

Construcciones de memoria e identidad en religiosidades populares: reinención del pasado y conformación identitaria en los discursos y prácticas religiosas de devotos del Gauchito Gil.

Galera María Cecilia

UCA- CONICET

mceciliagalera@gmail.com

Mesa 39 - La cultura en plural. Consumos, prácticas y valores: la experiencia de la subalternidad en la Argentina contemporánea.

Resumen de Ponencia.

Este trabajo analiza un conjunto de relatos sobre la vida y obra milagrosa del santo popular “Gauchito Gil”, en torno a los cuales sus fieles construyen prácticas de devoción y discursos identitarios y de memoria. En este sentido, proponemos abordar los modos en que se construye memoria en devociones populares (no legitimados por la Iglesia católica), que carecen de una doctrina instituida y no responden a una organización central y jerárquica que controle los discursos, representaciones y prácticas religiosas. Examinaremos cómo se desarrollan estos procesos de construcción de sentido y pertenencia, la resignificación de símbolos y prácticas, los sincretismos, el carácter difuso de los relatos, etc.; junto con las estrategias de posicionamiento y negociación despliegan los fieles de santos populares en un contexto de desregulación del mercado religioso y diversificación creciente de las prácticas religiosas en nuestro país. Proponemos que el análisis de las construcciones de memoria e identidad de los devotos del Gauchito Gil, aportará a la comprensión de las formas de vivir la religión que tiene este sector de la población que recurre a los santos populares.

Construyendo memoria

La cuestión de la memoria es un tema recuperado por varios investigadores, analizando sus implicancias en diversos fenómenos sociales, como su rol en los ritos y sociabilidades religiosas. Retomando los análisis de M.Halbwachs (2004), y D.Hervieu-Léger (1993, 1996), partimos de considerar que la memoria es una invención, una construcción. No es una reconstitución histórica ni una recuperación de la realidad del pasado sino que la reconstruye desde un presente, con expectativas al futuro (utopía). La memoria es una selección cuidadosa de recuerdos y olvidos realizada en función de los objetivos del grupo, siendo importante aquellos que tienen el poder de crearla y nominar. Hay diversas tradiciones y memorias, pero algunas logran imponerse sobre otras a partir de que un grupo se apodera del monopolio legítimo de la producción de memoria, autorizando la verdadera tradición que los congrega y procuran transmitir. Se da un trabajo de reinterpretación continuo que va modificando el sentido de los elementos seleccionados para ser recordados. La memoria se presenta como generadora de espacios normativos, que se imponen a los individuos y son permanentemente reactualizados en las prácticas del grupo, y que tienen poder de crear y recrear lazos sociales.

Para Halbwachs, todo acto religioso se basa en un acto de memoria debido a que el ritual es una puesta en dogma de una selección de recuerdos que dan cuenta de la identidad de un grupo, de cómo se representa a sí mismo y hacia fuera. A partir de las necesidades del presente se construyen la memoria del pasado, con recuerdos que se recrean en un nuevo contexto. Según el autor, las religiones se orientan hacia el pasado instaurando un momento fundador en un tiempo diferente, deshistorizado y eterno¹, asociado a un territorio (cuya veracidad histórica tampoco es relevante).

Por su parte, siguiendo a Hervieu-Léger, la religión implica una movilización específica de la memoria colectiva y en las sociedades modernas diferenciadas la memoria religiosa se torna una construcción indefinidamente recuperada. Los autores dan cuenta del pasaje de sociedades de formato tradicional, en donde la memoria es organizada por las instituciones y proyectada al todo social; a las sociedades contemporáneas, en las cuales el estatuto de la memoria y el creer, así como las instituciones en las que se asentaban, se ven sometidos a procesos de fragmentación. En una pluralidad de memorias, cada una de ellas se presenta con

¹ Toma como caso paradigmático el cristianismo que se presenta como una institución permanente e histórica que intenta ubicarse fuera de tiempo, como eterna e inmutable. Con cada práctica y acto religioso (uniformes, repetidos), se simboliza y renueva el dogma.

la fuerza simbólica para construir totalidades siendo la religión una memoria de conflicto ya que disputa un sentido totalizante imposible de alcanzar en las sociedades modernas.

¿Que sucede en el contexto moderno de fragmentación donde ya no se puede aspirar a memorias totales? Halbwachs va a proponer que en cada memoria hay marcos colectivos que regulan y hacen posible la organización de los recuerdos. Estas estructuras dinámicas se imponen a los sujetos y estos contribuyen a construirlas a partir de sus experiencias colectivas. El individuo tiene autonomía memorial, va a construir sus recuerdos en vínculo con diferentes marcos ya que pertenece a diversos grupos. Los marcos sociales permiten la transmisión de la memoria social colectiva, y cuando estos se vuelven confusos, indefinibles, múltiples la transmisión se interrumpe provocando una falta, necesidad de memoria (Candau, 1998). Esto conduce a la expansión descontrolada de la memoria en las sociedades modernas, atravesada por diversas corrientes de pensamiento, que subsisten de marcos colectivos anteriores.

En este contexto, siguiendo a Halbwachs, la memoria debe ser reconstruida y explicitada permanentemente siendo sostenida por el entorno social, ya que si el individuo recuerda es porque hay un grupo que permite que el recuerdo se actualice. Por lo tanto no hay memoria individual sino colectiva, los recuerdos se ajustan y organizan alrededor de los recuerdos de un grupo, que es el soporte legítimo y necesario de la memoria.

Para Hervieu-Léger, la crisis de la memoria social total fruto del proceso de racionalización y diferenciación de las instituciones modernas dio lugar a una pluralidad de medios de memoria especializados. Se dan dos tendencias como resultado de la descomposición de la memoria colectiva moderna: la dilatación y homogenización de la memoria²; y la fragmentación al infinito del espacio, el tiempo, las instituciones, por lo tanto de la memoria.

