

Revisitando *La Difunta Correa*: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América

María Julia Carozzi*

El artículo coloca en diálogo algunas de las interpretaciones adelantadas por Susana Chertudi y Sara Newbery en *La Difunta Correa* -libro que reunía los diversos difuntos milagrosos del territorio argentino en un campo unificado de estudio- y las obras posteriores que abordaron el tema. Este diálogo permite percibir cómo, dentro de los límites de este tema específico, se despliega la progresiva secularización de los estudios sobre religiosidad popular a medida que resulta posible cuestionar los supuestos derivados de predisposiciones a percibir e interpretar el fenómeno moldeadas por el catolicismo. Asimismo, identifica algunas de las cuestiones que han dado vida a los estudios de difuntos milagrosos en los países del Cono Sur de América en las últimas décadas.

Palabras clave: religión, teoría, santos populares, resistencia.

A fines de la década del 70, el libro *La Difunta Correa*, de Susana Chertudi y Sara Newbery (1978), marcaba los límites de un campo de estudio acotado dentro del más amplio de la religiosidad popular: el de las canonizaciones populares en Argentina. Desde entonces, el libro se convirtió en referencia necesaria para todos quienes posteriormente abordamos cualquier aspecto del culto a los difuntos milagrosos. En parte, esto se debió a que, a diferencia de la mayoría de los estudios previos y muchos de los posteriores -que generalmente se limitaban a abordar las narrativas, prácticas y rituales relativos a algún difunto en particular- esta obra se aventuraba por primera vez a la tarea de arrojar una mirada comparativa sobre todas las canonizaciones populares registradas en el territorio argentino.

¿Cuáles eran los límites de este campo? De acuerdo con la definición de Chertudi y Newbery:

se denominan canonizaciones populares -en un país de tradición religiosa católica- aquellas que tienen como objeto de culto perso-

nas que han sido canonizadas por el pueblo, es decir, personas en cuyo proceso de canonización no ha intervenido la Iglesia Católica como institución. A estas personas se las denomina "santos" utilizando el lenguaje de la Iglesia (1978:9).

La definición deja entrever el rol central que las investigadoras, reflejando la tendencia entonces imperante en los estudios de las religiones en general y de la religiosidad popular en particular en la Argentina, atribuían en el libro a la "tradición religiosa católica" en la emergencia del culto a personas específicas. Esta centralidad se ve luego reafirmada cuando el libro se refiere a las causas por las que el pueblo rendiría culto a estos muertos. En efecto, dichas causas son halladas, por una parte, en la prédica de la Iglesia Católica en América -con la centralidad otorgada en ella a los santos patronos, a sus milagros, a sus fiestas y a la devoción a las almas de los justos- y, por otra, a la historia de esa misma iglesia durante el siglo XIX y principios del XX en la Argentina, con su escasez de sacerdotes,

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad Católica Argentina. Correo electrónico: mcarozzi@mail.retina.ar

particularmente en el campo y en los pueblos del interior del país :

El pueblo, cuando hace ofrendas, promete, peregrina hasta el lugar donde se dice que están enterrados los restos de sus “santos”, les reza, les enciende velas [...] no hace más que repetir lo que le han enseñado los representantes de la Iglesia a la que creen pertenecer por el Bautismo y por la fe (Chertudi y Newbery 1978:16).

El lenguaje en que estas interpretaciones son formuladas, y que más de veinticinco años después resulta mucho más llamativo a quienes desde las ciencias sociales nos interesamos por este fenómeno de lo que nos parecía en ese entonces, constituye un ejemplo de cómo el estudio de la religiosidad popular centraba su mirada y recibía su vocabulario de la jerarquía de la iglesia católica que por acción u omisión se consideraba fuente y causa de todo lo que acontecía en ese ámbito, al tiempo que propiciaba buena parte de los estudios que se desarrollaban sobre él (Frigerio 1993; Soneira 1993).

Desde esta perspectiva dominada por el catolicismo que las estudiosas argentinas compartían con la mayor parte de sus coetáneos latinoamericanos (Martín 2003b), los santos populares aparecen en *La Difunta Correa* como personas que por haber sufrido una muerte violenta o accidental acceden al carácter milagroso debido a que el intenso sufrimiento ligado a sus muertes purifica sus almas y los vuelve intercesores ante Dios. Los santos canonizados popularmente serían, entonces, producto de una evangelización al mismo tiempo muy efectiva en transmitir el poder santificador y generador de milagros de una muerte trágica con sufrimiento intenso y, por otro, muy inefectiva en limitar este poder a aquellos pocos hombres que el Vaticano reconoce como tales.

