

## PEREGRINOS CATOLICOS Y RELIGIOSIDAD POPULAR EN ARGENTINA

*CARBALLO, Cristina Teresa (\*)*

### RESUMEN

La religiosidad hoy nos provoca y nos hace pensar en los territorios sagrados no como algo turístico o peculiar, sino como una heterogénea espacialidad donde se construyen mapas híbridos como consecuencia de la diversidad de devociones. El análisis espacial, en este trabajo, es el contexto y el pretexto de una interpretación geográfica de las peregrinaciones en Argentina. Religión, espacio y cultura, nos permiten comprender las significaciones compartidas y producidas por la comunidad católica, yendo más allá, de definiciones impuestas o con sentido mezquino. En este punto interceden marcos interpretativos e ideas tendientes a “descubrir” verdades incompletas que subrayan la mutua exclusión entre modernidad y religión, marcos que no pueden dar respuesta a la complejidad de nuestra sociedad contemporánea. De allí que el territorio no es un simple escenario de las prácticas sino una expresión de esta complejidad social y religiosa.

**Palabras clave:** Religiosidad popular – espacio sagrado – peregrinaciones - catolicismo.

(\*) Doctora en Geografía Social.  
Universidad Nacional de Luján.  
Ruta 5 y Avenida Constitución - (6700) Luján, Buenos Aires  
E-mail: [ccarballo@sion.com](mailto:ccarballo@sion.com)

## **CATHOLIC PILGRIMAGES AND POPULAR RELIGIOSITY IN ARGENTINA**

### **ABSTRACT**

Nowadays, sacred territories are not considered as tourist places but as a heterogeneous space where hybrids maps are constructed as a consequence of diversity of faiths. The spatial analysis in this paper is the context and the pretext of a geographical interpretation of pilgrimages in Argentina. The concepts of religion, culture and space, let us understand the meanings shared and produced by the Catholic community, that go beyond the definitions imposed or mean sense. Theoretical interpretations as well as ideas that attempt to "discover" incomplete truths stress the mutual exclusion between modernity and religion. These frames cannot respond to the complexity of our contemporary society. Hence, territory becomes an expression of this social and religious complexity and not just the space where these practices are held.

**Key words:** Popular religion - sacred space – pilgrimages - catholicism

## Introducción

La realidad religiosa y su manifestación espacial nos convoca a pensar los territorios en un contexto geográfico y social donde las hierópolis, geosímbolos o simples lugares considerados como sagrados se reposicionan en los mapas como consecuencia del flujo de miles de peregrinos que visitan estos sitios regularmente. Si bien la hegemonía del campo católico es evidente en el mercado religioso argentino, aparecen en la escena devociones legitimadas socialmente como peregrinaciones de expresiones de creencias diversas e híbridas entre lo eclesial y la práctica popular. Cabe preguntarnos, desde la perspectiva geográfica: ¿Cuáles son los sitios sagrados para la/el peregrina/o argentina/o de este siglo? ¿Cómo se materializan estas prácticas peregrinas, a modo de metáfora, en un mapa nacional que involucre la dimensión eclesial y las devociones populares?

Plantearnos cuales son los espacios geográficos de los destinos religiosos del siglo XXI hubiera parecido un delirio colectivo para los científicos sociales de hace un siglo atrás que anunciaban la desaparición de la religión en la vida social, a lo sumo lo proponían como una dimensión de la esfera privada del individuo. Y si lo ponemos en el plano de la investigación geográfica, aumentaría más el desconcierto dado que la Geografía Social o Cultural aún no ha prestado la debida atención a estos movimientos socio-religioso contemporáneos que diseñan territorios y mapas dinámicos.

El mapa de los peregrinos-santuarios en Argentina lejos de ser estático o en vías de extinción, representa nodos dinámicos, cambiantes y en pleno crecimiento que se expresan a través del movimiento peregrino, en diversas escalas de análisis: parroquial o diocesano, en un cerro (punto fijo) o al costado de una ruta (espacios de flujo), devociones regionales o de alcance nacional, por enumerar algunos ejemplos.

