



DEVOCIONES

POPULARES

ARGENTINAS

Biblioteca Nacional Mariano Moreno

Devociones populares argentinas / coordinación general de Emiliano Ruiz Díaz ; María Redondo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Biblioteca Nacional, 2023.
104 p. ; 27 x 19,5 cm.

ISBN 978-987-728-167-5

1. Devoción Popular. I. Ruiz Díaz, Emiliano, coord. II. Redondo, María, coord. III. Título.
CDD 398.410982

© 2023, Biblioteca Nacional Mariano Moreno
Agüero 2502 (C1425) CABA
www.bn.gob.ar

ISBN 978-987-728-167-5

Impreso en Argentina
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

DEVOCIONES POPULARES ARGENTINAS

Abril - Agosto 2023



BIBLIOTECA NACIONAL
MARIANO MORENO



Volcán Higueras, Salta. 1967. Foto: Sergio Barbieri.

ÍNDICE

Sacrificio y devoción _____ **7**

Por Guillermo David

**Dos devociones populares argentinas:
Difunta Correa y San La Muerte** _____ **15**

Por Margarita E. Gentile

**Santero y arte sacro popular.
Imaginería de San La Muerte
en la obra de Aquiles R. Coppini** _____ **28**

Por César Iván Bondar

**Día de almas, tiempo de
compartir con los ancestros** _____ **30**

Por María Fernanda Sola

Los bandidos santos _____ **35**

Por Hugo Chumbita

Exvotos, promesas o milagros _____ **42**

Por Sergio Barbieri

**Sentir la fe. Las devociones
marianas en la Argentina** _____ **47**

Por Diego Mauro

**Pancho Sierra, la Madre María y el
Hermano Miguel. Mucho más que
“curanderos”: dimensiones religiosas
de un movimiento cultural que llega
hasta nuestros días** _____ **61**

Por Alejandro Frigerio

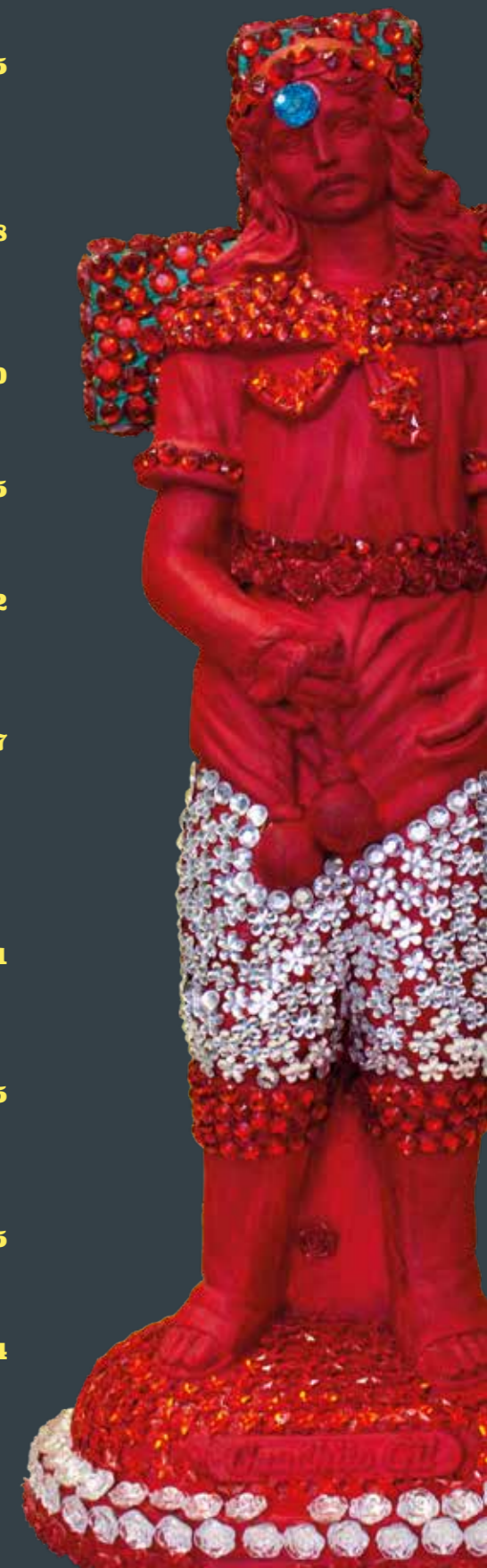
**La umbanda y otras religiones
de matriz afro** _____ **75**

Por Alejandro Frigerio

**La santidad popular:
un proceso en construcción permanente** _____ **85**

Por Gabriela Saidon

Bibliografía _____ **94**





SACRIFICIO Y DEVOCIÓN

Por Guillermo David*

En su libro *Los trazos de la canción*, Bruce Chatwin describe el método de los aborígenes australianos para demarcar un territorio: el mapa tribal abarca lo que dura una melodiosa epopeya sagrada, de trama shakesperiana, transmitida a lo largo de generaciones. Tara-reada durante días enteros por quienes atraviesan los desiertos, su andadura amojona el territorio. Como en una alegoría misteriosa, cada accidente geográfico está replicado en un episodio de una saga inacabable; esas endechas bisbiseadas en lenguas ignotas son una guía de campo para el caminante. Cada etnia tiene su saga, cada persona posee esos versos como una brújula interior. La palabra —el relato— funda, con su potestad, el mundo; su temporalidad lo mapea. Es decir: de la plegaría emana soberanía. El estar en el mundo es así, y sobre todo, un acto de fe.

Se ha dicho que una nación es la forma laica de una creencia colectiva renovada por rituales profanos. Sostenidos por los pueblos y capturados por el Estado u otras instituciones eclesiales, esos rituales conforman con el paso del tiempo un consenso sobre la identidad. Abstractas cuando son nacionales, delimitadas por fidelidades concretas cuando son regionales, esas identidades constituyen los relatos fundantes del ser social. Son memorias compartidas herederas del diálogo con los muertos.

Aunque durante milenios se llamó *religión* a dicho afán y se erigieron culturas sobre su basamento, esa compleja construcción ha admitido menoscabos propinados por una mirada ajena, cuando no contraria, bajo términos estigmatizantes como *paganismo*, *superstición*, *idolatría*, *fetichismo*, *animismo*, o cualquier otro tipo de desdén. Folklorizados, esos modos de la creencia fueron a

Vidriera de santería, Liniers,
Ciudad de Buenos Aires.
Foto: Marcelo Huici.

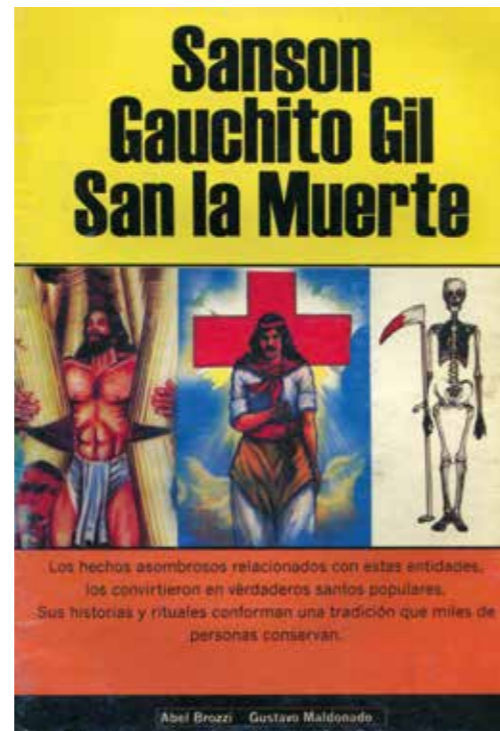
* Director Nacional de Coordinación Cultural,
Biblioteca Nacional Mariano Moreno.

menudo relegados al rincón de las curiosidades etnográficas restándole importancia a su potencia como amalgama y sustrato del mundo social. Sin embargo, con el nombre de *cultos*, *devociones* o *canonizaciones* populares, insisten en constituir momentos fundamentales de la vida de los pueblos. Esta exposición de la Biblioteca Nacional intenta dar cuenta de algunas de sus principales versiones registradas en la Argentina conservadas en el patrimonio bibliográfico de la institución.

¿Qué es lo que hace que una figura cultural, cualquiera sea su origen y circunstancia, sea asumida por el pueblo como clave de redención? ¿Qué tienen en común Ceferino Namuncurá, la Almita Sibila, el Gauchito Gil, la Difunta Correa, el Maruchito o Pancho Sierra? ¿Cómo es concebible que convivan en un mismo arco de devociones la *Pomba Gira*, la Virgen de Itatí, San La Muerte o la Pachamama? ¿Qué postula para la admiración piadosa a Tibor Gordon, a Gilda o a Maradona? Cualquier serie que tracemos entre las figuras del devocionario popular insta a preguntas que no admiten respuestas concluyentes. Estamos, pues, sumidos en la naturaleza propia del mito, que engloba todas las contradicciones del relato que lo anima haciéndolas convivir en estado de irresolución. Por eso mismo volvemos



Revista *Predicciones*, nro. 382, diciembre de 2007.

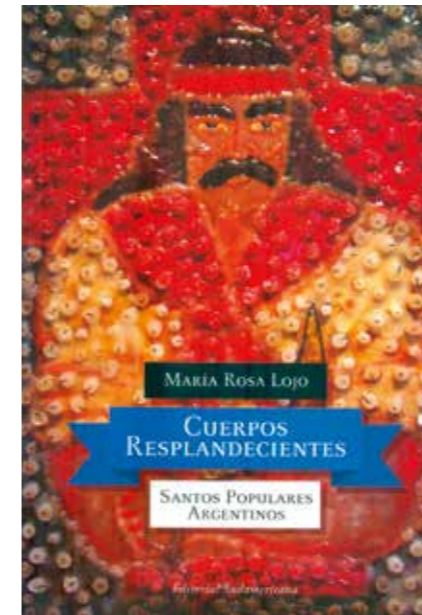


Ariel Brozzi y Gustavo Maldonado, *Sanson, Gauchito Gil, San La Muerte*, s. d.

a formularnos preguntas para intentar comprender la vigencia de un tipo de acciones sociales que persisten más allá de las circunstancias que las crean. Un camino posible para responderlas es la indagación del relato sacrificial.

Para el Occidente cristiano el sacrificio es la matriz que postula el hecho religioso en que se basan las creencias. Cuando, como en el caso americano, el relato cristiano se topa con devociones preexistentes, de raigambre indígena, las coloniza, acriollándolas, y las modula volviéndolas parte de un haz ritualizado mayor. Condenadas y estigmatizadas bajo el mote de *paganismo*, sin embargo, fueron y son toleradas por su eficacia en la interpelación de las almas; la potencia de su llamado al alma del pueblo es un don anhelado por toda institución eclesial. Se ha llamado *sincretismo* a ese diálogo en el que los relatos oficiales se resignan a ser inficionados por cultos de diferente naturaleza, legitimados por su inextirpable ascensión popular. A ese fenómeno la antropología le ha ofrecido acogimiento bajo otro de sus nombres: *transculturación*. Es decir, un vínculo dialéctico en el que se anudan operaciones de apropiación de saberes y actitudes tanto por parte de la cultura dominante como de la dominada.

En principio hay muertos. Personas martirizadas, ejecutadas, perseguidas, vejadas.



María Rosa Lojo, *Cuerpos resplandecientes: santos populares argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2007. | Elías Chucair, *El Maruchito: hacedor de milagros en la meseta patagónica*, s. l., Editorial de la Patagonia, 1985. | Guillermo David, *El indio deseado*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009.

Pero casi nunca es demasiada o suficiente la documentación que da cuenta de cada historia. Poco sabemos de la Difunta Correa más allá del tardío relato oral que le da existencia; nada de San La Muerte: su origen se pierde en la oscuridad de la leyenda y el mito. Pero ello no es óbice —más bien resulta un aliciente— para que con el transcurso del tiempo se vayan adicionando napas de relatos que las sustentan. En otros casos, como en el de los santorales tradicionales —San Expedito, la Virgen Desatanudos, San Jorge o San Benito—, se vuelven aditamento de un altar mayor, más o menos herético, que no excluye tergiversaciones de sus historias centenarias; o se pierden en el olvido, como sucede con la Santa Librada. Por otra parte, los cultos marianos son la regionalización del fervor religioso de la Virgen, que se manifiesta en diversos espacios histórico-sociales para recrear y dinamizar la creencia cristiana, a menudo amenazada, precisamente, por otros cultos populares considerados paganos. Un caso de ese orden se advierte en el énfasis religioso puesto por la Iglesia católica en la Virgen de Itatí ante el auge del Gauchito Gil y de San La Muerte en Corrientes.

Pero en la mayoría de los cultos, que comienzan a encarnar en el último cuarto del siglo XIX en zonas de contacto cultural transido por tensiones de todo tipo —genocidios y etnocidios, oleadas inmigratorias, reconversión étnica y demás efectos del devenir civilizatorio que lla-

mamos modernidad—, podemos datar con cierta precisión su origen. Desde Ceferino al Frente Vital, la retahíla de personas que padecieron violencias injustas señalan una constante que pone al enigma de la muerte sacrificial como momento inaugural del mito y del rito.

El sacrificio consagra a la víctima. El hecho de ofrendarla mediante la violencia al mundo de los muertos donde habitan los ancestros deificados y los dioses hace que habite la memoria de los vivos como una entidad con la cual se ha de mantener algún tipo de tratamiento. Es decir, un conjuro, un ritual de estabilización que permita procesar el drama sagrado de la muerte trágica. El verdugo confiere con su acto el carácter sagrado a toda muerte producida, a menudo injusta; aunque no siempre hay verdugo: a veces la sola muerte violenta, acaso accidental o producto de las circunstancias, propone cuerpos sacrificiales al martirio. La separación entre el cuerpo, a veces vejado, castigado en tanto portador del mal que acarrearía en vida, o, por el contrario, martirizado por sus virtudes inocentes, y el alma, que por aquel acto se ve purificada y dispuesta a ascender a deidad, abre el camino a la potestad de la víctima de conectar con lo sagrado volviéndose sacra ella misma. Puesto que se vuelve intercesora ante fuerzas que no son solo divinas —Dios o los dioses han de escuchar sus demandas— sino también naturales.

Pero no cualquiera puede entrar en conversación con el alma intercesora: ha de producir

en sí mismo, mediante rituales de iniciación, las condiciones por las cuales se vuelve otro, un devoto, un *promesero* o un agente especializado. La peregrinación, la construcción de espacios consagrados, la encarnación de la figura deificada en ídolos o fetiches materiales, dobles corpóreos de la víctima, por parte de imagineros o santeros, y la producción de relatos en permanente mutación; en fin: todos los actos que constituyen las religiones son los actos que constituyen al creyente. El intercesor ante el muerto santificado por la piedad popular, que a su vez es intercesor ante Dios o los dioses y los vuelve accesibles para su inscripción en el presente, recibirá el nombre de *chamán*, *curandero*, *payé* o cualquier otro que su trama cultural le ofrezca a su labor de oficiante de un culto. Quien consiga ser el elegido para el diálogo con el sacrificado transformado en deidad, se vuelve portador de una virtud, que suele ser de sanación, tanto física como espiritual, casi siempre aunadas en un solo movimiento.

Conforme suceden estos eventos, una teología popular profana o pagana se erige en base a

supersticiones, leyendas, mitos, e induce a la invocación, la dulía, en busca de la intercesión del santo, a quien se acaban por atribuir milagros, es decir, prodigios inusuales que desafían la naturaleza de las cosas. Santos con virtudes adquiridas en el martirio, objeto de atribuciones de potestades sobrenaturales, entre las cuales está el poder de sanación, amojonan el territorio proponiendo una geografía devota. Porque siempre se trata de cultos situados, algunos de los cuales parten de un centro desde el que se irradian por todo el territorio. Y es que el sacrificio consagra el espacio en que sucedió; lo vuelve templo, lugar de peregrinación, de ritualización del pedido, del don, del agradecimiento y de réplica teatral del sacrificio. Misa, fiesta y procesión, encuentro colectivo inscripto en el calendario, pasión por la recreación del martirologio, a veces ejercida sobre el propio cuerpo del devoto que induce estados místicos en sí mismo a manera de una pedagogía punitiva ejemplar dirigida al conjunto social, actualizan el mito. Suplicantes, flagelantes, promeseros, devotos, acólitos, simples fieles acuden al sitio señalado por la muerte

trágica a renovar su devoción. Así, la geografía sagrada que tachona el territorio nacional parte de adscripciones regionales, aunque en las últimas décadas la globalización le ha impreso una dinámica de expansión inusitada. Macumbas, candomblés o cultos umbanda, procedentes de Brasil, gauchillos santificados como Antonio Gil, beatos oficiales como Ceferino o cultos antiguos como San La Muerte, la Pachamama o la Difunta han trascendido el espacio localizado de origen y se han desparrramado por el país generando variaciones de todo orden. Pero lo que permanece es la constitución de un sujeto popular que en la devoción encuentra una instancia de comunión social, donde la promesa se anuda al don y a la economía, tanto simbólica como crematística.

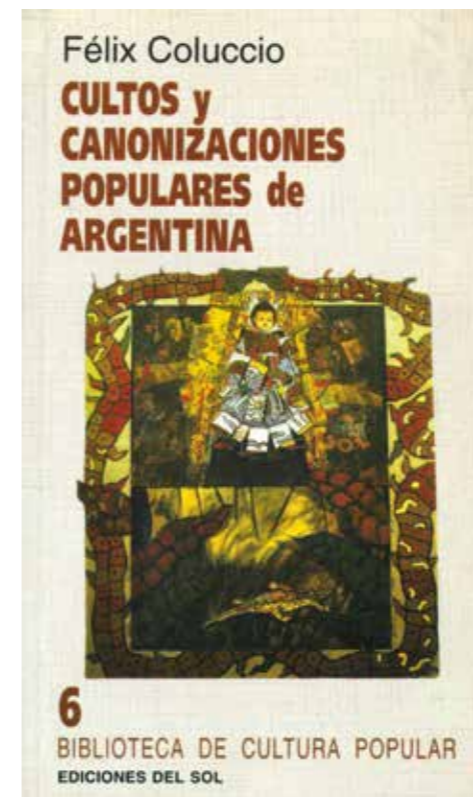
La lógica que va del martirio a la veneración, la unción beatífica y el pedido de perdón requiere no solo del espacio sagrado sino de cierta institucionalidad y por supuesto de la materialidad que la sustente. Así, no hay culto popular sin reliquias, altares, oratorios, retablos, santuarios, con su proliferación de exvotos, músicas, libros, folletos, revistas y, en los últimos años, complejas producciones audiovisua-



Nuevo Folletín, año 1, nro. 7. Archivo Sergio Barbieri.



Familia indígena junto a un misionero franciscano, Chaco. Archivo General de la Nación.



Félix Coluccio, *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1986.

les. Pero sobre todo hay textos, que revisten la forma de manuales de uso ritual, o sermonarios, devocionarios e incluso folletos turísticos —pues la articulación virtuosa entre culto y turismo dota de razones económicas incuestionables a todo culto—.

Si el ansia de milagro forma parte de la condición humana, con su correlato en la emulación de virtudes del santo y la posibilidad de expiación del mal, ello no sucede sin cierta articulación del espacio sagrado con el mercado, que le da fundamento material y faculta la reposición de lo sacro a través de reliquias que se vuelven ofrendas y vehículos materiales con poder de intercesión. Por lo demás, sus agentes, dotados de cercanía con el mártir, ejercen sanaciones místicas y curaciones chamánicas, a menudo basadas en una verdadera medicina popular, que reaseguran y renuevan el culto. La pasión del promesero, que carga sus cuitas y dirige sus mandas al santo mediante las cuales solicitar la indulgencia con ofrendas en un panteón donde se actualiza el drama sagrado mediante el ritual, es sin duda una persistencia histórica de los saberes y creencias populares que, en épocas de desazón, permiten la remoción de la promesa de redención.



Santos populares en la Biblioteca Nacional.
Foto: Daniela Carreira y Máximo Fiori.



Dos devociones populares argentinas: Difunta Correa y San La Muerte

Por Margarita E. Gentile*

Difunta Correa

El relato acerca de la Difunta Correa dice que, a mediados del siglo XIX, una muchacha sanjuanina trató de cruzar el desierto buscando a su marido levado por el ejército federal. Durante la travesía murió de sed y unos arrieros la hallaron con su bebé aún mamando su seno. La enterraron piadosamente y llevaron al niño. Su siguiente milagro fue hallar la hacienda perdida de un arriero, quien en agradecimiento construyó cerca de 1890 un mausoleo donde puso sus restos; esta pequeña construcción estaba junto al camino que unía La Rioja con San Juan.

Desde 1865 había una breve referencia a una cruz a la entrada de Las Peñas, en Vallecito; era un paso peligroso, de geografía abrupta en la que los ladrones se refugiaban. Según Pedro P. Quiroga, en ese lugar se encontraban varias cruces pero los arrieros oraban y dejaban limosnas en la de "la milagrosa Correa".

En 1921, los maestros rurales recogieron por escrito para la Encuesta al Magisterio las versiones de un relato acerca de esta mujer conocida ya como Difunta Correa. Después de 1933, su historia continuó en publicaciones de pocas páginas, en prosa o en verso, que se vendían en las provincias cuyanas (San Luis, Mendoza y San Juan), sobre todo en la última porque allí se encontraba la tumba junto a la cual dejaban velas, monedas y oraciones los pasantes y promesantes.