Algunas perspectivas de análisis aplicadas con posterioridad a los procesos de sacralización de ciertos difuntos en el Cono Sur de América, han contribuido a poner en cuestión los supuestos que, hace poco menos de 30 años atrás, tornaban a los científicos sociales latinoamericanos tan proclives a percibir en ellos exclusivamente una adaptación popular y local de los procesos de canonización de la Igle-

sia Católica. Este trabajo, se propone poner en diálogo algunas de estas nuevas posiciones con las adelantadas en *La Difunta Correa* a fin de establecer parte de las cuestiones que han articulado el estudio de las canonizaciones populares desde su publicación.

Resistencias, revanchas, desnaturalizaciones

Un primer conjunto de interpretaciones de las canonizaciones populares ha contribuido a extraer a los difuntos milagrosos del marco interpretativo provisto por la tradición católica poniendo el acento en su articulación con la resistencia a situaciones de dominación, la revancha simbólica de los pobres o la desnaturalización del orden social por parte de los sectores populares. En este sentido, la perspectiva de Michel de Certeau constituye una verdadera bisagra teórica que articula la centralidad de la herencia católica expresada en *La Difunta Correa* y estos últimos puntos de vista. Para este autor, el uso de la religión católica que las canonizaciones populares realizan modifica el funcionamiento de aquella y la transforma, creando un juego dentro del orden y un espacio para puntos utópicos de resistencia. En *Artes de Hacer* de Certeau (1984) analiza desde esta perspectiva la frecuente referencia a los milagros del sacerdote *Frei Damião* entre campesinos brasileños. Allí afirma que el milagro crea un espacio utópico, alternativo al espacio social en que los pobres siempre salen perdiendo y los ricos siempre salen ganando. Para el autor, las historias religiosas en que los enemigos de *Frei Damião* resultan celestialmente castigados, constituyen una desnaturalización del orden social que permite a los derrotados de la historia mantener la esperanza de que pueden llegar a triunfar sobre los ricos y sus aliados como resultado de los golpes que estos recibirán desde el cielo. De tal modo, los creyentes en los santos populares subvertirían la fatalidad del orden establecido que si bien para ellos seguiría siendo un “hecho” dejaría de ser considerado un “hecho natural” y lo harían usando de un modo particular el lenguaje recibido de la Iglesia Católica:

Los creyentes rurales subvierten así la fatalidad del orden establecido. Y lo hacen

usando un marco de referencia que también procede de un poder externo (la religión impuesta por las misiones católicas). Ellos reemplazan un sistema que, lejos de ser el suyo, ha sido construido y diseminado por otros, y marcan esta reutilización mediante “supersticiones”, excrecencias de esta creencia en milagros que, como las autoridades civiles y religiosas siempre han sospechado, ponen en cuestión la “razón” detrás de las jerarquías de poder y conocimiento. La manera de hablar este lenguaje recibido lo transforma en una canción de resistencia, pero su metamorfosis interna no compromete de ningún modo la sinceridad con que puede ser creído, ni la lucidez con que, desde otro punto de vista, son percibidas las luchas y desigualdades escondidas en el orden establecido (de Certeau 1984:18).

Así las santificaciones populares aparecen, para de Certeau, como una manera de usar el lenguaje impuesto por el catolicismo que constituye, en sí misma, una forma de resistencia al *statu quo* y sus legitimaciones.

En *Jinetes Rebeldes: Historia del Bandolerismo Social en Argentina*, Hugo Chumbita (2000), aborda las canonizaciones populares de algunos de los muchos jinetes rebeldes y gauchos alzados cuya memoria se preserva en Argentina. A la luz de los análisis de Eric Hobsbawm (1968, 1976) el autor interpreta la ubicuidad de la escena de la transferencia de riquezas, el robo a los ricos para ayudar a los pobres –que ya había sido señalada por Chertudi y Newbery (1978:29) y que resulta notoriamente más frecuente en la leyenda de los bandidos, gauchos y jinetes milagrosos que en la de los que no lo son– como una forma de revancha simbólica de los pobres. En su visión los santos populares a quienes se asocian biografías que los colocan fuera de la ley y huyendo de las autoridades actualiza una matriz cultural que él considera común a los argentinos, y que se caracteriza por una relación ambivalente con la ley y el orden. La memoria de los gauchos alzados, bandoleros y jinetes rebeldes -milagrosos o no- vendría a encarnar esa relación ambivalente.