Las fronteras entre el espacio sagrado legitimado por las Iglesias tradicionales y las prácticas sociales han mutado y se han fragmentado en nuevas definiciones devocionales donde el territorio adquiere un lugar relevante (1). Territorio que no es un simple escenario de las prácticas sino una expresión de esta complejidad social y religiosa. De allí que proponemos un doble proceso espacial, por un lado, identificar la fragmentación de territorios religiosos institucionales, como respuesta a los cambios a la organización histórica de la comunidad católica y su pertenencia territorial; y por otro lado, parte del mismo proceso, la aparición de multi-territorios que conviven con diferentes intensidades en una misma expresión social y religiosa peregrina.

Comenzar a mirar espacialmente la territorialidad peregrina nos lleva a plantearnos diferentes ejes de desarrollo, como veremos todos convergentes.

## **Algunas aclaraciones metodológicas**

El trabajo intenta proponer al lector un recorrido que lo introduzca en una perspectiva compleja de la dimensión espacial del fenómeno socio-religioso, y su reconstrucción territorial. Los mapas de los santuarios en Argentina distan de ser hechos o realidades espaciales cerradas o estáticas. Las dimensiones sociales y culturales de la religiosidad contemporánea atraviesan nuestra realidad rompiendo con preceptos de modelización laica, estrecha, dejando expuestos múltiples interrogantes sobre esta geografía aún poco explorada. Es por ello, que se propone iniciar la revisión conceptual de lo que asumimos como religiosidad popular, lo que nos lleva a cuestionar una realidad naturalizada de los paisajes de devoción religiosa e identificar a grupos sociales que conviven con diversos cultos y prácticas. Prácticas que ponen en discusión la universalidad del concepto de religiosidad popular. En un segundo momento, se revisa la categoría del “ser católico” irrumpiendo de esta manera, en otras formas no tan novedosas pero si socialmente más extendidas que son las peregrinaciones multitudinarias. En esta fase, se explora en que consiste la mediación eclesial, y su papel e influencia cultural que aun persiste no solo desde la doctrina tradicional sino también en su intervención y/o regulación en las expresiones contemporáneas, como son las peregrinaciones. Para finalmente, enlazar estos hechos sociales significativos con su espacialidad que abarca tanto las prácticas católicas como las de modo católico. En relación a estas últimas son prácticas que no son legitimadas por la iglesia, pero que se introducen y legitiman desde las creencias populares.

Reconstruir estos territorios de prácticas religiosas e identificar los sitios o lugares sagrados no ha sido sencillo. Las fuentes eclesiales nos dan información sobre los santuarios “oficiales” pero no realizan registros cuantitativos de los peregrinos por santuario. Por otro lado, el INDEC no lleva registro de pertenencia o de práctica religiosa desde 1970 rompiendo así con el único lazo riguroso de registro estadístico, situación desventajosa cuando comparamos los censos de Brasil o México que conservan y actualizan los datos referidos a la dimensión religiosa de la población. La técnica utilizada en un inicio fueron las entrevistas calificadas para dar con algunas fuentes parciales de los principales nodos peregrinos, pero aun así resultaba muy endeble la reconstrucción de los

guarismos. Es por ello, que el camino viable para la reconstrucción de la información fue la utilización de las notas periodísticas de los diarios provinciales y nacionales. El trabajo fue arduo dado que se relevaron a todas las provincias durante el año 2006 para identificar las principales fiestas y peregrinaciones. Luego, se sistematizaron esos datos, se seleccionaron los más relevantes, para proponer algunos resultados parciales, como síntesis e interpretaciones de los mapas peregrinos en Argentina.

## **La peregrinación católica “a mi manera”: ¿religiosidad popular?**

Los movimientos peregrinos, son en primera instancia una expresión de fe, identidad y memoria, portadores de símbolos y significados. En nuestro país, los símbolos y creencias religiosas de fuerte herencia histórica, predominan, y están siempre presente como prácticas católicas o a modo católico. En estas últimas, entran en juego el papel de la religiosidad popular tan desarrollada en nuestras sociedades latinoamericanas, a tal punto, que en el cuadro contemporáneo de las prácticas, las fronteras siempre son difusas. Esto nos lleva a discutir la peregrinación como un catolicismo “a mi manera”, es decir, como una práctica entre lo doctrinal y las apropiaciones culturales regionales, más próximas a la religiosidad popular.