Candau (1998) propone que el mundo moderno produce una cantidad de huellas e imágenes nunca alcanzadas en la historia de las sociedades humanas, pero que debido a la inmediatez de la comunicación se descontextualiza y carga de olvidos, constituyendo una memoria-simulacro. Las formas modernas de expansión de la memoria y de la transmisión, capaces de producir efectos sobre las representaciones identitarias, son la hipertrofia de la memoria a partir de la proliferación de informaciones y marcas, y la exteriorización de la memoria que se expresa en una profusión de imágenes (iconorrea).

² Halbwachs, frente al avance de la economía industrial moderna, vislumbra una tendencia hacia el alineamiento de todas las esferas de la vida social con la producción llevando a memorias técnicas, funcionarizadas, neutras y superficiales, con una capacidad normativa y creativa menor.

Retomando a Hervieu-Léger, las tradiciones al ser significaciones colectivas que ordenan las experiencias cotidianas de los individuos y los grupos, confiere al pasado (construido desde el presente) una autoridad trascendente. En relación constante con este pasado, el grupo religioso se define como una continuidad en la línea de creyentes siendo este trabajo de memoria, previo a toda creencia religiosa. Pero pese a los diversos intentos de fijación de esta memoria la búsqueda identitaria reformula constantemente los linajes, haciendo interactuar la genealogía naturalizada (en relación a la sangre y el suelo) y simbolizada que se construye en referencia al relato fundador (Candau, 1998).

Según Halbwachs, la memoria religiosa para asegurar su trascendencia, se presenta como definitiva e inmutable y esto es sostenido por un grupo de especialistas institucionalizados que fijan la doctrina e imponen autoridad. La normatividad específica de la memoria religiosa se refleja en la estructura jerárquica del grupo en una relación desigual, aunque interdependiente, entre los fieles - usuarios ordinarios y dependientes de esta memoria (que mezclan con otras pertenencias), y los productores organizados de la memoria colectiva legítima. En el grupo coexiste una línea más dogmática que pretende institucionalizar las tradiciones de la fe; con otra mística, caracterizada por la conexión personal con Dios y por ser aquellos que se encargan de negociar cambios y nuevas incorporaciones a la institución³.

Retomando lo propuesto por P.Bourdieu (1982), el cuerpo sacerdotal en tanto grupo de representación que piensa y actúa colegiadamente, administrando el centro del poder simbólico y construyendo una idea de homogeneidad que sostiene la imagen de unidad entre los cristianos. Este proceso no está exento de tensiones y conflictos, dentro y fuera de la Iglesia, en donde algunos sectores de dicha institución, en determinados contextos, hacen concesiones, se flexibilizan, incorporan elementos diferentes (aunque de manera marginal, subordinada) y negocian su posición social.

En el contexto de las sociedades contemporáneas, Hervieu-Léger propone que el reconocimiento y compromiso personal de los individuos con la continuidad de la tradición de una línea de creyentes se basa en un proceso de invención, bricolage y manipulación de dispositivos de sentido que tienen la capacidad de hacer memoria. Haciendo referencia al catolicismo, la crisis estructural de la institución de lo religioso amenaza las estructuras jerárquicas a partir del aumento de fenómenos neocomunitarios y procesos de individuación del creer. En contrapartida, se refuerza el magisterio romano, y se despliegan operaciones de normalización que sostengan la imagen estable de la Iglesia, pero la pérdida de autoridad de

³ Aquí podríamos tomar como ejemplo aquellos curas interesados en incorporar expresiones populares de fe, acompañando cultos "profanos" y reencauzándolos en los marcos de interpretación católicos.

su discurso normativo no responde a su modo de gestión sino a la posibilidad que tiene el capital de memoria de las grandes religiones de hacer tradición en la sociedad moderna.

En este trabajo, proponemos abordar los modos en que se construye memoria en devociones populares (no legitimados por la Iglesia católica), que carecen de una doctrina instituida y no responden a una organización central y jerárquica que controle los discursos, representaciones y prácticas religiosas. Examinaremos cómo se desarrollan estos procesos de construcción de sentido y pertenencia, la resignificación de símbolos y prácticas, los sincretismos, el carácter difuso de los relatos, etc.; junto con las estrategias de posicionamiento y negociación despliegan los fieles de santos populares en un contexto de desregulación del mercado religioso y diversificación creciente de las prácticas religiosas en nuestro país. ¿Cómo se producen y transmiten estas memorias? En contrapartida a la producción institucional de la línea de creyentes del catolicismo, los devotos a santos populares van a producir tradiciones en sus discursos y prácticas religiosas, que a pesar de su escasa sistematicidad al basarse de fuentes orales, movilizan memorias genealógicas y familiares. Estas devociones no canonizadas por la Iglesia Católica sostienen cierta autonomía a pesar de los constantes intentos eclesiales por negociar y controlar los desbordes de creatividad e incorporaciones heterodoxas (Forni, 1986), ya sea procurando su deslegitimación y exclusión, como reincorporándolas (aunque de manera marginal y solo por algunos sectores) a las prácticas oficiales en pos de reactualizar su autoridad religiosa. Podríamos vincularlo con lo propuesto por Hervieu-Léger en tanto la Iglesia, en pos de reconstruir el efecto de la línea de creyentes y evitar los conflictos, recurre a diversas estrategias como hacer circular signos flotantes (favoreciendo su apropiación popular) y que sean consumidos respondiendo a las diversas necesidades; la movilización emocional apelando a la pertenencia afectiva; y la racionalización cultural, reconociendo manifestaciones de diversas culturas que refieren a una tradición y no implican necesariamente una creencia.

Santos populares en la Argentina contemporánea

Desde mediados de los '80, con la restauración del régimen democrático en Argentina, se vino dando un fenómeno de creciente desregulación del mercado religioso (A. Ameigeiras, 2008) y una progresiva visibilidad de grupos y prácticas religiosas no pertenecientes al catolicismo oficial en los espacios urbanos. Esta diversidad religiosa se acrecienta a partir del quiebre en la coyuntura histórica en donde la Iglesia comienza a perder su influencia sobre la

sociedad, no siendo ya el garante de autenticidad religiosa ni conservando el monopolio de legitimidad (F. Mallimaci y V. Beliveau, 2007). Hay una restructuración de las condiciones en que los individuos y grupos humanos producen sistemas de significación para situarse en un universo complejo y cambiante. Las nuevas formas de creer, siguiendo a Hervieu-Léger (1996) se caracterizan por la privatización de lo sagrado (los individuos crean su propio marco de sentido a partir de una diversidad de opciones de creencia), la ampliación y diversificación del mercado religioso, y la fluidez de pertenencias (nominales, simultáneas o sucesivas) y movilidad de las redes.