La confluencia de la santificación popular -su carácter milagroso- y el reclamo de justicia en el caso de María Soledad Morales que ana-

liza Claudia Lozano (2003; en prensa), sugiere que esta perspectiva podría resultar aplicable más allá de los límites de género que su asociación con los gauchos y bandoleros parece indicar. La frecuente santificación de mujeres muertas por maridos violentos, muertas después de ser violadas, como la de los varones muertos por la policía, por la espalda o cuando se hallaban desarmados, podrían, como apuntaron Alejandro Frigerio (comunicación personal) para Argentina y Lydia Nakashima Degarrod (en prensa) para Chile, encarnar reclamos sociales no organizados ni formulados de manera explícita por la vía de la protesta. La santificación de las víctimas aparece bajo esta perspectiva, como el despliegue performático de lo que James Scott en *Domination and the Arts of Resistance* (1990) llamaría un registro oculto de la realidad de la dominación por parte de los sectores populares que, aunque mantiene continuamente la conciencia de la misma, sólo en ciertas ocasiones –como en el caso de María Soledad Morales– desemboca en una protesta explícita y visible.

Otros Orígenes

Si la perspectiva de De Certeau consignada más arriba sugería un uso de un lenguaje derivado de la evangelización para resistir y crear (des)órdenes utópicos, otras interpretaciones han cuestionado la idea de que el lenguaje que posibilita el culto a los difuntos milagrosos haya sido efectivamente heredado de la Iglesia Católica, al menos de modo exclusivo. Dos autores chilenos han señalado la continuidad entre el culto a las animitas y algunas prácticas precolombinas. Tanto Claudia Lira Latuz como Oreste Plath (Degarrod en prensa) encuentran continuidades entre el culto actual a los difuntos milagrosos y las prácticas y creencias asociadas a las apachetas –en las que los viajeros hacían ofrendas a las divinidades dejando pilas de rocas y otros objetos tales como marlos de maíz y plumas para asegurarse un viaje seguro.

Una mirada atenta a la distribución geográfica de los difuntos milagrosos en la Argentina iluminada por esta línea de pensamiento también parece apuntar a relativizar la centralidad del catolicismo en la explicación del origen de las canonizaciones populares. Si prestamos atención a la distribución geográfi-

ca de los santos populares listados en el propio libro *La Difunta Correa* veremos que hay áreas donde las mini-biografías de estos difuntos milagrosos son similares y difieren de las mini-biografías de los difuntos milagrosos de otras áreas. Por ejemplo los gauchos alzados, jinetes rebeldes y bandoleros muertos a traición por la policía que hacen milagros son más frecuentes en la mesopotamia, y zonas colindantes del Chaco, en la Pampa, Cuyo y Tucumán, que en el extremo noroeste del país y Santiago del Estero. En Tucumán aparecen difuntos milagrosos con historias infrecuentes en el centro del mismo: aparecen como milagrosos muchos cadáveres hallados comidos por animales salvajes, aves de carroña o erosionados por el agua antes de ser enterrados, de cuyas historias no se sabe nada en la zona en que son santificados. La santificación de personas muertas en el propio cementerio también es común en Tucumán y parece ausente en otras zonas. En Santiago del Estero aparecen canonizaciones de inocentes, el linyera, el tonto o el loco del pueblo, muertos violentamente, que tampoco son frecuentes en otras áreas. Las mujeres muertas milagrosas parecen ser notablemente más frecuentes en la zona del noroeste que en la mesopotamia. Finalmente, el culto de las falanges de los difuntos milagrosos parece restringido a esta última área y las colindantes así como el carácter milagroso de los árboles bajo los que los santos encontraron la muerte ¹.