Iniciamos esta reconstrucción teórica con el trabajo de Massolo, María (1999), quien nos plantea un amplio espectro de lo que intentó o intenta definirse como *religiosidad popular*, y de alguna manera indicar las antípodas o la complejidad de su significado, ambiguo y polisémico. Así podríamos decir, que algunos autores consideran que la religiosidad popular es una “perpetua una falsa conciencia sobre la naturaleza de la sociedad de clases”, otros la expresan como sentimientos de opresión social. Desde hace pocas décadas han surgido cambios interesantes en el estudio de la religiosidad popular, “distanciándose de dicotomías simplistas, y prestando atención a la complejidad de la relación entre *significado y prácticas*, dentro del contexto más amplio de ideología y poder” (Massolo, M. 1999: 102). Es interesante ver como la autora reconstruye los significados de religiosidad popular, aludiendo a diversas miradas como la de Robert Towler con la religiosidad común, en el sentido de prácticas fuera o al margen de la institución dominante. O, como la de R. Williams, que utilizó la noción para los rituales y símbolos que tuvieran o le dieran unidad a una práctica. Aunque sus significaciones pasaron *de religiosidad común de un pueblo, a la religiosidad del pueblo*

común, dando lugar al término de “religiosidad popular”, para referirse a la religiosidad “practicada por la gente común que se desvía de la religión oficial” (Massolo, M., 1999: 104). Es decir, la expresión de lo popular como informal, extraoficial, que carece de la sanción formal de las estructuras de las iglesias dominantes; la religiosidad como *práctica en contraste con la religiosidad prescripta*. Para otros autores, como D. Levine (1996) o Lancaster (1988), coexisten tres niveles de catolicismo: el de la iglesia conservadora; el de la iglesia popular y el de la religiosidad popular. El primer tipo de catolicismo es el de la *élite* y la jerarquía religiosa, quienes proponen soluciones espirituales para la pobreza. El segundo nivel o tipología, es la iglesia popular, la que nuclearía a los “campesinos urbanos” de los barrios pobres basada en las enseñanzas de la teología de la liberación. Y, finalmente la religiosidad popular como las prácticas religiosas tradicionales de las masas del pueblo, fundamentalmente expresadas en el culto a los santos populares.

C. Bell (1992) propone la noción de *práctica* para abarcar o superar todas las dicotomías análogas a la religiosidad popular, dado que este concepto estuvo pensado como una respuesta a la ambigüedad de significados y con ello, poder representar la unidad sintética de conciencia y ser social dentro de la actividad humana. Ahora bien, en nuestro caso queda planteado entonces, que la peregrinación así como otra práctica de religiosidad popular se reviste de características propias que hacen a los grupos sociales y culturales, pero también, adquieren rasgos propios y comunes que hacen a los procesos de desregulación del campo religioso, el consumo individualizados de bienes y/o servicios de salvación, llevando cada vez más a disminuir la gestión y control de los actores eclesiásticos. No por ello, se minimiza el papel que cumplieron y cumplen en la herencia cultural de la práctica peregrina, sino que simplemente, como se expondrá, los principales centros de peregrinación componen un mapa dinámico y complejo de espacialidades donde la fuerza sagrada del lugar define paisajes culturales en que la fe juega el papel organizador.

## **La peregrinación y el católico “a mi manera”**

Ahora bien, pensemos entonces en la práctica peregrina como una forma del católico “a mi manera”. Esto se propone, dado que la influencia cultural de la Iglesia Católica atraviesa a nuestra sociedad de tal forma que no conoce de fronteras temporales y espaciales. Lo que sí queda por verse es el grado de su hegemonía en el control de lo sagrado y su nivel de mediación entre el creyente católico y lo divino. Geografías que presentan varios mapas, uno el mapa eclesial de diócesis y parroquias

como administración del territorio; y otro mapa dinámico, que son los que se construyen por el fenómeno de las peregrinaciones.

El mundo católico latinoamericano, por lo tanto no es un universo homogéneo. De la Torre (2003), propone una síntesis de tres manifestaciones de cómo se asume el católico: a) una opción religiosa exclusiva como creencia y conducta; b) exclusiva como conducta e inclusiva como creencia; y c) plural como creencia y conducta de afiliación.