En 1948 se estableció la Fundación Cementerio Vallecito para administrar las ofrendas dejadas a la Difunta Correa. También por esa fecha se expandió su culto porque los camioneros

Santuario Jardín Señor La Muerte,
Victoria, provincia de Buenos Aires.
Foto: Marcelo Huici.

*Antropóloga social. Ex investigadora del CONICET.
Museo de La Plata y UNA, Buenos Aires.



Oratorio de la Difunta Correa, Vallecito, provincia de San Juan. Foto: Daniela Carreira.

construyeron pequeñas ermitas junto a las rutas del área andina argentina. Cada uno de esos sitios estaba presidido por una cruz, tenía en su interior un espacio para encender velas y, por fuera y alrededor, se amontonaban neumáticos y otras partes de automotores en buen estado y botellas con agua, elementos de suma utilidad en las travesías en aquellos años.

Los trabajos científicos pioneros sobre el tema fueron los de Susana Chertudi y Sara J. Newbery, en colaboración con Ricardo L. J. Nardi: un largo artículo de 1966-1967 actualizado como libro en 1978. En los años sesenta, el culto a la Difunta Correa estaba en auge, pero en 1976 fue declarado "ilegítimo" por la Iglesia católica argentina. En 2008 el sitio en Vallecito continuaba bajo el cuidado de la Fundación y se estaba construyendo un barrio unas cuadras antes de llegar a la entrada principal, a la vera de la ruta 141, formado por

una hilera de diez edificios de una planta con un espacio para comercios orientado hacia la ruta y otro para viviendas en el sector posterior, rodeado todo de una incipiente arboleda.

La historia de la Difunta Correa también se formó con rasgos comunes a otras historias que circulaban antiguamente en los Andes, todas relacionadas con la falta de agua.

Horacio Videla aportó la posibilidad de que fueran dos niños mellizos los que encontrarán los arrieros, dando así lugar a una mayor correspondencia con un texto del cronista indígena Guamán Poma acerca de los mellizos hijos del Rayo. También hay reminiscencias de la historia de Agar y su hijo Ismael, subsumida tanto en los registros de 1921 como en la versión de Videla, que corresponde con la repetición de las historias ejemplares de la Biblia transmitidas en sermones dominicales y cuentos alrededor del fogón.



El gauchito que encuentra a la Difunta y al niño, ilustración de Rufino Palomas, perteneciente a Félix Romualdo Álvarez, en *Una nueva versión sobre la Difunta Correa*, San Juan, Sanjuanina, 1967.

Ilustración de tapa del libro *Deolinda Correa*, de Nemer Barud (San Juan, edición del autor, 1969).



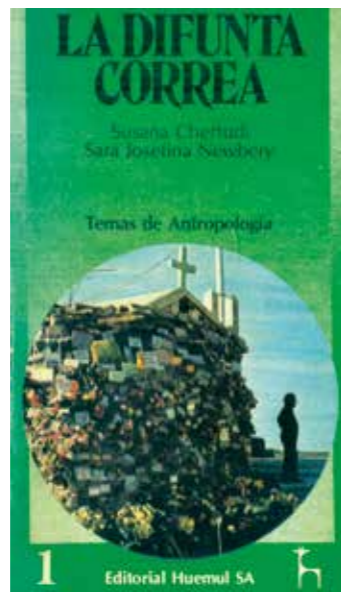
Antonio Berni, *La Difunta Correa*, 1971-1976. Técnica mixta, instalación, 250 x 420 cm. Foto: Gustavo Sosa Pinilla. Gentileza Colección AMALITA. Colección de Arte Amalia Lacroze de Fortabat.

Desmayada y blanca como a la leche derramada la encontraron [...] y el bebé que se agarraba a ellos como un naufrago a una tabla, que se mantenía pegado a las tetas tibias de la madre fría y ya bastante marchita como un sachet un poco desinflado, dispersándose parte de sus fluidos en el polvo del suelo porque polvo somos y concentrado el resto en hacerle caudal al milagro. "¡Es un milagro!", "¡El crio está vivo!", "¡Un milagro, un milagro!" y la habrán mirado un rato a la milagrosa: blanco el cuerpo exangüe y blancos los pechos enhiestos, negro el pelo, colorados el vestido, los labios y las uñas de los pies, una Coca Sarli desvanecida parece la estatua en el santuario crecido ahí mismo donde los arrieros habrán deliberado; ¿qué se hace con una muerta de pechos vivos?, ¿es una muerta-muerta?, ¿aceptará marido? Deolinda, la muerta linda del desierto, la del seno vivo con el cuerpo yerto, la santa, porque no puede una mujer morir sin que mueran sus pechos y si puede ya no es una mujer, es una santa, sabe darles a veces a los que le piden.

Gabriela Cabezón Cámara, "La Difunta Correa", *Viva*, 8 de septiembre de 2013.



Miguel Martos, *La Difunta Correa*, Buenos Aires, s. e., 1948. | Susana Chertudi y Sara Josefina Newbery, *La Difunta Correa*, Buenos Aires, Huemul, 1978. | Félix Romualdo Álvarez, *Una nueva versión sobre la Difunta Correa*, San Juan, Sanjuanina, 1967.



El relato del jesuita Bartolomé de Escobar, a partir de la crónica de Pedro Mariño de Lobera (ca. 1560), se centró en la ciudad de San Juan. Es interesante por la ubicación geográfica y la fecha del suceso, y porque lo transformó en un eslabón entre culturas. Pero se debe notar, además, que el tema del hombre que puede amamantar estuvo muy difundido en espacio y tiempo; a principios del siglo XIX Jacobo y Guillermo Grimm recopilaron, entre otros, un cuento titulado “El joven gigante”, cuyo protagonista era un “pulgarcito” hijo de campesinos a quien un gigante capturó y transformó en su igual amamantándolo él mismo durante varios años. Es decir, hubo un intento (el de Escobar), “digno de admiración y memoria”, de mostrar que bajo ciertas condiciones (en su relato, el amor del indio por su hijo) Dios permite que sucedan casos como este. De allí al relato de una mujer muerta que amamanta a su hijo, no había más que un paso, en una época (siglo XIX) en que ogros y gigantes habían limitado su presencia a las páginas de terroríficos cuentos para niños.

El relato recogido en *La leyenda dorada* (ca. 1264) acerca de la esposa del gobernador de Marsella que murió en el parto pero, gracias a un milagro de San Pedro, revivió, corresponde al momento en que la figura de María Magdalena se había perfilado de manera que se la podía presentar a los cristianos como ejemplo de vida. Por otra parte, esa fue la finalidad de ese libro al que, a partir del siglo XVI, se le agregaron nuevas historias de santos y xilogramados. El alcance en espacio y tiempo de este tipo de

relatos fundantes del formato literario de las hagiografías populares se hace evidente, por ejemplo, en el hecho de que una escena grabada y pintada en un vaso de madera de estilo incaico (quero), tallado durante la colonia, puede interpretarse como Marta enfrentando al dragón o la Virgen María a la Bestia del Apocalipsis. Por eso, la continuidad de elementos de un relato cristiano en otro profano es más que verosímil, porque la Difunta Correa fue madre y esposa ejemplar hasta el sacrificio. Además, la historia de la mujer del gobernador de Marsella es la que mejor se reproduce en la de la Difunta Correa, y fue recopilada por un dominico cuya orden también tenía la custodia de las reliquias de María Magdalena; es decir, la influencia de *La leyenda dorada* en la elección de los ejemplos de vida también está presente en este caso.

El libro de Félix R. Álvarez (1967) contiene dos relatos que rompieron la continuidad de los que se venían encadenando unos con otros, presentando una nueva versión que era la amalgama del hallazgo que alguna vez se había producido en la travesía de una mujer muerta y un niño pequeño, con la existencia de una tapera donde solía verse deambular la “luz mala” y una cruz en el desierto; otro hallazgo de gente muerta en la travesía fue el de los bandidos de Las Peñas y, como otros autores, Álvarez agregó relatos de milagros. Este trabajo es un intento de contar una historia de la Difunta Correa diferente de la establecida en sus líneas generales por infinidad de publicaciones

previas desde hacía ya unos treinta años, y de paso contradecir a Miguel Martos, cuya historia novelada (1939) había sido la más aceptada.

La versión de Álvarez se publicó cuando había alcanzado su auge la devoción a la Difunta Correa y Vallecito se había desarrollado turísticamente. Por otra parte, leyendas y narraciones folklóricas ganaron espacio en los medios masivos de comunicación representados por la radio a transistores, la televisión y las revistas con fotos en colores. Expresado de otra manera: la historia canónica de la Difunta Correa circulaba también por otros medios que ya no eran solamente orales o escritos de corta tirada, y menos aún, anónimos.

Sin embargo, el libro de Álvarez es difícil de encontrar y, hasta donde sé, no fue reeditado, tal vez por falta de interés de sus descendientes; pero también puede ser porque hoy no atrae ese tipo de realismo sin épica, algo similar al dibujo de H. Rodrigo, que casi no se difundió; por eso, la *brochure* “El arriero del milagro”, de Oscar A. Robles (2005), que cuenta el relato remozado del arriero Zeballos —que ahora nos enteramos de que recuperó sus vacas en la llamada por eso “Cuesta de las Vacas”—, con una genealogía y dos fotos familiares, consiguió soporte publicitario porque se acerca a nuestra época donde gráfica y reportaje deben ir juntos.



Afiche de la película *Difunta Correa*, dirigida en 1975 por Hugo Reynaldo Mattar. Archivo del Museo del Cine Pablo Ducrós Hicken.



Bernardo Canal Feijóo, “La difunta y la sed”, *La Gaceta*, 18 de abril de 1976. Departamento de Archivos, BNMN.



Placas de agradecimiento en el oratorio de la Difunta Correa, Vallecito, provincia de San Juan. Foto: Daniela Carreira.

En los textos de la encuesta las fechas de los hechos y del origen de los relatos son inciertas, y llegan hasta 1820, cuando el general San Martín preparaba en Mendoza el ejército para cruzar los Andes; en ese entonces, la Difunta Correa era madre de un soldado o, también, llevaba a un niño de pecho. En cambio, en las versiones sanjuaninas no hay fecha cierta para los sucesos, ni siquiera una en la que se dijera que ella seguía a un contingente militar en el que iba su marido; en dos relatos tampoco hay hijo, y en todos se trata de una mujer conocida en la región que viajaba por allí con frecuencia. Todos comparten, no obstante, la creencia en las bondades del alma de quien murió trágicamente.

Se la nombró Difunta Correa, Mercedes, Remigia, Antonia, sin ningún documento que avale ninguno de esos nombres. Finalmente, prevaleció el primero, recopilado en la encuesta. El paso de la tradición oral a la escrita se produjo alrededor de 1933, cuando comenzaron a circular

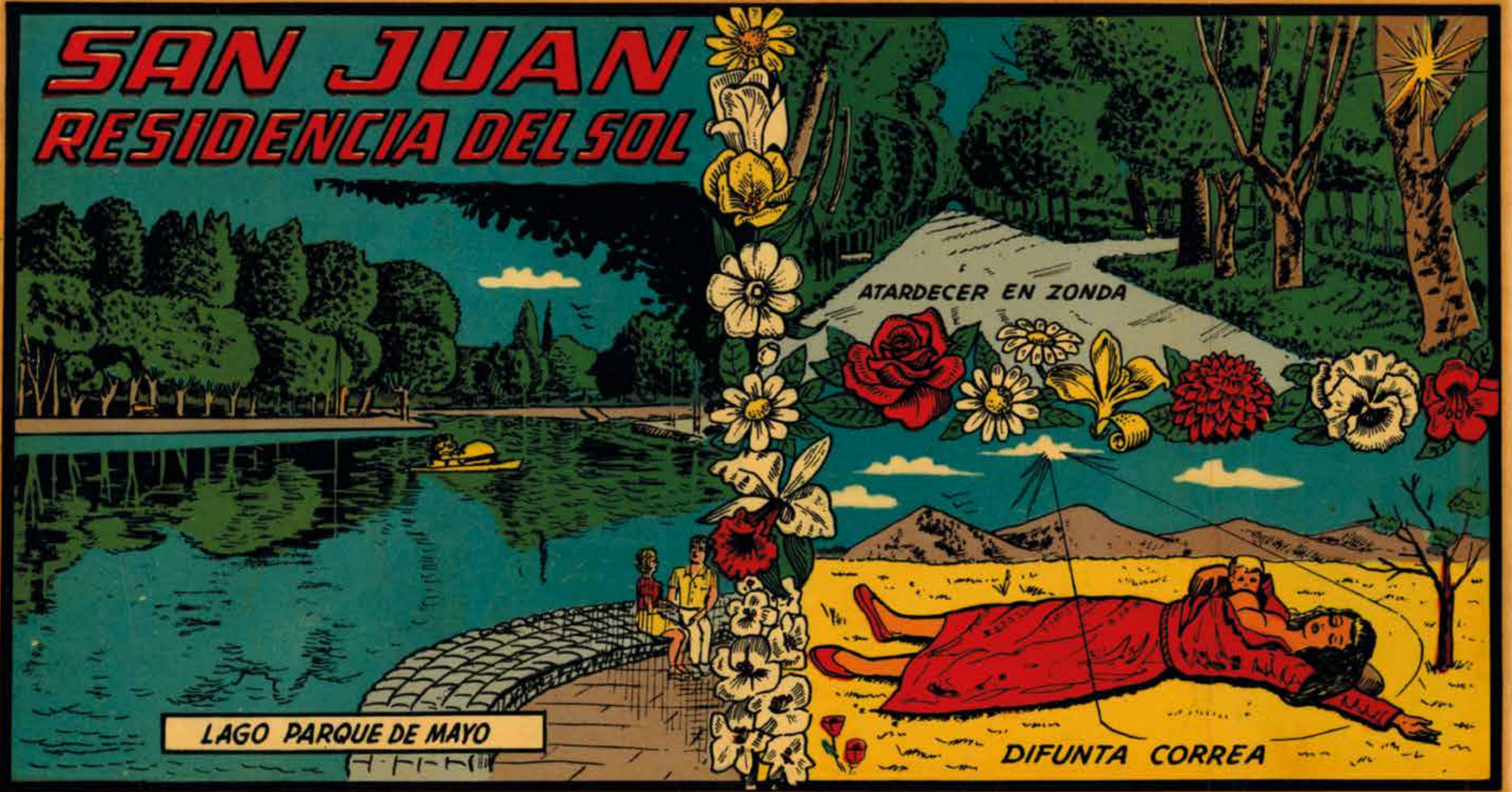
textos de pocas páginas —que Julio Caro Baroja llamaría *literatura de cordel* (1968)— contando esta historia con más o menos recursos literarios.

Respecto de su condición de *santa popular*, además de su muerte trágica y sus milagros, en dos versiones de la encuesta, la Difunta Correa comparte con los santos cristianos la posibilidad de “aparecerse”, debido a que sus devotos creían en la “aparición de los espíritus”.

Actualmente, salvo en las creencias influenciadas por la umbanda, la kimbanda y el espiritismo kardecista, los santos populares no se “aparecen”, tema que junto con su calidad de mediadores los acerca un poco más a la aceptación de la Iglesia.

Con relación al ícono, antes de los años sesenta del siglo XX no hubo necesidad de él. El gremio de los camioneros, afiliado al Partido Justicialista, se hizo notar en las pequeñas construcciones devocionales junto a las rutas rodeadas de elementos útiles al viajero.

SAN JUAN RESIDENCIA DEL SOL





Momento en que los gauchos escuchan el llanto del niño

Ilustración de Rufino Palomas, perteneciente a Félix Romualdo Álvarez, en *Una nueva versión sobre la Difunta Correa*, San Juan, Sanjuanina, 1967.

Cuando Vallecito en San Juan se afirmó como centro de peregrinación, José Mercado, quien tenía una empresa de ómnibus, difundió la imagen de la Difunta Correa vestida con falda celeste y blusa blanca, colores del partido que había sido proscrito a partir de 1955 pero al que el gremio de los transportistas seguía respaldando. En esta línea, sería interesante indagar si estas circunstancias, trasladadas en el tiempo, facilitaron alguna discreta identificación de la imagen de la Difunta Correa con el errante cadáver de Eva Perón desde 1952, para siempre bonita y joven.

El relato que generó la creencia podría haberse referido a cualquiera de los hechos considerados posibles por cada uno de los distintos autores. Incluso, el tenue dato de Pedro Quiroga podría interpretarse en clave de picardía criolla como que “la milagrosa Correa” era un zurriago con el que los ladrones refugiados en Las Peñas amenazaban castigar a quien no dejara limosna a “la milagrosa Correa”, sin dejar por eso de ser cierto que la cruz señalara una tumba que, dada su ubicación en medio de una travesía inhóspita, era un triste memorial.

Los relatos que contribuyeron a darle forma a la historia de la Difunta Correa circulaban oralmente en la región de Cuyo en los siglos XIX y XX. En ese tiempo y lugar eran verosímiles, tanto por el respaldo en tradiciones orales como porque seguramente habían muerto per-

sonas en esas travesías, y sus historias, más o menos dramatizadas, se contaban con sus nombres y milagros como garantía de verdad. Cada rasgo del paisaje es un acontecimiento que tiene una historia que merece ser contada; así, a lo largo de casi ciento cincuenta años, la de la cruz y luego la del mausoleo se organizaron y reorganizaron, agregándoles y quitándoles elementos según la disposición en cada momento histórico, tanto por sus devotos como por sus publicistas, y según lo que cada uno opinaba sobre la verosimilitud de los datos que podía recopilar o deducir.

En las continuidades y cambios producidos en el milenio, el culto popular a la Difunta Correa permaneció con pequeñas imágenes del Gauchito Gil y algunas devociones marianas que se ubicaron dentro del predio de Vallecito.

Pero a los devotos de la Difunta Correa parece no importarles, tal vez porque la forma en que esta mujer vivió y murió la ubicó en la privilegiada situación de poder ayudarlos a todos.

San La Muerte

La primera noticia acerca de este *payé* o amuleto fuera de la región donde era conocido fue la que publicó Juan B. Ambrosetti en 1917 tras su viaje a la provincia de Misiones. Le decían San La Muerte, se lo fabricaba en plomo, tenía apariencia de esqueleto y protegía “contra la



Santuario Jardín Señor La Muerte, Victoria, provincia de Buenos Aires. Foto: Marcelo Huici.

bala y el cuchillo” a quien lo llevara. Pero exigía ciertos cuidados: el *payé* debía dormir fuera de la casa y su dueño no debía llevarlo consigo en ocasión de una pelea para no matar a su contrario. Hasta aquí los datos más antiguos. La encuesta de 1921 no recopiló ninguna noticia sobre San La Muerte.

Más de cuarenta años después, José Miranda publicó un artículo sobre el “santito” al que ya se nombraba, indistintamente, San La Muerte, Señor La Muerte, Señor de la Buena Muerte, Señor de la Muerte o Señor de los Siete Poderes. Recopiló sus datos en Resistencia (Chaco), ambiente diverso al de los peones de campo entrevistados por Ambrosetti. La variedad de nombres y el hallazgo en área urbana mostraron en 1963 cuánto se había difuminado la creencia en pos de lograr un “culto popular con salida laboral” por parte de los artistas artesanos y un objeto de estudio desde el punto de vista de los folclorólogos. Otro paso del área rural a la urba-

na, en este caso a Buenos Aires, se produjo alrededor de 1980.

Al cuento “En busca de San La Muerte” de María Luisa Acuña, siguieron Jorge Ott y Mario Molina con su cortometraje homónimo (1969), con la colaboración de Miranda. El San La Muerte buscado, y hallado, era el esqueleto representado de pie, guadaña en mano. También en este cortometraje quedaron establecidos los rasgos principales del culto: los reclusos en la cárcel de Corrientes tallaban los San La Muerte eficaces; en esa ciudad el culto era tan importante que tenía fiesta el 15 de agosto, en

Talla de San La Muerte en madera, extraída de *San La Muerte: una voz extraña*, Buenos Aires, Editorial Argentina, 2005.





Eneas A. Pérez Rojas, *San La Muerte*, Buenos Aires, Grulla, 2001. | José Miranda Borelli, *San La Muerte: un mito regional del nordeste*, Resistencia, Región, 1979.



la cual una procesión llevaba a la figura en andas, precedida con banderas rojas y un chamamé que la celebraba; en la casa de los devotos se le había dedicado una habitación donde primaba el color rojo.

La literatura devocional primero tuvo la forma de conjuros mecanografiados que en la década de 1960 pasaron a ser la Oración en el reverso de las estampitas. Don Félix Coluccio recopiló por lo menos otras dos oraciones distintas.

En 1997 Arcadio publicó un pequeño libro con la historia, oraciones y rituales propios de este santo en la umbanda. Es decir, San La Muerte era la muerte medieval devenida en un nigromántico Señor La Muerte.

Pero no todos los artistas artesanos del Litoral se hicieron eco de esos cambios; entre ellos, don Ramón Cabrera insistía en que el verdadero San La Muerte guaraní era el esqueleto sentado, pensativo, continuación de la imagen jesuítica del Señor de la Paciencia.