Algunas de las razones de estas diferencias podrían ser encontradas en la forma en que la evangelización tomó en diferentes áreas del país y el momento en que esa evangelización fue realizada. Como apunta Oscar Calavia Sáez (1996) en una comparación de Brasil y Argentina contenida en el libro *Fantasma Falados*, las canonizaciones populares en su conjunto parecen ser más frecuentes en las zonas donde la evangelización fue más temprana, y esto parece referir a la historia de la Iglesia Católica y sus políticas en relación a la canonización que se hicieron cada vez más restringidas a partir del siglo XVII hasta época reciente. Sin embargo, también podríamos preguntarnos si esta variación regional no denuncia la presencia de tradiciones indígenas y afroamericanas preexistentes y coexistentes con esa evangelización. Pablo Cirio (2000), por ejemplo, ha mostrado la evidente actualización

de una matriz cultural africana en el culto a San Baltasar en Empedrado y otras ciudades correntinas. Sin embargo, cuando se trata de canonizaciones populares ha sido rara la mención de tradiciones culturales indígenas o afroamericanas concretas en los procesos que vuelven milagrosos a ciertos tipos de difuntos en ciertas zonas del territorio nacional.

Finalmente, otras fuentes de relativización del rol central otorgado a la tradición religiosa católica en el origen de las canonizaciones populares en *La Difunta Correa* no residen en la identificación de otras tradiciones religiosas, sino que emergen de la porosidad de los límites de la esfera religiosa como dominio cultural. En efecto, a partir de su trabajo etnográfico, algunos investigadores han encontrado que las fuentes de las prácticas – discursivas o no- que se efectúan en torno a los difuntos milagrosos no siempre se originan en ámbitos estrictamente religiosos, sino que a veces son transferidas desde otras áreas de actividad de las que los devotos participan como, por ejemplo, el mundo del espectáculo (Carozzi 2004) o el del fútbol (Martín 2004b).

Más allá de la muerte

Como mencionáramos, en *La Difunta Correa*, Susana Chertudi y Sara Newbery afirmaban que los difuntos accedían al carácter de santos en la consideración popular debido a que el sufrimiento asociado a la muerte violenta o accidental purificaba sus almas:

En la creencia en el poder que adquiere el alma de quien muere en forma trágica y, como en el caso de la Difunta Correa, luego de un profundo padecimiento, está presente la idea de elevación y de purificación a través de un sufrimiento intenso, no buscado sino sobrevenido, llegado de fuera; tal sufrimiento purifica (Chertudi y Newbery, 1978:122).

En *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*, refiriéndose al culto a la esclava Anastácia en el área de Río de Janeiro, John Burdick (1998: 149-156) ofrece una interpretación alternativa del sufrimiento de esta santa popular. El autor no interpreta que el sufrimiento de Anastácia -evidente tanto en su imagen amordazada como en las historias que se cuentan sobre ella- sea,

desde el punto de vista de sus devotas, un medio para la purificación del alma de la esclava sino, en cambio, el locus que permite la identificación con ella en el momento de pedirle ayuda. De acuerdo con el material presentado por este autor no sería tan acertado decir que en la visión popular algunos difuntos se han hecho santos porque sufrieron y así purificaron su alma como afirmar que debido a que sufrieron pueden entender el sufrimiento de quienes les piden ayuda. El sufrimiento posibilita y construye el vínculo de identificación entre Anastacia y sus fieles y es a la vez garantía de que estos últimos serán escuchados por ella.

En relación con el papel central que para Chertudi y Newbery el modo de morir desempeña en la canonización posterior, Eloísa Martín ha señalado que la desmesurada atención prestada tanto a la muerte violenta como al milagro por los estudiosos de la religiosidad popular en Latinoamérica, deviene de una perspectiva inconscientemente moldeada por el catolicismo. Sólo el abandono de esta perspectiva permitiría, según esta autora, establecer cómo los sectores populares otorgan sacralidad a ciertos seres humanos vivos y muertos (Martín 2003b, 2004a).

Un punto de vista que pone en cuestión la muerte violenta como razón suficiente para revestir de carácter milagroso al difunto, fue inicialmente sugerido por un trabajo de Eliane Tania Freitas (2000) en el noreste brasileño. La autora se preguntaba si había algo en la vida de los difuntos que ocupaban su análisis que preanunciaba que se convertirían en milagrosos. El trabajo sugiere la existencia de ciertas escenas santificadoras comunes a las vidas de diversos difuntos en determinadas épocas y regiones que se suman a la muerte violenta como fundamento del poder milagroso que se les otorga. Si bien las autoras de *La Difunta Correa* mencionaban algunas de estas escenas como las que evidencian la abnegación de la difunta o el robar a los ricos para ayudar a los pobres atribuido frecuentemente a los gauchos milagrosos, les otorgaban un rol secundario en la canonización popular en relación con la muerte violenta o accidental con sufrimiento intenso, único rasgo común a casi todos ellos.