Desde esta última posición, y a primera vista podríamos adelantarnos y afirmar que los católicos peregrinos recrean su forma de vivir en el catolicismo *como una religión a mi manera*. “Estos procesos, conforman identidades emergentes dentro del catolicismo, diversifican el universo de creencias, marcos valorales y prácticas rituales que conforman el amplio espectro de eso que simplemente llamamos catolicismo” (De la Torre, R. 2003: 13).

El autor parte de la diversidad al interior del campo católico y detecta procesos de privatización de la identificación religiosa de los creyentes adscritos al catolicismo. Con ello, se plantea como resultado una interiorización subjetiva de la creencia, que contempla la integración del discurso proveniente de las normas y los dogmas difundidos por las instituciones católicas. En otras palabras, distingue la concordancia o alejamiento *entre los significantes y los significados de los imaginarios trascendentes*; e intenta evidenciar la distinción *entre imaginario de la creencia y la pertenencia confesional*, pues aún cuando el significante de un imaginario (su expresión) puede coincidir entre el creyente y la institución, éste no garantiza que los contenidos (significados) tengan equivalencias. Estos últimos, están determinados por la composición dialéctica que sintetiza la paradoja *entre la permanencia de la creencia y la emergencia de la subjetividad de la creencia*. Por ello, más que hablar de *identidades católicas*, como un producto estático, el autor prefiere atenderlos como procesos de identificación religiosa con el catolicismo. Lemieux (2) (Carozzi, M.J., 1993: 130) plantea que el individuo elige los contenidos de las creencias en función de sus necesidades particulares, pero esta selección no es totalmente libre, sino que responde a un proceso de “apertura limitada”, en el cual se mantiene la tradición cristiana como un tronco común para la reconfiguración de las creencias.

En esta dirección, se pueden evidenciar por ejemplo como los peregrinos gauchos, en nuestro país, participan de las cabalgatas para agradecer o por devoción a la Virgen o a un Santo, por promesas, por hábito, entre otros motivos. Dado que las motivaciones son diversas, no se podría entender la identidad como construcción dialéctica entre las

necesidades particulares y las creencias, sino fuera a través de la *reconfiguración de creencias* al interior de cada individuo o grupo, como un complejo proceso de búsqueda de identidad religiosa y cultural. La que podemos sintetizar: a) Desde el marco comunitario que brindan estas sub-identidades o grupos católicos, se reformula su identificación con Dios y con la institución católica. b) Se manifiesta una diferenciación en el sentido que tiene el ser católico contemporáneo, y los contenidos que internaliza en su creencia y en la forma de expresarla socialmente. Queda en evidencia la subjetivación de la creencia que apunta a la diversificación de modos de vivir la pertenencia al catolicismo, que se materializa en la figura de lo que damos por llamar “católico a mi manera”

La diversidad, la complejidad y la privatización en el campo católico dan lugar a diversas formas de apropiación, como las peregrinaciones y la religiosidad popular, aparentemente similares de las creencias y símbolos pero no necesariamente de sus significados. Es entonces, que podemos acordar que el peregrino es el resultado social, un emergente de la subjetivación de la creencia, privatización y reconfiguración de creencias regionales y prácticas religiosas que llevan a cada grupo a reconstruir su religiosidad e identidad. No obstante, nos cabe explicitar otra cuestión. ¿Los procesos de búsqueda de identidad se pueden explicar, aisladamente, a través de la religiosidad popular? *“Lo que se desprende entonces del análisis es el hecho de que la construcción religiosa del espacio no obedece verdaderamente a esquemas universales. Por el contrario, es universal la capacidad de la religión para imponer un orden, sea cual sea, porque es legitimado por la creencia y el mito. Significa que no es la forma la que califica lo religioso en el espacio, sino más bien la potencialidad de dar una forma según la interpretación que las sociedades se hacen de lo divino. En eso, es posible a la vez la formidable diversidad cultural, proveniente de las representaciones diferenciadas entre las sociedades, con la unidad del hombre”* (Racine J-B y Walther, O., 2006:482) Estas ideas no sintetizan la relevancia de las construcciones culturales para la interpretación espacial del fenómeno religioso en general, y en particular, a las peregrinaciones.