Juan Batalla y Dany Barreto publicaron en 2005 un libro de fotos con tatuajes; también se amplió el rubro de objetos devocionales y

se comenzó a revestir la imagen de pie con mantos de colores adecuados a los pedidos de los devotos. De ser un amuleto protector y una devoción privada hace más de cien años, pasó a ser un *santo* vengador con un culto público en ermitas a la vera de algunas rutas, compartiendo espacio con el Gauchito Gil, a quien se dice, en un relato aglutinante, que lo protegía. Con el nuevo milenio quedaron establecidos los rasgos principales que continuarán cambiando detalles a fin de conservar el espacio devocional ganado.

En el estudio de la formación y el desarrollo de las devociones populares actuales son importantes, además de la tradición oral, los textos que se venden en las santerías —católicas y no católicas—, los documentales televisivos y los trabajos del folklore científico. A diferencia de antaño, ya no se puede hablar acerca de lo popular y lo anónimo como exclusivos puntos de partida de lo folklórico porque la actividad de los medios masivos de comunicación es, hoy en día, uno de los rasgos que definen lo folklórico con más precisión.

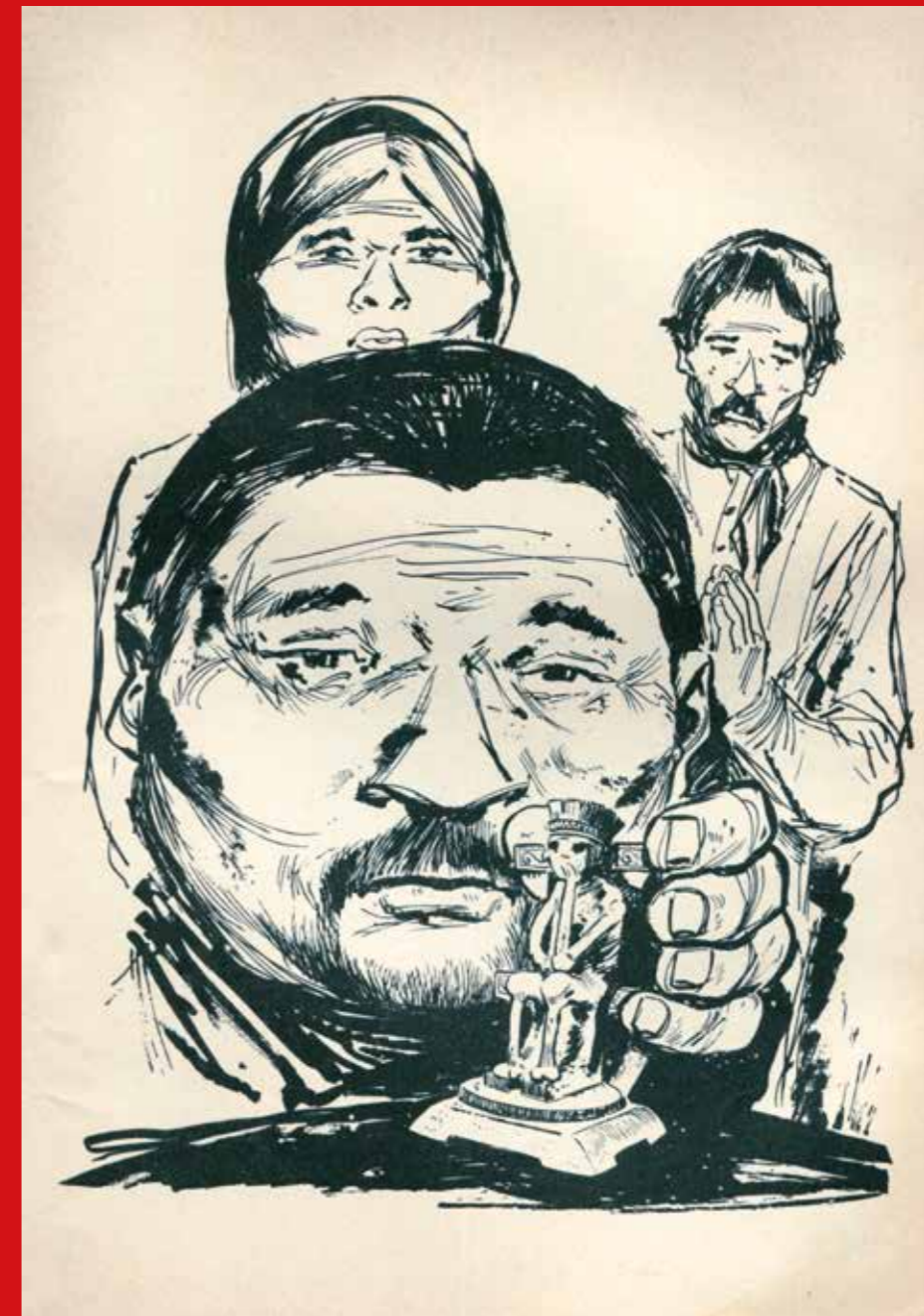


Ilustración de Enrique Rapela en *Selecciones folklóricas*, Buenos Aires, Códex, 1965-1966.

El Pato Piola, conocido delincuente chaqueño [...], cayó al fin en una celada que esta [la policía] le tendiera [...] La mano sabedora de un milico se le acercó, tanteando en su torso, hasta que dio con un bultito [...]. El puño estremecido del policía apretaba aún una pequeña talla de hueso: un esqueleto sentado, que luego de años volvía a ver la luz con sus cuencas vacías. Era “San La Muerte”, Señor de los Poderosos.

Mauricio Kartun, “San La Muerte y San Son”, *Crisis*, nro. 32, diciembre de 1975.

Santero y arte sacro popular. Imaginería de San La Muerte en la obra de Aquiles R. Coppini

Por César Iván Bondar*

La imagen del santero aparece referenciada en diversos géneros; literatura folklórica, cuentos populares y narrativas orales. En el campo religioso, es definido como un “personaje” con atributos especiales para el diseño, la confección, el moldeado, la talla y, en algunos casos, la consagración de objetos: reliquias, imágenes, amuletos y talismanes, variando sus materiales según los atributos, destino, pertinencia o facultad mediadora con el universo sagrado.

Sin bien existen varios expertos en la temática, los santeros correntinos más citados en la segunda mitad del siglo XX son Alberto Rolando Gauna, Ramón González, Ramón Cabrera, J. Cáceres y, actualmente, Aquiles Ramón Coppini. Mencionamos además al paraguayo Cándido Rodríguez quien, desde 1940, incluye en la labor a sus hijos Juana de la Cruz, Carlos, Antonio, Maximiliano y Justo; similar es el caso de Zenón Páez.

Cuando nos referimos al arte sacro popular, partimos de la noción oficial de arte sacro: toda producción artística que posee como finalidad el culto a lo sagrado y/o lo divino en pinturas, esculturas, tallas, etcétera. La idea de popular no desacredita la complejidad de la temática y tampoco incluye un componente peyorativo o de valor artístico diferencial, pretende hacer ingresar en este campo de luchas configuraciones muchas veces excluidas, marginadas o catalogadas como impuras, herejes, supersticiosas o paganas. A nuestro criterio, la cualidad de arte sacro no estaría delimitada mera-



Aquiles Coppini en su mesa de trabajo realizando una talla, Rosario, 2018. Fotos: Nazareno AUSA.

Talla en hueso de *San La Muerte*, de 3cm, con las iniciales “A. K.”, con las que el autor suele firmar sus piezas. Foto: Andrés Cáceres Vigo.

mente por lo reproducido —por ejemplo, la imagen— sino, además, por la significación socio-antropológica en torno a qué se concibe como sagrado; sea esto el culto a vírgenes, santos, santas, gauchos, difuntos, etcétera. De los cultos marianos a los santos de La Muerte se erige un arco de significaciones que nos permite vislumbrar la complejidad artística en el campo de lo sagrado, donde la tríada contexto/tiempo/espacio juega un rol deliberativo y donde las tallas de Aquiles R. Coppini son de insoslayable relevancia.

La imaginería confeccionada por Coppini incluye el uso de diversos materiales: hueso humano, plata, plomo, oro o madera de palo santo. Las dimensiones varían según sean imágenes de altar o *kurundu* (amuletos), llevadas diariamente como protección o bien incrustadas debajo de la piel del devoto, intervención que Coppini realiza desde hace varios años.

Esta diversidad en su obra pudo observarse entre octubre y noviembre de 2022 en la muestra *Kurundu: tras la huella de San La Muerte* realizada en el Museo Provincial de Bellas Artes Juan Yaparí, de la ciudad de Posadas, Misiones, con la curaduría de César Iván Bondar y Ramón Gabriel Aguirre. Allí se reunieron más de cuarenta imágenes que permitieron apreciar las diversas aristas significativas del culto, así como las recurrencias y la diversidad de formas en las que se presenta el santo.

En tal sentido, la obra de Coppini constituye un reservorio de relevancia artística, etnográfica e histórica; íntimamente relacionada con el mundo de los devotos, que permite acceder a múltiples modos de relación con San La Muerte y sus diversas formas de culto.



*Antropólogo. IESyH-CONICET/UNaM, Misiones.

Día de almas, tiempo de compartir con los ancestros

Por María Fernanda Sola*

En el Noroeste argentino los rituales mortuorios conforman un conjunto significativo de prácticas culturales en cuya base se encuentra un sustrato potente arraigado en la América indígena y su patrimonio cultural. El Día de las Almas o Día de los Muertos constituye una celebración con múltiples variantes en sus manifestaciones, pero con un núcleo común vigente en amplios sectores rurales y aun en ámbitos urbanizados.

La concepción indígena de “alma” (espíritu, corazón, entraña) ha impregnado la nueva concepción introducida por la conquista y colonización española, “fagocitándola” de algún modo e imponiéndole su sentido. Así, vida y muerte no son dos estados antitéticos y sucesivos sino partes de una cosmovisión más amplia acerca de la vida humana y su sentido. Es por ello que, dentro de la cultura, el hombre está arraigado al cosmos, a los otros hombres en la comunidad, así como a los dioses y a los muertos. Fuera de la cultura está el caos.

Para conservar este delicado equilibrio, entre otros, la tradición marca unos rituales y celebraciones que se realizan entre el 1 y el 2 de noviembre, con una larga preparación en las semanas previas. Coincide con las fechas del santoral cristiano del Día de Todos los Santos y el Día de los Muertos. En su centralidad está la concepción de que los muertos de la familia, los ancestros, siguen vinculados al mundo de los vivos. Así, la ritualidad garantiza dos aspectos fundamentalmente: i) que los muertos sean ayudados (el agua bendita, los rezos, las ofrendas) para que puedan encontrar un buen lugar en ese otro mundo o dimensión hacia la que emprendieron el viaje, y ii) que los muertos puedan ser los guardianes tutelares de la familia de sus deudos. Para ello, la apertura ceremonial de un umbral muy preciso garantiza que el acceso de los muertos a esta dimensión está acotado, y que ellos recibirán el mayor agasajo que sus familias puedan proporcionarles. Todo aquello que les gustaba en vida, sus deudos lo prepararán para que esté en la mesa ceremonial.

Para armar la mesa ceremonial la familia destina un cuarto o espacio de la vivienda. Las múltiples preparaciones y el uso de elementos consagrados, como las ofrendas (dos de cada una) de pan, agua bendita, rosarios, flores, fotos, cruces, estampitas, inclusive con un arco de ramas de sauce, sacralizan este espacio que justamente por esta razón puede constituirse en un portal, conexión entre el mundo de los muertos y el mundo de los vivos, y que solo permanece abierto durante veinticuatro horas. Las almas familiares adquieren en este *permiso* una cierta encarnadura o corporalidad temporal, pues ellos van a degustar las comidas, las golosinas, las bebidas, las ofrendas, las hojas de coca, los cigarrillos. Se considera alma nueva cuando el familiar ha fallecido en el último año, por lo cual todo el ritual es más importante y acompañado comunitariamente.

Luego de completada la mesa como un altar, con comida, bebida, hojas de coca, jarras con chicha, golosinas, el cuarto se cierra a las 12 del mediodía del día 1°. Las almas “bajan” a las 12 de la noche de ese mismo día, mientras familia y vecinos comparten afuera, rezan el rosario, beben, comen y cantan coplas en rueda.

Es central la preparación de “ofrendas”, o formas hechas con masa de pan y pintadas con azúcar, siempre de a pares (guaguas, casas, animales, todo lo que la familia considera



Mesa del Día de las Almas en el Museo Terry de Tilcara, 1° de noviembre de 2015. Foto: Amalia Vargas.

salud y prosperidad). También de pan se hacen la cruz y la escalera que, en el centro de la mesa y junto a las fotos de los difuntos familiares, garantizarán el ir y volver de las almas. No faltan las velas (luz de la vida sin tiempo), fotos, agua con una ramita de albahaca para asperjar y bendecir.

Al día siguiente por la mañana, la celebración se concentra en el cementerio. Todas las tumbas son renovadas, acondicionadas y ornamentadas con coronas y ramos de flores. Hemos observado casos en los cuales la familia lleva comida y bebida y comparte sobre las sencillas tumbas, simbólicamente, con el fallecido. También durante la mañana se celebra una misa, muchas veces en el mismo cementerio, al aire libre.

Luego es el momento en que los deudos y su comunidad van a compartir el festín preparado. Se visita casa por casa, abriendo las puertas del cuarto y cerrando de este modo el portal. Los muertos vuelven al “cielo”, a la otra dimensión, y los vivos se quedan en el mundo de “acá”, compartiendo comunitariamente.

*Antropóloga, especialista en patrimonio cultural. UNSa, Salta.



San La Muerte, Santuario Jardín de San La Muerte, Victoria, provincia de Buenos Aires. Foto: Marcelo Huici.



Los bandidos santos

Por Hugo Chumbita*

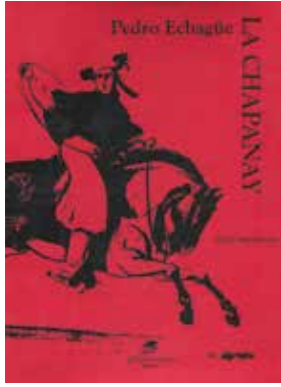
Los bandoleros gauchos son un capítulo sobresaliente de las devociones populares: personajes que suscitaron admiración por “robar a los ricos para ayudar a los pobres” y por lo general murieron de forma trágica a manos de la autoridad. Son los *bandidos sociales* de todos los tiempos caracterizados por Eric Hobsbawm, solidarios con su gente, en la variante autóctona del matrero, que desde el más allá siguen compensando a sus fieles como intercesores con la Providencia. La sacralización se liga habitualmente al lugar y las circunstancias crueles o injustas en que los ultimaron; se manifiesta en la tumba o el sitio donde cayeron, y se les atribuye satisfacer los ruegos de los promesantes —por asuntos de trabajo, estudio, salud, fortuna o problemas sentimentales— acudiendo, especialmente en los aniversarios de la muerte, a los lugares consagrados o santuarios levantados en su homenaje.

Un santoral disidente

Se trata de un fenómeno originado en zonas donde la población rural mantenía ciertos rasgos culturales tradicionales, erigiendo así un *santoral criollo* disidente de la ideología oficial. Siguiendo un patrón universal de religiosidad, estos casos presentan elementos de fusión típicos del mestizaje, que se dan de modo semejante en los países sudamericanos: hay una evidente analogía con la beatificación de los santos en la religión católica —que en los primeros tiempos fue también un proceso

María Susana Mutinelli, *Peregrinos ávidos de un cálido día de fe*, 2005, 100 x 100 cm. Colección Museo Provincial de Bellas Artes “Dr. Juan R. Vidal”, provincia de Corrientes.

*Historiador. Departamento de Folklore-UNA, Buenos Aires.



Pedro Echagüe, *La Chapanay*, Córdoba, Buena Vista, 2005.

popular espontáneo— e incluye componentes y reminiscencias de mitos indígenas.

Si bien están ligadas al pensamiento mágico, estas exaltaciones tienen su propia racionalidad. Rodolfo Kusch explica que cierta “teología popular” es “una forma de llenar con algún género de racionalización la pregunta abierta por la verdad”. Según sus tesis sobre la “barbarie” americana, ta-

les proyecciones se renuevan desde el mundo rural rechazando, infiltrando o socavando el orden racional de las ciudades modernas.

Es el homenaje máximo que una colectividad humana puede concebir, ya que la consagración religiosa pretende la eternidad. “Solo el mito resiste al tiempo —observa Adolfo Colombres— por ser el sedimento calcáreo del mismo, por acontecer en un tiempo inacabable”. La conciencia colectiva selecciona y sintetiza acciones trascendentes en la vida del héroe y les confiere sentido por un procedimiento comparable al del artista con su materia.

Draghi Lucero subrayaba el carácter ancestral de tales creencias, señalando en el símbolo ígneo de las velas un resto del culto del fuego, donde la llama de la vida lleva mensajes al más allá. La exaltación religiosa de los bandidos gauchos proviene de los estratos más humildes que no confían en las autoridades estatales, “las mismas razones esgrimidas por Martín Fierro, Pastor Luna, Juan Cuello y otros perseguidos”. Los valores del medio social reclaman al varón “cierta postura de rebelde y de choque contra las instituciones oficiales sospechadas”.

En una clasificación de la religiosidad popular, Martín Pascual considera a los bandoleros canonizados “cultos anómicos”, como negación contestataria de un orden represivo, pues los creyentes ven en el personaje “un héroe liberador, una potencia a la cual acudir”.

El fenómeno presenta características uniformes, con particularidades en cada región. Algunos cultos se han extendido más allá de la zona de origen y también trascendieron a medios urbanos. Los estudios sobre estos mitos, contrastando las leyendas orales con la

investigación de archivos, son de gran interés para la historia social, pues marcan hitos de la memoria colectiva acerca de acontecimientos relevantes para la conciencia popular.

Bandidos gauchos y rebeldes federales

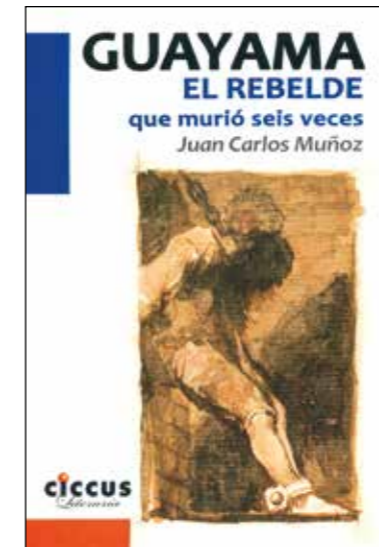
En los cultos espontáneos de las provincias del Noroeste y de Cuyo se advierten las huellas de las guerras civiles del siglo XIX. En los Valles Calchaquíes, el Quemadito evoca la muerte atroz de un paisano federal, alrededor de 1830, en un paraje de Capayán ocupado por tropas al mando del coronel unitario Mariano Acha. José Carrizo, hombre de Facundo Quiroga, acusado de espía, fue sacrificado en una hoguera. En aquel sitio se plantó una cruz y a partir de entonces el alma del Quemadito ambula por los campos y escucha los pedidos de los pobladores, a menudo buscando algún animal extraviado.

Otro caso en aquellos valles es el de Julián Baquisay o Baquinsay, un gaucho de ascendencia quichua que, acusado por robos, fue muerto a golpes por la policía y enterrado en un camino real, donde reaparece su fantasma y concede gracias a los paisanos.

El mito de la Difunta Correa, que de San Juan se extendió por todo el país, evoca a Deolinda que, en busca de su marido preso, fue hallada amamantando después de muerta en la Quebrada de Vallecito. Versiones contradictorias sobre el contexto histórico no son ajenas a la pugna entre la tradición federal y la unitaria: se relataba que su esposo había sido capturado por las montoneras, pero se ha comprobado que era sobrino del gobernador cordobés Bustos, y habría sido apresado por el ejército unitario de Aráoz de Lamadrid, cuando en 1841 invadió la provincia gobernada por el caudillo federal Nazario Benavidez.

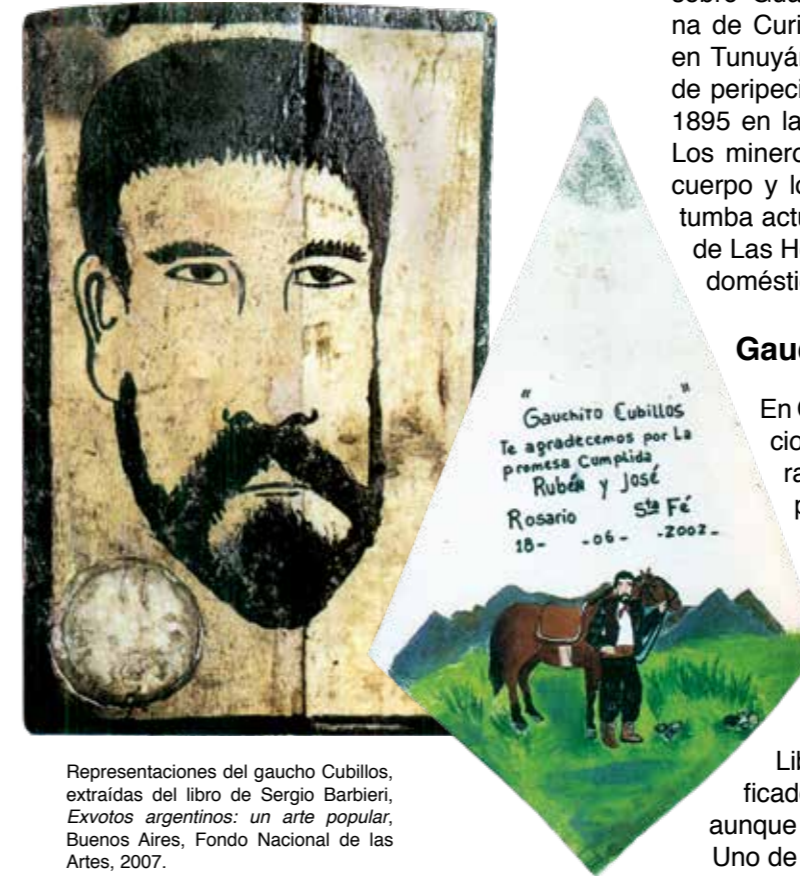


Imagen de Martina Chapanay, extraída del libro de Hugo Chumbita, *Jinetes rebeldes: historia del bandolerismo social en la Argentina*, Buenos Aires, Colihue, 2009.



