región. La industria incluía fábrica de quesos, manteca, dulce, conservas, embutidos y carne. La enseñanza teórico-práctica impartida y la capacitación técnica en distintas ramas agropecuarias convirtieron a la Escuela de Agricultura Práctica San José en la primera en su tipo en la Argentina.

Además de su destacado papel en la educación de los habitantes de la zona, el Padre Stefenelli fue uno de los pioneros en la historia del riego del Alto Valle del Río Negro. Desde un principio fue consciente de la necesidad de obras de regadío que pudieran abastecer a las chacras existentes y así contribuir al desarrollo urbano y agrícola de la región (Danieli, 2006). En una de sus memorias, de 1899, plantea que un sistema de riego

> ...ayudado por la nivelación natural de aquellos terrenos, fácilmente transformaría la salóbrega y amarillenta zampa en lozanos pastizales y verdes trigos, y el espinoso piquillín y alpataco en árboles frutales, viñedos y olivares (Stefenelli en Belli, 1995).

De esta manera, Stefenelli contribuye al mejoramiento del canal existente –que presentaba serias deficiencias y no permitía el paso del agua del río– y construye una nueva bocatoma aguas arriba y un nuevo canal proveedor. Enterado el gobierno nacional del éxito de esta obra, en 1899 comisiona al ingeniero César Cipolletti para los estudios de las po-

tencialidades de riego en el Alto Valle y la construcción de la obra definitiva. Asimismo, el Padre Stefenelli fue el encargado de redactar, a pedido del Ministerio de Obras Públicas de la Nación, un reglamento para el uso del agua, luego adoptado como reglamento oficial (Belli, 1989).

El desarrollo territorial que adquirió la zona no tardó en despertar los intereses políticos y económicos del gobierno nacional, y por decreto del Poder Ejecutivo Nacional del 30 de diciembre de 1912, se resolvió:

> Resérvese con destino a la instalación de una Estación experimental y vivero, las chacras que ocupaba la escuela de agricultura del Padre Stefenelli, quedando sin efecto el Decreto del 3 de mayo del 1902 por el que habían sido otorgadas y debiendo notificarse al Padre Stefenelli que debe desalojarlas (Dumrauf, 2005:67).

La escuela de San Isidro en Viedma

En la localidad de Viedma,

> Fue un hecho jubiloso la transformación de la quinta en la escuela agrícola de San Isidro, independiente de la casa de San Francisco de Sales [escuela de Artes y Oficios], por obra del inspector Padre Pedemonte, el 19 de abril de 1914 (Bruno, 1981:300).
>
> No tan satisfactoriamente, en cambio, marchaba la escuela agrícola. Ayudaba, eso sí, a la inspectoría, a las casas de formación, al hospital y a ambos colegios de los salesianos y de las Hijas de María Auxiliadora, dándoles huevos, frutas, verdura, leche y algo de carne a precio inferior al del mercado local (Bruno, 1981: 302).

En palabras de Bruno,

> La escuela no tiene éxito por varias razones. Por un lado, la falta de recursos, ya que el grueso se destinaba a los otros establecimientos

> de Viedma y Patagones (Hospital, Escuela de Artes y Oficios San Francisco de Sales, noviciado). Además, los alumnos de la escuela agrícola eran pupilos de mayor edad, la mayoría provenientes de las cárceles de Buenos Aires y del Patronato de la Infancia. En 1925 la escuela se une a la casa de San Francisco de Sales (1981:26).

La escuela agrícola en Luis María Beltrán

La experiencia educativa se inicia hacia comienzos de la década de 1920 con una escuela agrícola que contaba con un número reducido de internos. A mediados de 1960 se crea el nivel secundario como escuela vitivinícola. La casa se funda primero en Choele Choel, pero en 1917 se traslada a las inmediaciones de Luis Beltrán, en la chacra destinada a escuela agrícola, con los padres Juan Aceto, su párroco, y Domingo Anselmo, misionero andante.

Al respecto, la directora del establecimiento educativo menciona:

> La chacra fue donada a los salesianos en 1899. Primero llegan a Choele Choel, pero no 'prenden' ahí y se instalan en Luis Beltrán, en la chacra que les habían donado. No había nada planeado, surge como escuela de catequesis, escuela común, luego de enología, tenían bodega propia, producían lo que comían y el vino lo comercializaban. En sus inicios funcionaba de forma no oficial. Escuela como tal, 'oficial' digamos, a partir de los años cincuenta. El sistema de internado (pupilos) y la escuela agraria funcionan hasta los años 80 (los salesianos como comunidad están hasta 1985)[153].

[153]Entrevista a directiva de la escuela, realizada por María José Junquera, 22 de octubre de 2016.

En relación con el cierre de las escuelas agrotécnicas, es destacable que la mayoría de las escuelas agrotécnicas salesianas que se crearon, se cerraron por razones fundamentales que podríamos encontrar "en la disminución de personal religioso salesiano que era necesario para atender las necesidades de los internos como consecuencia de la crisis vocacional de la Iglesia en la década de 1970 luego del Concilio Vaticano II".[154]

El papel de los establecimientos educativos salesianos refiere a un contexto productivo característico de la región patagónica, como señala el directivo del Instituto Sagrado Corazón de Jesús de Luis María Beltrán entrevistado:

Las escuelas agrotécnicas –al igual que las técnicas-–nacen entre fines del siglo XIX y mediados del siglo XX, por la necesidad de brindar a los jóvenes una formación que les permita insertarse en el mundo laboral con las competencias adecuadas, a la par de prepararse para estudios superiores. El periodo histórico en el cual se desarrollan estas fundaciones coincide en su primera etapa con el modelo económico agroexportador, a la par de la necesidad de mejorar la producción agropecuaria incorporando nuevos avances técnicos[155].

Por otro lado, en relación con los cambios acaecidos en la actualidad, la directiva entrevistada destaca:

> El último salesiano que estuvo fue Valentín Schneider. Esto pasó en toda la Iglesia: hoy en el país hay aproximadamente 220 salesianos, con un promedio de edad de 70 años. Desde 1995 queda en

[154]Entrevista a directivo del Instituto Sagrado Corazón de Jesús de Luis María Beltrán, realizada por Matías Alamo, 22 de febrero de 2017.

[155]Entrevista a directivo del Instituto Sagrado Corazón de Jesús de Luis María Beltrán, realizada por Matías Alamo, 22 de febrero de 2017.

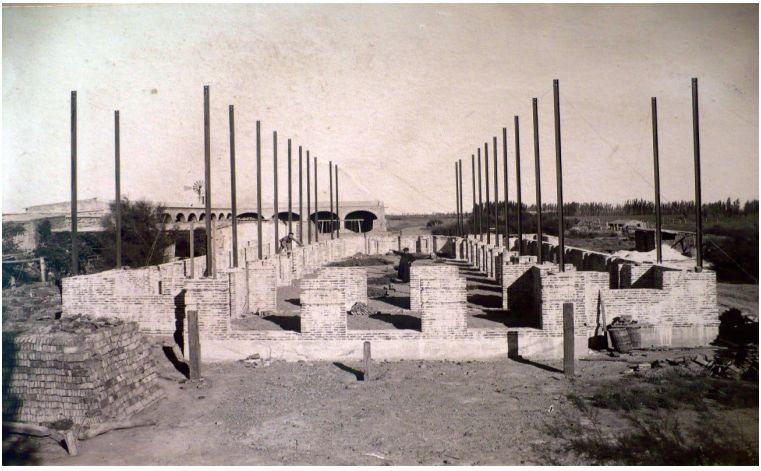


Figura 4. La escuela agrotécnica de Luis María Beltrán en sus comienzos.
Fuente: Archivo Salesiano, Bahía Blanca.

manos de laicos. Hoy la chacra está alquilada. Una parte está prestada a la escuela agraria, que funciona hace tres años[156].

En la actualidad, la escuela sigue perteneciendo a la congregación salesiana, sólo que la comunidad religiosa se retiró de allí en 1997 y el Instituto –inicial, primario y secundario–paso a ser de gestión laica pero dependiente jurídicamente de la institución salesiana.

Por lo antes expuesto, las prácticas socio religiosas les otorgan un carácter distintivo a los enclaves salesianos analizados. Tal como reflexiona Cristina Carballo, "... el territorio y las territorialidades de las

[156]Entrevista a directiva de la escuela, realizada por María José Junquera, 22 de octubre de 2016.

prácticas religiosas son una modalidad de esa organización y diferenciación del espacio" (Carballo, 2009: 20).

Reflexiones finales

En este capítulo procuramos mostrar la importancia que tuvo el emplazamiento de la orden salesiana en el norte de la Patagonia argentina como constructora de un territorio determinado, y señalar cómo a través de las prácticas socio-productivas se la fue dotando de distintas funciones a lo largo de su historia.

Entre los objetivos que perseguían las escuelas agrotécnicas salesianas analizadas, destacamos el de transformar y mejorar las condiciones que posibilitan una vida humana digna, inculcando principios morales que orienten las mentes y predispongan las voluntades de los hombres hacia el bien, promoviendo hábitos de trabajo y sus relaciones comunitarias.

Subrayamos la labor de la orden salesiana, que desempeñó un papel fundamental en la organización de una red de espacios religiosos con el propósito de llevar a cabo una tarea evangelizadora y educativa, según los preceptos de su fundador, San Juan Bosco. En función de lo expuesto, debemos entender a las prácticas religiosas y educativas como prácticas culturales dinamizadoras de los territorios en los cuales se asientan estos establecimientos educativos agrotécnicos.

Bibliografía

- Archivo Salesiano (1933): Misiones de la Patagonia, Fortín Mercedes 1833-1933. Monografía de Fortín Mercedes 1895-1933. Bahía Blanca.

- Belli, J. (1995). Padre Alejandro Stefenelli y la agricultura y el riego en el Alto Valle de Río Negro. Bahía Blanca: Archivo Histórico Salesiano de la Patagonia Norte, p.107.
- Belli, J. (1989). Colegio "San Miguel". P. Stefenelli. 100 años 1889-1989. Ficha identificatoria.
- Bruno, C. (1981). *Los Salesianos y las Hijas de María Auxiliadora en la Argentina. 1911-1922.* Buenos Aires: Instituto Salesiano de Artes Gráficas.
- Carballo, C. (2009) (Coord.) Culturas, territorios y prácticas religiosas, 220 p. Buenos Aires, Prometeo.
- Danielli, M.C. (2006). "Los orígenes ideológicos del sistema de regadío del alto valle del Río Negro y Neuquén, Patagonia, Argentina". *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. [En línea]. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1° de agosto, vol. X, N° 218 (06).
- Dumrauf, C. (2005): Patagonia tierra de hombres, 160 p. Buenos Aires, Ediciones Continente.
- Entraigas, R. (1946). El ángel del Colorado, 371 p. Buenos Aires,
- Manzanal, M. (2007): "Territorio, Poder e instituciones. Una perspectiva crítica", en Manzanal, M, Arqueros, M y Nussbaumer, B (Compiladores) Territorios en construcción. Actores, tramas y gobiernos, entre la cooperación y el conflicto. Buenos Aires. Editorial Ciccus.
- Misiones de la Patagonia: monografía de Fortín Mercedes 1895-1933. Bahía Blanca.
- Nicoletti, M. (2015): La congregación salesiana en la Patagonia: proyectos sociales, educativos y pastorales. En SILI, M. (2015). *La región del Colorado: historia, cultura y paisaje en la frontera* (pp. 75-80). Buenos Aires: Fundación ArgenINTA.
- Nicoletti, M. (2004). La Congregación Salesiana en la Patagonia: 'civilizar', educar y evangelizar a los indígenas (1880-1934). *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe,* volumen 15, N° 2.

- Paesa, P. (1971). El cauce del río Colorado, 416 p. Buenos Aires, Instituto salesiano de artes gráficas.
- Perez, M. I. y Alamo, M. (2007): "Cambios y permanencias en la construcción de un espacio religiosos: El caso de Fortín Mercedes". En: Ambiente natural, campo y ciudad: Estrategias de uso y conservación en el Sudoeste Bonaerense. Universidad Nacional del Sur, pp. 317-324, Bahía Blanca.

| CAPÍTULO 28 |

La territorialidad del servicio religioso de la Iglesia Católica en la provincia de San Juan

Laura Elisa Romero - Graciela Liliana Acosta
Universidad Nacional de San Juan

La geografía como ciencia permite conocer el comportamiento del hombre sobre la superficie terrestre y como éste ha modificado el espacio a través del tiempo. Desde esta perspectiva, la geografía vincula temas tales como la localización de las distintas sociedades y su relación con el paisaje. Las marcas que las múltiples culturas le imprimen, lo que lo modifica a través del tiempo.