Forni (1986)) es quien nos plantea otra interesante perspectiva sobre las expresiones emergentes dentro del campo católico, la que se sustenta sobre las bases de la cultura latinoamericana: por un lado, la persistencia religiosa en las zonas rurales carentes de toda mediación eclesial o en forma muy debilitada; y por otro lado, la reelaboración simbólica en medios urbanos y en las generaciones de mayor educación



formal. Ambos procesos han resultado en una coherencia de prácticas religiosas populares. El sustrato religioso de la cultura es uno de los elementos claves que están presentes en las sociedades a través de símbolos y legitimaciones sociales que conducen a una reconstrucción continua del catolicismo popular.

Es por ello, a raíz de estas expresiones históricas, sociales y políticas, que dan como resultado una cultura y religiosidad popular, en la que se entiende que la fe de los simples, religiosidad imbricada en la cultura son expresados con signos sensibles en que, muchas veces, se practican al margen del cuerpo eclesiástico. La diversidad territorial de experiencias religiosas nos plantean, en principio, una distinción de lo que es catolicismo popular de lo que no lo es, diferencias basadas en las formas culturales de devoción y en su dinámica social, las que se adecuan a los propios contextos espaciales. Por lo que se propone como una aproximación conceptual de religiosidad popular -que va más allá de lo estrictamente eclesial e institucionalmente legitimado-, el concepto de práctica socio-cultural que incluye tanto a las devociones católicas como a las de “modo católico”, como son las devociones a los santos “populares”, por ejemplo el Gauchito Gil o la Difunta Correa. En otras palabras deberíamos incorporar las sub-identidades católicas para la comprensión de la religiosidad popular. Religiosidad popular que es básicamente magia, cuya función psicológica es la de proveer seguridad. La secularización estaría minando la base de esta religiosidad y la tarea de la Iglesia debería ser la de proveer “substitutos funcionales” más compatibles con una sociedad urbana y moderna. Por otro lado, hay elementos de cristiandad en la cultura popular que se basa en la noción de que la definición substantiva de la Iglesia no es equivalente a la definición funcional de la religión, en términos seculares.

De esta manera la noción de *práctica peregrina como religiosidad popular*, resulta de interés explicativo en el marco de los patrones culturales construidos social y espacialmente, de acuerdo con el momento histórico y la transformación o adaptación de la Iglesia en relación con la población latinoamericana. En el marco de una modernización y secularización de las instituciones, en muchos casos, dando formas heterogéneas y/o superpuestas entre sociedades pertenecientes a diferentes mundos. Es así que en una sociedad secularizada, aparecen emergentes de apropiación y reconfiguración de creencias que se practica a través de las peregrinaciones.

## **Peregrinaciones y los espacios sagrados**

Los santuarios no han desaparecido y se encuentran en proceso de avivamiento religioso en sociedades donde la modernidad líquida, que plantea Z. Bauman (2008), parece haber arrasado con todo, menos con la fe. En Argentina existen a fines del año 2008, 96 santuarios reconocidos por la Iglesia Católica Argentina. A estos tradicionales y nuevos santuarios, se suman otros... La hibridación cultural y religiosa en América Latina nos obliga a mirar otros paisajes y demandarnos cuáles son las espacialidades presentes allí, ¿sino como entender que el 8 de enero del 2008, y lo mismo para el 2009, más de 200.000 personas visitan al santo popular “El Gauchito Gil”, santuario localizado en una pequeña ciudad, Mercedes en la provincia de Corrientes? (3). En el otro extremo del mundo peregrino, tenemos el auge de la devoción a la Virgen de San Nicolás. El mapa peregrino en Argentina es tan extenso y sus prácticas sociales tan diversas que estimula la indagación geográfica sobre la reconstrucción de los territorios sagrados que conmueven a miles de peregrinos.

La peregrinación se caracteriza porque toda celebración requiere de *en un lugar santo* (4) y un homenaje u ocasión, por ejemplo una fiesta patronal o alguna fecha importante en la liturgia católica o en la creencia popular. Un *camino sagrado* que hace a la práctica del espacio y a su territorialización, hoy en términos de experiencia personal, como un camino individualizado con lo divino y sin mediaciones. Un *locus*, como presencia material de una realidad sacra, el espacio iluminado, un destino donde efectivamente se tome contacto con lo divino. Un territorio idealizado por la distancia. Un *re encuentro sacralizante* como resultante entre la práctica del peregrino y la peregrinación como colectivo legitimador de esa devoción.