Juan Carlos Muñoz, *Guayama: el rebelde que murió seis veces*, Buenos Aires, Ciccus, 2019.

En San Juan, otro bandido santificado es José Dolores Córdoba, caído en una emboscada de la policía en 1858, días después del asesinato del depuesto gobernador Benavidez. En Rawson, en la calle que hoy lleva el nombre de Dolores por disposición municipal, una capilla es el centro del culto.



Representaciones del gaucho Cubillos, extraídas del libro de Sergio Barbieri, *Exvotos argentinos: un arte popular*, Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 2007.

Martina Chapanay, montonera federal con las huestes del Chacho Peñaloza y bandolera en las travesías, que murió a avanzada edad y no fue victimada por la autoridad, tiene un sitio de culto en su tumba de Mogna. En el caso de Santos Guayama, jefe de las montoneras de los laguneros de Guanacache, también perseguido por bandidaje, ejecutado en 1879 en la cárcel y desaparecido, faltaba la tumba o lugar señalado, y la canonización popular se expresó eludiendo la censura oficial, disimulada bajo las celebraciones públicas de San Roque.

Podría preguntarse por qué no suscitaron un mito análogo otros crímenes tan impresionantes como las alevosas ejecuciones de Benavidez y Peñaloza; pero estos caudillos no fueron bandoleros y su relevancia histórica los situaba en un plano distinto del imaginario social; la consagración espontánea se centra en otras figuras, como si jugara un papel compensatorio, salvando del olvido a héroes menos notorios.

En Mendoza, la devoción popular rescata a un gaucho de origen chileno, Juan Francisco Cubillos, y unos versos anónimos en su honor parafrasean el lema de la montonera “naides más que naides”, tal como otras antiguas coplas sobre Guayama. Nacido en la zona trasandina de Curicó, inició sus andanzas desafiantes en Tunuyán y por San Luis, y al cabo de años de peripecias, una comisión policial lo mató en 1895 en las minas de Paramillo, en Uspallata. Los mineros no permitieron que se llevaran el cuerpo y lo velaron en un gran homenaje. Su tumba actual es un templete en el camposanto de Las Heras, y su retrato se ve en los altares domésticos de cualquier rancho humilde.

Gauchillos y mitos correntinos

En Corrientes, donde la cultura rural tradicional tiene un fuerte componente guaraní y sus propios mitos ancestrales, proliferaron los llamados *gauchillos* y la veneración a los “milagrosos”. También se mezcla la memoria de las contiendas políticas, en las que los federales correntinos se diferenciaron de los de otras provincias como Partido Autonomista o Colorado, rivalizando con el Partido Liberal o Celeste. Los bandidos santificados más conocidos eran colorados, aunque también los hubo celestes.

Uno de los cultos más antiguos es el del pai-

sano José, que cayó en la batalla de Rincón de Vences en 1847, donde Urquiza derrotó a las fuerzas correntinas de Madariaga. A este y otros que no tienen su propio aniversario se los conmemora el 3 de mayo, Día de la Cruz o de las Ánimas, celebración dedicada a la Cruz del Milagro que proviene de la época de fundación de la ciudad de Corrientes.

El culto al Gauchito Gil, Antonio Mamerto Gil Núñez, actualmente el más difundido en el país, surgió en la década de 1870. Algunos relatos lo dan como soldado en la guerra del Paraguay y otros indican que lo reclutaron para la milicia, hasta que desertó. "Para qué voy a pelear y derramar sangre" dicen que dijo. Por los montes de Paiubre —antiguo nombre guaraní de Mercedes— encabezó una banda de cuatros, y cuando lo capturaron y lo condujeron preso a Goya, un 8 de enero lo colgaron por los pies, para evitar el poder de su mirada, y lo degollaron. Los santuarios dedicados a él se adornan con estandartes rojo punzó o carmesí, y la celebración del 8 de enero es hoy una gran fiesta criolla de cuadreras, doma y taba, con música y baile de chamamé.

El mito de San Antonio María, un jangadero convertido en manosanta en la zona del Iberá y muerto de mala manera por la policía de San

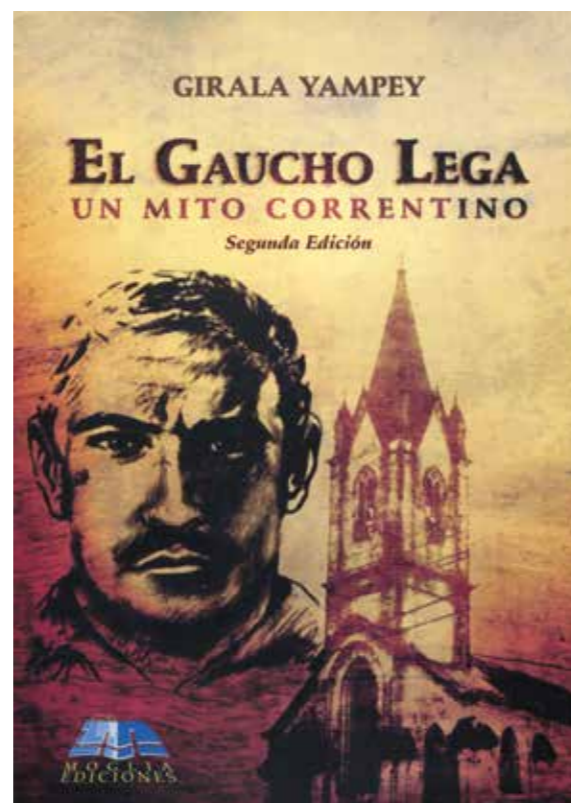


Andrés Carlos Alberto Longa, *Gauchito Antonio Gil*, 2005. Óleo sobre hardboard, 100 x 100 cm. Colección Museo Provincial de Bellas Artes "Dr. Juan R. Vidal", provincia de Corrientes.



Arcadio, *El culto al milagroso Antonio Gil "El Gauchito"*, Haedo, Talleres Gráficos Bermejo, 1996.

Walter Francisco Faul, *Gauchito Gil: una verdad en la gente*, Buenos Aires, Dunken, 2010.



Girala Yampey, *El gauchito Lega: un mito correntino*, Corrientes, Moglia, 2013.



Gauchito Gil en el Santuario Jardín Señor La Muerte, Victoria, provincia de Buenos Aires. Foto: Marcelo Huici.

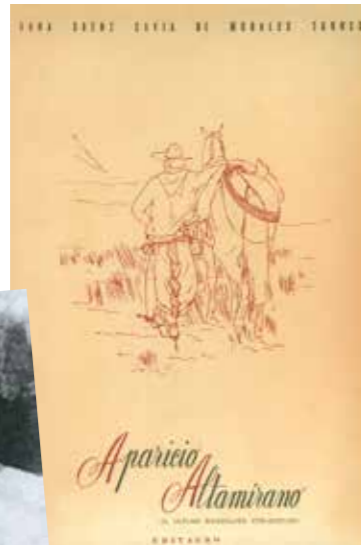
Antonio Mamerto Gil correntino y milagroso gaucho de Dios y anchuroso como el Paraná simil amigo cielo y candil del pueblo desamparado cuánta gente habrá llegado a arrodillarse a su cruz como buscando la luz que el oro siempre ha negado [...]

Desde el milagro aquel que al verdugo concedió a nadie de a pie dejó como el santito más fiel porque es y fue sin cuartel entre cintas coloradas de esas personas dotadas que hasta después de la muerte siguen sirviendo por suerte a toda su paisanada.

Saúl Huenchul, "Historia del Gauchito Gil", ca. 1995-2000.

María Sara Sáenz Cavia de Morales Torres, *Aparicio Altamirano: el último bandolero correntino*, Buenos Aires, Agro, 1946.

Retrato de Aparicio Altamirano.



estancia y agente de policía, hasta que se hizo bandolero. Al final lo balearon “en dormido” en los pagos de Aguilares, donde acuden los peregrinos con sus ofrendas de flores y velas.

El bandido tucumano más renombrado fue Andrés Bazán Frías, alias el Manco o el Zurdo. Relacionado con sindicalistas y anarquistas, se mezcló en la “mala vida” y estuvo repetidamente en prisión, de donde en una ocasión se fugó con la ayuda de otro célebre bandolero oriundo del Paraguay, Pelayo Alarcón. Juntos dejaron su rastro legendario en Salta. En Tucumán, en enero de 1923, el Manco huía de unos policías cuando lo balearon al trepar el muro del Cementerio del Oeste, por lo cual se lo venera tanto en su tumba como en ese sitio.

El Finado Chiliento, famoso por sus duelos con la policía en la década de 1930, murió en 1940, y el centro de culto es su tumba en Monteros.

En 1941 culminó la extraordinaria aventura de Juan Bautista Vairoleto, que se mató cuando la policía cercaba su rancho al sur de Mendoza, suscitando el mito de sus milagros y un centro ceremonial en el cementerio de General Alvear. Sin embargo, la leyenda heroica en otras zonas de sus andanzas, La Pampa, Río

Miguel, convoca al lugar el peregrinaje de sus devotos, sobre todo enfermos que le piden cura.

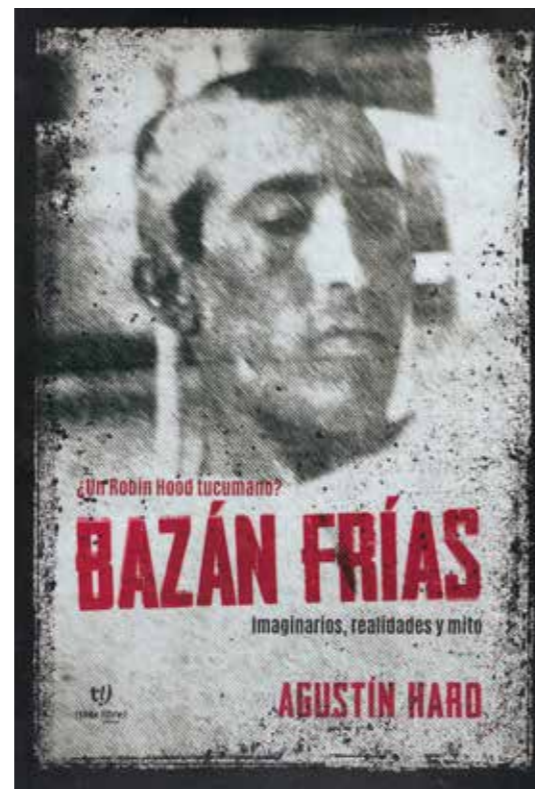
Dos gauchos celestes santificados fueron Francisco José López, que en la zona de Esquina, a mediados del siglo XIX, fue degollado por unos policías, y Juan de la Cruz Quirós, muerto en la revolución de 1893, cuando los liberales correntinos se alzaron con los radicales de Alem; su tumba y capilla se halla en Caá Catí, hoy General Paz.

Olegario Álvarez, el gaucho Lega, el más famoso de los bandidos de su tiempo y uno de los mitos más arraigados, murió en un furioso combate con la policía en Rincón de Luna, en 1906. Se cree que poseía un amuleto o *curundú*, y ya malherido pidió a sus captores que se lo quitaran, tras lo cual falleció. Su sepulcro en Saladas, pintado y ornamentado de rojo por su filiación autonomista, testimonia sus milagros, y adivinos y payeseros siguen curando males en su nombre. Similar fama tiene Aparicio Altamirano, otro mercedino que acompañó al Lega, también *piragüé*, o sea colorado, que escapó de Rincón de Luna y fue perseguido hasta que lo mataron en un paraje de Bella Vista.

El matrero Miguel de Galarza, Tuquiña, que anduvo por los pagos de Goya y Empedrado, asesinado en 1917, reúne en su tumba el tributo constante de los fieles.

Los últimos del siglo XX

En Tucumán, la historia de Mariano Córdoba data de comienzos del siglo XX. Fue peón de



Agustín Haro, *Bazán Frías: imaginarios, realidades y mito*, Córdoba, Tinta Libre, 2021.



J. C. Calvo, *Bairoleto*, Buenos Aires, Vorágine, 1953.

Hugo Chumbita, *Última frontera. Vairoleto: vida y leyenda de un bandolero*, Buenos Aires, Planeta, 1999.

“San Bairoleto, apóstol y mártir”, *La Razón*, 21 de diciembre de 1981. Departamento de Archivos, BNMM.



Negro y Neuquén —áreas de poblamiento migratorio posterior a la conquista del territorio indio—, no tiene connotaciones religiosas. Lo mismo sucede con otros bandidos populares de la región patagónica.

Mate Cocido, célebre bandolero en el Chaco, no podía motivar un culto análogo, pues huyó en 1941 y se ignora qué fue de él. En cambio se generó esa veneración, a pesar de la represión y la vigilancia policíaca, en torno al vengador Isidro Velázquez y Vicente Gauna, cuyos asaltos conmovieron la provincia en la década de 1960. Según la leyenda, el payé de Isidro lo hacía invulnerable; su sapucay detenía a quienes lo enfrentaban, su mirada paralizaba y las puntas de su pañuelo lo orientaban

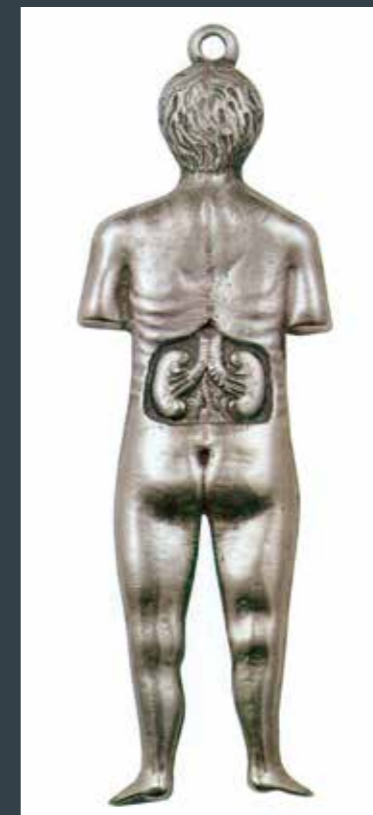
en el monte. Pero la policía los acribilló en una emboscada en 1967.

En la consagración de los héroes marginales de los pobres se puede ver una línea de continuidad desde la rebeldía de los matrones del siglo XIX hasta los “neogauchos”, e incluso los bandidos villeros suburbanos, que prolongaron la saga contestataria al orden estatal. Es una sublimación de la resistencia al poder opresor, una mitología propia de las clases bajas de la sociedad. Sus crónicas completan la historia nacional, rescatando a figuras omitidas en la historiografía corriente, que sin embargo forman parte de la cultura popular y proporcionan una clave para entender su singular racionalidad.

Exvotos, promesas o milagros

Por Sergio Barbieri*

La palabra *exvoto* proviene del latín, la frase completa es *exvoto suscepto* y significa “por promesa admitida, comprometida”, y hace referencia al “milagro” que se ha obrado y que es retribuido con ese artefacto tangible que se deja a los pies de la imagen o colgado de sus ropas. Popularmente se los denomina promesas o milagros y pueden estar hechos de diferentes materiales como metales, pinturas, cera, papel u objetos de todo tipo (trajes de novia, fotos, muletas, etc.). Aquí nos referiremos a los realizados en plata que son los que predominan en nuestro país desde la época colonial y que se han ofrendado a diversas advocaciones. Constituyen un arte popular, nacido de la fe y, desde siempre, muy poco valorizado por la Iglesia. Los exvotos nos muestran una síntesis de muchas preocupaciones y dolencias, pero también de deseos realizados. Son, además, mudos testigos de historias, modas y de las habilidades artísticas-artesanales de los plateros de pueblos y provincias. Los exvotos ofrecidos en momentos de aflicción y crisis individual o social buscan llegar de un modo diferente y más eficaz a la divinidad que los medios más tradicionales del culto. Encierran una paradoja, son producto de una relación personal con la figura divina, pero se presentan en el espacio público, ya que al exponerlos en la iglesia pasan a ser los testimonios palpables de un milagro. Porque consideramos que a los exvotos, al no ser concebidos como un “arte” para



Diversos tipos de exvotos. Colección y fotos: Sergio Barbieri. Extraídos de *Exvotos argentinos: un arte popular*, Buenos Aires, FNA, 2007.

exhibir sino un “sistema” de diálogo con lo sobrenatural, nunca se los valoró y preservó debidamente. Durante mucho tiempo fue una práctica común en los santuarios que los exvotos de plata y oro se fundieran para solventar distintas obras. Pese a esa triste realidad, los que hemos documentado en iglesias de catorce provincias constituyen una pequeña parte que se distingue por su gran calidad de inventiva, diseño y factura.



* Profesor de Bellas Artes. Fotógrafo. Buenos Aires.



"Procesión de fe del pueblo tlicareño", *Crónica*, enero de 1986. Departamento de Archivos, BNMM.



Sentir la fe

Las devociones marianas en la Argentina

Por Diego Mauro*

¿Quién es María?

Para los diferentes cristianismos, María es la madre de Dios en la tierra. La madre de Jesús. Una figura cuya popularidad se remonta a los primeros tiempos del cristianismo. Si bien en la teología católica la adoración se reserva exclusivamente a Dios, María está, sin embargo, en una especie de lugar intermedio y recibe una veneración especial, de calidad superior a la de los santos, que, en cierto modo, la acerca a la trinidad divina compuesta por Dios, Jesús y el Espíritu Santo. Por supuesto, estas precisiones son en términos doctrinales y teológicos. En la cotidianidad, los fieles se mueven con márgenes mucho mayores de libertad y hacen en buena medida lo que quieren y sienten con su fe, fundamentalmente porque la religión se vive y se experimenta sin prestar demasiada atención a lo que dicen y piensan los intelectuales de la Iglesia. A un devoto mariano que peregrina a un santuario en busca de sosiego emocional, paz espiritual o acompañamiento frente a un problema, le importa poco y nada lo que escriben y elucubran teólogos y teólogas. En concreto, para buena parte de los devotos que se congregan para vivir sus creencias, la Virgen María es una figura absolutamente central, por momentos tanto o más importante incluso que Dios y el propio Jesús; la verdadera artífice de los milagros que se producen y no solo una mera intercesora, como suelen insistir los teólogos y especialistas religiosos.

Un ejemplo interesante de esta apropiación de María por parte de los fieles es la llamada Virgen Desatanudos. Una devoción de la que es un ferviente seguidor nada más ni nada menos que

Enfermeras llevan en procesión a Nuestra Señora de los Remedios desde el templo de San Miguel, diciembre de 1933. Foto: Archivo General de la Nación.

* Historiador. ISHIR-CONICET/UNR, Rosario.



Diego Mauro (coord.), *Devociones marianas*, Rosario, Prohistoria, 2021.

intercesora, Schmidtner pinta a María actuando de manera directa y, por tanto, la ubica en un lugar estelar. Su elección no es excepcional. En la Edad Media, no eran pocos los pintores que solían colocar a la Virgen al mismo nivel de la trinidad, tensando al máximo el monoteísmo de por sí sui generis del cristianismo. De igual manera, para muchos de los llamados “padres de la Iglesia” —diversos teólogos de los primeros siglos del cristianismo—, debido a su naturaleza libre de pecado, María era considerada una “segunda Eva”, una figura cuya verdadera esencia sigue constituyendo en nuestros días un misterio teológico.

La lógica mariana

Las devociones marianas son uno de los fenómenos más vitales y convocantes del catolicismo en América Latina. Su fortaleza y dinamismo contradicen las estadísticas sobre creencias religiosas que, en dirección contraria, suelen mostrar un descenso del número de fieles católicos frente al crecimiento de los cristianos evangélicos y de otras formas de religiosidad muy variadas.

¿Por qué es tan popular María en el catolicismo? Desde la antropología se suelen recordar sus vínculos con las deidades femeninas previas al cristianismo, vinculadas a la fertilidad y a la abundancia. Es una buena pista. No obstante, sin ir tan lejos, creo que una de las razones principales reside en la notable plasticidad del culto mariano. La Virgen María es una sola, marca

el actual papa Francisco desde que la conoció durante su juventud en Alemania. La imagen —pintada por Johann Georg Melchior Schmidtner a finales del siglo XVII— representa a María desatando cintas que expresan los pesares y penurias de los fieles. Lejos de presentarla como una mera

de distinción de lo católico frente al cristianismo protestante, y, al mismo tiempo, en sus diferentes advocaciones, múltiple y heterogénea. Este doble rostro de lo mariano lo convierte en un culto en cierto modo “a la carta”, delineado en buena medida, “desde abajo”, por los creyentes de cada lugar, y sobre el que los especialistas religiosos, “desde arriba”, tienen un control limitado. En este sentido, podría afirmarse que, en cierto modo, las lógicas marianas adoptan desde hace siglos los rasgos propios de las formas de creer que sociólogos y antropólogos vinculan con las sociedades contemporáneas.