El carácter difuso y los diversos sincretismos - que la Iglesia organizada siempre trató de controlar-, se dan en un marco de desregulación y diversificación religiosa que favorecen los procesos de creciente autonomización, desinstitucionalización y recomposición de identidades (Ameigeiras, 2008) lo cual rehabilita la aprehensión inmediata y emocional de lo religioso. Esta religiosidad en Argentina se desarrolla en los marcos de un catolicismo cultural ampliamente difundido (Mallimaci - Beliveau, 2007), en el que los símbolos y nominaciones católicas son reutilizados por diferentes actores sociales para interpretar y expresar sus propias experiencias.

Diversos científicos sociales han tratado de discernir las particularidades de la *religiosidad popular* en Argentina. E. Martín (2009) nos brinda una caracterización de las principales corrientes de estudio remarcando la importancia que se le ha dado al carácter *popular* de estos fenómenos en detrimento de la conceptualización de la *religión*. En primer lugar, se encuentran aquellos que describen las canonizaciones populares desde una matriz católica-céntrica, y una interpretación verticalista de la sociedad en donde la religión “del pueblo” se ubicaría en contraposición a la institución Iglesia y los sectores dominantes. Un segundo enfoque, aún conservando la perspectiva y el marco de referencia católico, prioriza el carácter funcional de estas creencias populares para los sectores de bajos recursos. Estas expresiones religiosas les permiten resistir y lidiar con las situaciones de opresión y privación (educativa, material, política y espiritual) a las que se ven sometidos en el contexto socio-económico capitalista y frente a la ausencia de instituciones como el Estado y la Iglesia (o resistiendo a su dominación). Por último, un tercer grupo propone abordar el fenómeno desde la lógica diferente de la clase trabajadora, que critica el abordaje moderno-centrista, y pretende relativizar las dicotomías popular/institucional, dominantes/ dominados que separan la religiosidad popular de la Iglesia y analizar sus mutuas influencias, intercambios, negociación y conflicto. Por otro lado, se considera a la clase trabajadora como un actor social activo, creativo, y no solo reactivo frente a situaciones de dominación. En este sentido, P. Semán

(2001) entiende a las expresiones culturales y religiosas de los sectores populares como formas diversas de problematizar la realidad - de carácter holista, cosmológica (en donde lo sagrado no se concibe como extraordinario ni separado de lo profano/cotidiano) y relacional- desde un contexto socio-económico determinado; y no meramente como manifestaciones de retraso, carencia u opresión. E. Martín propone que desde esta perspectiva, los santos populares y canonizados no se conforman necesariamente como modelos morales sino que combinan en la relación devocional, fuerzas del bien con el poder legítimo de ajusticiar los comportamientos de los fieles, lo cual puede implicar directa o indirectamente daños a otros. Pero a pesar de los avances en el análisis que permite este abordaje, sigue limitándose a las prácticas de la clase trabajadora y peligra con homogeneizar un amplio espectro de las experiencias religiosas.

Martín concluye proponiendo un abordaje procesual y crítico a partir del concepto de *prácticas de sacralización* que exceden la esfera de la religión y no se limita a las clases trabajadoras. Lo sagrado para Martín, se presenta como una textura diferencial del mundo habitado, socialmente construida, que se activa en determinados momentos y en ciertos espacios.

Memorias del Gauchito Gil

Las narraciones históricas sobre la vida de Antonio Mamerto Gil Núñez son relativamente inciertas y variables⁴ y su transmisión es principalmente oral, en ámbitos familiares y comunitarios (Una síntesis de los relatos sobre su vida, ver en Apartado 2). De ello se deriva la gran variedad de versiones sobre sus costumbres, religiosidad, personalidad y los sucesos que condujeron a su muerte, narrativas que construyen prácticas de devoción y discursos identitarios y de memoria.

A pesar de la diversidad de los relatos sobre la vida del Gauchito Gil (G.G. en adelante) que brindan los devotos, se puede identificar cierta inquietud por saber quien fue Antonio Gil, del que nadie duda que haya sido un personaje histórico. El mito de origen de este culto popular conserva su delimitación temporo-espacial histórica aunque con imprecisiones en los relatos y una relativa autenticidad, de la que ellos mismos dudan. Los devotos se valen de diversas

⁴ La diversidad de relatos, las variaciones en los énfasis y el ocultamiento de determinados hechos (aunque no necesariamente de modo intencional), podrían pensarse como incoherentes y contradictorios pero esto hace referencia más a la mirada del observador que a la vivencia de los devotos.

fuentes para ir construyendo la historia (socialización e intercambio con otros devotos, letras de canciones de chamamé, libros de devoción, Internet, etc.), y son poco rigurosos con respecto a la veracidad de los informantes. En palabras de un promesero: “No se si es verdad o mentira pero yo creo en él, las veces que le pedí las cosas se me ha dado”. A pesar de esto, los devotos del G.G se afirman en la historicidad del gaucho, su cercanía en el tiempo, su anclaje territorial en Corrientes y por sobre todo el testimonio de los milagros concedidos; como cita de autoridad de su memoria.

En estos cultos populares se sostiene cierta autonomía en las formas en que cada uno se relaciona con el santo, le pide o agradece, y media con lo sagrado en el contexto cotidiano. Pero a pesar de esta individuación del creer⁵ la figura del santo (que puede pensarse como un significativo relativamente flotante) nuclea y congrega a los devotos que lo siguen. Del mismo modo, se establecen ciertas convenciones en las formas de brindarle devoción al G.G. a partir de la socialización de experiencias y prácticas religiosas entre devotos, para lo cual son importantes los altares públicos, y los encuentros los días 8 de cada mes (8 de Enero la celebración principal) en el santuario ubicado en Mercedes, Corrientes. La “Cruz Gil”, rememora el lugar donde mataron a Antonio Gil, y donde su victimario puso la primera cruz en agradecimiento a su primer milagro. El momento fundador de la devoción se concentra en ese espacio privilegiado por las prácticas religiosas de la población local y en donde se realiza históricamente la fiesta al santo⁶.