Los elementos que configuran el *espacio sagrado* como lugar de peregrinación se organizan según una lógica y valoración que responden a una articulación flexible entre *lo sagrado institucional* y *lo sagrado como experiencia vivida*... De esta manera, la peregrinación como fenómeno religioso y los santuarios adquieren un papel relevante en nuestras ciudades. Según los siguientes resultados, (Cuadro N° 1), ¿dónde están los límites entre lo profano y lo sagrado?

**Cuadro N° 1 - Peregrinos y Santuarios no Marianos**

Santuarios no marianos	Ciudad	Cantidad de peregrinos
San Expedito	Bermejo (San Juan)	20000
Señor de los Milagros del Maillín	Maillín (Sgo del Estero)	150000
Beato San Ceferino	Chimpay (Río Negro)	20000
Beata Laura Vicuña	Junín de los Andes	s/d
San Cristo de la Quebrada	El Guanaco (San Luis)	60000
Cristo de Renca	Renca (San Luis)	40000
San Sebastián	Las Ovejas (Neuquén)	10000
Ntro. Sr de la Buena Muerte	Villa Reducción (Córdoba)	100000

Santuarios populares o a modo católico	Ciudad	Cantidad de peregrinos
Difunta Correa	Caucete (San Juan)	50000
Gauchito Gil	Mercedes	120000
La Inmaculada Madre del Divino Corazón	Salta	s/d

Santuarios gauchos	Ciudad	Cantidad de jinetes
Difunta Correa	Caucete (San Juan)	3400
Virgen de Itatí	Itatí	5000
Cura Brochero	Traslasierra (Córdoba)	400
San Pantaleón	Pampa el indio (Chaco)	5000
Virgen de Luján	Luján	4500
Gauchito Gil	Mercedes	s/d

**Fuente:** Elaboración propia sobre datos extraídos en los diarios locales y nacionales, 2007. Estas cifras son proporcionadas por organizaciones eclesiales, municipales o el periodismo local. Si bien estos datos no son ofrecidos por fuentes diversas, son las únicas mediciones que reflejan el fenómeno religioso.

## **La peregrinación religiosa en Argentina: la puja mariana**

La territorialización peregrina católica y las devociones populares son una realidad social irrefutable. Peregrinaciones que se diferencian entre una y otra. En primer lugar, si bien existe un mayor grado de libertad o escasa mediación con lo divino en las peregrinaciones católicas, existe cierto grado de gestión por parte de las autoridades eclesíásticas tanto en la regulación de los bienes y servicios de salvación, como en el control del lugar santo y en la práctica de la liturgia, además de la organización institucional del hecho peregrino en cuestión. En cambio en las devociones populares, este papel de la Iglesia Católica queda totalmente al margen, y su participación depende según las características de los casos locales y de la amplitud religiosa de las autoridades eclesíásticas de turno. Pero un rasgo esencial en estas peregrinaciones a los santos populares es que la organización está por fuera de la gestión y control eclesial. La organización y la gestión de ese espacio sagrado están dadas por la fe de los grupos peregrinos.

Rosendahl (1996), reconoce al espacio sagrado como un campo de fuerzas y de valores que eleva el hombre religioso encima de sí mismo, que lo transporta hacia un medio distinto del que transcurre su existencia. Propuesta conceptual que es válida tanto para las peregrinaciones católicas como para las del “modo católico”. Siguiendo con nuestro análisis, los centros de peregrinación presentan algunas características comunes, repetitivas, y otras presentan singularidades. Así mismo es posible identificar, en cada centro de peregrinación, el espacio sagrado – caracterizado por la sacralidad máxima, expresada por una materialidad a la que se le atribuye un gran valor simbólico- y, por otro lado, por el espacio profano. Ambos son las dos caras de una misma moneda. En pocas líneas, volviendo a Z. Rosendahl las hierópolis poseen un orden espiritual marcado por la práctica religiosa de peregrinación. La configuración espacial esta fuertemente articulada con lo sagrado.