Desde el punto de vista de la pervivencia y expansión del catolicismo, estos rasgos de lo mariano han sido y son fundamentales, puesto que permiten que lo católico se localice y enriquezca con cada cultura sin por ello poner en tensión la dimensión universal de la Iglesia. María expresa tanto un contenido religioso global, como, al mismo tiempo, la infinidad de manifestaciones y reinveniciones regionales realizadas por los creyentes. Cada advocación, en este sentido, funciona metabolizando lo universal y lo particular.



Virgen de Urkupiña, Iglesia de San Cayetano, Liniers (Ciudad Autónoma de Buenos Aires). Foto: Marcelo Huici.



Procesión del Señor y de la Virgen del Milagro, provincia de Salta, 15 de septiembre de 2019. Foto: Jorge Barbatti.

En América Latina es una dinámica que puede apreciarse con claridad en los numerosos santuarios que existen en todos los países, empezando por el de Guadalupe en México, donde los fieles viven diferentes experiencias religiosas al tiempo en que participan de multitudinarias fiestas populares. En Argentina, con coordenadas similares, las celebraciones marianas tienen lugar en todo el territorio nacional. En el noroeste sobresale, entre otros cultos, el fervor por la Virgen del Valle, coronada tempranamente en 1896. En el noreste del país, especialmente en la provincia de Corrientes, la devoción más popular es la Virgen de Itatí. Año a año, en su santuario, uno de los más importantes de América Latina, se congregan cientos de miles de devotos que peregrinan de todas las formas imaginables: a caballo, en carros, a pie, de rodillas, en bicicleta o incluso en lanchas por el río Paraná. En el centro del país, por su parte, entre las principales devociones se destaca la de María Auxiliadora, introducida por la congregación salesiana, y la de Guadalupe en el centro y norte de Santa Fe. En Santiago del Estero se cuentan, entre otras, la Virgen de Loreto y la

Virgen de Huachana, esta última en medio del monte y escenario de una de las fiestas populares más singulares y fervorosas de la fe mariana en Argentina. En la provincia de Buenos Aires merecen una mención particular las devociones de San Nicolás y Luján, actualmente las más importantes a nivel nacional por sus niveles de convocatoria. De igual manera, sobresalen por su crecimiento en las últimas décadas las llamadas devociones migrantes, llegadas de la mano de la inmigración proveniente de los países vecinos. El principal testimonio de este fenómeno es la multiplicación de los santuarios a la Virgen de Caacupé por parte de la comunidad paraguaya, y a las Vírgenes de Copacabana y Urkupiña por los migrantes bolivianos, fundamentalmente en las principales ciudades del litoral. De la mano de estas comunidades de devotos se ha generado, además, otro fenómeno particularmente interesante en algunos de los santuarios argentinos tradicionales como el de Luján. Allí las devociones migrantes coexisten con la Virgen “anfitriona” en una manifestación más de la capacidad mariana para metabolizar diferentes identidades.



Esta es solo una parte de los fieles que este año participaron del acto religioso, en homenaje a la Virgen de Paypayá (derecha).

LA FIESTA DE LA PATRONA JUJEÑA

SAN SALVADOR DE JUJUY. (Colaboración de MARCOS PAZ). — El "calendario turístico jujeño" abarca prácticamente todos los meses y largo sería enumerar en detalle las atracciones principales en cada una de las ciudades y pueblos que integran el vasto territorio provincial. La enunciación comienza con el "Enero Tilcaraño", celebración que exalta a lo largo de una semana los valores históricos y turísticos de esa hermosa villa veraniega de la Quebrada de Humahuaca.

Sigue la Semana de Humahuaca, en los primeros días de febrero, en coincidencia con las honras a Nuestra Señora de la Candelaria. En una de esas noches se renueva un espectáculo originado probablemente en las corridas de Pamplona: un vecino, disfrazado de toro enorme, con luces en los ojos y cohetes y petardos pegados en la armadura y encendidos previamente, luego de una profunda reverencia ante el templo, arremete contra la multitud que huye a la carrera, pero retrocede ante el símbolo de la Cruz y se pierde de nuevo en la noche, vencido y destruido: es el triunfo del bien sobre el mal. El acto concluye con la actuación de numerosos conjuntos que en instrumentos típicos ejecutan en forma simultánea música del lugar, dando forma al más original concierto.

Los cultos de Semana Santa configuran piadosas expresiones de fe que renuevan el hondo sentimiento cristiano del jujeño. Hay ritos que ha simple vista tienen características paganas, pero que analizados a fondo destacan la lucha de las fuerzas morales contra la del mal. La Virgen de Punta Corral, en Tilcara, es venerada con amor transformado en altares de flores, luego de una penosa procesión multitudinaria que trae la imagen desde su santuario, a más de tres mil metros de

LA PEREGRINACION AL SANTUARIO DE RIO BLANCO SE REALIZA EN EL PRIMERO Y EL SEGUNDO DOMINGO DE OCTUBRE. ESTE AÑO LA FESTIVIDAD ALCANZO INUSITADAS PROYECCIONES. LO QUE CUENTAN DE ESTA VIRGEN, LA HISTORIA Y LA LEYENDA.



Esta es la iglesia que guarda la imagen de la Virgen patrona de Jujuy. Está el Río Blanco, a 12 kilómetros de la capital.

altura sobre el nivel del mar, durante horas y horas por cerros desolados. En el Altiplano hay cultos que duran toda la noche, como en Yavi, por ejemplo, y que muchas veces se cumplen con devoción rayana en el sacrificio.

La Fiesta de la Cruz tiene sabor a feria, con comidas lugareñas, chicha, "cajesadas" y "las clásicas "ofrendas"; panecitos en forma de palomas, muñequitos, estrellas, etc., que se intercambian como signo de amistad o como testimonio del don divino del pan, cuando no como homenaje a la generosidad de los que se fueren. Esta fiesta adquiere su punto culminante en las regiones de Humahuaca y en las del extremo norte.

OTRAS FIESTAS RELIGIOSAS

La Semana del Carmen,

del 9 al 16 de junio, reúne a miles de fieles de Nuestra Señora del Carmen. En esa oportunidad se ofrece una muestra agrícola, comercial e industrial de la región, y el número de expositores va aumentando anualmente mientras re destaca a la consideración general la importancia de una zona de próspero y insospechado porvenir.

Las fiestas del Santo Santiago y de Santa Ana, especialmente de las latitudes humahuasqueñas, reúnen espectáculos de singular atractivo: la "tirada de cuartos", una especie de pasos de baile de parejas que se disputan una media res ovina al son de corneta y caja; el "gallo ciego", donde se revela el sencillo espíritu de las gentes unidas en torno a la celebración.

Son escenas integrantes de un panorama costumbrista que se mantiene inalterable

días 15 de ese mes.

La Semana de Jujuy, en coincidencia con la conmemoración del Exodo Jujeño del 22 de agosto de 1872, brinda espectáculos diversos y atractivos. En la noche del 22 se produce la marcha dolorosa al lejano Tucumán: criollos, con trajes de época, en carretas, a pie, a lomo de mula o caballo, recorren silenciosamente las calles céntricas llevando sus enseres. La evocación simboliza el sacrificio del pueblo jujeño por la causa de la libertad.

LA VIRGEN DE PAYPAYÁ

Los dos primeros domingos de octubre, una peregrinación imponente parte desde la Catedral de San Salvador de Jujuy a las 6 de la mañana. Los fieles, en varios millares, caminan 12 kilómetros hasta llegar al santuario de la Virgen que se erige en Río Blanco, sobre la ruta que va a Altos Hornos de Zapla, en Palpalá. La Virgen de Río Blanco y Paypayá fue oficialmente declarada Patrona de Jujuy por el Papa Juan XXIII. Se trata de la Virgen Nuestra Señora del Rosario. La piadosa columna, presidida por el obispo, se pone temprano en marcha para llegar unas tres horas después al santuario. En Río Blanco oficiante misas que los peregrinos que llegaron tarde escuchan desde casi tres cuadras de distancia: tal la concurrencia de fieles.

El origen de esta imagen está vinculado con la historia y la leyenda. La leyendaria referencia emerge del umbral del siglo XVIII, en los albores del Jujuy que habría de enhebrarse en el tiempo, con una maravillosa historia de pasión por la libertad del lugar nativo.

Era pues el principio de la organización de un Jujuy asentado ya, en la tierra prometida y luego del apaciguamiento de las tribus que



Por otro lado, desde el punto de vista de los devotos, la proximidad de María es otro factor a tener muy en cuenta. Mientras Dios es una entidad abstracta y lejana, María, por el contrario, está cerca, al lado de cada católico y, si bien es cierto que según el dogma de la Inmaculada Concepción aprobado por Roma en 1854 gozó de una naturaleza especial, desprovista de pecado, fue también una mujer que vivió y padeció en la tierra como el resto de los creyentes. Como sabemos, también Jesús sufrió los pesares de la humanidad, pero, a diferencia de lo que sucede en el mundo evangélico, entre los católicos Jesús tiene en María a una "competidora" con peso propio y, en cierto modo, con mejores credenciales. Tanto por lo que significa la Virgen en la vida religiosa de los devotos, que como señalaba la recrean y reinventan cotidianamente, como por la centralidad que tiene en términos institucionales para la unidad de la Iglesia.

El "milagro mariano" de la unidad de la Iglesia

Cuando hablamos de la Iglesia católica o del catolicismo solemos presuponer muchas veces que se trata de un actor homogéneo y, en consecuencia, construimos sentencias del tipo: la Iglesia dice o la Iglesia hace, el catolicismo quiere o el catolicismo rechaza... Sin embargo, como han demostrado historiadores y sociólogos en las últimas décadas, la Iglesia y el catolicismo están bastante lejos de ser una entidad uniforme. Si tuviera que definirlos rápidamente diría que son, más bien, una constelación de actores, atravesados por ideologías, tendencias teológicas y concepciones sociales y políticas distintas, incluso, muchas veces, contrastantes. Un terreno, además, en el que esas diferencias se transforman frecuentemente en disputas y conflictos. Dicho de otra manera: un campo en donde sus participantes dirimen diariamente la definición de las fronteras y los contenidos del catolicismo. El Papa existe, claro está, y tiene autoridad. La Iglesia contemporánea, a diferencia de la medieval o la colonial, es efectivamente una institución centralizada y con una cierta capacidad de control. Pero, de nuevo, insisto, no hay que perder de vista que la autoridad —incluida la del Papa— no deja de ser recurrentemente resistida o, lo que es más habitual, desconocida sin mayores consecuencias. Además, el papado es la cabeza de la Iglesia, pero también, al mismo

tiempo, uno más de los actores que disputan espacios y poder en el mundo católico. Un actor importante, no hay dudas de ello, pero no necesariamente el más determinante ni siquiera en cuestiones dogmáticas. Desde ya, incapaz de imponer su voluntad a ese universo de grupos y tendencias que forman la Iglesia. Sin ir más lejos, el papado de Francisco ofrece infinidad de ejemplos al respecto.

El caleidoscopio católico

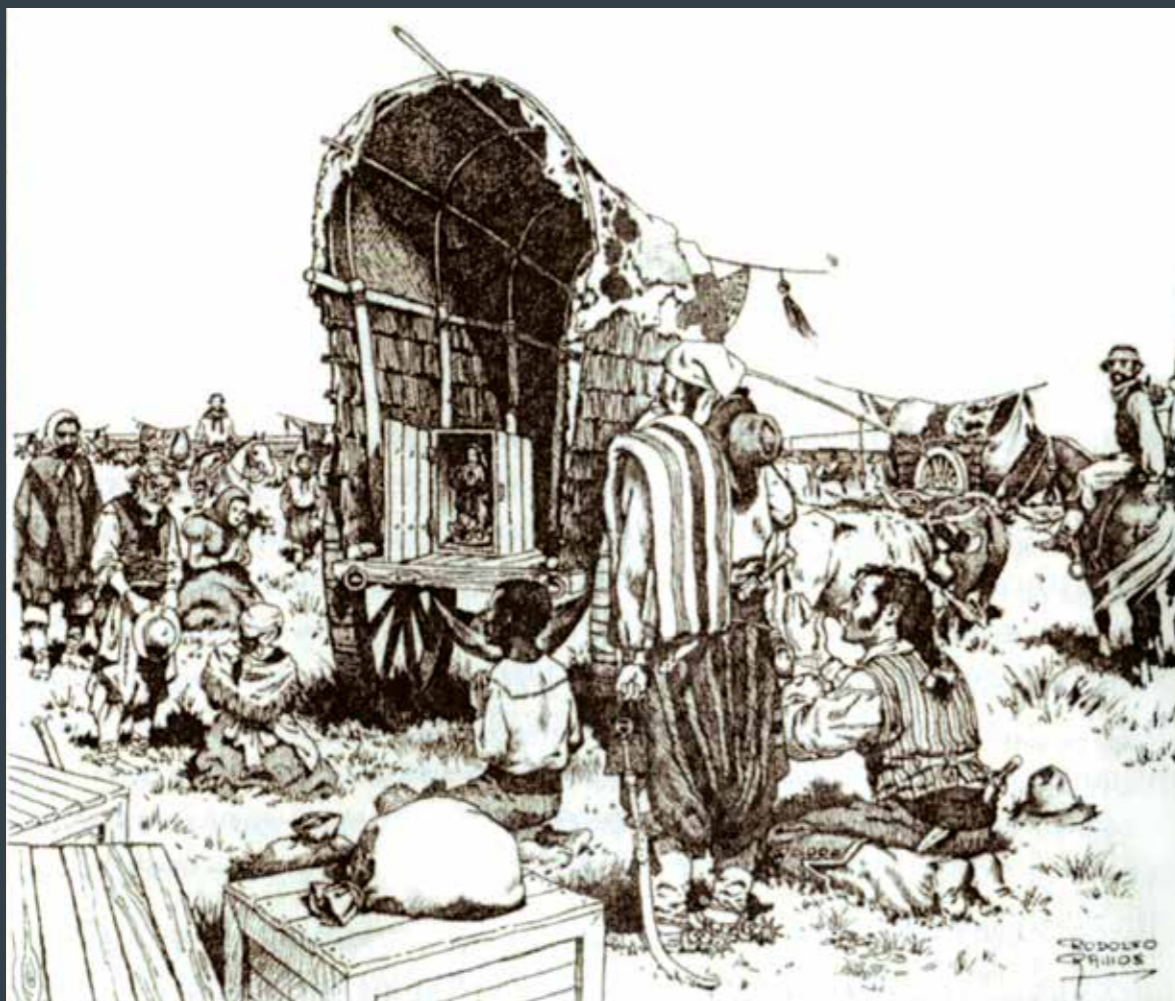
En este contexto, María funciona como una fuerza capaz de metabolizar, no sin tensiones, todo este universo de diferencias. Lo vemos cotidianamente en las peregrinaciones que se llevan a cabo a lo largo y a lo ancho del país. En estas celebraciones, todavía al día de hoy, María puede portar tanto una corona de oro y piedras preciosas, como en tiempos de las grandes coronaciones de la primera mitad del siglo XX —expresión de una Iglesia monárquica e intransigente—, como un poncho mapuche, en sintonía con los lineamientos del Concilio Vaticano II y la noción de "Pueblo de Dios". Puede exhibir la banda de generala, con la que solían ataviarla los católicos integristas en las décadas de 1930 y 1940, cuando las imágenes eran escoltadas por militares uniformados e invocadas como reaseguros de la "nación católica" frente a enemigos y amenazas, o ir acompañada de pancartas denunciando injusticias sociales y diferentes formas de violencia, reflejando concepciones y principios propios de las teologías de la liberación y del pueblo latinoamericanas, surgidas en los años sesenta y setenta. En los santuarios marianos, todos estos catolicismos, ubicados políticamente a años luz de distancia unos de otros, y expresión también de distintas espiritualidades y formas diferentes de vivir la fe, se reflejan, sin embargo, en María, una suerte de punto de condensación de la multiplicidad de rostros que componen el caleidoscopio católico.

Por todo ello me parece difícil imaginar en nuestros días la persistencia de la unidad de una Iglesia tan heterogénea en su interior sin el rol desempeñado por el culto mariano. La fuerza centrípeta probablemente más importante del catolicismo contemporáneo. La figura que, de hecho, recordando a la Virgen del papa Francisco, se encarga de aflojar muchos de los nudos que desafían la siempre tensa unidad de la Iglesia católica.

22 AÑO 15 OCT 1971

Negrito Manuel

Manuel Costa de los Ríos nació a comienzos del siglo XVII en la zona de Alta Guinea, África. De muy joven fue vendido como esclavo a Brasil. De su infancia solo se conoce su lengua materna, el yoruba, y el grupo religioso al que pertenecía su familia, adoradores del dios Olodumare. Manuel, conocido como "el Negrito", formó parte en 1630 de un viaje desde Brasil a Buenos Aires para transportar dos imágenes de la Virgen María encargadas por el portugués Antonio Farías de Sáa, quien quería construir una capilla en Santiago del Estero, donde vivía, y contar con la imagen de la Inmaculada Concepción. Cuando la misión cruzaba en carreta la provincia de Buenos Aires, los bueyes se detuvieron inexplicablemente a orillas del río Luján y no avanzaron más hasta que se descargó del carro una de las dos cajas que contenía la imagen de la Virgen, una pieza de terracota pintada de apenas treinta y ocho centímetros. Comprendiendo que aquella situación se trataba de una señal divina, el Negrito Manuel tomó la decisión de quedarse custodiando a la Virgen. Rápidamente corrió la noticia. Las versiones señalaban que la Virgen había decidido quedarse en aquel paraje a orillas del río. Llegaron peregrinos de todas partes del país. Manuel creó un santuario donde mantuvo durante día y noche una vela encendida en tributo a "su señora". Jamás se separó de la Virgen y murió a su lado en el año 1686.



Momento en que la carreta se para a orillas del río Luján por voluntad de la Virgen. Ilustración de Rodolfo Ramos extraída del libro de Juan Guillermo Durán, *Manuel "Costa de los Ríos". Fiel esclavo de la Virgen de Luján*, Buenos Aires, Agape, 2020.

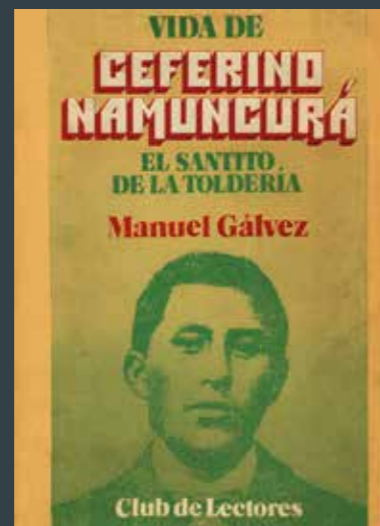
"Soy de la Virgen, no más", estampita de circulación popular.

Marcelo Daniel Zerba, *Novena del Negrito Manuel: fiel esclavo de la Virgen María de Luján*, Buenos Aires, Claretiana, 2018.



Ceferino Namuncurá

La junta médica del Vaticano se reunió en 2007 para analizar el caso de Valeria Herrera, de 24 años, que tras ser diagnosticada con cáncer de útero le rogó a Ceferino Namuncurá por su salud y el milagro no tardó en llegar: la joven se curó e incluso pudo tener hijos. Este fue el antecedente que se tuvo en cuenta para la beatificación de Ceferino, nacido el 26 de agosto de 1886 en Chimpay, provincia de Río Negro, territorio entonces habitado por araucanos/mapuches y tehuelches. Este santo popular de la Patagonia desciende del cacique Juan Cafulcurá (su abuelo) y de Manuel Namuncurá (su padre), ambos líderes que supieron enfrentar al ejército asesino de Julio Argentino Roca. Tras la pérdida de su territorio y el sometimiento de las comunidades, Manuel decidió enviar a Ceferino a Buenos Aires. Ingresó en la Escuela de la Armada, pero no se adaptó. Pasó luego al colegio salesiano Pío IX por intermediación del presidente Roque Sáenz Peña. Luego de cuatro años de estudio, lo que más deseaba Ceferino era ser sacerdote. En 1901 enfermó de tuberculosis en una sede del colegio en Viedma. Monseñor Cagliari lo llevó a Italia con la idea de que fuera atendido. Durante su enfermedad el joven fue recibido por Pío X en audiencia privada. El Papa le entregó una medalla de *ad principes* mientras que Ceferino le ofreció un poncho de lana de guanaco. El 28 de marzo de 1905 fue internado en el Fatebenefratelli (Hermanos de San Juan de Dios) de la isla Tiberina. Allí murió el 11 de mayo. Tenía 18 años. Ceferino nunca ocultó su origen: "Sí, soy americano y, además, de la Patagonia", solía decir. Desde hace años, miles de devotos se reúnen y lo celebran en Chimpay cada 26 de agosto.



Calcomanías de Ceferino Namuncurá.