Tal vez por lo temprano de su santificación el caso de la Difunta Correa aparece en Argen-

tina vinculado a unas escenas raramente asociadas a otras santas populares. Parecen infrecuentes los casos de mujeres cuyas historias de santificación están ligadas a seguir a sus maridos y alimentar a sus hijos después de muertas. Como apunta Lozano (2003, en prensa) abundan en cambio, particularmente en el noroeste entre las milagrosas, las mujeres violadas y muertas en el camino y las mujeres muertas por sus maridos. A estas últimas generalmente se les atribuye infidelidad. Estas escenas también enmarcan las historias de vida recordadas de otras mujeres santificadas aún cuando las escenas originales ligadas a su santificación sean otras. Esto sucedió por ejemplo con la Brasilera en el cementerio de Tucumán de quien hace treinta años se decía que era una rezadora y sanadora muerta incendiada por el fuego de las velas en el cementerio y ahora al menos algunas versiones sostienen que la mató el marido por ser infiel.

Como las vidas de las mujeres vivas, las vidas de las santas populares parecen frecuentemente enmarcadas por una clave que incluye escenas relativas a sus prácticas sexuales. Si en las mitologías mínimas (Calavia Sáez 1996) de muchos santos populares se encuentra un momento de quiebre en que se ven obligados a esconderse y huir de la policía o la milicia llevando una vida fuera de la ley, y el robo a los ricos para beneficio de los pobres, en las mitografías de las mujeres milagrosas, en cambio, no hay prácticamente referencia a ningún hecho de su vida excepto o bien a la infidelidad y la muerte violenta en manos de novios, maridos o compañeros celosos o bien a la violación y la muerte violenta en manos de sus violadores. Sólo las santas populares cuyas vidas fueron registradas por la prensa antes de su muerte como Evita -que también hace milagros en el hospital que lleva su nombre- o Gilda, escapan de esta regla de silencio y sexo.

Yo misma he sugerido en otra parte (Carozzi 2003a, 2003b) que las escenas santificadoras operarían como marcos interpretativos para la reconstrucción biográfica de los difuntos milagrosos: se recordarían particularmente entre otros eventos de la vida o se añadirían a ellos. Por ejemplo, y para citar un caso reciente, en Corrientes la muerte en manos de un policía de un gaucho pobre y desarmado que corteja a la misma mujer que él es una escena común en las biografías contadas de los difun-

tos milagrosos. En el 2003 murió un joven en un pueblo de Corrientes, Caá Catí, también desarmado, en manos del padre y el hermano de su novia. La historia que la madre del joven transmitió a los medios, destacaba que al joven lo habían matado porque era pobre y porque su novia era pretendida al mismo tiempo por un policía, candidato que la familia de la novia prefería. La misma madre también repartió entre la población de Caá Catí, una foto de su hijo vestido de gaucho, tomada durante una peregrinación a la basílica de Itatí, a pesar de que el chico no se vestía cotidianamente así. De tal modo la madre reconstruía tanto la biografía como la imagen de su hijo destacando aquellos elementos que las asimilaban a escenas comunes en las santificaciones populares del área.

En estrecha relación con esta práctica, tanto Pablo Semán (2000) como Javier Auyero (1999, 2001), sugieren para el caso de Evita Perón lo que, recurriendo a un neologismo, podría denominarse la *performabilidad* de algunos santos populares. Los autores, apuntan que Evita sigue siendo actuada por las mujeres de formación peronista que aspiran a ser líderes en los barrios del Gran Buenos Aires, adoptando su peinado, su tintura y su modo de hablar en público. La figura de otros santos populares como el Gauchito Gil, Gardel, Gilda y Rodrigo, su forma de peinarse, vestirse, gesticular, el tono de su voz o el contenido más repetido de sus discursos también son incorporados -esto es asimilados miméticamente en sus propios cuerpos y sus propias voces- por algunos de sus seguidores. Esta *performabilidad* parece verse posibilitada por el empleo de un código restringido de gestos, voces, ropas en las apariciones y representaciones públicas de estos santos, que los torna personajes y por lo tanto actuables. En ocasiones la creación del personaje aparece como una co-construcción en la que colaboran tanto el propio candidato a santo, que restringe sus códigos en sus apariciones públicas, como la acción de los propios devotos y seguidores para desmentir cualquier versión de sus vidas que venga a poner en duda la adaptación del santo al personaje así conformado (Carozzi 2004).