La inscripción al linaje de creyentes del G.G que se realiza principalmente por afiliación familiar y comunitaria, se refuerza con la transmisión oral de testimonios de milagros concedidos por el Santo, junto con aquellos hechos relevantes en su historia que llevaron a hacerlo santo. Es notable que varios de los devotos (sobre todo aquellos que no son oriundos de la zona del litoral) se acercan al G.G. por la popularidad creciente del santo como dispensador de milagros y favores; y en un segundo momento se adentran en su historia. La certeza de que cumple, su eficacia, se evidencia para los devotos en la gran cantidad de fieles que congrega el G.G. y su progresiva expansión territorial, con altares y santuarios a lo largo y fuera del país.

Los diversos relatos sobre el G.G. resaltan rasgos particulares de su historia y personalidad, y varían los valores que se proponen como dominantes en la reconstrucción que cada devoto

⁵ Este fenómeno religioso puede pensarse en correspondencia a lo propuesto por Hervieu-Léger (1993) para las sociedades contemporáneas y las recomposiciones en los modos de creer, aunque podríamos pensar que en las devociones populares esta característica no es privativa de la modernidad sino que la precede.

⁶ Se considera que cada devoto debe realizar una visita a este santuario, por lo menos una vez, en agradecimiento al Gaucho por los favores recibidos.

hace del santo. Hay versiones que refieren más a su trayectoria militar, a sus prácticas ilegales como desertor o bandido rural, a sus vínculos amorosos con la pretendida del comisario y la venganza de este, a su bondad justiciera sustrayendo a ricos para dar a los pobres (asociado comúnmente a la imagen de Robin Hood), etc. Así como también en el G.G. se resalta su valentía, su ansia de libertad, su bondad, y solidaridad con los humildes.

Podemos recurrir al concepto brindado por Candau (1998) de *prosopopeya memorialista*, en donde a partir de la idealización de personajes ejemplares se seleccionan rasgos de su carácter (simulando defectos y magnificando virtudes) trascendiendo las cualidades personales del difunto. Para el autor, todo individuo muerto puede convertirse en un objeto de memoria e identidad, lo que nos lleva a conjeturar que el carácter sagrado no sería inmanente a su persona sino producto de un proceso de reafirmación social de atributos a ese difunto considerado milagroso y una construcción de su pasado a partir de la selección de recuerdos y olvidos que realice cada devoto sobre los medios con los que cuente en su presente. Retomando a Martín, lo sagrado, esa textura temporo-espacial diferencial en la dimensión ordinaria de la cotidianidad, se “hace en acto”, es contingente, contextual y necesita de la agencia humana para realizarse. Siguiendo este planteo, la creación de tradición y los procesos de construcción de sentido por parte de los fieles de santos populares que poseen una organización diversificada y descentralizada, se realiza por medio de prácticas que crean y reactualizan relatos de memoria en torno al G.G. y lo sostienen a través de las prácticas de ritualización y la transmisión de los favores recibidos.

En este sentido, resulta interesante analizar cómo los relatos biográficos construidos sobre G.G. y las atribuciones que se le hacen (preferencias, costumbres, características de su personalidad) pueden llegar a orientar prácticas de devoción al influir en la configuración del pedido- promesa, la empatía establecida entre el santo y el devoto, y las ofrendas brindadas.

Para ejemplificar esto recurro a testimonios recabados durante este año en el santuario al G.G. ubicado en el barrio de Chacarita (CABA). Todos los entrevistados concuerdan en la importancia de ir a visitar el Santuario principal en Mercedes, principalmente el día 8 de Enero cuando se realiza la fiesta en conmemoración de su muerte. A pesar de las contrariedades y dificultades que conlleva el viaje hasta allí, la gran mayoría da cuenta de historias en las que el G.G. intercedió para que inesperadamente la visita de los devotos se concrete. Los encuentros y fiestas al Santo popular (realizados en cada altar público dedicado al santo, a lo largo del país), suelen caracterizarse por asados comunitarios, música y baile de chamamé, característicos de la cultura popular corrientita de donde es oriundo Antonio Gil, su culto y gran parte de sus devotos. Algunos adjudican estas formas festivas de celebración, y

una de las ofrendas características del santo popular como son las bebidas alcohólicas, a la afición de Antonio Gil por las fiestas, y la bebida y el cigarro que se dice que le gustaban. Otros, aunque no reconozcan esto como apetencias en vida del Gaucho (algunos dicen que murió muy joven para tener tantos vicios), reafirman que son los modos en los que se agrada al santo, se le pide y se agradece por los favores recibidos. Por otro lado, la identificación de G.G. con el color rojo es indiscutible y a llevado a diversas identificaciones ya sea adjudicándosele al color de la “sangre inocente derrama que vuelve hecha milagros”, a las rivalidades entre colorados y celestes de la época o simplemente “porque es el color de el, el que el eligió”. La proliferación de la altares con banderas rojas a la vera de las rutas nacionales y su presencia cada vez más asidua dentro de los espacios urbanos, refirma esta marca identitaria y construye memoria en esos espacios. Por otro lado, todos los testimonios afirman tener un altar propio al G.G. en sus hogares, respondiendo a una promesa y agradecimiento, y en donde le realizan ofrendas que conllevan una presencia más cercana, directa con el santo y un cuidado cotidiano⁷. Algunas devotas me sugirieron en una oportunidad que si quiero la protección del gaucho en mi casa lo ubique preferentemente afuera porque “al Gaucho le gusta estar afuera”, o también, porque “es celoso, así que si tenés novio mejor ponelo afuera”.