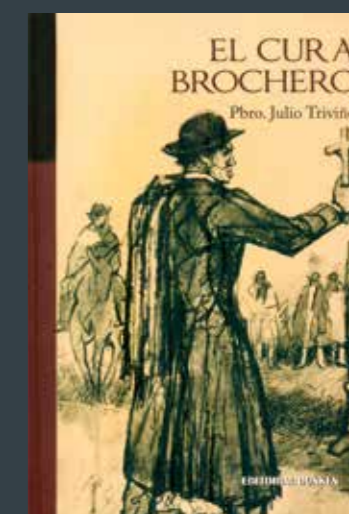
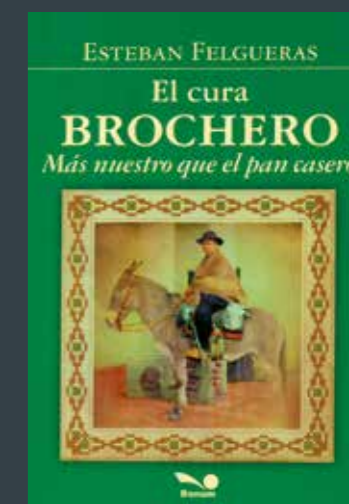
Amado Armas, *Ceferino Namuncurá. El pequeño gran cacique patagónico*, Buenos Aires, Institución Salesiana, 1965.

Manuel Gálvez, *Vida de Ceferino Namuncurá: el santito de la toldería*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1976.

Emilio Barasich, *Mensajes de un joven mapuche: enseñanzas que nos deja Ceferino a través del testimonio de su vida*, Bahía Blanca, Editorial del Sur, 1986.

Cura Brochero

A José Gabriel del Rosario Brochero se le atribuyen dos milagros, dos hechos que la ciencia médica no dudó en calificar de “inexplicables”. El primero data de septiembre del año 2000 y se trata de la recuperación del niño Nicolás Flores, que en aquel entonces contaba con 11 meses de vida. Luego de un terrible accidente automovilístico ocurrido en la localidad de Falda del Cañete (Córdoba), Flores fue diagnosticado con hemiplejía en el lado derecho, tras sufrir tres paros cardíacos y un traumatismo cerebral irreversible. El segundo milagro fue la vuelta a la vida de Camila Brusotti, una niña de 8 años que había sufrido un infarto cerebral al recibir golpes por parte de su madre y de su padrastro. Familiares de ambos niños aseguraron que el “cura gaucho” intercedió para salvar a las criaturas. El Vaticano inició una investigación y en 2016 en la plaza San Pedro, ante miles de fieles, el papa Francisco declaró oficialmente santo a José Brochero. De esta manera el sacerdote, nacido el 16 de marzo de 1840 en el paraje Carreta Quemada, a 10 km de la localidad Santa Rosa del Río Primero de la provincia de Córdoba, y fallecido el 26 de enero de 1914 en Villa del Tránsito de la misma provincia, se convirtió en el primer santo canonizado que nació, vivió y falleció en la Argentina.



Cura Brochero y Santos Guayama y retrato de cura Brochero. Ilustraciones de Manuel Giménez.

Gregorio Santos Hernando, "Brochero, cura y hombre", *Democracia*, 24 de mayo de 1959. Departamento de archivos, BNMM.

Esteban Felgueras, *El cura Brochero. Más nuestro que el pan casero*, Buenos Aires, Bonum, 2010.

Julio Triviño, *El cura Brochero*, Buenos Aires, Dunken, 2008. Ilustraciones de Manuel Giménez.



Marcha del 7 de noviembre de 1981 a San Cayetano (Liniers) convocada por la CGT de Saúl Ubaldini con la consigna "Paz, pan y trabajo". Antecedente de la histórica movilización a Plaza de Mayo del 30 de marzo de 1982 contra la última dictadura cívico-militar. Archivo Crónica, Departamento de Archivos, BNMM.



Pancho Sierra, la Madre María y el Hermano Miguel

Mucho más que “curanderos”:
dimensiones religiosas de un movimiento
cultural que llega hasta nuestros días

Por Alejandro Frigerio*

Pancho Sierra (1831-1891)

La figura imponente de Pancho Sierra se proyecta desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la actualidad, abarcando diversas esferas de actividad social y campos de estudio académico que usualmente consideramos por separado: el “curanderismo”, el espiritismo y la “religiosidad popular”. Pese a que era una persona conocida y apreciada en su época, solo poseemos algunos datos generales acerca de su vida y poco sabemos acerca de su religiosidad o de sus ideas sobre el arte de sanar. Por ello, sociológicamente, más interesantes que las escasas referencias que poseemos, son las apropiaciones de su figura que se fueron realizando desde su muerte en 1891. Actualmente es considerado, a la vez, un santo popular, un referente ineludible para todo un complejo poco estudiado de sanadores gauchos bonaerenses y un guía espiritual para algunas escuelas espiritistas.

Su historia se puede resumir así: era hijo de una familia acomodada de Salto, el pueblo bonaerense en cuyo cementerio hasta el día de hoy descansan sus (milagrosos) restos. Estudió en Buenos Aires y luego de una decepción amorosa se fue a vivir a la estancia de una familia amiga cerca de Pergamino. De allí, transcurrido un período de introspección y quizá de algún tipo de revelación divina, se establece en la estancia El Porvenir, en Carabelas, provincia de Buenos Aires, donde se dedica a ayudar a los más pobres y a curar a quienes van a la estancia en busca de su auxilio. Las múltiples anécdotas de sus hagiógrafos señalan que tanto acaudalados estancieros de la zona como gauchos y peones rurales procuraban su socorro.

Joven vendedor de *souvenirs* de Pancho Sierra. Gentileza Archivo Sergio Barbieri.

* Antropólogo. UCA/CONICET, Buenos Aires.

Cosme Mariño, un célebre autor espiritista de la época, lo visitó, atraído por su fama sanadora, y nos dejó un testimonio de primera mano de su popularidad:

Hemos presenciado la romería permanente de enfermos de toda clase que acudían a caballo, en charrete, coches y sulkys. Hemos visto de paso su manera de curar, generalmente con agua magnetizada o por medio de la sugestión. Pocas veces lo hacía por la imposición de las manos, pues por lo general ya conocía, desde que el enfermo detenía su carruaje, cuál era su mal.

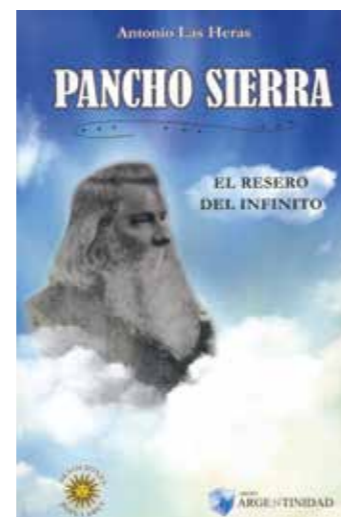
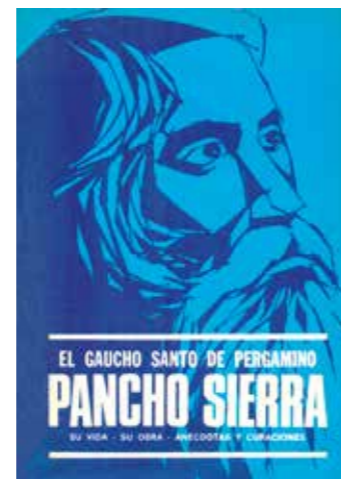
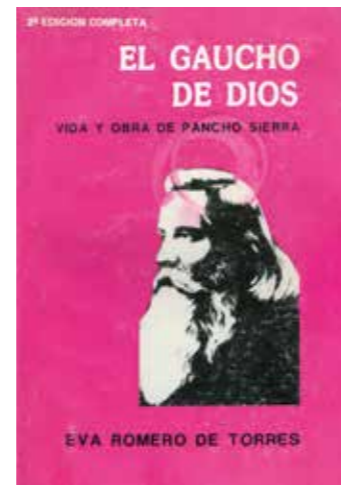
Otro testimonio interesante lo brinda un paisano entrevistado por Jorge Rivera para la revista *Crisis* (1975), que lo conoció de niño:

Don Pancho tenía un consultorio chiquito [...] Un mostradorcito chiquito y había tres copas arriba del mostrador: una copa color amarillito, la otra natural y la otra borra de vino, y una botella de litro con agua [...] El remedio que daba ¿sabe lo que era? Le llenaba esa copa y tenía que tomar tres tragos de agua en nombre de Dios, de la Virgen y del Espíritu Santo, y lo hacía rezar tres Credos, tres Ave María y tres Padre Nuestro [...] Ese era el remedio que le daba [...] Yo hasta ahora tomo el agua en nombre de Dios, la Virgen y el espíritu de Pancho Sierra [...] Yo no sé si me conservo tan bien a causa del agua.

El escritor vasco-argentino Francisco Grandmontagne, al recordar sus años pasados en Pergamino, provincia de Buenos Aires, para la revista *Caras y Caretas* (1932), también tiene un recuerdo agradecido para Pancho Sierra:

Tuve el honor, en el Salto, de ser cliente gratuito de don Pancho, que no era curandero milagrero, sino un gran anatomista empírico, que sabía de averías óseas cuanto hay que saber. Lo afirmo por la experiencia de mi propio tobillo, que él supo meter en quicio con maestría insuperable. Algún día lo contaré, ensalzando debidamente la memoria de don Pancho.

Prácticamente todas las evocaciones que nos llegaron sobre Pancho Sierra remarcan su populari-



Eva Romero de Torres, *El gaucho de Dios: vida y obra de Pancho Sierra*, Merlo, El Triángulo, 1982.

Ignatus, *Pancho Sierra: el gaucho santo de Pergamino*, Buenos Aires, Caymi, 1992.

Las Heras, Antonio, *Pancho Sierra: el resero del infinito*, Buenos Aires, Grupo Argentinidad, 2018.

dad, su hombría de bien, sus curaciones realizadas mayormente mediante un vaso de agua extraída de su aljibe, su don de la precognición (de los pedidos o del futuro de sus pacientes) y el desinterés económico con que realizaba sus actividades.

Esta memoria sobre las curaciones milagrosas y su conocimiento intuitivo de las aflicciones de sus consultantes es sin duda lo que inspira aún hoy a los múltiples sanadores gauchos que todos los 4 de diciembre se hacen presentes frente a su tumba —o se instalan en los alrededores del cementerio de Salto— para sanar a los fieles. El milagroso gaucho sanador también devino santo popular y su devoción lleva a miles de personas a visitar su tumba en Salto.

y hasta propagandista de esta institución —algo negado fervientemente por otros seguidores actuales de Pancho Sierra, enrolados en una vertiente más católico-popular—. Aunque no hay testimonios fehacientes de cuánto Pancho Sierra comulgaba con sus ideales, sí es comprobable que los espiritistas lo adoptaron como propio. Al fallecer, la comisión que lo homenajearía estaba integrada mayormente por representantes de asociaciones espiritistas de toda la provincia. Durante la década de 1920 y 1930 se editaron tres libros con comunicaciones mediúnicas de Pancho Sierra: *Pancho Sierra: comunicaciones y Nuevas comunicaciones de Pancho Sierra* (de José Nosei, 1922 y 1930) y *¡La Verdad! Pancho*



Pancho Sierra en la revista *Fabián Leyes*, Cielosur, año V, nro. 59. Director: Enrique Rapela.

Sus habilidades curativas no pudieron sino llamar la atención de los espiritistas de la época, que rivalizaban con la ciencia en la explicación de fenómenos espirituales y físicos anormales. No solo fue amigo de Cosme Mariño, sino también de Rafael Hernández, hermano del autor del *Martín Fierro* y ferviente defensor de la doctrina espiritista en su momento. Mariño afirma que, después de su visita a la estancia, logró interesar a Pancho Sierra en la cosmovisión espírita, y en sus viajes a la Capital, este visitaba la afamada Sociedad Constancia. Los espiritistas —históricos y actuales— afirman que fue miembro

Sierra (1935). Humberto Mariotti, destacado autor espiritista, le dedicó dos de sus libros: *Don Pancho Sierra, el resero del infinito* (1958) y *Pancho Sierra y el porvenir de la medicina* (1972).

Sus influencias sobre el campo religioso y de la medicina popular actual se acrecientan si consideramos los efectos de otro evento notable que ayudó a proyectar aún más su figura en el tiempo. Su encuentro sanador y profético con la Madre María daría origen a otro movimiento religioso que se extendería durante el siglo XX, con distintas ramificaciones, hasta nuestros días.



Oración a Pancho Sierra.

Al fondo de la habitación había un crucifijo torcido arriba de un sillón donde, guitarra en mano, lo esperaba Pancho Sierra. Un poncho gastado le cubría todo excepto la cara. La luz volvía a su rostro un conjunto de sombras que parecían haber sido talladas. La barba gris se estiraba sobre el diapason de la guitarra. Un par de velas a cada costado del sillón eran toda la iluminación de ese altar para los desesperados.

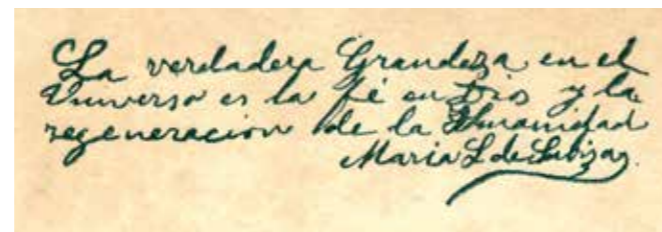
Sierra se agachó a su lado, le apoyó el vaso en los labios y lo levantó poco a poco. Bayés tomó y tomó, y no se detuvo hasta que lo vació. Sintió el agua fría bajando por su garganta, yendo hacia su estómago, durmiéndole todo a su paso. Ya no sentía dolor, ya no sentía nada. Nada de nada.

Nicolás Ferraro, "La sangre en las manos", Paganos. *Antología de santos populares*, Buenos Aires, Alto Pogo, 2013.

Madre María (1854-1928)

María Loredo de Subiza nació en España. De muy joven migró junto a su familia a Saladillo, provincia de Buenos Aires. Allí se casó primero con un estanciero, enviudando al poco tiempo, y luego con otro acaudalado hacendado. Mediando los 30 años, un desfavorable diagnóstico médico preocupó a su entorno, que le sugirió visitar a Pancho Sierra. Este encuentro (único o múltiple) con el santón bonaerense cambiaría radicalmente su vida. Sierra le pronosticó que se curaría de su dolencia, que no tendría hijos de su sangre como anhelaba, pero sí miles de hijos espirituales, ya que ella sería la continuadora de su misión.

Gradualmente convencida de la veracidad de estas palabras, la Madre María comenzó a predicar una versión propia del mensaje cristiano ("la verdadera religión cristiana"), con tintes milenaristas y la creencia en la reencarnación, que sumados a su carisma personal atrajo a multitudes. Primero a su casa de la calle Rioja 771 en la Ciudad de Buenos Aires y luego a la localidad de Turdera, en el Gran Buenos Aires. Qué tanto su popularidad se debió a su (supuesto) carácter de sanadora es muy incierto. Ella misma y sus seguidores lo niegan vehementemente, priorizando



Estampita con la foto de la Madre María y una anotación autógrafa en la que se lee: "La verdadera grandeza en el universo es la fe en Dios y la regeneración de la Humanidad. María L. de Subiza".

¿CULPABLE O INOCENTE?



Tita Merello La Madre María José Slavin

CARLOS MUNOZ
DIANA INGRO
ONOFRE LOVERO
PATRICIA CASTELL
FERNANDO LABAT
ALEJANDRA DA PASSANO
MARIA JOSE DEMARE
ADRIAN GHIO

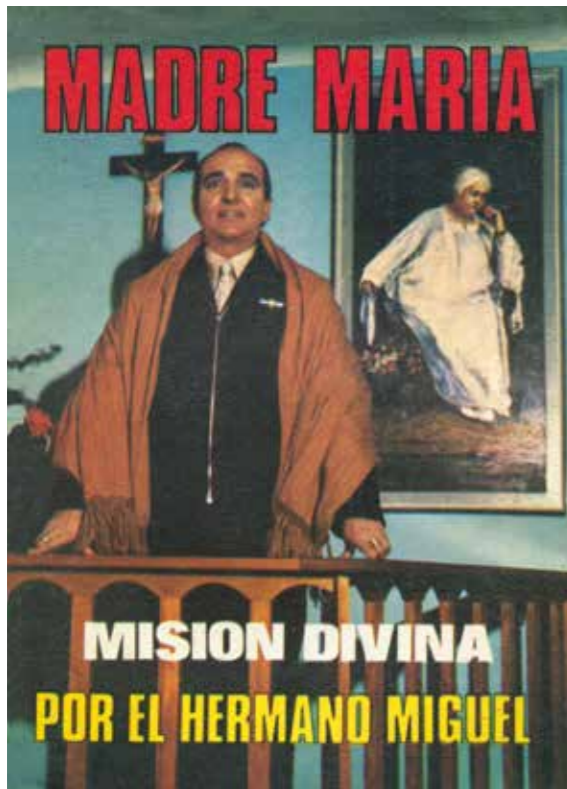
FOTOGRAFIA:
ANIBAL GONZALEZ PAZ
ESCENOGRAFIA:
SAULO BENAVENTE
MUSICA:
POCHO LEYES
VESTUARIO:
HORACIO LANNES
PRODUCCION EJECUTIVA:
JUAN SIRE

LIBRO ORIGINAL:
TOMAS ELOY MARTINEZ
HECTOR GROSSI
AUGUSTO ROA BASTOS
DAVID KOHON
PRODUCTORES ASOCIADOS:
SLAVIN-DEMARE-HANSEN
BANDA SONORA GRABADA EN DISCOS:
MUSIC-HALL

UN FILM DE **Lucas Demare**

EN COLORES

Afiche de la película *La Madre María*, realizada en 1974 por Lucas Demare.



Marcelo Romis, *Madre María. Misión divina*, Buenos Aires, Misión Divina, 1974.

Revista *Favoritos de la Historia*, nro. 5, 13 de agosto de 1970.

su mensaje espiritual. Los medios de la época, y aún más los de años posteriores, enfatizan la sanación e ignoran su doctrina religiosa. Su fama mediática de “curandera” le valió un proceso por ejercicio ilegal de la medicina en 1911, del que salió sobresaída en 1912.

Su fallecimiento en 1928 —algo que ella misma habría preanunciado— no disminuyó su relevancia religiosa-mágica para la sociedad argentina. Sus discípulos directos continuaron su obra creando linajes religiosos que reivindicaban para sí la verdadera enseñanza doctrinaria espiritual de la Madre María. Lo hicieron principalmente a través de dos maneras que no son excluyentes: publicando libros que difunden sus enseñanzas y/o abriendo templos donde las transmiten. Entre la obra escrita, se destacan los textos de su principal discípulo y “representante”, Eleuterio Cueto: *La Madre María y su doctrina* (1921); *La fe en Dios y la religión de Cristo. La doctrina de la Madre María* (1926); *La religión cristiana y la Madre María* (1938) [1928]; y también los de una segunda generación de discípulos o “apóstoles”: *La religión de Dios por la Madre: Escuela de la Regeneración Espiritual* (Carmelo Forte, 1944) y *La misión cristiana de la Madre María: sus enseñanzas y profecías* (Celia Rosa García Risso, 2010, segunda edición). Editaron también una revista, *Páginas de Fe*, que tuvo tres épocas (1926, 1942 y 1972). Al menos tres de estos linajes abrieron templos para continuar con sus enseñanzas: la Religión Cristiana Argentina (fundada por Eleuterio Cueto y renombrada así por su discípula y apóstola Consuelo Quinteros), centralizada en Turdera, la casa donde la Madre María pasó sus últimos años, y con diversas sucursales que se abrieron y cerraron en localidades bonaerenses; La Misión Cristiana de Dios por la Madre María, con dos templos en la Ciudad de Buenos Aires; y el Templo Cristiano de la Espiritualidad con Dios y la Madre María, ubicado en Luján. Su momento de mayor apogeo se dio en las décadas de 1950 y 1960, disminuyendo su popularidad progresivamente, sin por ello cesar en sus actividades.

Actualmente, la vigencia religiosa de la Madre María se manifiesta menos por la atracción de su mensaje transmitido por estos linajes creyentes y más por su transformación post mórtem en una santa popular —como sucedió con Pancho Sierra—. Una forma de culto que mayormente no posee intermediarios sino que se da a través de visitas y pedidos en su tumba en la Chacarita. En 1944, mediante una



Mausoleo de la Madre María, Cementerio de la Chacarita. Foto: Marcelo Huici.

colaboración colectiva, se erigió un monumento funerario en el panteón donde descansan sus restos: sobre un alto pedestal se erige una estatua de tamaño natural de la Madre María. Actualmente infinidad de personas visitan su mausoleo al cual acercan flores y pedidos, especialmente —pero no solo— en los días de su natalicio y de su fallecimiento.

Una tercera modalidad de veneración a su figura, que semeja una combinación de ambas mencionadas (linaje creyente y devoción popular), es la que se da a través del Culto Cristiano Irma de Maresco, del Hermano Miguel.

Hermana Irma (1914-1972) y Hermano Miguel (1936)

Según una primera versión, quizá más apegada a hechos históricos, narrada en el libro *Miguelito, el moderno misionero* (Yderla Anzoátegui y Mafalda Anzoátegui de Braun, 1971), Miguel Maresco conoce a la Madre María por intermedio de la devoción de su abuela,

que lo lleva en varias oportunidades a visitar la tumba de la santa popular. Al fallecer su abuela, Miguel continúa yendo a la Chacarita a visitar su tumba y también la de la Madre María, donde arregla flores, reza y comienza a entablar amistad con otros fieles. Pese a su juventud, su carisma y empeño pronto lo transforman en un predicador privilegiado, que durante dos décadas lideró rezos y devociones semanales frente a la tumba de la Madre María.