Como señalara Carlos Steil (1996), en relación con la devoción de Bom Jesus da Lapa (Bahía) aceptada y adaptada por la Iglesia Católica, cuando distintos segmentos sociales

se apropian de una devoción a menudo producen historias contrastantes. Resulta entonces interesante relacionar las distintas versiones de las escenas ligadas a los santos populares que difieren entre sí, con los segmentos sociales que les dieron origen. Como señala Alicia Martín (2003) para el caso de Gardel, estas divergencias originan disputas entre segmentos de seguidores. Moralidades divergentes vienen a producir distintas versiones biográficas que dan origen a discusiones que mantienen viva la memoria de estos difuntos. Al mismo tiempo esta constatación arroja dudas sobre el sentido que reviste el reproducir "la leyenda" de los santos como una biografía completa del nacimiento a la muerte, cuando tales historias biográficas no forman sino muy raramente el acervo de conocimientos de los devotos (un hecho que Chertudi y Newbery ya señalaban para el caso de la Difunta Correa).

La posibilidad de apropiarse del santo con distintas historias biográficas, nos hace pensar que el hecho de que las biografías que circulan sean mínimas -*mitologías mínimas* las llama Calavia Sáez (1996) designando un minimalismo que es común a la memoria de muchos santos populares- puede contribuir justamente a la extensión de su culto y la aceptación de su carácter milagroso por parte de amplios sectores de la población, dado que posibilita que distintos segmentos puedan proyectar sobre ellos escenas, guiones e imágenes divergentes.

Agentes Santificadores

Otra cuestión sugerida por Frigerio y Rivero (2003) en relación a las canonizaciones populares que estaba apenas esbozada en el libro *La Difunta Correa*, es la que indaga acerca del rol de ciertos agentes santificadores específicos en el inicio y sostenimiento de la fama de un difunto como milagroso y su culto. En todo proceso de canonización popular hay, sostienen estos autores, agentes que multiplican, organizan, ordenan, limpian, administran y mantienen los altares mediante un trabajo constante y *free riders* -individuos que sólo se acercan a estos altares con sus ofrendas cuando necesitan pedir algo. Los primeros dan lugar a distintos tipos de organizaciones religiosas que, aunque no puedan encuadrarse den-

tro de la tipología secta/iglesia funcionan, de todos modos como núcleos que permiten la difusión y el crecimiento de movimientos religiosos. Como en otros tipos de organizaciones pocos agentes y muchos *free riders* parece ser la norma. Sin embargo hay excepciones, como es el caso del Gauchito Gil en Corrientes donde hay varios pueblos en que se cuenta un altar cada dos o tres casas. Tal vez parte del éxito nacional de este santo popular (Kraustofl 2001) se deba a una combinación del volumen de la emigración de la población que sostiene el culto y un *habitus* que la lleva a construirle altares y rendirle culto frente a ellos en pago de promesas, más que a concurrir a altares ajenos. Esta multiplicación de los altares, sumada a su fácilmente perceptible color rojo, vuelve extremadamente visible la multiplicación del culto, lo que presumiblemente contribuye a reproducir la fama de milagroso de este santo popular.

Otra perspectiva en relación a los agentes multiplicadores del culto a los santos populares, formulada por Calavia Saez (1996) para Brasil y por Lydia Nakashima Degarrod (2003) para Chile hace depender las canonizaciones de la difusión de la prensa popular. La prensa construiría tanto la fama como la peculiaridad de las historias de vida de quienes se volverían santos populares. Esta perspectiva, que a mi entender, otorga una agencia desmedida a los medios sobre las prácticas sociales y desconoce las influencias que se ejercen en el camino inverso, llama la atención, sin embargo, a una articulación entre medios y santificación que vale la pena investigar. Si los medios por sí solos no crean los santos populares a menudo colaboran con la provincialización o nacionalización de su conocimiento, como sucedió por ejemplo, en el caso de María Soledad en Catamarca (Lozano en prensa). También parece interesante y fructífero analizar cuáles escenas de la vida del difunto milagroso toman los medios en esos procesos de provincialización o nacionalización, una tarea que he intentado abordar para el caso de Gardel (Carozzi 2004).