Otra caracterización común entre una y otra peregrinación es el alcance espacial de esta fuerza centrífuga-centrípeta que ejercen los santuarios y la fe de los grupos sociales, el que revela una configuración espacial articulada con lo sagrado. Prácticas que poseen itinerarios devocionales, rituales y mitos más o menos establecidos en el imaginario del devoto que construye el tipo de *performer* peregrino, la manera de ver o sentir lo sagrado en el espacio, en un tiempo determinado. Y donde los centros religiosos presentan una organización en la cual la centralidad es conferida a lo sagrado que se manifiesta en un punto fijo, material y simbólico en la ciudad, donde convergen los trayectos individuales o



importantes para la comunidad mariana (5). El primer santuario se remonta al período colonial, mientras que el último tuvo su aparición a fines del siglo XX.

Para terminar con esta descripción el resto de los peregrinos a otros santuarios (Cuadro N° 1) se distribuyen en un 12%. De este porcentual un 7% corresponde a peregrinaciones “a modo católico”. Dentro del subcampo “a modo católico” lidera el ranking el Gauchito Gil (4%) y continúa la peregrinación de la Difunta Correa (2%). Cabe aclarar, que la peregrinación a Salta para la “Inmaculada Madre del Divino Corazón Eucarístico de Jesús” convoca a miles de fieles, y puede llegar a más de 10.000 visitantes por sábado, lamentablemente estos datos no se publican en los medios gráficos (6). Y por último con valores muy marginales los peregrinos del Cura Brochero (0.01%), otra creencia a modo católico en la provincia de Córdoba.

Lo que se puede evidenciar de esta representación que el total de los espacios sagrados identificados por su relevancia social, asciende al número de 28. De los cuales, en su gran mayoría corresponden a santuarios definidos por la institución católica como espacios sagrados. Por otro lado encontramos un escaso número de hierópolis dedicados a beatos, pero que en la práctica peregrina son considerados como santos, como es el caso del mencionado Ceferino Namuncurá. Y por último, un escaso número de “lugares sagrados” de validez popular como la Difunta Correa y Gauchito Gil. Espacios sagrados que motivan diversas formas y expresiones de peregrinación católica: a pie, a caballo, en carruajes, en bicicleta, en embarcaciones, entre las más importantes.

Sin duda, las teorías de secularización tuvieron un fin histórico y social de legitimar ideológicamente una forma histórica de institucionalización de la modernidad, pero su impacto social y permanencia ha sido diversa y compleja. En este sentido, se plantea que la novedad de la modernidad se fundamenta en el surgimiento de un esfera autónoma que denomina: ‘*la sociedad civil*’ o ‘*lo social*’, y que justamente se ubica entre la esfera de lo público y lo privado. Estos procesos mencionados convergen en una secularización espacial que lleva a: la privatización de lo religioso; la recomposición de creencias, una religiosidad individual; una pluri religiosidad; la ruptura hegemónica de las iglesias tradicionales; la separación de las instituciones religiosas del Estado.

La informalidad e hibridación de las creencias populares a modo católico nos replantean revisar críticamente el papel del espacio sagrado del profano, y el sentido peyorativo de culturas o religiosidades populares. Evidentemente, el mercado “informal” de creencias religiosas se

superpone a tal punto al institucional que resulta, para el ojo distraído, en expresiones de religiosidad similares, aunque eclesiásticamente puedan ser diferentes. Las peregrinaciones religiosas y la religiosidad popular podríamos interpretarlas como expresiones con ciertos rasgos comunes de la modernidad: la privatización e individualización de la práctica religiosa como una forma extendida en nuestra sociedad.

## Notas

(1) Este eje de análisis, ha sido desarrollado por la autora en recientes publicaciones, como: “Hierópolis como espacios en construcción: las prácticas peregrinas en Argentina”, ó en “Buenos Aires y las creencias religiosas: un mapa inestable”, entre otros artículos.

(2) Extraído de CAROZZI, María Julia, *Consultando a una Mae de Santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico*, en: **Revista de Investigaciones Folklóricas**, Vol. 8, 1993, pág. 68-78.

(3) Estos datos fueron obtenidos de una revisión en los diarios locales y nacionales en los últimos 4 años (2006-2010). Los datos que reflejan son el pico más significativo de adeptos al Gauchito Gil, entre el 2008-2009, en el 2010 los datos son similares.

(4) Tomando como base inicial la propuesta por LOPES: *Le pèlerinage à Fatima: une expression mystique du sacré populaire*, en: **Social Compass** 36(2), 1989, 187-199

(5) El 13-14 de setiembre y el 25 del mismo mes.