Por otro lado, algunos relatos expresan el imperativo de cumplir con las promesas que se le hacen al G.G. ya que “es muy poderoso si se le pide con fe y se le cumple” sino, acontecen infortunios que suelen interpretarse como advertencias o castigos por incumplimiento⁸. Aunque la gran mayoría aduce que igual “el gaucho entiende y sabe comprender” si por alguna razón no se logró concretar o se tardo en cumplir la promesa.

Entre las ofrendas al santo, además de elementos rojos, vino y tabaco, se encuentra una gran variedad de objetos personales que los promeseros colocan en los santuarios a modo de pedido y agradecimiento, práctica muy común en los cultos populares. La presencia de símbolos católicos como santos y vírgenes (principalmente la Virgen de Itatí oriunda de Corrientes y de gran apropiación popular) se complementa con el uso de velas, oraciones, señales de la cruz, la necesidad de tocar las imágenes, etc. práctica propias de la tradición religiosa del catolicismo. Esto expresa el sincretismo de narrativas, sentidos, símbolos y prácticas religiosas en estas formas de vivir la religión, al mismo tiempo de que pueden

⁷ Esta búsqueda de cercanía con el santo encuentra su mayor expresión en los tatuajes sobre el cuerpo de los devotos, muy común en las devociones populares como el G.G. y San la Muerte.

⁸ Otras muestras de indiferencia al G.G. también serían penalizadas por el santo como por ejemplo, olvidarse de su aniversario o pasar de largo el Santuario sin tocar bocina o rezar. Varios relatos difundidos entre los devotos dan cuenta de los daños que estas acciones pueden acarrear siendo evidente el carácter pedagógico y performativo que tienen estas narraciones en las prácticas religiosas de los creyentes.

entenderse como estrategias para legitimar la imagen del santo vinculándolo a símbolos católicos. En este sentido, podríamos pensar que la amplia presencia de estos referentes (como la Virgen de Itatí, San Expedito, San Cayetano, etc.) etc. en contrapartida a las escasas imágenes de San la Muerte en los altares (aún cuando el G.G era devoto de él), evidencia la carga simbólica de cada imagen, en donde unas son más legítimas que otras y habilitan una mayor aceptación social⁹. Por otro lado, también pueden observarse en los discursos de algunos de sus fieles estrategias para restaurar la moralidad del difunto, enfatizando valores como su solidaridad con los más vulnerables, justicia, compañerismo, etc.

El G.G. es considerado un santo popular con poderes milagrosos por un sector de la población aún sin ser canonizado por la Iglesia. Los relatos de su vida no corresponden con las vidas ejemplares o de conversión de los santos cristianos que propone la Iglesia. A pesar de ello, se puede dar cuenta de diferentes intentos de inserción eclesial en el culto popular al G.G. y de estrategias de algunos de los representantes de la institución católica que se proponen rescatar lo popular reencauzando e interpelando estas creencias. Ya sea ofreciendo sus servicios en estos espacios, para bendecir elementos católicos que se encuentran en estos lugares (cruces, vírgenes y santos católicos de mayor apropiación popular) o dar misa por el alma de Antonio Gil en tanto difunto, la Iglesia no avala pero acompaña¹⁰. Uno de los párrocos que le ha dado mayor reconocimiento público por parte de la Iglesia al G.G es el Padre Zini, quien además le compuso un chamamé narrando su historia (Ver Apartado 1) contribuyendo al progresivo registro escrito de la vida del santo popular.

Tal como expusimos anteriormente, no hay una referencia de autoridad establecida ni una versión oficial que institucionalice el mito del G.G., pero aún así debemos reconocer que las diversas voces tienen grados de legitimidad diferente. En este sentido, que un cura narre la historia de Antonio Gil, que lo haga el encargado de un santuario o lo realice un simple devoto, construyen relatos diferenciales en la autoridad que se le adjudica.

Alrededor de los altares y santuarios dedicados al G.G., se van conformando ciertas organizaciones en donde aquellos promeseros que lo implantan se constituyen la mayoría de

⁹ A modo de ejemplo, en el altar público de Chacarita, la imagen de San La Muerte se encuentra “escondida” en un árbol, fuera de la vista e ignorado por aquellos que no concurren asiduamente. Quienes controlan ese altar, me develaron su presencia diciéndome “que no podía no estar el Santito junto al Gaucho” aunque me expresaron sus dudas con respecto a si era conveniente “visibilizarlo” porque “la gente habla, piensa cosas malas, le tiene miedo porque no sabe de que se trata”, además esto interferiría en el proceso de acercamiento con el cura de una Parroquia cercana que les prometió realizar una misa en el lugar cuando finalicen las reformas, y cuyo reconocimiento es considerado como una victoria del Santo.

¹⁰ Por otro lado, entre los devotos populares entrevistados, varios consideran posible su canonización a futuro debido al crecimiento del culto, su expansión territorial y la cantidad de milagros concedidos; al igual que reciben los acercamientos eclesiales como señales de aceptación y reconocimiento de los poderes milagrosos del Gauchito Gil.

las veces como intermediarios que direccionan prácticas devocionales¹¹, gerencian el altar, coordinan actividades, administran ofrendas. Podría pensarse que son personas productoras de relatos de memoria pero sus narraciones sobre la vida del gaucho se sostienen con las mismas imprecisiones. Lo que los diferencia frente a los nuevos devotos, es que poseen cierta autoridad por ser encargados y referentes del lugar, tener cierta tradición en la devoción, y hasta por el hecho de ser correntinos. Por otro lado, algunos de estos agentes religiosos ofrecen trabajos de intermediación para realizar curaciones u obtener otras gracias del santo, adjudicándose una relación más cercana con el santo y prometiendo eficacia en su trabajo.

Haciendo memoria en el territorio

Sobre el territorio se crean, negocian y sostienen cotidianamente, narrativas y prácticas identitarias y de memoria. Los individuos adjudican múltiples contenidos, significados, nombres y valores al espacio, por medio de diversas experiencias de representación, interpretación e identificación. Estos territorios son vividos por los individuos, y socialmente organizados y construidos (K. Knott, 2005) siendo ámbitos de lucha y negociación de relaciones de poder (político, cultural, religioso, económico) que se asientan en los espacios y a la vez los constituyen.