Reflexiones finales

El diálogo entre algunas de las interpretaciones adelantadas por Susana Chertudi y Sara Newbery en *La Difunta Correa* -libro que

reunía los diversos difuntos milagrosos del territorio argentino en un campo unificado de estudio- y las obras posteriores que abordaron el tema nos ha permitido ver cómo, dentro de los límites de este tema específico, se despliega la progresiva secularización de los estudios sobre religiosidad popular a medida que resulta posible cuestionar los supuestos, a menudo inconscientes, que se derivan de predisposiciones a percibir e interpretar los fenómenos religiosos moldeadas por el catolicismo.

Asimismo, emergen de este diálogo, algunas de las cuestiones que han dado vida a los estudios de difuntos milagrosos en los países del Cono Sur de América en las últimas décadas. Estas cuestiones incluyen, en primer lugar, la que indaga acerca de la relación entre las biografías atribuidas a los difuntos milagrosos y las situaciones de opresión que atraviesan los sectores que con ellos se relacionan: la medida y la forma en que las historias y los milagros atribuidos a los difuntos constituyen registros velados de situaciones de opresión e injusticia, desnaturalizan el orden social o posibilitan revanchas simbólicas. La segunda gran cuestión se plantea en torno a las características y escenas atribuidas tanto a la vida como a la forma de morir de estos difuntos que resultan comunes en determinadas regiones y épocas. Cuando a partir de ellas es posible establecer tradiciones santificadoras geográficamente diferenciadas, los investigadores también han planteado como pregunta si las mismas se emparentan con rasgos de las culturas indígenas y afro-americanas de esas zonas. Otra pregunta, directamente relacionada, indaga acerca de los modos en que la memoria de cada difunto en particular se ritualiza progresivamente, en el sentido de hacerse estereotípica y repetitiva, haciendo del difunto un personaje actuable. Finalmente, cuando distintos segmentos de la población atribuyen distintas escenas y características a un difunto, los investigadores se han preguntado tanto acerca de la relación de estas escenas con moralidades divergentes, como sobre el rol que las luchas por otorgar sentido al difunto contribuyen al mantenimiento de su memoria. Una última cuestión que emerge de este diálogo es la referente a quiénes son los agentes que difunden y mantienen la canonización y cuál es el rol que a los medios de comunicación les cabe en esta difusión. En su conjunto, estas

preguntas han contribuido a enriquecer y tornar más complejo el estudio de las canonizaciones populares, un campo de investigación

que *La Difunta Correa* contribuyera decisivamente a estructurar poco menos de treinta años atrás.

Notas

¹ A este respecto también puede consultarse la reseña de devociones populares realizada por Félix Coluccio (1986).

Referencias bibliográficas

AUYERO, Javier (1999) "Performing Evita: a tale of two Peronist women". *Journal of Contemporary Ethnography* 27(4): 461-493.

AUYERO, Javier (2001) *La Política de los Pobres: Las Prácticas Clientelistas del Peronismo*. Buenos Aires, Manantial.

BURDICK, John (1998) *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*. New York, Routledge.

CALAVIA SÁEZ, Oscar (1996) *Fantasmas Falados: Mitos e Mortos no Campo Religioso Brasileiro*. Campinas, Editorial da Unicamp.

CAROZZI, María (2003a) "El Reconocimiento de las Formas Populares y Locales de la Memoria en las Políticas de Patrimonio Cultural". En *Temas de Patrimonio 7: El Espacio Cultural de los Mitos, Ritos, Leyendas, Celebraciones y Devociones*, pp. 501-512. Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

CAROZZI, María (2003b) "Carlos Gardel: el patrimonio que sonríe". *Horizontes Antropológicos* 20: 59-82.

CAROZZI, María (2004) "Rituales en el Horario Central: Sacralizando a Gardel en los Homenajes Televisivos". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religiao* 6:11-30.

CHERTUDI, Susana y Sara NEWBERY (1978) *La Difunta Correa*. Buenos Aires, Huemul.