(6) Dato que se obtuvo de varias entrevistas realizadas en el Cerro, durante setiembre del año 2007, lugar donde se produce la aparición de la Virgen.

## Bibliografía

BAUMAN, Zygmunt: **Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre**. Buenos Aires, Tusquets Editores, 2008. Primera edición argentina.

BELL, Catherine: *The power of ritualization*, en: **Ritual theory, ritual practice**, Bell, C. Oxford, University Press, New York Oxford, 1992, pág. 197-223.

CARBALLO, Cristina (Dir.): **Cultura, territorios y prácticas religiosas**. Buenos Aires, Ediciones Prometeo, 2009.

CARBALLO, Cristina: *Buenos Aires y las creencias religiosas: un mapa inestable*, en: **Revista Universitaria de Geografía**, Volumen 17, Bahía Blanca: Departamento de Geografía y Turismo, Universidad Nacional del Sur, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 2008, pág. 29-54

CARBALLO, Cristina (Comp.): **Diversidad cultural, creencias y espacio. Referencias empíricas**. Luján, PROEG - Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Luján, 2007.

CAROZZI, María Julia: *Consultando a una Mae de Santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico*, en: **Revista de Investigaciones Folkloricas**, Vol. 8, 1993, pág. 68-78.

DE LA TORRE, René: *La diversidad católica vista desde los nuevos rostros de Dio*, en: **Ciencias Sociales y religión/Ciencias Sociales e Religio**, Porto Alegre, ano 5, Nº 5, 2003, pág. 07-10.

DORY, Daniel: «*Religions et territoires, éléments de théorie et propositions de recherche*», en: **La construction religieuse du territoire**, VINCENT, J-F, DORY, D et al. (Dirs.), Paris, Éditions L'Harmattan, 1995, pág. 367-376.

HERVIEU-LÉGER, Danièle: **La religión hilo de la memoria**. Barcelona, Herder Editorial S.L. Traducción de Maite Solana. 2005 [1994]

FORNI, Floreal: *Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular*, en: **Sociedad y Religión** Vol. 3, 1986, pág. 4-24.

FRIGERIO, Alejandro y WYNARCZYK, Hilario: *Cult controversies and government control of new religious movements in Argentina, 1985-2002*, en: **Regulating religion. Case studies from around the glob**, RICHARDSON, J. (ed.), New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004, pág. 453-477.

LANCASTER, R.: **Thanks to god and the revolution. Popular religion and class consciousness in the new Nicaragua**. Nueva York: Columbia University Press, 1988

LEVINE, D.: **Voces populares en el catolicismo latinoamericano**. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, 1996.

LOPES, Policarpo: *Le pèlerinage à Fatima: une expression mystique du sacré populaire*, en: **Social Compass** 36 (2), 1989, pág. 187-199



MARTÍN, Eloisa: *De Marias e Luizes: experiencias devocionais e de género numa festa mariana*, en: **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 3, Nº 1, 2003, pág. 207-222.

MALLIMACI, Fortunato: *Cuentapropismo Religioso: Creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana*, Buenos Aires: Universidad de General Sarmiento, Instituto del Conurbano. En prensa.

MASSOLO, María: *El estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa: perspectivas recientes*, En: **El estudio científico de la Religión a fines del siglo XX**, FRIGERIO, A. y CAROZZI, M.J. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1999, pág. 101-120.

ROSENDAHL, Zeny: **Espaço e religio: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: Ed.UERJ. 2002 [1996]

RACINE, Jean-Bernard y WALTHER, Olivier: *Geografía de las religiones*, en: **Tratado de Geografía Humana**, LINDON, Alicia y HIERNAUX, Daniel (Dir.), México, Anthropos, 2006, pág. 481-505.

SERMÁN, Pablo: *Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea*, en: **Ciencias Sociales y religión/Ciências Sociais e Religao**, Porto Alegre, ano 3, Nº 3, 2001, pág. 45-74.

SONEIRA, Abelardo: *Memoria y religión. La lucha por el control de la tradición religiosa en el catolicismo latinoamericano*”, en: **Modernidad, religión y memoria**, MALLIMACI, F. (comp.) Buenos Aires, Colihue Universidad, 2008, pág. 227-235.

*Fecha de recepción: 14 de junio de 2010*

*Fecha de aprobación: 26 de julio de 2010*