Siguiendo a Ameigeiras (2008), en la religiosidad popular, el reconocimiento y las prácticas de devoción se concretizan en espacios físicos que son sacralizados al constituirse como lugares de ofrendas y peregrinación; y que pasan a conformar un espacio de memoria donde coexisten símbolos y creencias de distintas tradiciones religiosas, principalmente del catolicismo.

Retomando la perspectiva de M. Portal (2009), la producción, reproducción y transformación de lo urbano se desarrolla a partir de tensiones y negociaciones sociales, de usos conflictivos y contradictorios que redefinen constantemente el territorio; y de apropiaciones del espacio que los diversos sujetos y grupos ponen en juego en la esfera pública a partir de los recursos que detentan. Portal analiza la peculiar inscripción de la religiosidad popular en el paisaje urbano de la ciudad de México, a partir de la instalación de altares para vírgenes y santos, y cruces para recordar muertes trágicas en la vía pública. Para

¹¹ A modo de ejemplo, he presenciado cuando una madre que venía a agradecerle al gaucho por los favores concedidos a su hija, que era devota de él, le pide asesoramiento al encargado del altar sobre donde y como poner la bebida alcohólica y el cigarro al santo. A lo que le respondieron “ahí nomás, prende el cigarrillo y rocíale un poco de lo que trajiste pero no dejes la botella al alcance porque se la toman los que andan por acá”.

la autora, los habitantes de la ciudad despliegan estrategias locales de apropiación (individuales y colectivas) y significación de lugares específicos en el espacio público urbano, a partir de un anclaje simbólico que los *sacraliza*; fenómenos que también se observamos en la urbe porteña. Según la antropóloga mexicana, por medio de iconos religiosos los sujetos procuran generar de manera pública y visible, lugares de sentido, identificación y memoria en una ciudad percibida como caótica, anónima e insegura. Al dotar de significados sagrados a determinados espacios, se construyen *lugares de memoria* que se significan no solo por su ubicación o uso, sino porque a través de ellos se promueve la construcción de identificadores sociales que alimentan las identidades locales. En ellos se anclan los recuerdos de las comunidades, en donde el pasado se vincula y adquiere sentido por el presente.

Desde un enfoque geográfico de la religiosidad Poças Santos (2009), propone reflexionar sobre la significación y vivencia del espacio (donde se desarrollan sentimientos de pertenencia que repercuten en la identidad y el patrimonio), junto con la experiencia religiosa, cuestionando la clásica dicotomía entre lo sagrado y profano. El espacio y la percepción del mismo a partir de los sentidos socialmente adjudicados, incitan determinadas prácticas y conductas de las cuales resulta, a su vez, un espacio calificado, como por ejemplo un lugar sagrado. La estructuración del territorio por motivaciones simbólico-religiosas conduce a una organización religiosa del espacio sacralizando la realidad territorial. El espacio sacralizado se vuelve espiritualmente atractivo por su carácter diferenciado que incita respeto y devoción, y la construcción de estos lugares proporciona un sentido al espacio y una insinuación creciente de su significado religioso a partir de actos rituales, prácticas y experiencias religiosas que allí se desarrollan. Al constituirse como lugares de culto, estos espacios desarrollan formas intensas de sociabilidad que permiten el despliegue de procesos identitarios.

Las diversas imágenes y altares religiosos en la ciudad habilitan su apropiación por los fieles respectivos, favoreciendo sentimientos y relaciones de pertenencia; y congregando, en la combinación de los símbolos y el lugar, a determinada comunidad de creyentes. Debido a la organización diversificada y descentralizada de las expresiones populares de fe, que exceden los controles institucionales (aunque no están exentos de ellos) y al no poseer casas de culto propias, los altares a santos populares se constituirían en centros de devoción, espacios públicos de interacción, y socialización de prácticas, relatos y experiencias religiosas entre fieles. Cada altar al Gauchito Gil relocaliza el culto popular engendrado en Corrientes en un nuevo espacio de interacción. En el caso de aquellos ubicados en la Ciudad de Buenos Aires, estos símbolos y sus apropiaciones populares vendrían a cuestionar un orden religioso-espacial hegemónico (A. Frigerio, 2001) caracterizado por la constante y poco discutida

presencia de imágenes y referencias católicas en el espacio público desde 1930, constituyéndose en referencias culturales socialmente legítimas.

Los altares religiosos dedicados al G.G., se nos presentan como ámbitos intersticiales entre prácticas, creencias e interpretaciones simbólicas institucionales y extra-institucionales. Podríamos pensar en este sentido, que estos espacios posibilitarían usos populares de la religión dominante (A. Droogers y S. Rostas, 1995), caracterizados por la recreación de prácticas y resignificación de creencias y símbolos religiosos (aquellos reconocidos por la Iglesia como también los de religiosidad popular), a partir de las experiencias y trayectorias particulares, familiares y comunitarias de los sujetos.

La asidua concurrencia de creyentes a estos espacios sacralizados, la renovación constante de ofrendas como parte de ritos de devoción; junto con la difusión de actividades, oraciones, recolección de pedidos y agradecimientos al Santo para ser llevados al Santuario principal, etc. conforman a estos altares como lugares de experiencia, producción y difusión religiosa que facilitan prácticas y devociones extra-institucionales.

Conclusión

Este trabajo se propuso indagar sobre los procesos de construcción de sentido, y las estrategias de posicionamiento y negociación que despliegan los fieles de santos populares (no legitimados por la Iglesia) que poseen una organización diversificada y descentralizada. En torno a los santos populares no hay un relato oficial establecido, homogéneo, creado y sostenido por una institución sino que se difunden diversas versiones que disputan su legitimidad. En estos cultos se sostiene cierta autonomía en las formas en que cada uno se relaciona con el santo, le pide o agradece, y media con lo sagrado en el contexto cotidiano. Pero a pesar de esta individuación del creer la figura del santo (que puede pensarse como un significante relativamente flotante) nuclea y congrega a los devotos que lo siguen. Se construye una memoria de grupo aunque no este institucionalmente delimitada, organizada y suministrada.