El hombre, como ser social, culturalmente expresa y manifiesta su fe a través de la religión, y por lo tanto ha tomado como símbolo a la institución religiosa en el espacio. En la historia de la provincia de San Juan, los aspectos físicos y humanos están marcados por una interacción muy particular de la Iglesia Católica, desde el momento de la fundación de la ciudad de San Juan, ya que la cruz era uno de los símbolos fundantes en la conquista española. Hay aportes históricos que permiten el estudio del crecimiento de la ciudad en base a la localización de elementos religiosos en el espacio geográfico. En este marco, los objetivos propuestos para este trabajo son: estudiar la espacialización de la funcionalidad y el desarrollo de la Iglesia Católica en la provincia de San Juan a través de distintos períodos, desde la fundación de la ciudad, en 1462, hasta la actualidad, y analizar la distribución territorial de las parroquias que componen la iglesia local.

Trabajamos siguiendo los lineamientos de la geografía de las religiones, enfoque particular de la geografía humana y de la geografía

cultural que se ocupa del estudio de las religiones, en este caso particular, de la religión católica, con un análisis de las parroquias distribuidas en la provincia de San Juan. Como caso de estudio especial se abordó el servicio religioso del Santuario Arquidiocesano del Inmaculado Corazón de María de Fátima.

Métodos y datos

Se utilizaron métodos cuantitativos y cualitativos. Se delimitó el área de estudio con cartografía a escala provincial y departamental. Los pasos metodológicos efectuados fueron: búsqueda, recopilación y jerarquización de fuentes escritas, orales, audiovisuales y cartográficas para iniciar la investigación. Se completó con entrevistas personales y encuestas en un estudio de caso en la parroquia de Fátima.

Desde el punto de vista temporal, comienza a mediados del siglo XVI, momento de la llegada de los conquistadores, pero en el estudio pormenorizado corresponde a los cortes temporales de los siglos XIX y XX, destacando en ellos los principales hechos.

Se rehízo la cartografía teniendo como base al *Atlas socioeconómico digital de la Provincia de San Juan*, con lo que se elaboraron los mapas temáticos a partir de los datos proporcionados por el arzobispado de San Juan de Cuyo y de entrevistas a informantes clave de la jerarquía eclesiástica. Posteriormente se procedió a su análisis. Para finalizar, se elaboró el informe con las conclusiones y las recomendaciones finales.

Resultados

Estructura organizativa

La Iglesia Católica se ha caracterizado por poseer un orden jerárquico y por realizar una gestión territorial; es decir, organiza el espacio para el servicio que brinda a los habitantes.

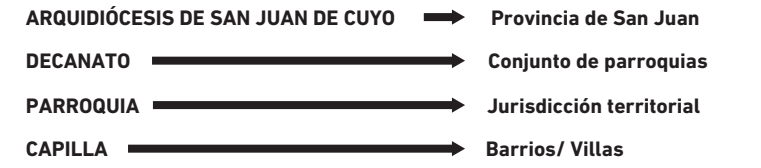


Figura 1. Unidad jerárquica de la Iglesia Católica.

Las características que acompañan a la iglesia local son la organización, distribución, delimitación y localización de cada una de las parroquias que la componen, con sus respectivos párrocos, que brindan el servicio religioso a sus referentes comunidades. La arquidiócesis de San Juan de Cuyo se ha organizado espacialmente en decanatos que agrupan a las parroquias con criterios de cercanía y funcionalidad.

Para 2010 se establece la división y composición de los decanatos, que se reestructuran de la siguiente manera:

Decanato Centro

Parroquias Nuestra Señora de Guadalupe, Nuestra Señora de la Merced, Nuestra Señora de Luján, San Juan Bautista, Santísima Trinidad, San Francisco. En este primer grupo se encuentran las parroquias localizadas en el Departamento Capital, en las calles y avenidas principales de mayor tránsito y flujo. En este decanato se encuentra la Catedral, templo de mayor jerarquía, lugar de reuniones y actos diocesanos. Es un verdadero ícono, no sólo en lo religioso sino también en lo cultural, turístico y político, donde es el punto de referencia más importante de la ciudad.

Decanato Oeste

Parroquias María Madre de Dios, Nuestra Señora de la Medalla Milagrosa, Nuestra Señora de los Desamparados, El Divino Salvador, Sagrado Corazón de Jesús, Nuestra Señora de los Dolores y Sagrada Familia. Este grupo corresponde a las parroquias que se localizan en los departamentos de Rivadavia, Zonda y Ullum. En este decanato se encuentra un templo de mayor jerarquía, que recibe el nombre de Basílica (Nuestra Señora de los Desamparados). Es el único templo que ha recibido esta categoría en la provincia de San Juan.

Decanato Norte

Parroquias Inmaculada Concepción, del Espíritu Santo, Santo Domingo de Guzmán, Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, Nuestra Señora de la Luz, Santa Lucía, San Juan María Vianney y Nuestra Señora del Valle. A este grupo corresponden siete parroquias localizadas al norte y noreste del Gran San Juan. Entre ellas se encuentran algunas de las de sedes más antiguas, que sufrieron cambios en sus estructuras edilicias como consecuencia del terremoto de 1944[157]. Por ejemplo, las parroquias Inmaculada Concepción y Santa Lucía. Además, se encuentran en este bloque dos de las nuevas sedes parroquiales que tiene la Arquidiócesis: Nuestra Señora del Valle (Departamento de Santa Lucía) y Nuestra Señora de la Luz (Departamento Chimbas).

[157]El terremoto de 1944 ocurrió el 15 de enero a las 20:52 (hora local), y tuvo su epicentro 20 km al norte de la ciudad de San Juan, en las proximidades de La Laja (departamento Albardón). Se estimó su magnitud de ondas superficiales en 7,4 grados; la magnitud de momento fue calculada años mas tarde entre 6,9 y 7,0 en la escala Richter y la profundidad, entre 11 y 16 km. Este sismo en la Argentina se considera el evento natural más destructivo que se haya registrado en la historia del país. Su intensidad máxima fue de 9 en la escala de Mercalli modificada.

Decanato Este

Parroquias Cristo Rey, Santa Rosa de Lima, Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, Nuestra Señora del Rosario, San Juan Bosco, Nuestra Señora del Carmen, Nuestra Señora de los Desamparados y Santa Bárbara. Este grupo lo integran ocho parroquias, localizadas en la periferia del Gran San Juan, en los departamentos de Albardón, Angaco, Caucete, 9 de Julio, 25 de Mayo y San Martín. Su distribución y localización se encuentra en las villas cabeceras de cada uno de los departamentos, que coinciden por lo general con la plaza central, y sus jurisdicciones corresponden a todo el departamento con sus límites civiles.

Decanato Sur

Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, Santa. Teresita del Niños Jesús, Nuestra Señora del Valle, Inmaculado Corazón de María de Fátima, Nuestra Señora de Tulum, Santa Bárbara, Sagrado Corazón de Jesús, San Antonio de Padua y Nuestra Señora del Carmen. Este grupo está integrado por nueve parroquias que corresponden a los departamentos de Rawson, Pocito y Sarmiento. Son puntos de referencia urbanos, por su localización, con buena accesibilidad desde distintos medios de transporte (particular o público). Se ubican en calles principales de barrios o villas. Se caracterizan por la fachada sus templos que son íconos del lugar.

Decanato Frontera

Parroquias Jesús de la Buena Esperanza, Nuestra Señora del Carmen Santo, Domingo de Guzmán, San José, Nuestra Señora de las Mercedes, San Agustín y Nuestra Señora del Rosario. Este grupo está integrado por seis sedes parroquiales, dos sedes para los Departamentos

de Jáchal y de Calingasta, una sola sede para los Departamentos de Iglesia y Valle Fértil. Le corresponden las parroquias que se encuentran en departamentos alejados y en áreas de frontera; predominan el ámbito rural y grandes distancias. Son puntos de referencia para la población y tienen una importante historia; algunos de los templos son muy antiguos, de principio de siglo XX –algunas construcciones muestran un deterioro–, con profundo valor religioso.

A partir del dato del año de creación de cada una de las parroquias que integran la Iglesia Católica en San Juan, surge que hay cuatro siglos de servicio religioso en la provincia de San Juan, y que durante ese período hay un crecimiento en la distribución del mismo. Al Norte se localiza la parroquia Inmaculada Concepción, al Este, la parroquia

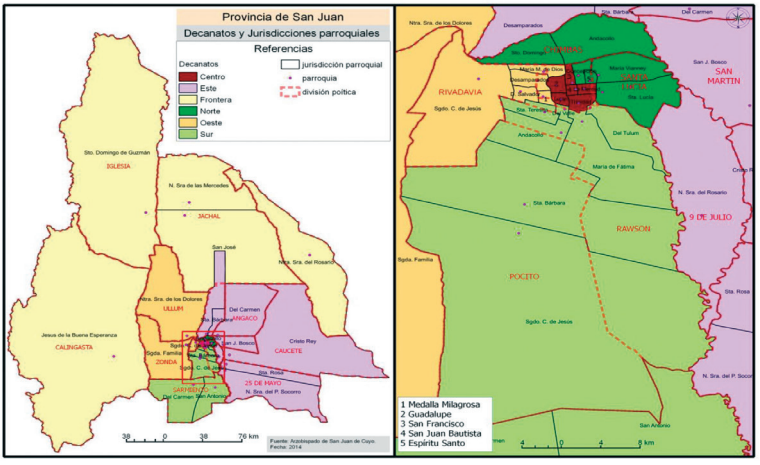


Figura 2. Distribución de los decanatos de la Iglesia Católica en San Juan.
Fuente: Arzobispado de San Juan de Cuyo. Elaboración: Enrique Guardia.

Santa Lucía, al Sur, la parroquia Santísima Trinidad, y a la Oeste, la parroquia Nuestra Señora de los Desamparados. Estas parroquias representan a los barrios principales e históricos, así como al desarrollo de las comunidades católicas en torno a ellas.

Creación de las parroquias

Las características que acompañan a la Iglesia Católica en San Juan es la organización, distribución, delimitación, localización de las parroquias con los presbíteros a cargo, para brindar el servicio religioso que las comunidades necesitan. La organización es necesaria para cumplir con la tarea evangélica; la distribución es la que surge en forma espontánea a medida que van creciendo las comunidades religiosas y sus necesidades (las que han sido planificadas son las menos); los límites, respetando la jurisdicción (esta característica muchas veces es meramente administrativa, porque hay momentos que son superados por la realidad a la hora de asistir con el servicio religioso); y la localización es la pertenencia a un lugar que responden a íconos, puntos de referencia para comunidad.

La parroquia de Fátima

La presente investigación tomó como caso de estudio la parroquia del Inmaculado Corazón de María de Fátima, que forma parte del Decanato Sur. Para llevar a cabo el servicio religioso, a esta parroquia le corresponde administrar territorialmente áreas de los departamentos de Rawson y Pocito. Los límites de esta jurisdicción parroquial son: al Norte, las calles Comandante Cabot, General Acha, Nicanor Larraín, Acceso Sur, Cano. Al Sur: Calle 7, Alfonso XII, Calle 8. Al Este: calle

Abraham Tapia, Agustín Gómez, Arroyo de Agua Negra. Al Oeste: Avenida Mendoza y calle República del Líbano. El área jurisdiccional completa alcanza una superficie de 67 km^2.

Desde el punto de vista de las características geográficas del área de estudio, en la jurisdicción parroquial se identifica una amplia diversidad de usos del suelo. Ésta comprende tres sectores bien diferenciados: uno urbano, uno de transición y un sector rural.

En el primero predomina el uso del suelo residencial, conjunto de barrios tradicionales y nuevos complejos habitacionales adyacentes al templo parroquial. En el sector de transición se mezclan distintos tipos de usos del suelo. Se advierten baldíos, con cercado perimetral y algunas parcelas destinadas a futuros loteos de uso residencial con intersticios rurales. Por último, en el sector rural predomina el uso del suelo destinado a las actividades primarias con parcelas dedicadas especialmente a la agricultura. Esto evidencia un amplio abanico de actividades económicas. También en el área de estudio hay una zona de industria, sobre los márgenes de la ruta nacional 40 –principal conector vial con la provincia de Mendoza– en dirección norte-sur.

En cuanto a los párrocos, desde sus orígenes pasaron por esta parroquia distintas gestiones sacerdotales, responsables de cuidar y guiar a la comunidad. Ellos son los que, a través de su trabajo y esfuerzo, dejaron huellas y motivaron a la comunidad religiosa para llegar a lo que hoy es el santuario.

Comparando los distintos datos aportados por los párrocos, se puede concluir que la superficie jurisdiccional de la parroquia es menor a lo largo de seis décadas. Esto se debe a que una capilla nueva,

que estaba dentro de la jurisdicción del servicio religioso para 2009, se transforma en parroquia; se trata de Nuestra Señora del Tulum, en la Villa Carolina, que absorbe sectores del área noreste de la antigua jurisdicción de Fátima.

Territorialización del servicio religioso

El área que corresponde a la jurisdicción parroquial abarca una cantidad importante de barrios, villas y loteos. A algunos de ellos se los considera barriadas tradicionales de Rawson, por su origen y antigüedad. Conjuntamente, hay un crecimiento en zonas de la periferia y alejadas que antes eran terrenos de uso agrícola, en los cuales se construyeron barrios en los últimos años, inclusive barrios privados. Los barrios más tradicionales y antiguos son: Residencial Rawson (Obrero Rawson), Sarmiento, Villa Barón, Villa Sáenz, Neuquén, Villa Lerga, Villa Fleury, Villa General Acha, Edilco, Natania VII, entre los más reconocidos.