Una segunda versión, algo posterior y quizá más cercana a la mitopraxis, acrecienta el protagonismo de Irma Ingles de Maresco, la madre de Miguel. De manera que remeda el encuentro profético entre Pancho Sierra y la Madre María. El mito fundante del Culto Cristiano Irma de Maresco sostiene que la propia Madre María habría profetizado que el aún nonato Miguel sería el continuador de su misión. Con la beba Irma en brazos, la abuela de Miguel va a agradecerle a la Madre María



Hermanita Irma de la Caridad, *Breviario de la Hermana Irma: oraciones, novenas, exorcismos que rezaba la hermanita Caridad*, Buenos Aires, s. e., 1993.



Mano y crucifijo del Hermano Miguel Maresco. Templo Hermanita Irma de Maresco, Villa del Parque. Foto: Marcelo Huici.

haber tenido un parto sin problemas cuando toda la evidencia médica preveía lo contrario. La Madre María le preanuncia: “esta niñita llegará a grande, tendrá dos hijos y un hijo de ella difundirá mi misión y la hará conocer a todas partes del mundo también, pero para ese entonces, hija, ni tú ni yo estaremos más en la tierra”.

Siendo Irma ya adulta atraviesa una experiencia extraordinaria con Pancho Sierra, que abrirá el camino a la institucionalización de un nuevo culto. Estando Miguel de prédica en el cementerio, Irma habría recibido la misteriosa visita de un hombre vestido de gaucho, quien firmemente le señala la necesidad de que su hijo tuviera un templo propio, el cual ella debía procurarle. En un segundo mensaje, onírico, el gaucho revela su identidad.

Persuadida por esta revelación, Irma compra una casona en Villa del Parque y su hijo deja de predicar a la intemperie en Chacarita. Esta acción fundante y su posterior fallecimiento la establecen como clara mediadora



Yderla Anzoátegui, *In memoriam de una santa mujer: Irma de Maresco*, Buenos Aires, edición de la autora, 1973.

Escultura que representa a Hermanita Irma a los cuatro años. Obra del escultor brasileño João Zequeira.



Templo Hermanita Irma de Maresco, Villa del Parque. Foto: Marcelo Huici.

con Dios en el panteón del nuevo Culto Cristiano Irma de Maresco. Allí su hijo (el ahora Hermano Miguel) predica la veneración del Triángulo Espiritual: Pancho Sierra, Madre María y Hermanita Irma de la Caridad.

Se crea así un nuevo linaje religioso que se inscribe dentro del eje devocional Pancho Sierra - Madre María, con algunos énfasis teológicos novedosos. Proclama fuertemente su cristiandad brindando relevancia a las “devociones populares”, incorporando una amplia gama de santos católicos al culto. Atiende a preocupaciones centrales de la religiosidad popular como la creencia en maleficios o malas energías que pueden ser eliminadas con la intervención de los integrantes del Triángulo Espiritual o del propio Hermano Miguel.

Gradualmente, Irma de Maresco ha ganado protagonismo en este linaje de la misión y su tumba ornamentada en la Chacarita pasa a ser el epicentro de encuentros públicos de

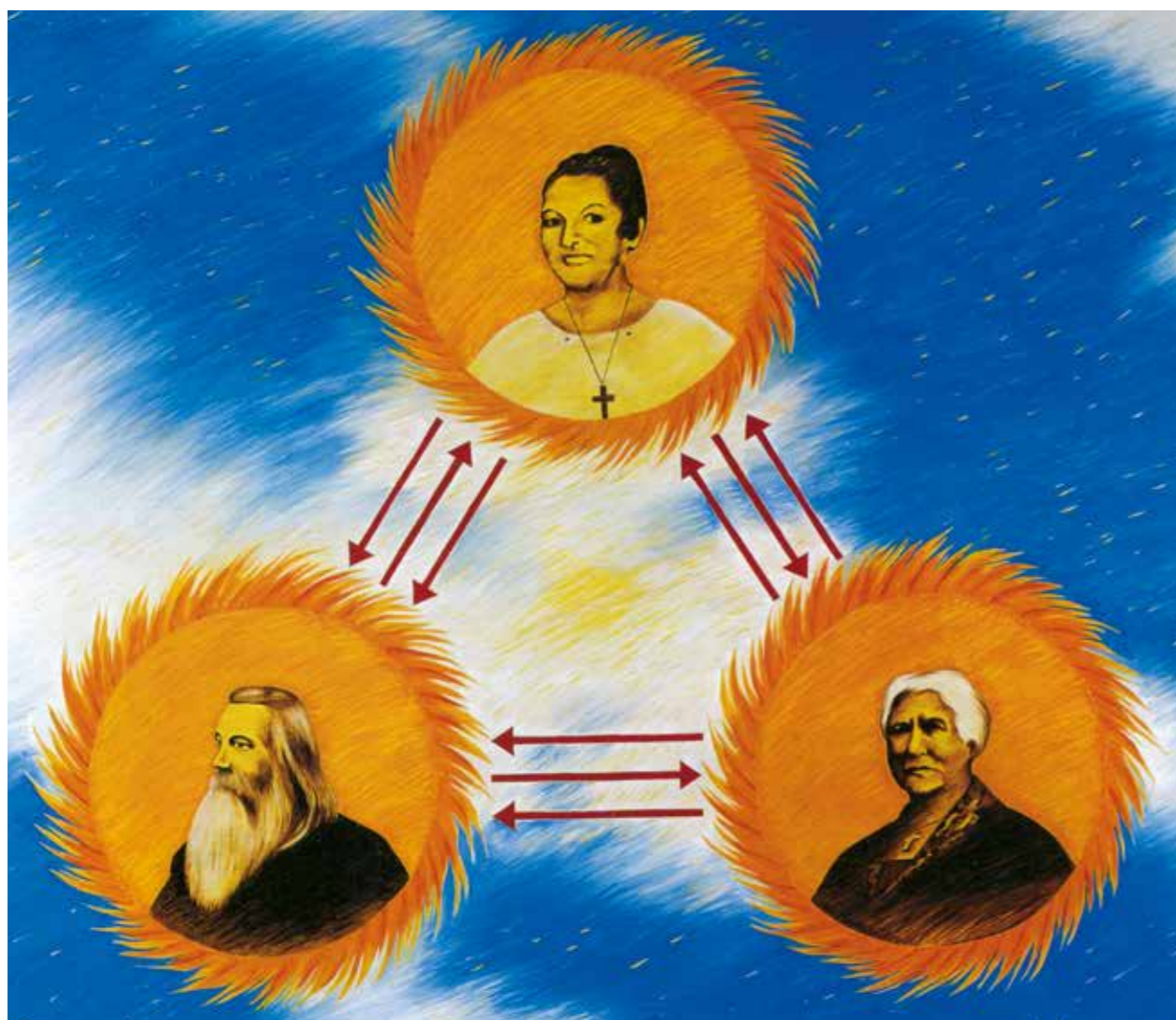
sanación. Sus fieles ya no van más colectivamente a la tumba de la Madre María, aunque realizan viajes anuales o bianuales a la de Pancho Sierra en Salto. En sus distintas etapas, el Culto Cristiano Irma de Maresco ha difundido su credo y relatado su(s) historia(s) a través de una serie de libros hagiográficos que recuentan la biografía de sus fundadores y divulgan oraciones para los fieles. Esta rica producción bibliográfica incluye: *Miguelito, el moderno misionero* (Yderla Anzoátegui y Mafalda Anzoátegui de Braun, 1971); *In Memoriam de una santa mujer: Irma de Maresco* (Yderla Anzoátegui, 1973); *Madre María misión divina* (Hermano Miguel, 1974); *Mensajera de fe: oraciones y novenas cristianas. Escritos de la Hermanita Irma recopilados por el Hermano Miguel* (1979); *Hermanita Caridad. Oraciones y novenas cristianas* (Hermano Miguel, 1981); *Hermano Miguel: el álbum de mis recuerdos*

(1982); *Historia del Triángulo Espiritual* (Eva Romero de Torres, 1984) y *Las páginas de mi vida: memorias del Hermano Miguel Marasco* (2003) —además de pequeños brevíos con oraciones y doctrina—.

Una vigencia de casi dos siglos

Como vimos, las figuras de Pancho Sierra, Madre María y más recientemente Hermana Irma se proyectan sobre el mapa de creencias y prácticas religioso-mágicas argentinas de múltiples maneras, pero siempre prolongadas, significativas y actuales. Mayormente invisibilizadas o menospreciadas, sus devociones difícilmente son consideradas parte de la “diversidad religiosa” local —“apenas”,

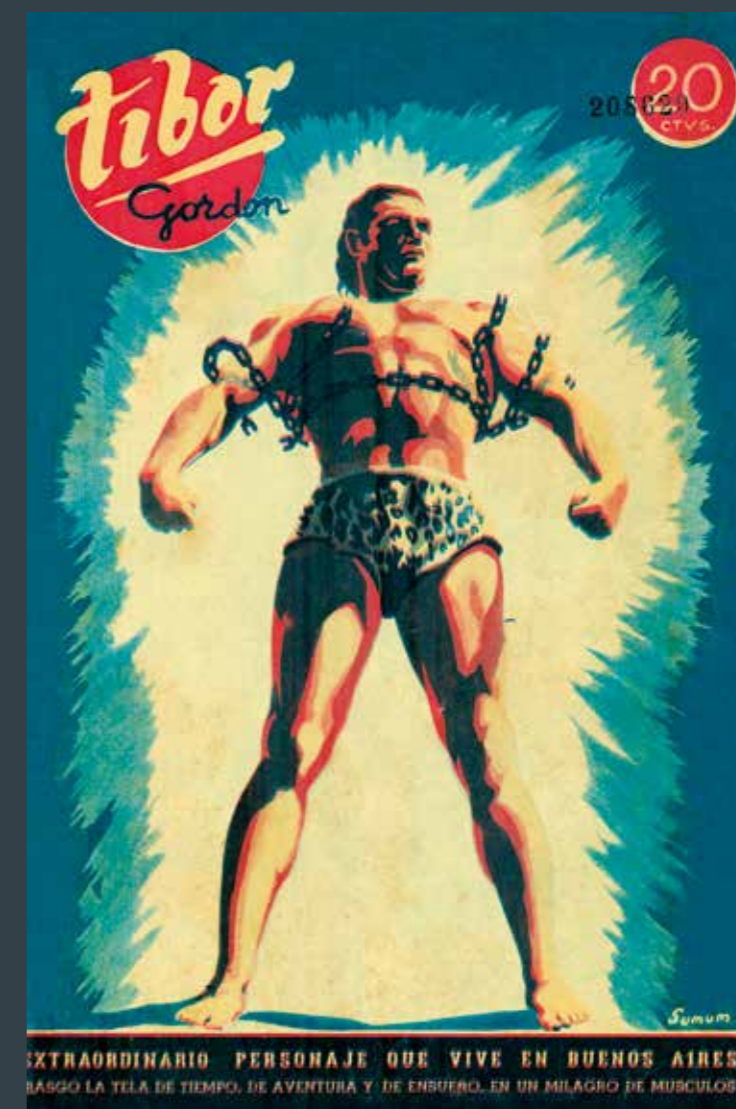
y ocasionalmente, como manifestaciones de nuestra “religiosidad popular”—. Ignorados académicamente, no poseemos estudios etnográficos que nos brinden una descripción detallada de su relevancia en la vida de millares de argentinos/as. Nuestros prejuicios sociales y académicos reducen a estas figuras a meros “curanderos” cuando, en realidad, tienen desde su origen una verdadera propuesta religiosa. La devoción que despiertan en incontables fieles que peregrinan a la Chacarita, Salto o Villa del Parque en busca de ayuda espiritual muestra su importancia cotidiana y su vigencia, que se refleja también en apropiaciones desde otros campos seculares como el arte, la cinematografía y la industria cultural.



Joaquín Molina, *Imágenes y devociones populares* (catálogo), Buenos Aires, Centro Cultural Recoleta, 2004.

Tibor Gordon

La tumba de Tibor Gordon es en la actualidad la más visitada del Cementerio Municipal de Pilar en la provincia de Buenos Aires. Sus fieles, conocidos como “Hermanos Tibor” no dejan de venerarlo y de referir la historia de su líder espiritual a quien lo desee. Tibor llegó a la Argentina en 1944 proveniente de Checoslovaquia, país donde nació en 1918. Ni bien pisó Buenos Aires, deslumbró a los porteños con sus hazañas físicas gracias a su cuerpo de atleta. Fue tal el impacto entre la gente que Tibor lanzó una marca de ropa deportiva y hasta una revista de historietas en donde se narraba su infancia, sus aventuras adolescentes en la peligrosa selva africana y se explicaba cómo llegó a convertirse en un hombre tan fuerte, capaz de soportar con su abdomen el peso de un camión, entre otras tantas demostraciones. Miles de personas lo vieron en espectáculos en el Luna Park. Más tarde, en 1954, Tibor se instaló en la localidad Manzanares, cerca de Pilar, donde fundó la Sociedad Arco Iris, convirtiéndose en “el Hermano Mayor”. Muchas personas empezaron a consultarlo por sus dolencias y problemas. Su creciente popularidad (hasta salía en tapas de revistas) incomodó a la policía y al poder político. Fue detenido al menos siete veces por ejercicio ilegal de la medicina y se iniciaron varias causas en su contra. Nunca se pudo probar nada, porque Tibor era un hombre limpio. Su secreto era aconsejar a los humildes. En 1961 construyó para la sociedad un complejo edilicio donde llevaba adelante sus actividades: asesoría judicial y médica, ayuda para jubilados y para personas necesitadas. Su movimiento espiritual tenía tres pilares: fe, esperanza y constancia. Más de 650.000 personas se afiliaron a la sociedad. Tibor solía vestir con botas, bombacha gaucha y poncho. Hablaba a sus seguidores con lenguaje sencillo y directo. Los integrantes de Arco Iris tienen un gesto que siguen realizando: tres dedos en alto mientras el meñique es sostenido por el pulgar. Eso simboliza la agricultura, la ganadería y la industria. Falleció el 6 de julio de 1985.



Revista *Tibor Gordon*, nro. 4, 1945.



Templo Hermanita Irma de Maresco, Villa del Parque. Foto: Marcelo Hucí.



La umbanda y otras religiones de matriz afro

Por Alejandro Frigerio*

Las religiones afroamericanas se encuentran entre las más relevantes y destacadas contribuciones de los africanos/as esclavizados/as a la cultura latinoamericana. Millones de personas de toda “raza” y condición social las practican en casi todos los países de la región.

Existen distintas variantes de religiones afroamericanas de acuerdo con la manera específica con la que en cada país se conjugaron cuatro elementos: las creencias traídas por distintos pueblos africanos; el espiritismo europeo de Allan Kardec; el catolicismo de españoles y portugueses y las creencias de los pueblos originarios.

Al provenir las personas esclavizadas de distintos grupos étnicos, podemos encontrar en un mismo país una diversidad de variantes según lleven la impronta de los yoruba (de la actual Nigeria), de los ewe o fon (actual Benin y Togo) o de los kongo (actual República Democrática del Congo, Congo, Cabinda y Angola). Así, en Cuba tenemos la santería o Regla de Ocha y la Regla de Ifá (de raíz yoruba), la Regla de Arara (de raíz ewe) y el palo monte o mayombe (de raíz kongo). En Haití y República Dominicana encontramos el vodou (con fuerte impronta ewe), en Trinidad y Tobago el shangó. En la Amazonia y en los Estados del norte de Brasil encontramos la pajelança y el catimbó (actualmente denominado “jurema sagrada”), en Maranhão el Tambor de Mina, en Pernambuco el xangô y en Bahía el candomblé. En Río de Janeiro surge a principios del siglo XX la umbanda, una variante con fuertes influencias espiritistas que pronto se expandiría por todo Brasil. En Río Grande do Sul existe otra que nos resulta especialmente relevante porque es una de las que migró hacia Argentina y Uruguay: el batuque. De manera general, la influencia amerindia se hace sentir principalmente

Ilustración de Iemanjá.
Archivo Sergio Barbieri.

* Antropólogo. UCA/CONICET, Buenos Aires.



Revista *Umbanda. Un enigma religioso*, año XXXI, nro. 366, junio de 1968.

Arcadio, *Trabajos de media noche con Exú y Pomba Gira. Abre caminos, trabajos, cortes, pedidos, leyendas, puntos cantados y riscados*, Buenos Aires, edición del autor, 1996.

en la Amazonia y en la región norte de Brasil, la yoruba y ewe en las ciudades costeras del nordeste y la kongo en algunos templos del candomblé bahiano y en el origen de la umbanda.

Estas variantes de religiosidad afroamericana, cuya presencia originalmente se encontraba limitada a determinados países y aun a ciertas áreas geográficas dentro de ellos, han migrado en las últimas tres décadas hacia otras sociedades. La santería y el palo mayombe cubanos se encuentran en EE. UU., México, Puerto Rico, Venezuela, Colombia y en menor medida en Argentina. El vodou haitiano llegó a través de migrantes de ese origen a EE. UU. El shangó de Trinidad se expandió por islas caribeñas vecinas. El batuque y la umbanda del sur de Brasil se expandieron de forma significativa por Uruguay y luego por Argentina.

Antes de su transnacionalización (mayormente latinoamericana), estas religiones ya habían sufrido, en cada país, procesos de transformación social por los cuales pasaron de estar presentes por lo general en sectores afrodescendientes de bajos recursos a ser adoptadas por individuos “blancos” de clase media. Brasil fue el país donde más claramente se dio esta variación.

La influencia africana en la vida espiritual latinoamericana, sin embargo, no se limita a estas variantes que veneran deidades de origen reconocidamente yoruba, ewe o kongo. También informa prácticas más individualistas (“mágicas” según nuestras prescripciones cristianas), como el obeah de Jamaica o el hoodoo afroamericano, y sobre todo numerosas formas de afrocatolicismo extendidas por Sudamérica.

En Argentina

La presencia de esclavizados también produjo un desarrollo de la religiosidad afro en Argentina —recordemos que uno de cada tres habitantes de la Ciudad de Buenos Aires en 1810 era afrodescendiente—. Dentro de los escasos testimonios que tenemos de esta presencia, resulta revelador el de José Ingenieros, quien en su libro *La locura en Argentina* (1920) describe una ceremonia a la que asistió cuando era niño:

Debimos este favor a una cocinera negra que sirvió algunos años en nuestra casa [...] Poco antes de la revolución de 1893, nos ofreció llevarnos a ver algo que no había visto ningún blanco. Fuimos a un edificio bajo que aún existe en la avenida Alvear, donde solían reunirse negros a bailar, y nos encerró desde la tarde en una habitación contigua a la que sirvió por la noche para bailar el santo. Desde allí oímos todo y vimos algo de la ceremonia que tenía por objeto curar a un negro loco perseguido por los mandingas. [...]

Al son de tambores y otros instrumentos africanos se hacían ofrendas en especies ante un altar afrocatólico, en que se mezclaban estampas, santos, útiles de cocina, sartas de cuentas de vidrio, caracoles, comestibles, bebidas, armas, patas de gallo, cuernos de animales, plumas, etc. El sacerdote o brujo hacía invocaciones en su lengua africana que, a veces, eran repetidas o coreadas por la concurrencia, hasta que alguna de las negras presentes se ponía a bailar, agitándose cada vez más, hasta caer presa de un ataque histeroepileptiforme, seguido de un sopor cataleptoideo, que, según la protagonista, duraba pocos minutos o varias horas. Ya el “santo” (nombre colectivo del altar o de alguna imagen) estaba “bailado”; entonces el brujo operaba con palabras y con las manos sobre el enfermo, si estaba allí, o le enviaba algún talismán o amuleto, por medio de sus parientes, si su enfermedad impedía traerlo.

Dejando de lado el lenguaje medicalizante de la época, la descripción del ritual muestra claras correspondencias con los que actualmente se pueden ver en toda Latinoamérica y resulta una prueba irrefutable de la existencia de estas religiones en Buenos Aires hasta por lo menos finales del siglo XIX.



Caboclo en gruta de Pai Ogum das Matas, El Trapiche, provincia de San Luis. Foto: Juan Francisco Gentile.

La importante presencia actual de religiones afroamericanas en Argentina se debe a su introducción desde Brasil (pero también Montevideo) a mediados o fines de la década de 1960. Sus practicantes probablemente constituyan la segunda minoría religiosa después de los pentecostales, pero por sus modalidades sigilosas de identificación social se hace difícil tener datos concretos.

Los primeros templos se fundaron en el conurbano bonaerense y estaban dirigidos por argentinos/as (y un uruguayo) que conocieron la religión en Brasil. La primera variante religiosa que llegó al país fue la umbanda, que prevaleció durante toda la década de 1970, hasta que, en los ochenta, el batuque de Rio Grande do Sul empezó a hacerse presente. Por sus intrincadas modalidades rituales, sus complejas formas de iniciación, la variedad de toques de tambor y la utilización de cantos “en africano” (una versión sui géneris brasileña) su desarrollo ocupó casi toda la década y no habría sido posible sin las visitas regulares de *pais de santo* brasileños, la radicación de algunos *pais de*

santo uruguayos (donde las religiones afrobrasileñas ya se habían instalado dos décadas antes) y de algún que otro tamborero brasileño. Así, lentamente la *religión* (como le dicen sus devotos) devino en la práctica conjunta de umbanda y batuque (o nación) en la mayor parte de los templos.