Los procesos de memoria son una reinención del pasado a partir del presente y con proyecciones a futuro. Conllevan un trabajo de reinterpretación continuo que va modificando el sentido de los elementos seleccionados para ser recordados, que son retomados de diversas tradiciones, y reactualizados en nuevos contextos. Al abordar las construcciones de memoria e identidad de los devotos del Gauchito Gil, observamos el carácter difuso e impreciso de los

relatos biográficos en contrapartida a una fuerte afirmación sobre los poderes milagrosos del santo. Se le atribuyen diversas características a su personalidad, sus gustos, valores y milagros que repercuten en las prácticas religiosas y se difunden oralmente entre familiares y devotos en altares comunes.

Retomando a Candau (1998), todo individuo muerto puede convertirse en un objeto de memoria e identidad, pero solo unos pocos lo logran. Esto nos lleva a conjeturar que el carácter sagrado no sería inmanente a su persona sino producto de un proceso de construcción y reafirmación social de atributos a ese difunto considerado milagroso y una formulación de su pasado a partir de la selección de recuerdos y olvidos que realice cada devoto con los medios con los que cuente en su presente. En este sentido, Martín (2009) propone que lo sagrado, esa textura temporo-espacial diferencial de la dimensión ordinaria de la cotidianidad, se “hace en acto”, es contingente, contextual y necesita de la agencia humana para realizarse y sostenerse en el tiempo. Lo mismo ocurre con la memoria que no son sucesos que se retoman del pasado y se representan en el presente sino que con construcciones humanas, dinámicas, resultantes de procesos de negociación entre los diversos intereses y legitimidades de los individuos al definir (desde el presente) aquello con lo que se identifican y los congrega. La imagen del santo se contruye constantemente en la vida cotidiana, al igual que sus tradiciones y prácticas de devoción, adquiriendo diferentes significados y movilizandorelaciones sociales.

Bibliografía

AMEIGEIRAS, A. (2008). “Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina”, Biblioteca Nacional. Buenos Aires.

BOURDIEU, P. y DE SAINT MARTIN, M. (1982). “La Sainte Famille: l’Episcopat Français dans le champ du pouvoir”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales 44/45*, Paris.

CANDAU, Joël (1998). *Mémoire et identité*, Paris, Presses Universitaires de France. Capítulo V. Le jeu social de la mémoire et de l’identité.

CAROZZI, M.J. (2007). “Antiguos difuntos y difuntos nuevos: Las canonizaciones populares en la década del 90”. En, Míguez D. y Semán P., *Entre santos, cumbias y piquetes: Las culturas populares en la Argentina reciente*. Biblos. Buenos Aires.

FRIGERIO, A. (2001). “La ciudad católica: El orden religioso-espacial de Buenos Aires”, En Associação Brasileira de Antropologia, Etnografía y Antropología. IV Reunião de Antropología do Mercosul. Curitiba, noviembre 11-14.

HALBWACHS, Maurice (2004). *Los marcos sociales de la memoria*, Capítulo VI, La memoria colectiva religiosa. Anthropos. Barcelona.

HERVIEU-LEGER, Danièle (1993). *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf. (Traducción castellana *La religión hilo de la memoria*)

HERVIEU-LEGER, Danièle (1996). « Catolicismo, el desafío de la memoria », en *Sociedad y Religión N° 14/15*, Buenos Aires.

KNOTT, K. (2005). “Space”. *Estudos da Religião*, Nro. 4: 108-114.

MALLIMACI, F. y GIMENEZ BELIVEAU, V. (2007). “Creencias e increencia en el Cono Sur de América: Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político”. *Revista Argentina de Sociología*, vol.5, Nro.9: 44-63.

MARTÍN, E. (2009), “From Popular Religion to Practices of Sacralization: Approaches for a Conceptual Discussion”. *Social Compass*, Nro. 56: 273-285.

POÇAS SANTOS, Ma. da Graça. (2009). “Religión y dinámica espacial. Del espacio y de los lugares sagrados al territorio religioso”. En Cristina Carballo (Coord), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. (pp. 195-212). Prometeo. Buenos Aires.

PORTAL, Ma. Ana. (2009), “Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio publico en la ciudad de México”. En *Cuadernos de Antropología Social N°30*: 59-75. FFyL UBA.

SEMÁN, P. (2001), “Cosmológica, Holística y Relacional: una corriente de la religiosidad popular Contemporánea”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Año 3, Nro. 3: 45-74.

Apartado 1

“Antonio Gil”, canción del Padre Julián Zini

Antonio Gil

*Onda expresión correntina de nuestra fe popular
en la cruz de Antonio Gil el pueblo viene a rezar
y a su modo, clama al cielo por la justicia social
y por ese catecismo que no le supimos dar.*

*Como raíces al aire para el que busca allí están
la religión guaraní, la enseñanza misional
la tradición campesina mas el consumismo actual.
Nos queda la obligación de salvar nuestra verdad.*

*Como un promesero mas, que un domingo cualquiera,
lleva una cruz o bandera, quise cumplir yo también
y al expresarte tu fe mi corazón guitarrero
se hizo ruego pay ubrero tu nombre en mi chamame*

*De faja y poncho rojo, tenias en los ojos Cabueréi.
Por eso es que mirabas y enamorabas o castigabas,
Antonio Gil*

*Soldado correntino, seguías el camino, de San Martín.
Gente de Madariaga, de vincha y daga, cabeza paga por resistir..*

*Correntino ité, gente fiel de más,
Si te alzaste fue, por tu libertad.
Bravo cuimbaé, limpia sangre avá,
Moriste en tu ley, por la libertad*

*Un refusilo en la mano, paye doble en el mirar
Antonio Gil los podía, pero no quiso pelear
Era inocente, y sabían que robo no por maldad
La inocencia de los pobres, se llama necesidad
Dicen que fue su delito soñar con la libertad
No aguantarse la injusticia y alzarse al monte nomas
Tal vez por eso mi gente le reza cada vez más
Y hay quien dice que a la larga mi pueblo lo va a imitar*