Los barrios que se construyeron en los últimas dos décadas son: Virgen de Fátima, Loteo San Ignacio, AMECON, Ex Combatientes de Malvinas, Los Lagares, Los Teros, Escobar, Siete Colores, Lote Hogar Nº 13, Cooperativa, Molle, Mendoza. Todos reúnen un importante número de habitantes a los cuales les corresponde el servicio religioso de la parroquia del Inmaculado Corazón de María de Fátima.

Cabe aclarar que existen comunidades cristianas sin presencia de una capilla o, en el caso contrario, espacios habitacionales sin el servicio religioso.

De acuerdo con la información brindada por el sacerdote de la parroquia, los barrios son visitados en tarea misionera durante todo el año por las distintas instituciones, movimientos y grupos desde la

sede parroquial, a fin de concretar el servicio religioso; en especial, durante los tiempos litúrgicos más importantes, como Cuaresma, Pascua, Adviento, Navidad y Fiestas Patronales. El objetivo de esta tarea estratégica es incorporar a la población y hacerla partícipe de las actividades de la comunidad católica.

Área del servicio religioso

Para el análisis del servicio religioso se tomaron en cuenta aspectos espaciales y temporales. Nuestra indagación sobre el Santuario de Fátima en relación a su historia, su territorialidad y las tareas particulares hacia donde se dirige como institución religiosa –uno de los objetivos de esta investigación– ha recorrido las prácticas religiosas propias del servicio, como la administración de sacramentos, la organización de las comunidades religiosas barriales, las instituciones que la conforman y los grupos religiosos.

La zona de influencia de la parroquia comprende a una población que, según los radios censales, alcanza aproximadamente a 40.378 habitantes (para el Departamento Rawson 32.459 habitantes y para el sector del Departamento Pocito, 7.919). Ellos se organizan en un conjunto de barrios, villas y loteos. (Población según radios censales para 2010 Fuente Instituto Nacional de Estadística y Censo 2014).

El servicio religioso de la parroquia del Inmaculado Corazón de María de Fátima se ve reflejado en el desarrollo de una serie de actividades que corresponden al calendario anual. dentro de la comunidad religiosa. Por ejemplo, la semana de los pastorcitos, la peregrinación anual diocesana y mensual de los devotos, la administración periódica de sacramentos, la participación de fieles en las instituciones y comunidades partícipes en actividad.

Peregrinación arquidiocesana anual

Esta actividad consiste en congregar a las familias –en especial, a jóvenes y niños– pertenecientes a diversos grupos, como la Acción Católica, Catequesis, Misioneros, Asociación Scout de Argentina, fieles de la Arquidiócesis de San Juan, en un día del año, que en las últimas ediciones suele ser durante mayo.

La realización de esta peregrinación comenzó con el presbítero Erasmo Salomoni en la década de los años sesenta. Durante un período de diez años, aproximadamente, no se realizó, y recién en la década de los ochenta, con el pesbítero. Román Becerra, se le dio continuidad y mayor divulgación, y se la incorporó al calendario de las actividades de la Iglesia Arquidiocesana.

Cada edición de esta peregrinación se efectúa siguiendo un lema, es decir, existe una motivación para los fieles en el fortalecimiento de su fe. El punto de concentración es la puerta de la catedral sanjuanina (situada en la calle Mendoza, entre la calle Rivadavia y la avenida José Ignacio de la Roza). La peregrinación parte de la calle Mendoza al sur, hasta la calle República del Líbano y con dirección al Este hasta calle General Acha. Todo el recorrido tiene una distancia aproximadamente de cuatro kilómetros.

La organización está a cargo de la Pastoral Juvenil, bajo la supervisión de los Asesores (sacerdotes) y del propio arzobispo. La actividad requiere de una planificación y logística de mayor envergadura, ya que corresponde a toda la arquidiócesis de San Juan de Cuyo. Siguiendo a Perla Zusman y Zeny Rosendahl, los santuarios atraen flujos de peregrinos todo el año y, en ocasiones especiales (peregrinación), marcan un tiempo sagrado en el desarrollo de las fiestas. A este tiempo sagrado es importante interpretarlo y darle

la relevancia que corresponde, ya que implica para los partícipes de la convocatoria un esfuerzo físico, una concentración y entrega espiritual a esta devoción en particular. Estas trayectorias religiosas de la peregrinación marcan en el espacio sagrado y dejan huellas perceptibles en todo el recorrido (ornamentación de frente de las viviendas, negocios, pasacalles, banderas).

El servicio religioso se lleva a cabo con la práctica de actividades específicas que se concretan cada año dentro de la comunidad religiosa; ellas son:

- La Semana de las Pastorcitos, labor que se realiza una vez al año durante mayo, para la divulgación e incorporación de nuevos fieles a la religión católica.
- La Peregrinación anual Arquidiocesana, una de las actividades que se realizan una vez al año, donde la parroquia de Fátima recibe la visita de miles de peregrinos. La Gruta es el lugar de destino y de convocatoria, por lo tanto, se evidencia un importante flujo de personas que sacralizan el territorio y el tiempo en el que transcurre ésta.
- La celebración mensual de los devotos, que se realiza los días 13 de cada mes y es un día simbólico de la Advocación Mariana. Los fieles llegan al santuario durante la jornada y participan de los rituales previstos.

Todo este paisaje cultual evidencia la manifestación de fe y el accionar ante la relación de lo divino. Lo que se advierte que hay una apropiación de estos espacios religiosos por parte de los creyentes, por lo tanto hay una territorialidad, una identificación espacial en un sentido único, en un espacio urbano concreto que en un momento determinado se convierte en un espacio sacralizado.

Según datos del Atlas socioeconómico de San Juan y del arzobispado de San Juan de Cuyo referidos al área de influencia de sede parroquial, capillas y comunidades, a esta sede parroquial le corresponde a un área de 1.500 metros, y es la distancia que recorren los católicos para asistir al servicio religioso. La segunda en jerarquía es la capilla Nuestra Señora de la Fuente en el Médano de Oro, la más antigua de todas las capillas y la principal en el ámbito rural, con un área de influencia de 1.000 metros; le siguen el resto de las capillas, con un área de 500 metros. Las comunidades que no cuentan con capillas tienen un área de influencia de 500 metros y congregan a la población de los barrios.

Cabe destacar que hay sectores del ámbito urbano que quedan fuera del área del servicio religioso. Esto requiere de estudio y organización por parte de la autoridad eclesiástica, para asistir a las áreas sin el servicio religioso.

Discusiones

La provincia de San Juan cuenta con lugares y espacios religiosos, muchos propios de la Iglesia Católica e íconos para la población, ya que son puntos de referencia, de tradición cultural y religiosa. A esto le corresponde el estudio por parte de la geografía de las religiones, la relación hombre - espacio y religión. En palabras de Carl Sauer, la geografía cultural se interesa por "las obras humanas inscriptas en la superficie terrestre". Es el hombre como ser social quien expresa y manifiesta su fe a través de las religiones, y es por ello que ha tomado como símbolo a la institución religiosa en el espacio y esta investigación se ha dedicado a analizar su funcionalidad a través del tiempo y el espacio.

Como se ha manifestado a lo largo del capítulo, la Iglesia Católica ha jugado un importante papel en la transformación espacial, ya

que ha seguido patrones de especialización en todos los tiempos. La institución establece territorialidad con el servicio religioso, es decir, trabaja al espacio provincial como una unidad espacial al cual asiste consolidando un vínculo entre el espacio y la población.

A partir del análisis de la funcionalidad y de la organización de la arquidiócesis de San Juan de Cuyo, se afirma que el servicio religioso se organiza en seis decanatos, de los cuales dependen 46 parroquias; éstas en su mayoría cuentan con unidades menores, que son las capillas, dentro de su jurisdicción parroquial. Dentro de las jurisdicciones parroquiales se identifican otras manifestaciones culturales como oratorios, grutas y ermitas, que conforman el espacio religioso católico.

Los resultados del análisis de la estructura organizativa por decanatos se plasmaron en una cartografía temática correspondiente, y éste es uno de los aportes de la presente investigación desde la geografía. En la cartografía se muestra la distribución en el territorio sanjuanino de los decanatos y las zonas menores que corresponden a las parroquias.

Todo lo analizado demuestra la apropiación de estos espacios religiosos por parte de los creyentes, por lo tanto, hay una territorialidad, una identificación espacial, en un sentido único, con un espacio urbano cualquiera que en un momento determinado se convierte en un espacio sacralizado.

Se pueden realizar algunas consideraciones generales en cuanto al servicio religioso de la parroquia de Fátima y su funcionamiento (territorialidad, área de influencia, personas e instituciones involucradas). El territorio de influencia es sensiblemente menor si lo analizamos a lo largo de las seis décadas desde su origen. Esta reducción territorial se debe a la creación de un nuevo nodo de este servicio religioso en el año 2009, con la parroquia de Nuestra Señora del Tu-

lum, en la Villa Carolina, la cual absorbe sectores del área noreste de la antigua jurisdicción de Fátima.

Bibliografía

- Acosta, L.; Escuela, M. y Ferrer, R. (1999), "*La Iglesia Católica en San Juan: Distribución de las parroquias y sus áreas de influencia, jerarquías y relaciones internas, relaciones con la religiosidad popular*". Coloquio Internacional "Geografía de las Religiones. Santa Fe de la Vera Cruz.
- Arzobispado de San de Cuyo. Archivos históricos. Documentos del Decreto Nº 86/83.
- Christilieb Fernández, F. (2006), *Geografía Cultural*, *Tratado de la Geografía Humana.* Anthropos Editorial, México.
- Le Monde. Diplomatique (2009), *El Atlas de las Religiones.* Capital Intelectual S.A. Ed Cano Sur. Buenos Aires.
- Lindón, A. y Hiernaux, D. (2006), *Tratado de Geografía Humana*, Anthropos Editorial, México. Pág.8.
- Racine, J.B.; Walther, O. (2006), *Geografía de las Religiones, Tratado de la Geografía Humana.* Anthropos Editorial, México. Pp. 481, 482,490.
- Roitman, D. (1996), *San Juan La Ciudad y El Oasis*. Ed. Fundación Universidad Nacional de San Juan. San Juan. Pág. 45.
- Rosendahl, Z. (1999), "Una propuesta Temática" Coloquio Internacional. Geografía de las Religiones. Santa Fe de la Vera Cruz. Pág.77-90
- Verdaguer, J. A. (MCMXXXI), *Historia Eclesiástica de Cuyo*. Tomo I, II y III. Ed. Milano. Premiata Scuala Tipografica Salesiana. Tomo II, p. 101
- Videla, H. (1962), *Historia de San Juan* Tomo 1. San Juan.
- Videla, H. (1984), *Historia de San Juan- Reseña 1551-1982*. Ed. Ultra. Bs.As. (Capítulo VI- XVI)
- Zusman, P. y otros (2011), *Geografía Culturales. Aproximaciones, intersecciones y desafíos*. Ed. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. Bs As. Pp. 235-249.

| CAPÍTULO 29 |

Expresiones funerarias de la migración histórica en el litoral pampeano

Celeste Castiglione
Conicet-Universidad Nacional de José C. Paz

La muerte en tierra extranjera es para la migración una preocupación constante que surge en los relatos, directa o indirectamente. No "llegar a tiempo" o estar pendientes de las cartas de la aldea eran situaciones habituales en los relatos del pasado. De manera que poder enterrar, conmemorar y despedir a un connacional fue un tema importante en virtud del volumen migratorio que tiene la Argentina a fines del siglo XIX y principios del XX, cuando se registra un 29% de población extranjera. Por entonces, se cruzaban discursos sobre la normativa de la sociedad de acogida, junto con cuestiones religiosas, tradicionales y afectivas. Sin embargo, la ubicación de los muertos en forma sanitaria y acorde a la planificación urbana es una construcción de la modernidad que crece aparejada con la concepción del Estado Nación.

Esta larga interacción atraviesa diferentes momentos, en que la comunidad migrante interactúa y negocia con la sociedad de destino su lugar dentro de los diferentes territorios adonde va llegando, y las asociaciones mutualistas son un instrumento clave para ello. Dentro de este contexto, las manifestaciones mortuorias y la posibilidad de conmemorar el fallecimiento de sus miembros se constituye como un aspecto más de la relación que se establece.

El campo de lo funerario debe enfrentarse a la consecución de un terreno que debe negociarse con los municipios aún en formación,

y será el empoderamiento simbólico y material de los dirigentes el que vaya consiguiendo un "espacio" (sinónimo de poder), así como la posibilidad de realizar celebraciones en las iglesias, procesiones o plazas. Asimismo, lo que la comunidad desee transmitir con el panteón –principal forma funeraria elegida– se cruza con la normativa y las reglamentaciones institucionales, así como con aspectos religiosos y de la ideología positivista, que ya comienzan a perfilarse y definirse a fines del siglo XIX. Pero es también una expresión cultural dotada de un poder simbólico particular, que rememora el pasado, el sacrificio, la elección de morir en tierras lejanas, las raíces y lo que esa comunidad quiere dejar como legado.