CHUMBITA, Hugo (2000) *Jinetes Rebeldes: Historia del Bandolerismo Social en la Argentina*. Buenos Aires, Vergara.

CIRIO, Pablo (2000) "Rey Mago Baltazar y San Baltazar: dos devociones en la tradición religiosa afroargentina". *Cuadernos del INAPL* 19: 167-185.

COLUCCIO, Félix (1986) *Cultos y Canonizaciones Populares de Argentina*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

DE CERTEAU, Michel (1984) *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, University of California Press.

DEGARROD, Lydia Nakashima (2003) "Las animitas chilenas: testimonios de violencia e injusticia". Ponencia

presentada en el **51 Congreso Internacional de Americanistas**. Santiago, Chile, 14 a 18 de Julio.

DEGARROD, Lydia Nakashima (en prensa) "Souls of virgins, victims, and bandits: searching for miracles and justice in the chilean roadsides and streets". En Jennifer CLARK, editor. *Roadside Memorials*. Wisconsin, University of Wisconsin Press.

FREITAS, Eliane Tania (2000) "Violência e sagrado: O que no criminoso anuncia o santo?" *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 2: 191-203.

FRIGERIO, Alejandro (1993) "Los estudios sobre religión en la Argentina: desarrollo y tendencias actuales". En Alejandro FRIGERIO, ed. *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*, pp.14-30. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

FRIGERIO, Alejandro y Carlos RIVERO (2003) "San La Muerte en la metrópolis: procesos de eclesificación de cultos populares". Ponencia presentada en el **51 Congreso Internacional de Americanistas**. Santiago, Chile, 14 a 18 de Julio de 2003.

HOBSBAWN, Eric J. (1968) *Rebeldes Primitivos*. Barcelona, Ariel.

HOBSBAWN, Eric J. (1976) *Bandidos*. Barcelona, Ariel.

KRAUSTOFL, Elena (2001) "Religiosidad popular e identidad: el culto al Gauchito Gil" *Avá* 3: 121-134.

LOZANO, Claudia (2003). "Memoria, historia oral e identidad: una etnografía de las canonizaciones populares en la provincia de Catamarca". Ponencia presentada en las **VII Jornadas de Historia de las Mujeres/ II Congreso Iberoamericano de Estudios de Género**, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, 24-27 de julio de 2003.

LOZANO, Claudia (en prensa) "La vida es un racimo de ilusiones". *Revista Mora* N°10.

MARTÍN, Alicia (2003) "Carlos Gardel en el mito". En *Temas de Patrimonio 7: El Espacio Cultural de los Mitos, Ritos, Leyendas, Celebraciones y Devociones*. Pp 197-207. Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

MARTÍN, María Eloísa (2003a) "En torno a la tumba de Gilda: fanáticos devotos de una cantante popular ar-

gentina". Ponencia presentada en el **51 Congreso Internacional de Americanistas**, Santiago de Chile, Chile, 14 a 18 de Julio de 2003.

MARTÍN, María Eloísa (2003b) "Religiosidad Popular: Revisando un Concepto Problemático a partir de la Bibliografía Argentina". **Estudios Sobre Religión** 15: 2-12.

MARTÍN, María Eloísa (2004a) "No me arrepiento de este amor: fans y devotos de Gilda, una cantante argentina". **Ciencias Sociales y Religión/Ciencias Sociais e Religiao** 6: 101-116.

MARTÍN, María Eloísa (2004b) "La bandera de Gilda tiene que tener los colores del Ciclón o San Lorenzo como catecismo". Ponencia presentada en el **VII Congreso Argentino de Antropología Social**, Villa Giardino, Córdoba, 24 al 28 de mayo de 2004.

PARKER, Cristian (1992) **Animitas, Machis y Santiguadoras en Chile**. Santiago, Rehue.

SCOTT, James (1990) **Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts**. New Haven, Yale University Press.

SEMÁN, Pablo (2000) **A "fragmentação do cosmos": um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires**. Tesis de doctorado en Antropología Social. Porto Alegre, Universidade Federal de Rio Grande do Sul.

SONEIRA, Jorge (1993) "Sociología y pastoral en el catolicismo argentino". En Alejandro FRIGERIO, ed. **Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur**. Pp.31-45. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

STEIL, Carlos (1996) **O Sertão das Romarias: Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahía**. Petrópolis, Vozes.