*Las niñas estancieros soñaban que tu eras su paladín...
En tanto los patrones y los matones, veían visiones pensando en ti...
Dicen que San La Muerte, cuidaba de tu suerte,
Antonio Gil
Y los que te buscaban, si te tiraban, no te pegaban,
Antonio Gil*

*Correntino ité, gente fiel de más,
Si te alzaste fue, por tu libertad.
Bravo cuimbaé, limpia sangre avá,
Moriste en tu ley, por la libertad.*

La Cruz Gil, de Julián Zini

La Cruz Gil

Como quien sale hacia el norte
y tira al oeste y se va,
a un poco más de una legua
de Mercedes, allí está:
parece una llamarada
quemando el espinillar;
¡las velas queman abajo
las banderas al flamear!
Viejo cruce de caminos
juntito a un algarrobal;
cuentan que un 8 de enero,
después de un San Baltazar
de lo de Zía Maria,
la partida policial
lo sorprendió y lo detuvo
mientras se puso a sestear.
Aunque estaba acompañado
nada pudo y se entregó;
mataron a trabucazos
a los otros que eran dos,
y a él, pues tenía sentencia
por ganchillo y desertor,
lo colgaron de los pies
y un indio lo degolló.
Cuando volvió la partida
cumplida la comisión,
se comprobó su inocencia
y la gente se enteró
por los mismos matadores
de todo lo que pasó
y de la cruz de espinillo
que allí clavada quedó.
La cruz que tanto jaleo
vino a suscitar después
cuando el dueño del lugar
barrio con todo
allí fue que se quedo medio loco
y le empezó a suceder
una collera de cosas
que son para no creer.
Desde entonces los viajeros
le dejan algo al pasar:

plata, velas o cigarros,
que uno los puede ocupar
con tal que rece al llevarlos
por el difunto, nomás.
No vaya a cruzar de largo:
chaque, le puede ir mal;
si con rezar un Bendito,
no pierde, y ha de ganar.
Los promeseros le dejan
para pagarle un favor
en mástiles de tacuara
banderas de su color,
casi todas coloradas,
y agradeciéndole a Dios,
se destiñen en el viento,
bajo la lluvia y el sol.
Cruces de fierro forjado
también le suelen llevar,
y hay promesas que se pagan
con un baile en el lugar:
¡por eso,
por eso algunos domingos
de cordión y mbaracá,
resucita la Bailanta,
y es ese,
y es ese un milagro más!

Apartado 2.

Antonio Mamerto Gil Núñez vivió en la zona de Pay Ubre, hoy parte de Mercedes provincia de Corrientes, en la segunda mitad del Siglo XIX. Fue un gaucho trabajador rural, que formaba parte de las fuerzas del coronel J.C.Zalazar en un contexto de luchas internas entre unitarios y federales. Por su reacción contraria a las ordenes de los caudillos y negarse a participar en el derramamiento de sangre fraterna (se dice que el Dios Guaraní se le presentó y le ordenó en sueños), se lo consideró un gaucho alzado. Al hacerse desertor, lleva una vida nómada siendo acusado de cuatrismo, de robar a los ricos para dar a los pobres (otras versiones le atribuyen capacidades de sanación y ayuda al prójimo) y estando bajo la persecución de la policía. Un 8 de Enero, en su regreso de la fiesta de San Baltazar (6 de Enero), mientras descansaba con sus compañeros, la policía lo encuentra y lo apresa, matando a quienes lo acompañaban. Deciden llevarlo a Goya para que sea juzgado, aunque era una normativa que nunca se cumplía ya que el reo era ejecutado en el camino. En ese ínterin, el coronel Velásquez, que respetaba a Gil, le cuestiona a Zalazar la decisión tomada, quien le promete liberar al gaucho si consigue 20 firmas de los principales de la zona. Al darle lo pedido, Zalazar manda a un emisario para liberar a Gil pero ya era tarde.

Cuando lo llevan a A.Gil a Goya, lo obligan a descender, lo atan y cuelgan a un espinillo y un indio (en otro relatos, un sargento) de la partida policial lo degolla. Antes de su ejecución, Gil explica a la milicia que su orden de perdón estaba en camino por lo que iban a derramar sangre inocente. Se dice que el mismo G.Gil ofreció el cuchillo a su ejecutador para que lo mate¹², y le aseguró que cuando su sangre inocente derramada llegue a Dios, el volvería convertido en favores para su pueblo ya que servía para milagros. Por otro lado, le dijo a quien se proponía matarlo que al regresar a Mercedes, junto con la orden de su perdón se enteraría que su hijo se estaba muriendo de una grave enfermedad y que debía invocar su nombre ante Dios para que su hijo se salve. El indio no le creyó y lo mato nomas. Al regresar se cumple lo predicho por Gil, y desesperado por la agonía del hijo lo invoca al Gaucho para que le salvara la vida. Al día siguiente el niño estaba curado. Su ejecutor regresa al lugar del crimen y da sepultura al cuerpo, donde erige una cruz de espinillo (Curuzú Gil) que rememora el primer milagro realizado por Antonio Gil.

¹² Se comenta que previamente intentaron matarlo a balazos pero sin éxito porque el gauchito tenía en el cuerpo una imagen del Santito (San la Muerte) que lo protegía. Por otro lado, también hay quienes relatan que se creía que Antonio Gil tenía poderes mágicos siendo capaz de hipnotizar con la mirada, al no poder mirarlo a los ojos los miembros de la partida ordenaron a un indio baquiano que lo deguelle.

El sitio donde lo asesinaron a Gil era en un sector privado de una estancia, y el dueño, reacio a la gran cantidad de gente que iba a dejarle ofrendas y reconocimientos al Gaucho, hizo que retiraran la cruz del lugar. Pero luego este hombre sufrió todo tipo de inconvenientes económicos y de salud hasta que una curandera le aconsejó que para revertir todos esos males debía devolver a su lugar de origen el santuario del Gauchito, y así sucedió.