El salto de fe que implica la empresa migratoria va a tener en estas "embajadas funerarias" un espacio que rememora lo que se dejó atrás: serán muchos los ámbitos de intercambio con otros –argentinos y de otras nacionalidades–, pero al momento de descansar en paz y para la eternidad, una parte de los migrantes eligieron unos edificios que los reunieran, poniendo en juego el grado de cohesión y solidaridad que existía.

Por todas esas razones, trabajaremos un aspecto general del relevamiento que realizamos, a fin de dar cuenta de las formas que han tenido los diferentes grupos migrantes para enterrar y conmemorar a sus muertos.

Metodología

Este capítulo es un avance de la investigación que desarrollamos con respecto a qué ocurre, a nivel comunitario, societario y estatal, en diferentes momentos históricos, con el migrante que muere. A fin de acercarnos a esta temática, recorrimos 128 cementerios de la Ciu-

dad de Buenos Aires[158], el Gran Buenos Aires[159], la provincia de Buenos Aires[160], Santa Fe[161], Entre Ríos[162] y Córdoba[163], entre junio de 2013 y enero de 2017. Dentro de esta búsqueda hemos encontrado 175 panteones donde la adscripción a la nacionalidad estaba presente dentro del marco asociativo, y dos espacios (terreno dentro del cementerio municipal, con una placa o monolito identificatorio). Para este relevamiento, las herramientas fueron el trabajo de campo presencial, entrevistas con miembros de la ciudad y de la Asociación de Socorros Mutuos (ASM), toma de fotografías y estudio bibliográfico de la ciudad, de la ASM que lo genera, y el contexto socio histórico.

Nuestro conocimiento acerca de los cementerios se basa en la visita personal. Arribamos a ellos con una búsqueda de trabajos académicos y otros que, en muchos casos, provienen de historiadores locales que

[158]Flores, Recoleta, Chacarita, Inglés y Alemán.

[159]Tigre, Malvinas Argentinas, José C. Paz, San Miguel, Moreno, Hurlingham, Merlo (2), La Matanza (2), San Fernando, San Isidro, Vicente López, San Martín, 3 de Febrero, Morón, E. Echeverría, Lomas de Zamora (3), Lanús, Avellaneda (2), Alte. Brown, Quilmes, Ezeiza, Florencio Varela, Berazategui, La Plata (2), Berisso.

[160]San Fernando, Campana, Escobar (2), Exaltación de la Cruz, San A. de Areco, Zárate, Baradero, San Pedro, San Nicolás, San A. de Giles, Mercedes, Suipacha, Las Heras, Chivilcoy, Bragado, Alberti, 9 de julio, Navarro, Lobos, Cañuelas (2), Roque Pérez, Saladillo, Monte, Gral. Paz, Marcos Paz, Brandsen, Magdalena, Punta Indio, Chascomús, Las Flores, Bolívar, Olavarría, Azul, Rauch, Castelli, Tordillo, Dolores, La Costa, Lavalle, Gral. Guido, Maipú, Pinamar, Villa Gessell, Mar Chiquita, Balcarce, Gral. Pueyrredón, Gral Rodríguez, Luján, Presidente Perón, San Vicente, Balcarce, Tandil, Bragado, Ezeiza, Carmen de Areco, Rojas, Pergamino, Junín (2), Arenales, Colón, Chacabuco, Salto, Arrecifes, Gral Sarmiento, Ramallo, Gral Belgrano, Pila.

[161]Rosario (2), Aldeas del Volga (5)

[162]Victoria, Gualeguaychú.

[163]Córdoba Capital (5), Colonia Caroya, Jesús María, La Cumbrecita, Villa Gral. Belgrano (2).

cuentan la historia del lugar en función de tradiciones orales familiares, asistemáticas; por esa razón, la riqueza del campo siempre es sorpresiva e incomparable con cualquier fuente secundaria consultada.

El recorrido se basa en el registro fotográfico de la vía central y transversal, el perímetro, y luego una observación más azarosa de los distintos sectores. A posteriori entrevistamos a los trabajadores del cementerio, que, en general, se entusiasman con la propuesta y hacen una "visita guiada" personalizada, y con quienes chequeamos la información recopilada o nos sugieren personas que pueden contribuir a futuro.

El cementerio como soporte

Los cementerios son lugares de memoria con un "valor simbólico multivalente" (Manrique Villalobos, 2007). Éstos pueden ser considerados museos al "aire libre", donde el tiempo deja rastros y el clima modifica, y a los que el hombre conserva o no y suma elementos ceremoniales, según periodicidades.

El cementerio es considerado un "lugar sagrado", bendecido por el referente religioso que esa sociedad o comunidad poseen, y al mismo tiempo es un espacio administrado por el Estado. En nuestro recorrido hemos encontrado necrópolis que conservan ciertas regularidades: las antiguas, por lo general realizadas desde y por la fiebre amarilla de 1871 (Couto y López Mato, 2015), y los cementerios parque.

Los primeros se caracterizan por un pórtico central de una o tres grandes puertas, con columnas a sus costados. En ese mismo frontispicio, poseen a un lado la capilla y al otro la administración. Desde esa entrada de observa una importante calle central, que a diferentes espacios presenta monumentos, por lo general, religiosos (cruces,

vírgenes, estatuas) o militares (evocación de batallas y recuerdo a los soldados del pueblo), que en gran parte se encuentran en el cruce con la vía transversal. La vista aérea de este modelo cementerial nos daría la forma de una cruz cristiana, que cumple la función simbólica (en virtud de que la Constitución Nacional determina en su artículo 3 que la Argentina y su "Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano"), de manera que lo transforma en "oficial"; pero también era coherente con los criterios higienistas de la época (Salessi, 1995), ya que contribuían al cruce vientos (para esparcir las miasmas), arboleda y calles. Allí, a su vera, las familias poderosas construían bóvedas fastuosas para albergar a sus miembros a lo largo de las décadas, así como también las hay de cementerios de instituciones y congregaciones religiosas. El crecimiento de los cementerios es "hacia fuera" de esta estructura territorial.

De las necrópolis recorridas, no hemos encontrado ninguna que corresponda al período entre 1910 y 1970, a partir del cual se copia el modelo anglosajón, tipo "parque", con placas en el piso o pequeñas construcciones donde lo que predomina es un campo amplio, sólo interrumpido por lápidas ascéticas, sin diferencias (excepto en las decoraciones y en el cuidado o no de cada una de ellas).

Es decir, el cementerio es un espacio singular, de "otro" orden, que es resignificado en la modernidad. Como expresa Foucault:

Pondría como ejemplo la sorprendente heterotopía del cementerio. El cementerio constituye un espacio respecto de los espacios comunes, es un espacio que está no obstante en relación con el conjunto de todos los espacios de la ciudad o de la sociedad o del pueblo, ya que cada persona, cada familia tiene a sus ascendientes en el cementerio.

> En la cultura occidental, el cementerio ha existido casi siempre. Pero ha sufrido cambios de consideración. Hasta finales del siglo XVIII, el cementerio estaba situado en el centro mismo de la ciudad, en los alrededores de la iglesia, con una disposición jerárquica múltiple (...) Sea como fuere, no es sino a partir del siglo XIX cuando cada persona tiene derecho al nicho y a su propia podredumbre: pero, por otro lado, sólo a partir del siglo XIX es cuando se comienza a instalar los cementerios en la periferia de las ciudades. Parejamente a esta individualización de la muerte y a la apropiación burguesa del cementerio, surge la consideración obsesiva de la muerte como «enfermedad». (Foucault, 1978:4)0

Asimismo, como estudia Danzel (2002:7), en un cementerio se pueden observar los hechos y figuras relevantes, la constelación de espacios destinados a distintas clases sociales, e incluso las modas permiten hacer "una lectura inmediata de ciertos fenómenos, como por ejemplo el lugar de la mujer, del animal de compañía, del militar, del notable, del artesano (...)". Es por ello que nos interesa saber cuál era el lugar del migrante en este campo.

Breve contexto histórico

Debajo de la Ciudad de Buenos Aires existen enterratorios de la época colonial, pero en su mayoría ya sepultados bajo las erráticas construcciones que se fueron anexando alrededor de la Plaza de Mayo (antes Plaza Mayor) y que eran como "espacios destinados" a la inhumación, cercanos al centro, en lo que hoy es el Banco Nación o el Luna Park.

Hacia 1600, los fallecidos católicos se enterraban a los alrededores de las numerosas iglesias que comienzan a construirse en los pueblos (hoy llamados barrios) que empezaban a formarse.

Las comunidades estadounidense y alemana, hacia 1800, era enterrada en el perímetro de la iglesia Del Socorro, donde se establece el primer "cementerio" propiamente dicho, y la británica, en uno llamado "Victoria", en la sección norte (Maronese, 2006). En estos tiempos de organización institucional, se implementa la Real Cédula del rey Carlos III de España, que prohibía la inhumación de los cuerpos en las iglesias, y se destina un lugar específico a sus efectos. Por esa razón, en 1821 Rivadavia ordena la creación de un cementerio en las afueras y hacia el norte de la ciudad, hoy La Recoleta, en la base de un viejo monasterio.

En esos tiempos, las enfermedades fácilmente se convertían en epidemias, pero hubo una que constituyó un antes y un después en la historia de la ciudad, ya que la dividió material y simbólicamente en un norte (rico) y un sur (pobre), de donde "se decía" que provenía la enfermedad (Salessi, 1995, López Mato y Couto, 2015), aunque esto fuera falso, porque se transmitía por un mosquito. Esta situación cumplirá, en el futuro, la función de una justificación para intervenciones estatales y criterios higienistas, que la "cultura positivista" implementará hasta la década de 1930. La cantidad de fallecidos que dejó la fiebre amarilla de 1871 hizo necesaria la intervención estatal, y así se fundó el Cementerio del Oeste, hoy llamado Chacarita.

Como bien sabemos, la Generación del '80 administraba el poder en la consolidación y la conformación del Estado, y fue su mirada europeizante la que moldeó la realidad a su imagen y semejanza. De manera que los cementerios se transformaron en su producto, uno más dentro de su "puesta en escena" (Magariños de Morentin y Shimko, 2005), como los teatros, las avenidas, los edificios y las escuelas. Como todo producto simbólico, éste se encuentra construido por objetos y comportamientos que, "con eficacia de signos por el cual una deter-

minada comunidad atribuye un determinado significado (...), representan lo ausente, lo inexistente o lo oculto".

El cementerio, además, opera como una "constante", ya que se encuentra abierto todos los días del año, con escasísimas excepciones (1° de mayo y 1° de enero), y da continuidad y amplio margen de visita. Estas modifican de manera cotidiana el territorio: no hay un día en que este museo "a cielo abierto" (Camarasa, 2013), esté igual a otro. Esta "obra abierta" lo hace irrepetible y en permanente transformación, con intervenciones sumamente variadas, que incluso brindan un escenario –legitimado socialmente por su carácter sagrado– para la contracara pagana (ritos "umbanda", "trabajos", etc.)

Dentro de esta estructura decimonónica, en la que se encuentra la mayoría de los cementerios, los panteones son la parte inamovible, lo fijo. Cualquiera sea la situación, los panteones constituyen un símbolo concreto que desplaza y condensa sentidos, además de un tiempo y un espacio determinado, que va a requerir de acciones que reproduzcan su significado originario y lo actualicen. Este emplazamiento y la ubicación no son azarosas.

Tumbas irlandesas

Dentro de este relevamiento de la provincia más poblada y rica de la Argentina, una de las más tempranas –data de mediados de 1820– es la migración irlandesa, que comienza a dedicarse a la cría del ganado ovino.

Como explica Taurozzi (2006), esta primitiva comunidad se distribuyó por la campaña bonaerense y llegó ser muy importante en cuanto a su poderío en tierras, al acoplarse al auge agroexportador. La iglesia y su marcada religiosidad católica, en contraposición a los otros angloparlantes protestantes, los lleva a construir una marcada

identidad que se manifiesta en los cementerios, por lo general con cruces cristianas de tipo celta, la inscripción en inglés y una reja artística que bordea la tumba.

Muchos de estos ganaderos tenían en sus estancias sus propias parroquias y periódicamente recibían la visita de curas irlandeses que los visitaban y brindaban el servicio y, como era costumbre, sus propios cementerios particulares junto a la iglesia en sus terrenos. Dentro de nuestro relevamiento, en los cementerios de la provincia de Buenos Aires que no son tipo parque es habitual encontrarlas distribuidas en forma errática. Resulta significativo no sólo el encuentro de esas cruces sino también la cantidad de lápidas en inglés y evocaciones de la patria, con una estrella para indicar el lugar de nacimiento.

Cementerios y espacios de disidentes

La muerte de comerciantes o militares que habían quedado del desmembramiento colonial y que no eran de fe católica constituyó desafío para el incipiente gobierno de Buenos Aires. Los cementerios de disidentes surgieron en el país por un pedido a Bernardino Rivadavia de la colonia anglicana británica de Buenos Aires, y constituyen los primeros enterramientos privados del país desde la prohibición de inhumar en las iglesias o en terrenos contiguos destinados a tal fin, porque hasta que se habilitaron los cementerios públicos los muertos se sepultaban "en tierra consagrada" (Fernández, 2013).

A partir de 1825, el Rey Jorge IV reconoce la nueva Nación de Buenos Aires y firma el Tratado de Amistad y Comercio. Por otro lado, una parte de la élite gobernante era más abierta a la actividad comercial, sin importar la procedencia, y promovieron la migración del norte de Europa. Se fundaron las primeras instituciones no católicas, a las

que llamaron "disidentes", y allí permitieron el entierro de judíos también. En 1892 consiguieron los terrenos lindantes con el Cementerio del Oeste (Chacarita), y el nuevo Cementerio de Disidentes, luego dividido durante la Primera Guerra Mundial, uno para los alemanes y otro para los británicos. Ya por esos años, la comunidad británica había ampliado su capacidad comercial y desarrollaba las bases del Ferrocarril del Sud, que a partir del 1880 crece de manera expansiva, lo que requiere de un importante despliegue de entidades financieras, oficinas de negocios y bancos que operaran en función del modelo agroexportador que impera desde 1880.

También hubo una corriente de ruso-alemanes, más conocidos como Alemanes del Volga, que desembarcaron en 1877 para trabajar en el campo a través de la Ley Avellaneda, de 1871. La primera colonia que se estableció fue en Hinojo, a 15 kilómetros de Olavarría, integrada por ocho familias y tres solteros.

En el Partido de Azul, el Libro de actas Municipal Nº 3, que data desde 1879 a 1883, Adam y otros (2013:168), releva que en la sesión del 16 de abril de 1880 se solicita el acondicionamiento de un predio para ser utilizado como cementerio –no católico–, con la siguiente letra:

> ... a la solicitud de Don Guillermo Lauvrie pidiendo se ponga a disposición de él para proceder al arreglo y ornato el terreno que existe en el Cementerio de Católicos de este pueblo destinado por la municipalidad para depositar los restos mortales de los que no profesan el culto Católico Romano, ovgetandose a las disposiciones y ordenanza municipal vigentes que rigen sobre la materia, como lo solicita el interesado y hayase saber al encargado del cementerio (sic). Firma: H Espindola Secretario.

El espacio de disidentes se encuentra en un costado rectangular amurallado de 250 por 8 m al que se ingresa atravesando en predio municipal. No hay panteones: se encuentra conformado por lozas de mármol o granito y rejas artísticas que bordean algunas tumbas. También se encuentran escritas en general en inglés, alemán y ruso. Estas características son comunes a los otros cementerios de disidentes: Quilmes, Lomas de Zamora (en el Gran Buenos Aires), Chascomús y Castelli.

Se identifica un espacio de la colectividad Suiza al norte de la Provincia y el Espacio Danés en Tandil. Este caso fue estudiado como un ejemplo de las cadenas migratorias identificadas por Devoto (2003:128): a) cadenas familiares y b) cadenas más amplias sobre base lugareña, mucho más difíciles de reconstruir. De ésta última proceden los daneses del distrito de Magleby en la isla de Møn, Dinamarca, de 1.500 habitantes. Esta migración incluyó no sólo a familiares sino también a amigos y simples conocidos, iniciada por el "clásico" pionero, Juan Fugl, un maestro de escuela que inicia el viaje con cuatro amigos en 1844.

La monarquía danesa había desarrollado una serie de reformas restrictivas de acceso a la tierra y confirmado viejos sistemas de herencia, de manera que los jóvenes comenzaron a buscar nuevos destinos. Si bien se estima que el número de daneses emigrados ronda los 6.500 (Bjerj, 2001), su influencia en Tandil no fue cuantitativa, pero sí heterogénea e intensa. Influyeron tanto en lo urbano como en lo rural, casi por igual. Los agricultores, con gran iniciativa y capacidad de ahorro, sin restricciones de la Corona, se consolidaron y crecieron económicamente. Fugl, al poco tiempo de haber arrendado una chacra, instaló un molino hidráulico, una panadería y se insertó políticamente; llegó a ser intendente. Su importante rol dentro de la sociedad tandilense facilitó el espacio dentro del cementerio municipal.

La migración suiza formó parte de uno de los pocos flujos con posibilidad de hacer inversiones, que en un primer momento se instalaría en las colonias de Santa Fe, pero el cupo ya estaba cubierto. Desarrollaron sus actividades en la industria lechera del norte de la provincia, cerca del FFCC. El espacio Suizo de Baradero se encuentra integrado pero aislado por una corona de coníferas, un inmenso árbol en el medio y bancos que lo circundan, que miran a pequeñas placas de piedra recortadas irregularmente sobre la tierra. Corona el espacio una inmensa cruz de madera con una paloma en la punta.

Cementerios israelitas

La Argentina tiene una de las mayores comunidades de israelitas de Latinoamérica y la sexta fuera del estado de Israel (Dolout, 2011). Su arribo es muy antiguo, y las más tempranas son las del siglo XVII, cuando los judíos portugueses y españoles (sefaradíes) se asentaron trabajando como comerciantes y de oficios específicos, y algunos devinieron estancieros. A mediados del siglo XIX se sumaron los de Europa occidental (ashkenazim) y en 1862 comenzaron a organizarse las primeras instituciones. Es muy importante su presencia en la zona del Litoral, donde fundan Moisesville y la colonia Arinsville, a la que se sumaron contingentes de Europa Oriental, de la corriente ashkenazim. A través de la Jewish Colonization Association, la afluencia creció a fines del XIX y a partir de 1930, especialmente en los que provenían de Alemania y ya contaban con una importante comunidad de base.

La tradición considera que la inhumación ideal sea en la patria y junto a sus familiares, pero con la diáspora los mitos ancestrales han sufrido modificaciones en los detalles, no en la importancia.

El cementerio de La Plata nace a partir de la Sociedad de Socorros Mutuos Ezrah, en cuyas primeras reuniones, en 1907, surgió la necesidad de un cementerio local, como una prioridad. En esos tiempos, las necesidades eran muchas y variadas, de manera que logran finalmente adquirir una escritura que la Municipalidad de La Plata les regala para la construcción del cementerio. El 9 de noviembre de 1913 realizan una ceremonia en la que trasladan los restos de asociados, y así queda oficialmente inaugurado. La modalidad es la sepultura en tierra –ya que es indispensable que el cuerpo esté en contacto con ella–, lo cual contradice las normativas municipales que prohíben la inhumación sin ataúd; finalmente se llega a un acuerdo con orificios en los féretros que permiten cumplir con ambos. Otra particularidad es que los restos no pueden ser reducidos, porque el lugar de descanso es eterno y no puede modificarse (Flores y Dolout, 2005), lo cual lleva a que inevitablemente los cementerios deben ampliarse. Los cementerios tienen una regularidad estética y las tumbas pueden tener un monumento funerario, por lo general de mármol negro, donde se acostumbra poner una piedra sobre la superficie de la tumba, los domingos. En algunos hay una suerte de recipiente con piedras a fin de cumplir con el rito.

Como bien explica Dolout (2011:221), "debido a que la religión judía prohíbe la representación de Dios o cualquier símbolo que lo represente, la fuerza simbólica de los monumentos está volcada en la propia estructura. Son los casos del monumento por la Shoa" y otros que marcan situaciones colectivas, que tienen una celebración anual y pública, con todos los miembros de la comunidad.

En el cementerio de La Tablada, en La Matanza, cuentan con monumentos en recordación a los caídos por la defensa del Estado de

Israel, víctimas del Holocausto (con cenizas de los campos de exterminio en su interior), por el atentado a la Embajada de Israel, a la AMIA, y en memoria de las víctimas de la última dictadura militar. Existen otros espacios de visita en conmemoración a los mártires judíos de Galitzia "Polonia" y judíos de habla húngara en la Argentina. También cuenta con monumentos artísticos.

Asimismo, en un extremo del terreno hay un espacio destinado al Cementerio Israelita sefaradí de la Asociación Hebrea Argentina de Socorros Mutuos, fundada en 1929.

Los cementerios de Lomas de Zamora son el de la Asociación Israelita Sefaradí Hijos de la Verdad, adquirido en 1913 e inaugurado en 1915 por la Sociedad de Socorros Mutuos Benei Emet, para judíos sirios de Damasco, y el Cementerio Israelita, administrado por la Sociedad Dr. Herzl, para los ashkenazim.

El cementerio de Avellaneda tiene una historia más compleja, porque una parte de la inmigración que se hizo rica vertiginosamente y dejó perplejos a los que se dedicaban a la agricultura y el comercio. Al poco tiempo, se conoció que eran los "tratantes de blancas", que traían engañadas a mujeres de origen judío y las explotaban en la zona sur de la capital. Ese grupo pasó a llamarse los "Tmein" ("impuros" en idish). Al ser rechazados decidieron tener sus propias organizaciones, su sinagoga, rabinos y cementerio, en terrenos que adquirieron al otro lado de la calle del Cementerio Municipal de Barracas al Sur, hoy Avellaneda. Éste sufrió varios ultrajes porque se rumoreaba que las mujeres eran enterradas con las joyas que les habían regalado sus clientes.

Es muy interesante el espacio que encontramos en el Partido de Mercedes, en el costado derecho, destinado a la Sociedad Israelita Latina de Mercedes, fundado el 9 iyar 5688 (29 de abril de 1928) por el Sr.

Jacobo Sananes. Cuenta con una pequeña construcción, un pequeño cuarto de 2 por 3 m, con un camastro para el tratamiento del cuerpo y preparativos. En éste se registran los dos rasgos identitarios de recreación constante: el idioma hebreo y el calendario. Nos resulta curioso porque no hemos encontrado referencias de una actividad judía específica en esa región, más que las generales.

Cementerios municipales con panteones de ASM

La inmigración italiana, española y francesa fue, a todas luces, la más numerosa. La historia colonial ya había llevado noticias de las tierras y de las posibilidades que el Río de la Plata tenía para los que quisieran trabajar, y en gran parte el idioma y la religión sirvieron de base. La emigración italiana tuvo otras dificultades, especialmente en el idioma y la región de procedencia, pero el rápido asociacionismo, amén de la diáspora, los hizo llegar a lugares tan diversos como EEUU, Brasil y Australia.

En este punto es importante aclarar que el Gran Buenos Aires ha sido relevado completamente. En la provincia de Buenos Aires, aún incompleta, se intentó conservar un equilibrio entre el norte, el oeste y el sur (estos últimos puntos son los de mayores dimensiones). A fin de poder ordenar la información de los 178 panteones debemos recurrir a categorías básicas que explicaremos a continuación.

a. Tamaño. Las dimensiones del panteón y de la posibilidad de tener más de uno en un cementerio municipal evidencian la importancia de la ASM, ya que los espacios representan un poder. Teniendo en cuenta el más grande encontrado, hemos considerado en ese rango los que se encuentran en 625 m2, o en 25 por 25. Con los pequeños resulta sencillo, porque los que

efectivamente lo son tienen dimensiones aproximadas de 6 por 5m. Los que consideramos medianos, por lo general, son panteones que poseen una forma rectangular, con un frente amplio, pero son cortos en la profundidad, o son de una medida promedio que no se destaca. En este punto, más que la mayoría de edificios regulares es considerable la cantidad de panteones monumentales. Esto es importante porque evidencia el poder y el capital –simbólico y material– con el que contaba la ASM para poder emplazarse en el cementerio.

b. Estilo: dentro de los estilos identificados, el **neoclásico** es el más común desde el siglo XVIII, con un patrón geométrico, similar a un templo griego, con un frente triangular y columnas a los costados de las puertas principales (dóricas, jónicas, corintias o mixtas). Dentro de las representaciones que se le ha dado, intenta recrear a la antigüedad clásica, la ciencia, el orden y la racionalidad normativa, por eso es el más empleado en los edificios públicos. Los panteones no poseen un estilo purista, se permiten ornamentos, columnas, cúpulas y plantas elevadas, así como los apliques de cruces y escudos regionales. A los efectos de expresar una identidad, es finalmente una estética naturalizada o que intenta simular ser parte de la "cultura oficial". Era también el estilo "de moda" en esos años, propio del paradigma positivista, de manera que no es disruptiva y es la que pasa más desapercibida. El estilo neoclásico, como observamos, es el más utilizado en los tres tamaños consignados, por las asociaciones italianas y era parte de la "cultura oficial" siguiendo, en gran medida, la lógica institucional, sin romper con las formas establecidas.

Los que denominamos **modernos** poseen un doble significado, porque la gran mayoría son reconstrucciones sobre la fosa del viejo, o bien nuevas "sucursales" que construyeron a lo largo del siglo XX, con otro material y otro capital en el momento en que las Asociaciones comienzan a perder su hegemonía, y realizados con materiales simples de paredes lisas, ladrillo a la vista, sin adornos ni estilemas de ningún tipo: son básicamente funcionales, pintados y en algunos casos, abiertos y con nicheras laterales. No gozan de las ornamentaciones ni el simbolismo de los antiguos.

En los panteones construidos a partir del 1900 se destaca el **art decó**, ya relacionado con las corrientes industrialistas de principios del siglo XX, y se desarrolla en el período de entreguerras, entre 1920 y 1939 en Europa y América. Alcanzó su máximo esplendor en la Exposición Internacional de Artes Decorativas de París de 1925. Se manifiesta a través de la geometría imperante del cubo, la esfera y la línea recta. Como expresan Baldini y Scalise (2012), este estilo se empleó en "comercios y casas de barrio de sectores de clase media con menor poder económico", y expresa a través del estilo ideas de progreso y avance. El art decó en el espacio funerario posee placas verticales y horizontales, planos rectilíneos superpuestos y volúmenes puros. Una rápida mirada a una construcción de este estilo evoca las edificaciones de los regímenes totalitarios que surgieron con posterioridad o bien nutridos por esta posición estética que sin duda evoca una impactante solidez. Con este estilo hemos encontrado uno de los seis de Mercedes, el de Luján y el de San Martín.

Y dentro de la categoría de estilo "**Otros**" hemos englobado cinco neogóticos (españoles), dos brutalistas (italianos), un art noveau italiano en Almirante Brown, y el resto, ecléctico.

	GRANDES (25x25)				
	Neoclásico	Moderno	Art Decó	Otros	Neoclásico
Italiano	9	16	1		19
Español	5	12	1	2	17
Francés	4	1			5
Cosmopolita	5	2			6
Sirio-Libanés					2
Vasco	1	1			
Austrohúngaro					
Arg-oriental			1		
Total	24	32	3	2	49
	61				

Tabla 1. Síntesis de los panteones por nacionalidad, tamaño y estilo.
Elaborado por la autora sobre la base del recorrido realizado.

La presencia asociacionista fue tan importante que hasta contó con internas políticas, y en numerosos partidos dos asociaciones tenían sus respectivos edificios. Por ejemplo, en Dolores, una de ellas cuenta con uno monumental mientras que la otra asociación posee dos panteones medianos. En Tandil, una misma ASM detenta siete panteones distribuidos en el cementerio conforme la población iba creciendo.

Sólo en dos panteones se evidencian los colores de la bandera italiana y, al igual que los españoles, no son predominantes los símbolos que evidencian la nacionalidad. Se puede generalizar que el 95% de los edificios poseen una cruz, pero sólo un 30% acompaña con un escudo de la región a la que pertenece u otro tipo de marca identitaria, con la excepción del nombre de los panteones italianos y franceses, que en gran medida escriben en su lengua de origen.

MEDIANOS			CHICOS (5x5)			
Moderno	Art Decó	Otros	Neoclásico	Moderno	Art Decó	Otros
16	3	4	7	1		76
7	2	4	5	3	1	59
	2	1				13
1			1			15
1	1	2		2		8
						1
			1			1
						1
25	8	11	14	6	1	175
93				21		175

Es significativa la paridad italianos y españoles que se presenta en casi todos los partidos, y son realmente pocos los que se encuentran solos. Dentro del relevamiento de los símbolos expresados en los frentes se desatacan los religiosos, con un importante predominio de las cruces católicas, por encima de otras manifestaciones.

Si nos centramos en el aspecto cuantitativo, los franceses acompañan en cementerios en donde ya hay de otras asociaciones, al igual que los cosmopolitas. Estos últimos eran mutuales que se armaban con miembros de distintas nacionalidades, y constituyen un tipo de asociacionismo particular, muy poco estudiado. Dentro de lo simbólico expresado en sus frentes, predominan las cruces cristianas.

Los panteones libaneses, por lo general muy austeros y simples en su composición arquitectónica, combinan medios arcos, con colum-

nas mixtas. A la Argentina llegaron cristianos, de las corrientes maronita y ortodoxa, predominantemente, ya que había quedado como minorías religiosas. Sólo uno en Olavarría posee un dibujo de San Marón y San Jorge pintados sobre azulejos, pero en todas predomina la cruz. El primer capital de la migración libanesa fue el de pequeños comercios (algunos de ellos iban pueblo por pueblo en una carreta), en zonas cercanas al ferrocarril, para ampliarse luego a los almacenes de ramos generales y los comercios mayoristas y minoristas. El resto, por lo general pequeños, no poseen ornamentos diferenciales.

El panteón vasco de Lomas de Zamora, monumental, sólo tiene la inscripción "Euskal Echea" y una cruz tridimensional. En Arrecifes se destaca uno de tipo moderno, de grandes dimensiones y con nichera externa, funcional. El edificio muestra en verde la inscripción "Euskaldunak denak bat" ("Los vascos todos uno") y tiene atrás una importante tradición en la región. Gran parte de esta migración se concentró en la ganadería; crearon importantes tambos en la llamada "cuenca lechera" a partir del siglo XX, y antes fueron pequeños arrendatarios con gran capacidad de ahorro y trabajo (Bergareche, 2009).

De acuerdo a las entrevistas realizadas a una de las socias, esta ASM fue fundada en 1905 (hasta ese momento concurrían a las españolas o francesas) y recién a partir de 1950 comenzaron a realizar festivales y kermeses para conseguir el dinero. A partir de su fundación, la presencia del Centro Vasco ha concurrido todos los 15 de mayo y 31 de julio (Día de San Ignacio) a realizar danzas, como parte de la ceremonia de homenaje a los difuntos, y se sigue utilizando la *arguizaiola*[164].

[164]Es una tabla para enroscar la cerilla (argizari, "cera" + ohol, "tabla" = *tabla de cera*). Es

El austrohúngaro, en Zárate, se encuentra abandonado y posee un águila y unos querubines ya erosionados. Y es muy interesante el Argentino-oriental que se encuentra en Gualeguaychú, en el cementerio municipal, cerca de las dos orillas.

Conclusiones

Este recorrido nos lleva a dar cuenta de la importancia que tuvo para la migración contar con un espacio de conmemoración y memoria. En estos camposantos tan particulares que son los cementerios, se cruzan alemanes que vivieron en las inmediaciones del Volga con gallegos, franceses, friulanos, judíos y sirios libaneses que trabajaban, y se encontraban en espacios sociales, pero al momento de morir elegían descansar en comunidad.

Las tumbas irlandesas se recortan claramente dentro del espacio de tumbas y donde pudieron tallar sus cruces y versos, cercados por rejas trabajadas, en contacto con la tierra. Asimismo, dentro de la migración anglosajona, en los espacios o cementerios de disidentes, por su poderío comercial lograron establecer lugares de enterramiento muy similares a los de su país de origen. Se establecieron en ciudades con importante volumen migratorio y albergaron a nacionalidades que no comulgaban con la fe católica; importantísimos monumentos y el ascetismo de sus iglesias se recortan en la abundante vegetación que caracteriza sus cementerios.

La migración judía, por otra parte, continúa la línea de las necrópolis en otros países, emplazando espacios de memoria del holocausto

el portador de fuego antropomorfo que se mantenía encendido durante las ceremonias religiosas en memoria de los difuntos.

y monumentos evocativos de su historia. Asimismo, la fuerza de su tradición intraétnica permite que se puedan respetar sus tradiciones, encontrando alternativas a la rígida normativa platense, por ejemplo, y cumpliendo con toda la estética, la ornamentación y el respeto a la doctrina, que la propia comunidad elige.

El resto de los flujos migrantes cuenta con la ventaja de la homogeneización simbólica que brinda el catolicismo. Los panteones son un producto del grupo que lo erige, pero ninguno es absolutamente disonante, aunque el encuentro de un panteón neogótico en la pampa parezca extraño, las cruces y ángeles lo hacen natural y fácilmente poco visible en los cementerios (con excepciones, como el del Centro Gallego del cementerio de La Chacarita, una joya arquitectónica y una demarcación que escapan cualquier generalización). Por lo general, éstos impactan más por su tamaño o el lugar de construcción, por su conservación y por el grado de actividad.

El panteón, además, forma parte de las ritualizaciones que ordenan el "mundo" cuando la muerte acontece: la viuda, el huérfano, sabían que atrás existía una red de contención organizada que "normalizaría el conflicto" (Beneduzi, 2016) y que fallecido tenía un lugar donde ser inhumado y ellos, adónde ir a llorarlo. Y el número de nicho lo hacía ingresar a una cadena de recuerdos en donde él era un eslabón más.

Como estudia Panizo (2011), éstos son momentos que deben tener el *locus* apropiado para dos importantes fases del proceso de duelo: acompañar al fallecido a entrar en el mundo de los muertos e integrar a los sobrevivientes nuevamente a la "sociedad" una vez cumplimentado este proceso.

El ritual mortuorio organiza las emociones privadas, les pone límites, las ubica y la reinstala, pudiendo hacer que la colectividad emerja

triunfante de la muerte. También por eso es fundamental y es necesario que se cumplan todas sus etapas.

A tal fin, tener un lugar donde enterrar a los muertos se encuentra, incluso, en el origen de la "cultura occidental"; y no poder hacerlo correctamente forma parte de "lo ominoso", que es justamente lo que representan los mitos, como el de Antígona. Las formas de hacerlo son también gestos políticos de la comunidad que las piensa y ejecuta, a fin de descansar en paz.

Bibliografía

- Adam, S., Eilers, G. y Carrasquero, S. (2013), "Cementerio de disidentes: un espacio social y urbanístico diferente en Azul, provincia de Buenos Aires". En *Cementerios, patrimonio y memoria*. Comp. Flores O. Red Argentina, La Plata.
- Baldini, M. y Sacalise (2012), "Estilemas para la vida y estilemas para la muerte: el art decó en la ciudad y el cementerio de La Plata", disponible versión on line en: *http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/repositorio/004063.pdf*
- Beneduzi, L. F. (2016), "A festa como patchwork: Indício e laboratorio da memória coletiva". En *Imigração, práticas culturais e sociabilidade: novos estudos para a América Latina* / Organizadores Heloisa Helena Capovilla da Luz Ramos, Isabel Cristina Arendt e Marcos Antônio Witt. – São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos.
- Bergareche, M. (2009), "El ser vasco en un país lejano. Identidad e integración. La Vasconia (1893-1914)". *Temas de historia argentina y americana*, 15. Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/servasco-Pais-lejano-identidad.pdf:2009
- Bjerg, M, (2001), *Entre Sofie y Tovelille. Una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina (1848-1939).* Buenos Aires, Biblos.
- Bjerg, M. y Otero, H. (2006), "Inmigración, liderazgos étnicos y participación política en comunidades rurales. Un análisis desde las biografías

y las redes sociales". En Bernasconi, A. y Frid, C. (Comp.), *De Europa a las Américas: dirigentes y liderazgos (1880-1916).* Comp. Buenos Aires: Biblos.

- Camarasa, E. (2013) "El cementerio a cielo abierto, sus aspectos pedagógicos". En Flores, O. (Comp.) *Cementerios, patrimonio y memoria*. La Plata: Red Argentina de Cementerios. 1ª ed.
- Couto, C. y López Mato, O. (2015), *La fiebre amarilla*. Buenos Aires: Olmo Ediciones.
- Danzel, M. (2002), *Les cimetiéres de Paris*. Paris: Jean Cyrille Godefroy.
- Devoto, F. (1995), "Las asociaciones mutuales españolas en la Argentina en una perspectiva histórica". En Llorden Miñambres (Comp.) *Acerca de las migraciones centroeuropeas y mediterráneas a Iberoamérica. Aspectos sociales y culturales.* Universidad de Oviedo: Oviedo.
- Dolout, L. (2011), "El cementerio israelita de La Plata". En Sempé, C. y Flores, O. (Comp.) *El cementerio de La Plata y su contexto histórico.* La Plata-Ringuelet: el autor.
- Fernández, Ma. L. (2013), "Los cementerios, territorios de memoria urbana e identidad. El paso de lo público a lo privado". En Flores O. (Comp.) *Cementerios, patrimonio y memoria*. Comp. Red Argentina, La Plata.
- Flores, O. y Dolout, L. (2006), "Costumbres tradicionales funerarias judías y su visualización dentro del Cementerio israelita de La Plata". En *Patrimonio cultural en cementerios y rituales de la muerte*. 1ª. Ed. Bs. As, GCBA.
- Magariños de Moretin, J. y Shimko, S. (2005) "Acerca de la calidad semiótica de los cementerios; con especial atención al Cementerio de la Ciudad de La Plata". En *Patrimonio cultural en cementerios y rituales de la muerte*. Bs. As.: GCBA.
- Manrique Villalobos, N. (2007), "Un análisis semiótico del espacio como el entramado de otras realidades". Tesis para la Pontifica Universidad Javeriana Facultad de Comunicación y Lenguaje Carrera de Comunicación Social Bogotá DC, octubre.

- Maronese, L. (2006), *Flores 200 años. Barrio y Cementerio* - 1a ed. - Buenos Aires: Ministerio de Cultura - Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Panizo, L. (2011), "Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida". En Hidalgo, C. (Comp.), *Etnografías de la muerte*. Buenos Aires: CLACSO-CICCUS.
- Salessi, J. (1995, *Médicos, maleantes y maricas.* Beatriz Viterbo Editora, Rosario.
- Taurozzi, S. (2006), "Las misiones en las estancias irlandesas". *Todo es Historia*, N°471.

| CAPÍTULO 30 |

Continuidades, rupturas y desplazamientos. Las celebraciones de San Blas (La Rioja, Argentina)

Evangelina Manzur
Universidad Nacional de La Plata

En San Blas de los Sauces (La Rioja), en febrero, se celebra el día del Santo Patrono. En ese momento, durante unos 10 días, la vida cotidiana se ve completamente alterada. Llegan grupos de peregrinos de localidades y parroquias vecinas, y también de otras regiones o provincias que, sin formar parte de un colectivo organizado, acostumbran hacer ese viaje y participar del evento; es momento también para la visita anual de personas del pueblo que viven en otros lugares. Durante este tiempo, la población se quintuplica en número. Aparecen ferias, ventas de comidas, bailes y fiestas en las diferentes localidades.

Se pretende presentar aquí unas primeras reflexiones sobre las transformaciones que se operan en el pueblo –y en el Departamento– durante ese período en particular, y esbozar relaciones entre esas celebraciones religiosas y los movimientos migratorios de la población local.

La permanencia en el terreno en diferentes épocas de año con objeto de un trabajo interdisciplinario[165] ha posibilitado nuestro acercamiento a las diferentes características de esta población. Así fue

[165]Trabajo interdisciplinario de puesta en valor del sitio Pucará de Hualco. Mazur, E. *et al.*, 2012.

posible identificar en momentos excepcionales, como éste, las continuidades y los quiebres en la dinámica local. Expondremos primero una procesión, como parte especial de la ceremonia, luego una descripción de la celebración de San Blas en la iglesia y sus alrededores (la plaza, el pueblo, lo que sucede), y un último apartado que se refiere a las migraciones como un fenómeno local. El elemento común es el culto a San Blas y parte de sus manifestaciones.

Partiendo de esas presentaciones descriptivas, se levantan aquí cuestiones e interrogantes sobre las relaciones entre las continuidades y transformaciones que se observan e interpretan como caras de un mismo proceso.

El Departamento

San Blas de Los Sauces es un departamento localizado en el extremo norte de la provincia de La Rioja. Tiene una superficie de 1.590 km² y está situado a 990 metros sobre el nivel del mar. Las vías de acceso al Departamento son la ruta nacional 60, que pasa por el Norte (en sentido Este-Oeste) y hace frontera con la provincia de Catamarca, y la ruta nacional 40, que lo atraviesa en sentido Suroeste-Norte. Las 16 localidades del Departamento se ubican en línea, paralelas al río Los Sauces y a la RN 40.

Según datos del Censo Nacional 2010, en la provincia de La Rioja se registran 331.847 habitantes y 110.731 viviendas. En el Departamento de San Blas de los Sauces se registraron 3.893 habitantes y 1.577 viviendas. Sin embargo, durante el período de trabajo de campo (2014-2015), los registros municipales estimaban unos 5.500 habitantes. Esta diferencia se debería principalmente a la movilidad de las personas hacia otros lugares.

San Blas

En San Blas de los Sauces se siente una fuerte presencia de la religión católica, que no excluye otras denominaciones religiosas. Si bien San Blas es Patrono del Departamento, cada uno de los pueblos tiene su santo, y éste es celebrado con algunas modificaciones al calendario litúrgico católico, para evitar superposiciones y asegurar la participación de las diferentes congregaciones. Se nombran como las principales las del Día de Todos los Santos (1° de noviembre), las de Santo Domingo, Santa Rosa y San Cayetano (todas en agosto), de San Francisco (en octubre). Dentro del conjunto, se destacan las fiestas realizadas para el día de San Blas.

San Blas es el patrono de los enfermos de la garganta y de los otorrinolaringólogos. Es solicitado para atender niños pequeños por dolencias respiratorias, por locutores, cantantes y otras personas que hacen uso intenso de la voz. También se invoca en casos de dificultades al tragar y por obstrucciones en la garganta. Entre sus atributos se encuentran dos velas cruzadas, un rastrillo de cardar y la mitra, y su color es el rojo.

Las celebraciones en homenaje al Santo Patrono se organizan en dos momentos del año: el 3 de febrero se hace la denominada "fiesta de verano" o "grande", y el tercer domingo de agosto la "fiesta de invierno" o "chica". Son momentos vividos y contados como una enorme fiesta, con gran movimiento de gente que llega desde otros lugares de la provincia y del país. En el culto al santo, ambas son relatadas como de igual importancia, pero en la de verano, esa manifestación pública de la fe adquiere una relevancia mayor y es en ella que se concentra este escrito.

La peregrinación y el culto

A fines de enero y principios de febrero, durante unos 10 días, tienen lugar las celebraciones de San Blas. Comprenden todo un conjunto de fenómenos que incluyen rezos, misas, salida del Santo, ferias, desfiles de agrupaciones, comidas y bailes.

En el Departamento hay dos imágenes del Santo, una en la iglesia de San Blas y otra, de menor tamaño y mayor antigüedad, en una capillita en una localidad vecina; son llamados "San Blas" y "San Blasito", respectivamente[166]. Las personas se convocan y permanecen junto a uno u otro durante toda la fiesta, cuentan que cada uno tiene su tradición, que viene de su familia y amigos, y que es raro que alguien visite ambos santos. En este trabajo, los contactos establecidos en el campo nos llevaron más próximos de San Blasito, desde donde focalizamos las reflexiones en esta oportunidad. Las celebraciones comienzan con el rezo de una novena, la de San Blas, el 25 de enero, y la de San Blasito el 24 de enero. Luego, el 2 de febrero, último día de la novena, se lleva a San Blasito en procesión hasta la iglesia matriz. Ambos santos permanecen ahí hasta el día siguiente; mientras tanto se los visita, se realizan pedidos, se los fotografía. Durante el día 3 finaliza la novena de San Blas y tiene lugar la gran celebración, que comprende la salida de San Blas, la bendición de las gargantas y la procesión de regreso de San Blasito a su capillita.

Alrededor del 20 de enero ya comienzan a verse los preparativos para recibir a los visitantes: se improvisan ventas de comida y bebi-

[166] *San Blasito* se encuentra en una pequeña capilla en una localidad vecina. Se trata de una figura de unos 60cm de altura, de madera y yeso, que habría llegado al pueblo con Gerónimo de Cabrera y Garay a mediados del siglo XVII, en su pasaje desde Catamarca hacia el sur. Estas fechas coinciden con la inauguración de la iglesia de San Blas en 1648, donde estuvo San Blasito hasta fines del siglo XIX.

da en los frentes de las casas, se acomodan los terrenos aledaños a la plaza de San Blas para ferias y estacionamiento, se acondicionan los espacios de camping cerca del río. Y al interior, las familias se preparan para alojar en sus casas a los parientes y amigos que viven lejos y viajan a visitar al Santo.

Todos los años, el 24 de enero, comienza el rezo de la novena en la capilla de San Blasito, cada uno de los días los devotos se acercan y comparten el ritual. En horas de la tarde del día 2 de febrero, se sale en procesión, caminando, cargando el Santo hacia la iglesia de San Blas, acompañados con el sonido de la caja, que ejecuta uno de los hombres del grupo. Se trata de un trayecto de unos 7 km, que comienza con un camino de tierra, luego se atraviesa el río hasta llegar a la RN40 por donde se sigue hasta el pueblo de San Blas.

Durante los días previos, en diferentes espacios de la localidad la salida de San Blasito es comentada y da lugar a conversaciones sobre el clima y el estado del río por las lluvias estacionales. También en esos momentos se abre la posibilidad de hablar sobre temas considerados ahí como privados o familiares y que, en otros momentos, serían inconvenientes, como las ejecución de reformas en la casa para recibir parientes, la adquisición de vehículos, cambios en las condiciones laborales, regalos entregados y recibidos, cambios en la composición familiar, entre otros[167].

Durante el recorrido se van entonando canciones del cantoral católico y rezando, alternativamente las oraciones Padre Nuestro y Ave

[167]El desarrollo de conversaciones impensadas en otros momentos es tema ya clásico en Antropología, desde Malinowski, quien llamó la atención a la importancia de la permanencia en el campo y el registro en momentos particulares, como oportunidad de acceso a otros aspectos de la vida cotidiana (Malinowski, 1985).

María. Una de las mujeres de más edad del grupo comienza en voz alta, y es seguida por la mayoría. Una de ellas, que en el momento de la observación estaba viviendo fuera del pueblo, tenía preparadas unas estampitas del Santo que distribuyó entre los presentes. También se conversa durante la caminata; es momento de reencuentro y de intercambio de novedades. El cortejo a pie está formado por mujeres, hombres y niños, hay vehículos que acompañan y asisten a las personas, formando una barrera de seguridad en el tramo sobre la ruta.

Las personas del pueblo esperan al grupo, para saludar, recibir bendición del santo y algunos, unirse al cortejo. Acompañando la procesión fue posible presenciar conversaciones y encuentros alegres y emocionados de personas del pueblo que comentaron que sólo se veían en ese momento del año, con motivo del Santo. Como se verá más adelante, toda esta celebración, con sus múltiples sentidos, también actualiza la pertenencia y el sentimiento de comunidad entre los fieles (Wolf, 1975).

Al entrar al pueblo de San Blas, parte del grupo se dispersa en la plaza, mientras que el Santo es llevado al interior de la iglesia y recibido por el cura párroco junto a otros curas de otras localidades. Se acomoda a San Blasito en un lugar reservado a la izquierda del altar. A la derecha está San Blas y a su lado, la Virgen del Valle. Las personas que llegaron caminando van ocupando los bancos, algunas rezan en voz baja, otras contemplan en silencio y descansan. Los curas salen del templo y una de las mujeres que llegaron con la procesión comienza una lectura bíblica desde el altar. Enseguida, en la vereda de la iglesia, se preparan algunos de los curas para recibir fieles para confesión. Luego tiene lugar *la bendición de las velas*, tanto las de la iglesia, que serán utilizadas el día siguiente para *la bendición de gargantas*, como

las que portan las personas y luego llevaran a sus casas. Para ello se reúnen en pequeños grupos frente a la iglesia, en la vereda de la plaza, y se acercan tres de los curas, que van cumpliendo con la bendición. Enseguida, con velas encendidas, se camina en procesión hacia la iglesia y tiene comienzo la misa.

Se permanece en la plaza y la iglesia, esperando la medianoche para celebrar el aniversario de San Blas. Tienen lugar espectáculos musicales y participan de grupos de danza folclórica que llegan desde diversos lugares. El encargado de la animación promueve "vivas" a San Blas y los artistas le dedican sus bailes y canciones. Finalmente se termina la noche en la iglesia, con fuegos artificiales, vivas y aplausos.

Después de la medianoche, la iglesia se cierra y las personas se retiran. Algunas a sus casas, y otras a continuar la fiesta en alguno de los puestos de la feria organizada alrededor de la plaza, donde hay comida, bebida y música para bailar.

La celebración, la plaza, la iglesia

La devoción al santo y el viaje hacia Los Sauces para su día son vividos por las personas entrevistadas como un momento de fe y una oportunidad de (re)encuentro con amigas y amigos, vecinas y vecinos, parientes. También, las familias suelen festejar durante esa semana, cumpleaños y aniversarios ya sucedidos, aprovechando el momento de reunión familiar.

Durante los días de celebraciones, todo el Departamento se altera. Se ven en las casas de familia carteles de venta de empanadas, pollo a la parrilla y gaseosas. Los comedores y comercios que durante todo el año mantienen un ritmo tranquilo cambian completamente.

El epicentro de la fiesta es la plaza de San Blas, en la calle de acceso del lado norte, donde se instala una feria de ropa y de productos importados (juguetes, películas, adornos); en los terrenos entre la plaza y la ruta se arman enormes carpas donde funcionan restaurantes tipo parrilla, con escenarios para show musical, esparcidos por todo el perímetro; en los frentes de algunas casas hay mesas improvisadas con tablones en la vereda, donde se ofrecen a la venta empanadas, tortas fritas y gaseosas.

El 3 de febrero a la mañana se ubican San Blas, San Blasito y la Virgen del Valle en la puerta de la iglesia. La plaza y sus alrededores se van llenando de gente, los vehículos estacionados completan todos los espacios en el pueblo, cualquier terreno apto y también se ubican sobre las banquinas a ambos lados de la ruta, hacia el norte y hacia el sur a lo largo de unos 5 kilómetros.

Alrededor de las 11hs, los Santos y la Virgen son llevados en procesión rodeando la plaza, al frente van el párroco local, autoridades eclesiásticas, funcionarios municipales y provinciales. Se forma un conjunto compacto, que ocupa densamente una superficie de unas dos cuadras (se estima unas 5.000 personas caminando), mientras tanto otros se ubican a los lados de la calle, otros permanecen sentados en la sombra de la plaza y hay gente también en los puestos de comida y ventas.

En horas de la tarde, las personas, siguiendo indicaciones anunciadas por altavoces, comienzan a formarse en filas en el jardín junto a la iglesia para *la bendición de gargantas*, que es ejecutada por los curas y algunas personas laicas de la comunidad a partir de la imposición de dos velas cruzadas sobre el cuello de los solicitantes.

Al final de la tarde se realiza el regreso de San Blasito a su capilla, en procesión, caminando. Se lo acomoda en su lugar y se cierra la capilla para descansar.

En espacios públicos, como la plaza y las calles aledañas, durante esos momentos se desarrollan actividades usualmente limitadas al espacio privado: se come, se toma mate, se duerme una siesta. Y hasta la confesión, antes de la misa, se realiza en frente de todos, en la vereda de la iglesia. Por otro lado, ciertos espacios privados y familiares como la casa se ven más abiertos a lo más público, ya sea por la instalación de una venta de comida, la elaboración de empanadas en cantidades, el estacionamiento de vehículos en el patio y el alojamiento de visitantes que entran y salen. Estos cambios pueden ser interpretados de diversas formas, como en términos de las inversiones vividas en tiempos de carnaval, momentos especiales donde los límites entre lo público y lo privado se trastocan (Da Matta, 1990; Segalen, 2011). También como la creación de espacios sagrados en los espacios cotidianos y seculares, o tal vez un uso sagrado de esos espacios, como frecuentemente se ve en peregrinaciones u otras manifestaciones religiosas en espacios comunes (Fernandes, 1982 y 1994; Giorgis, 2004).

Migrantes

En Los Sauces es frecuente la salida o la migración hacia fuera del Departamento o hacia otras provincias. Estos desplazamientos se deben, en parte, a la búsqueda de otras oportunidades u opciones laborales y, en parte, a la posibilidad que tienen algunas familias de enviar sus hijos a estudiar en universidades de grandes ciudades. Ambas situaciones revisten características diferentes, pero en ambas el tras-

lado se presenta como una perspectiva de futuro. Según testimonios recabados, las migraciones por trabajo habrían cobrado cierta regularidad a partir de la década de los '60, habiendo aumentado significativamente desde los '80[168].

Este movimiento migratorio es comentado por las personas del lugar y calificado como "éxodo" por algunos de los entrevistados. Las personas que salen de San Blas de los Sauces en estas condiciones se dirigen centralmente hacia la Patagonia, en particular hacia Caleta Olivia o Pico Trucado (provincia de Santa Cruz) y a Comodoro Rivadavia (provincia de Chubut).

La salida del pueblo llega a constituirse como parte de una identidad local, de lo sauceño, forma parte de todo un conjunto rasgos comunes. El uso del término "éxodo" –que evoca la historia Bíblica de la salida de Egipto de comunidades esclavizadas– no sería casual, ya que parece colocar la mirada en el carácter colectivo, de conjunto, que reviste el fenómeno; remite a una motivación común a todos los *sauceños* que salen (Dri, 2003). Sin embargo, esto no quiere decir que se trate de una salida en masa que por oleadas parten del pueblo, sino que a lo largo del tiempo se fue constituyendo como una opción válida en el imaginario local. En cierto sentido, estos desplazamientos y circulaciones ligan la experiencia individual al conjunto amplio (Wolf, 1975).

[168]No se dispone de cifras oficiales que permitan cuantificaciones más precisas, pero personas entrevistadas refirieron a sus casos conocidos y a relevamientos realizados por interesados en el tema en el propio Departamento. El tema de las migraciones es objeto de análisis específico. Las implicancias de las migraciones al sur (movimientos de poblaciones, transferencia de recursos hacia el pueblo, situaciones familiares relacionadas, etc.) y el culto a San Blas son mencionados apenas, ya que exceden los objetivos de este capítulo.

La migración se construye como una opción más a la que se puede apelar, como una oportunidad legítima para obtener trabajos con mejores remuneraciones, que permitirían acumular recursos, capitalizarse y, a partir de ahí, plantearse la vuelta al pueblo para reinstalarse en otra condición. No se busca presentar esta situación como exclusiva de este lugar –las migraciones y los desplazamientos son fenómenos recurrentes en el interior del país–; antes bien es considerada aquí como rasgo importante en la dinámica de la población local y en las celebraciones.

Estos migrantes, con frecuencia, son los que al volver mientras están fuera constituyen gran parte de los "turistas" que permanecen en el lugar durante las fiestas patronales. En el pueblo, con los preparativos para la fiesta, comienzan a circular las noticias sobre quiénes vienen, cuántos vienen, en qué condiciones y qué traen. Ellos son *sauceños* que están de visita o paseo, mantienen una condición ambigua, propia de los migrantes: no están allí –en su lugar de origen– ni son de allá –del lugar al cual migraron–: están y no están. En estas situaciones, con frecuencia surgen desafíos de los locales hacia los que se fueron, se trata de indagar qué se ha perdido y qué se conserva de la identidad local, en Los Sauces, la devoción a San Blas es una referencia identitaria fuerte, reconocerse y mostrarse como devoto es también "continuar siendo sauceño" (Sayad, 2010; Bourdieu, 2010).

Todas las personas entrevistadas refieren en algún momento a las migraciones de los parientes que están fuera, de su experiencia de haber estado fuera y volver, de su experiencia de no haber querido o podido salir del pueblo, o de proyectos de mudarse en un futuro. En estos desplazamientos se trasladan, desde y hacia el pueblo, personas y objetos, también modos de vida, historias, creencias, tradiciones. Todo

lo que circula se va cargando valor, va adquiriendo nuevos sentidos, que tienen que ver con la experiencia de la migración (Sayad, op.cit).

Las personas que se han mudado desde el pueblo hacia otros lugares, de una forma u otra cargan "fragmentos" del pueblo hacia su nuevo lugar. La devoción al Santo forma parte del "equipaje" trasladado. Los caminos recorridos, los objetos materiales e inmateriales transportados, el lugar de origen y el destino, todo junto forma un amplio territorio que las personas recorren al menos una vez al año, con ocasión de esta celebración. Como en todo proceso migratorio, el migrante al instalarse en el nuevo lugar transporta alguna forma de (re)presentar el territorio de origen; de esta manera, en el caso de los *sauceños*, uno de los elementos identitarios que se llevan son las referencias a San Blas. Así se produciría una especie de ampliación del territorio de Los Sauces a través de la difusión de ciertos rasgos, que pueden identificarse como marcas territoriales. Esas marcas son símbolos y actúan como "emblemas identificadores" (Segato, 2007).

Todos estos desplazamientos, cambios e intercambios llevan a pensar más en continuidades que en cortes o rupturas. Sin embargo, la dinámica de la vida cotidiana local se altera de manera notoria durante esos días de febrero. Las celebraciones de San Blas en San Blas de los Sauces estarían contribuyendo a una ampliación en términos simbólicos del territorio del pueblo.

Consideraciones finales

En este escrito se presentó un conjunto de reflexiones iniciales a partir de las celebraciones en homenaje a San Blas que tienen lugar en el Departamento de San Blas de los Sauces, en la provincia de La

Rioja. Dentro de los aspectos a considerar en el análisis de este tipo de eventos, se eligieron tres situaciones que implican distintos posicionamientos de los agentes en el espacio.

Se presentó a las celebraciones como momentos de alteración de la vida cotidiana del pueblo que, al tomarlas en el conjunto de las actividades anuales, se muestran como parte de un ciclo, con diferentes tiempos. Por lo tanto, la aparente ruptura fortalece la continuidad de los vínculos que es dada por el culto a San Blas. Sin embargo, es posible preguntarse cómo se viven esas rupturas del cotidiano que refuerzan aspectos de las relaciones sociales. Es decir, que refuerzan posiciones, percepciones y sentidos para los locales. Con relación a esto mismo, ¿qué alcances tienen esas actividades, sea como continuidad o como ruptura?

El culto a San Blasito fue presentado como una parte especial del culto a San Blas, que durante todo el año tiene lugar lejos de la iglesia matriz. Aquí surgen interrogantes tomando en cuenta los sentidos y usos locales: ¿la distancia entre la iglesia y la capillita estaría marcando una ruptura? ¿Cómo lo viven e interpretan las personas de ahí? O, si pensamos la iglesia como un territorio, ¿la capillita podría ser parte de ese territorio y por lo tanto, puede pensarse como una continuidad en otro espacio? ¿Cómo ampliar las vinculaciones entre ambos? ¿Cómo operan estas formas especiales del culto con la dinámica de las relaciones sociales locales?

Los desplazamientos de población son una característica local. Es posible ver que un número considerable de personas salen de Los Sauces para instalarse en otro lugar, como parte de un proyecto de vida. Las migraciones y la condición de migrante son elementos que caracterizan a esta población. En el conjunto amplio de visitantes que lle-

gan a Los Sauces en esos días, los *sauceños* que viven en otro lugar constituyen un porcentaje importante. Si la salida del pueblo hacia lugares distantes es considerada por sus motivaciones como parte de un hecho colectivo, entonces la vuelta contribuiría a mantener la pertenencia local, a mostrar (mostrarse) que se está circunstancialmente fuera.

Hemos intentado en este capítulo pensar en articulaciones de diferentes aspectos y niveles de la vida social de las poblaciones desde la devoción y el culto a un santo. La ceremonia y todo lo que la rodea expone la interdependencia –en términos analíticos– de diferentes situaciones que permiten comprender la complejidad de los fenómenos sociales, sus sentidos y las motivaciones de los agentes.

Bibliografía

- Bourdieu, P. Prefacio a Sayad, A. (2010). *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Bourdieu, P. & Sayad, A. (2017). *El desarraigo. La violencia del capitalismo en una sociedad rural*. Buenos Aires: Siglo XXI eds.
- Da Matta, R. (1990). *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro.* Rio de Janeiro: Editora Guanabara.
- Dri, R. (2007). Símbolos religiosos en la construcción de la identidad popular. En: Dri, R. (2007) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires: Biblos.
- Fernandes, R.C.. (1982) *Os Cavaleiros do Bom Jesus. Uma introducão às religiões populares.* Rio de Janeiro: Brasiliense.
- _____ . (1994) *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Giorgis, M.. (2004). *La Virgen Prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba.* Buenos Aires: Antropofagia.
- Malinowski, B.. (1985). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje.* Barcelona: Planeta Agostini.

- Mazur, E.; Chamorro Smircic, S. El "Valle vicioso". Procesos identitarios en San Blas de los Sauces (Pcia. de la Rioja). GT2 "Identidad y territorio". VI Congreso Argentino y Latinoamericano de Antropología Rural. Núcleo Argentino de Antropología Rural – NADAR / Universidad Nacional de Salta. Salta, mayo 2016.
- Mazur, E.; Chamorro Smircic, Sergio. Informe Final San Blas de los Sauces. Sociedad y Cultura. En: Iturriza, D.; Chamorro Smircic, S.; Mazur, Evangelina M.; Gobbo, D.; Cativa, A.; Salgado, M.. *Puesta en Valor como Producto Turístico Cultural del Sitio Arqueológico de Hualco - San Blas de los Sauces*. Informe Final. Consejo Federal de Inversiones (CFI). CABA, 2012.
- Sayad, A. (2010). *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado.* Barcelona: Anthropos Editorial.
- Segalen, F. (2011). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- Segato, R. (2007). La faccionalización de la República. En: Segato, R. (2007), *La Nación y sus Otros.* Buenos Aires: Prometeo.
- Wolf, E. (1975). *Los campesinos*. Barcelona: Labor.



Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad

La vigencia de antiquísimas fiestas y peregrinaciones está entre los problemas de investigación más ricos para el análisis de la dimensión religiosa del espacio. Pero también las estrategias de evangelización que asumen hoy las juventudes, las políticas de los Estados y las iglesias ante el fenómeno del turismo religioso en tiempos de redes sociales, o el estudio de tradiciones funerarias en distintas comunidades de migrantes. Éstos son sólo algunos de los recorridos que propone esta original exploración colectiva, donde la geografía dialoga con otras disciplinas y la relevancia de lo sagrado en el mundo contemporáneo asoma con toda su potencia cultural, política, social y económica. En estas páginas, un encuentro multidimensional de debates teóricos, las tensiones entre lo sagrado y lo profano, lo tradicional y lo emergente, y lo público y lo privado, van evocando los paisajes culturales –músicas, colores, olores, silencios, sabores, imágenes e ideas– que hacen a la singularidad de los territorios devocionales latinoamericanos.

(serie encuentros)

Universidad Nacional de Quilmes

publicaciones ciencias sociales

ISBN 978-987-558-569-0