Durante la década de 1990 y los años subsiguientes se dio otro desarrollo significativo: el culto a los *exús*, que era visto como una parte de la umbanda, comenzó a desenvolverse como una variante autónoma, la quimbanda, que también se instaló en la mayoría de los templos. Para entender adecuadamente estos procesos, hay que recordar dos factores contextuales decisivos: en primer lugar, la vuelta de la democracia en 1983 que recuperó las posibilidades de sociabilidad y movilidad espacial que precisan estas religiones. Una trabajosa actividad religiosa hasta entonces intramuros pudo finalmente realizarse a la vista de todos sin temor a la persecución policial (que fue paulatinamente disminuyendo). Durante la década de 1990, la convertibilidad cambiaria peso-dólar



Ceremonia en honor a Iemanjá celebrada el primer domingo de febrero en Mar del Plata. Fotos: Alejandro Frigerio.

posibilitó e incentivó los viajes de *pais* y *mães de santo* brasileños al país.

Luego del 2005, comenzó a expandirse también (aún lentamente) la práctica de la religión africana tradicional, cuyos creyentes ya no intentaban seguir un modelo afrobrasileño de religión, sino que aspiraban a emular en lo posible las prácticas actuales del pueblo yoruba de Nigeria.

Estas religiones pueden parecer culturalmente extrañas, pero en realidad resuenan fuertemente con ciertas tradiciones mágico-religiosas muy presentes en el país pero que siempre han sido invisibilizadas y estigmatizadas. Los *pais* y *mães de santo* poseen una visión holista y encantada del mundo, que concibe el bienestar físico, psicológico, espiritual y social como estrechamente entrelazados. Ellos reúnen en una misma persona funciones anteriormente desempeñadas por videntes, adivinas y curanderas/os. Su creencia en seres espirituales que pueden intervenir regularmente en la vida cotidiana resuena, a su vez, con la religiosidad popular local —cuyas premisas llegan a encontrarse presentes también en determinados segmentos de la clase media—.

Principales creencias

Las religiones afrodiaspóricas son monoteístas, pero creen que el Ser Supremo se limitó

mayormente a la creación. Entre Él y la humanidad habría una serie de deidades intermedias a las cuales se les rinde culto cotidianamente. La influencia del espiritismo kardecista en la creación de estas religiones en Latinoamérica —aun en las variantes consideradas más “africanas”— complejizó las posibilidades de intermediación y proveyó una legión de seres espirituales adicionales.

Para entender la coexistencia, en la mayor parte de los templos argentinos, de umbanda, quimbanda y batuque, se debe tener en cuenta que estas variantes pueden verse como complementarias, ya que atienden a distintos seres espirituales que cumplen diferentes funciones y pueden ser venerados dentro de un mismo templo, pero en espacios, tiempos y rituales diferentes. Así, en/mediante el batuque los practicantes se relacionan con los *orixás* (de lejano origen africano) y ancestros; mediante la umbanda con los guías espirituales como los *caboclos* y *pretos velhos* y en/mediante la quimbanda con los *exús* y *pomba giras*.

Durante buena parte de su desarrollo local durante el siglo XX —antes de que estas variantes se autonomizaran, como actualmente sucede cada vez más—, toda esta rica variedad de seres espirituales se podía sistematizar mediante una “escala astral”: un ordena-

miento jerárquico de acuerdo con diferentes grados de “desarrollo espiritual”. En el escalafón superior se ubicaba a Dios (*Olodumare* o *Nzambi*, de acuerdo con la variante practicada), luego a los *orixás*, abajo de estos a los *caboclos* y luego los *pretos velhos*, para terminar con los *exús* y *pomba giras*. Este arreglo mostraba una clara influencia espiritista: una jerarquía de seres espirituales que a través de sucesivas reencarnaciones —o mediante “encarnaciones” temporales en los cuerpos de los médiums— podían ir subiendo en la escala de desarrollo espiritual.

Actualmente, la autonomización de la quimbanda, que hace que ya no se la conciba necesariamente como “la parte de la umbanda que trata con los *exús*” sino como una variante que puede ser practicada independientemente de la umbanda o del batuque, lleva a muchos practicantes a desconsiderar la posible “inferioridad” espiritual de estas entidades. Asimismo, la declinación efectiva de la práctica de la umbanda, que ya no es más la variante introductoria a “la religión” y la que traccionaba su expansión, así como la creciente aceptación de visiones más “africanistas” de la espiritualidad y la reencarnación, también llevan a des-

enfatar la idea de desarrollo o de evolución espiritual y plantean visiones diferentes de la vida ultraterrena.

Los *orixás*, deidades que provienen de la cultura yoruba, son concebidos como seres espirituales que tienen dominio sobre determinadas partes de la naturaleza o sobre actividades culturales y/o sobre procesos biológicos humanos. Así, *Iemanjá* es la deidad del mar y patrona de la procreación, *Oxum* de las aguas dulces, de la belleza, la riqueza y la fertilidad, *Xangô* de los rayos y truenos, *Oiá* de los relámpagos, *Ogun* de los metales y de la guerra, *Oxalá* de la creación humana, *Xapaná* de la salud y las enfermedades, *Bará* el intermediario entre la humanidad y el mundo espiritual, etc. Los *caboclos* y *pretos velhos*, guías espirituales de la umbanda, son espíritus de indígenas y de africanos esclavizados. Muchos años después de su muerte, pueden “bajar” en los cuerpos de los médiums en trance para brindar consejos a los creyentes o efectuar pequeños rituales de curación o de ayuda de todo tipo en las semanales sesiones de umbanda. Los *exús* y las *pomba giras* (su contraparte femenina) son espíritus de personas que han tenido una vida difícil, generalmente ligada a actividades en la



Ceremonia en honor a Iemanjá celebrada el primer domingo de febrero en Mar del Plata. Fotos: Alejandro Frigerio.



Símbolos de la Pomba Gira.

calle, que han llevado una vida bohemia y/o marginal. Originalmente considerados los espíritus menos “evolucionados” (y por ello amorales), pueden hacer tanto el bien como el mal, de acuerdo con lo solicitado por los creyentes. Se cree que por su cercanía al plano material y las vicisitudes en sus vidas pasadas están muy predispuestos a colaborar rápida y eficientemente con los seres humanos en cualquier emprendimiento (a cambio de ofrendas). Su actitud jocosa y divertida durante el trance en los médiums los hace muy populares, ayudando a la expansión creciente de esta variante.

Formas de comunicación con el mundo espiritual

Además de la diversidad de espíritus que proponen las diferentes variantes religiosas afroamericanas en Argentina, también resultan atractivas las múltiples formas de comunicarse con ellos. La comunicación más directa es mediante los estados de trance en que los iniciados reciben a los *orixás* o a los guías de umbanda y/o quimbanda.

Los *orixás* hablan poco, pero a través de pases quitan las energías negativas en los

cuerpos de los devotos. Los *caboclos*, *pretos velhos*, *exús* y *pomba giras* son locuaces, brindando consultas individuales a los asistentes, que pueden incluir pases o pequeñas limpiezas con elementos diversos (velas, perfumes, tabaco, bebidas, hierbas o frutas).

Otra forma de comunicación es mediante el *jogo de buzios*, un oráculo compuesto de caracoles blancos (*Cypraea moneta*) en cuya caída se interpretan los mensajes de *orixá* para la guía o solución de los problemas del consultante. Sobre la base de este diagnóstico, se realizan rituales u ofrendas (*ebó*) para equilibrar la energía espiritual del consultante, restablecer su lazo con su *orixá* si es iniciado, solicitar la ayuda de seres espirituales o contrarrestar *trabajos* y energías negativas que puedan haber sido enviadas en su contra.

Una forma más íntima de vinculación con los *orixás* son las iniciaciones rituales. Según la cosmovisión batuquera, todos somos hijos de un *orixá* y poseemos, en cierta medida, características psicológicas vinculadas a este —que son conocidas a través de la mitología—. Nuestro *orixá* individual reside en la cabeza, y puede ser plasmado en este plano material a través de su *asentamiento*. Este consiste en elementos simbólicos propios del *orixá* que se ligan con la cabeza de su “hijo” (el iniciado) mediante la sangre de animales inmolados en el ritual.

La sangre animal es uno de los elementos que más *axé* (energía espiritual) posee. La lógica de las numerosas ofrendas materiales que se realizan a *orixás* y entidades de umbanda y quimbanda está basada en esta idea de energía espiritual: poseyendo el *axé* que es propio a cada *orixá*, la ofrenda logra la circulación de energía entre el plano material y el espiritual, ayudando a plasmar la ayuda que el devoto precisa. Las ofrendas de animales pueden ser de *cuatro pies* (chivos, carneros, ovejas, cerdos) o de *dos pies* (gallinas, gallos, palomas). Siempre son animales de granja (nunca domésticos), no deben sufrir al ser inmolados, luego su carne debe ser cocida y compartida entre los asistentes a las ceremonias de batuque o quimbanda (no suelen matarse animales en la variante brasileña de umbanda).

La ignorancia por parte de los medios y la sociedad argentina respecto de las modalidades, fundamentos teológicos y propósitos de las ofrendas animales hacen que este sea el aspecto más controvertido de una religión poco comprendida y estigmatizada.

San Baltasar

Durante los primeros días de enero de cada año se celebra en Corrientes (también en Entre Ríos, Chaco y Formosa) la llamada fiesta de San Baltasar, conocido también como Santo Kambá o simplemente Santo Negro. En esas fiestas se venera a este santo rey del candombe. Su origen está ligado al relato cristiano de los tres reyes. En estas ceremonias de devoción se realizan toques, bailes y danzas con un claro influjo de tradiciones africanas: charandas, zembas y candombes. La comunidad afrodescendiente también rinde culto a este santo. Acerca de las razones por las cuales es tan importante este culto en Corrientes, algunos historiadores sostienen que los rituales llegaron con la inmigración paraguaya. Otros lo vinculan a la llegada de antepasados africanos escapados de Brasil y hay quienes sostienen que fue llevado por los soldados de Artigas. Sea cual sea su origen, San Baltasar es en la actualidad un santo que irradia el espíritu libre del pueblo africano y que es venerado por miles de personas.



Rubén Vispo, *San Baltasar*, 1952, óleo sobre tela. Colección Museo Provincial de Bellas Artes “Dr. Juan R. Vidal”, provincia de Corrientes.

Alicia C. Quereilhac de Kussrow, *La fiesta de San Baltasar: presencia de la cultura africana en el Plata*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1980.



Fotografías pertenecientes al Archivo Crónica del Departamento de Archivos de la BNMM. La foto de la izquierda informa en su reverso: "La Morena Eloísa, biznieta del fundador, muestra a la Virgen Negra, quien habría realizado casos de cura en hernias, callos plantales y notables estreñimientos". Arriba, el frente de la llamada "Capilla de los Negros", emblema de encuentro y pertenencia de la comunidad afroargentina, fundada en Chascomús en 1862 por la Nueva Hermandad de Morenos, en la que convergen desde entonces diversos ritos y sentires de la religiosidad popular.



La santidad popular: un proceso en construcción permanente

Por Gabriela Saidon*

La santidad popular es un proceso en construcción permanente. Los pueblos de Argentina y de otros países hispanoamericanos construyen santas y santos sin parar. E incluso, aquellos que ya están admitidos por la Iglesia católica, siguen siendo objeto de continuas actualizaciones.

El olimpo pagano, al menos en esta parte del mundo colonizada por el catolicismo, se reconfigura una y otra vez con nuevos dioses, semidioses y superdioses que merecen, aquí, un repaso y una reactualización.

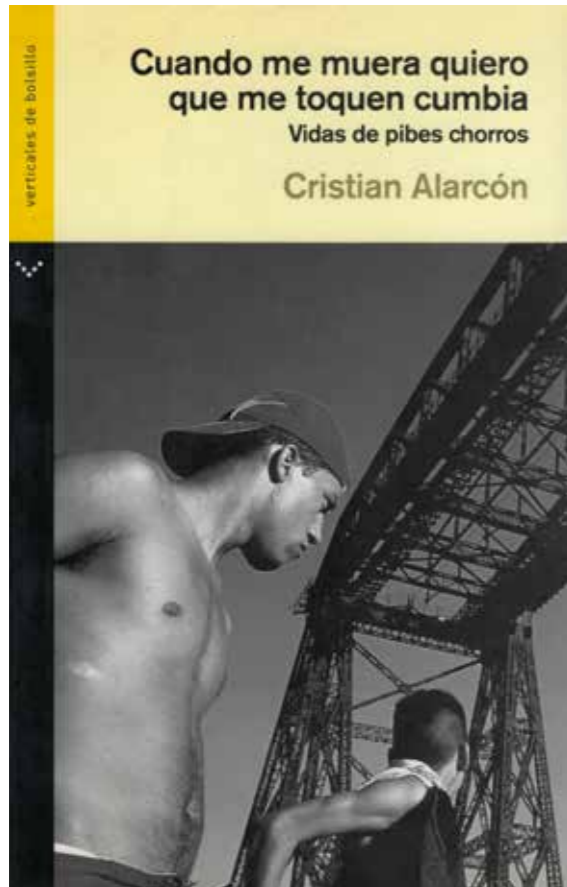
Es sabido: la antropología es la ciencia que con más detenimiento observa y conceptualiza la religiosidad popular, aunque también se han realizado estudios interesantes desde la sociología e incluso desde la teología.

Antropólogos argentinos como Pablo Semán, Alejandro Frigerio o Pablo Wright, Sara Josefina Newbery y Susana Chertudi (que fueron pioneras en el campo, con una investigación sobre la Difunta Correa publicada en 1966 y reeditada como libro en la década del setenta), han hecho aportes fundamentales para el conocimiento y análisis de un fenómeno tan visible como invisibilizado, que echa sus raíces en el proceso mismo de cristianización de los pueblos originarios desplazados de sus territorios y diezmados.

La santificación popular y su ritualidad simbólica han sido modos en los que los pueblos reprimidos durante la colonización de América han camuflado sus religiones originarias.

Altar del Gauchito Gil y mural maradoniano, barrio de La Paternal, Ciudad de Buenos Aires. Foto: Jorge Boido.

*Escritora y periodista. Licenciada en Letras, UBA. Buenos Aires.



Cristian Alarcón, *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vidas de pibes chorros*, Buenos Aires, Aguilar, 2012.

Cristos y vírgenes negras que habitan iglesias católicas (la probable causa del “cambio” de color se explica siempre por un incendio en la iglesia o el efecto del tiempo sobre la materia en que se fraguó la imagen); personas que no tuvieron existencia comprobada o cuyas representaciones no concuerdan con la zona en las que fueron canonizadas (como la Difunta Correa o el Gauchito Gil) y la “hipertrofia de la ofrenda”, en palabras de Alejandro Frigerio, que se observa en la variedad y cantidad de objetos que se dejan en los altares y santuarios, son emergentes de la opresión de esas poblaciones que habitaban territorio americano, pero también de la esclavitud de personas importadas desde África. La ritualidad umbanda que se aplica a San La Muerte, un santo con puntos en común y diferencias con el Santa Muerte mexicano, es una prueba de esta emergencia.

Estas deidades profanas en principio son jurisdiccionales: la devoción y el culto comienzan en el territorio de origen. La federalización de la Difunta Correa y el Gauchito Gil tiene que ver con el proceso que llevó al traslado por los ca-

minos de tierra en carretas a cargo de arrieros y comerciantes en el siglo XIX, como protectores en los viajes; también en embarcaciones, y luego, en el siglo XX, en vehículos a motor, con especial énfasis en transportes de pasajeros o de mercaderías: así, camioneros y choferes de ómnibus de larga distancia son quienes instalan altares en las banquinas porque de la protección santa depende la supervivencia en el viaje.

La regionalización a través del cruce de fronteras a los países vecinos expresa el primer punto, el de la reconstrucción constante de la santidad, y también este proceso que traslada santos y santas a sitios de interés.

Los cambios son sintagmáticos y paradigmáticos: en tanto se transforman las ritualidades —mientras la ubicación geográfica y los cultos atraviesan clases sociales y se transmiten por generaciones—, en simultáneo surgen nuevos santos y santas que renuevan el olimpo americano, pero también dejan en claro que es el concepto de santidad el que se modifica con el tiempo.

Y hablo de Olimpo porque entre las críticas que pueden leerse en las devociones populares al sistema regulado por diferentes instituciones (médica, jurídica, eclesiástica) está, por sobre todas las cosas, una discusión elidida sobre el monoteísmo. La emergencia originaria, entonces, aprovecha la proliferación de santos, santas y vírgenes (estas últimas, “sedes” de María, según apunta Pablo Wright) del catolicismo para “colar” a esas personas milagrosas que la Iglesia decide no canonizar.

En las provincias argentinas encontramos santos y santas milagrosas de distintas edades y condiciones: bandidos sociales en la zona del noroeste argentino como el gauchito Altamirano o Isidro Velázquez; niñas como la Pilarcita en Corrientes, santita de las muñecas; María Soledad Morales, santa adolescente de las carpetas y vinchas, víctima de femicidio perpetrado desde el poder en Catamarca; el gauchito José Dolores en San Juan, provincia que “esconde” una santa menos conocida que la Difunta Correa, su comprovinciana Martina Chapanay, experta jine-ta y hábil en el manejo de las armas; y, camino a Vallecito, pueblo-santuario de la santa de las botellas, un taxista santo: Caputo, a quien se le ofrendan partes de autos.

En general, los santos varones son imperfectos mientras que las santas mujeres suelen ser modelos de conducta. A la Difunta Correa se le dejan desde botellas de agua hasta vestidos

de novia o cordones umbilicales como agradecimiento a las promesas cumplidas, muchas vinculadas a la maternidad. Al Gauchito Gil, vino y cigarrillos, además de partes de auto, pero también chupetes o exámenes aprobados.

La imagen que conocemos del Gauchito Gil (vincha roja y boleadoras) es posterior a la década del sesenta del siglo XX y no coincide con la figura del gaucho correntino (de cinta celeste y sombrero de ala ancha) que tiene una estatua en la entrada a Mercedes, la ciudad de origen de Antonio Gil. Un cura tercermundista y chamamecero, Julián Zini, fue quien hizo circular su imagen entre las bailantas del conurbano bonaerense, espacio de migración de muchos correntinos que debieron salir de su provincia en busca de trabajo. La imagen del gaucho cargando la cruz roja lo ubica entre Cristo y el Che (como el Che, Gil es un santo médico). San Ernesto de la Higuera es un santo popular en Bolivia, en el pueblo donde lo mataron.

En Caá Catí, pueblo del noreste correntino, en la banquina, sobre la ruta, hay un pequeño altar de un gaucho correntino celeste (los colores corresponden a los partidos Autonomista y Liberal): Juan de la Cruz Quiroz, a quien los estudiantes le piden suerte para los exámenes. Por eso, su santuario se llena de hojas de carpeta.

Ya entrado el siglo XX, hay santas y santos populares que rompen con el condicionamiento situacional: Evita, Rodrigo, Sandro, Gardel, son santificados por el pueblo argentino sin importar puntos cardinales, y comienza así un incipiente proceso de globalización.

Hacia fines del siglo XX, medios y redes sociales participaron activamente en el proceso santificador: Gilda no sería santa sin *Crónica*, ni Diego Maradona sería un superhéroe pagano sin la intervención de relatores y periodistas deportivos.

Maradona desarma el sentido estático de las condiciones objetivables para la elección de un santo o santa, ya que D10S como sigla fue en vida: La mano de Dios, referida al gol “de trampa” en el partido Argentina-Inglaterra en el Mundial de México de 1986, y la Iglesia Maradoniana, fundada cuando Diego estaba vivo, son apenas dos pruebas. Así, el futbolista se convierte, a diferencia del resto, en el primer santo argentino global, universal (y primer deportista santo). Y el primero en ser santificado en vida. Aunque la conciencia



“Devoción popular ya”, *Crónica*. Departamento de Archivos, BNMM.

de su condición es reconocida *post mortem*. Pero, al mismo tiempo, va a permitir la lectura de la santidad *ante mortem* en santos y santas anteriores (caso Santa Evita).

El primer paso previo al gol con la mano, en el Estadio Azteca, en la constitución de Maradona como santo, fue el que lo hizo descender al infierno para elevarse luego a los cielos: la patada que le quebró el tobillo en Barcelona en 1982, convirtiéndolo en semidiós (Aquiles y su talón). Es en ese acto y en ese momento cuando Maradona se hace adicto a la cocaína (su kryptonita) y deviene Superman.

En el caso de Maradona, y a partir de las últimas décadas del siglo XX, periodistas, fotógrafos, camarógrafos, usuarios de redes, personas del ámbito en que el santo en progresión se establece y sus adversarios o destructores, son los principales santificadores. En muchos casos, el primer santificador es el asesino. Así opera la leyenda del Gauchito Gil, cuando le pide a su verdugo (que, dicho sea de paso, es un militar indio) que le dé “cristiana sepultura” y, a cambio de eso, él le promete curar a su hijo, que está enfermo. El primer milagro del santo es curar al hijo de su enemi-



Gabriela Saidon, *Superdios. La construcción de Maradona como santo laico*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2021.

go *post mortem*. De ahí la cruz en la banquina que indica: aquí hay un hombre muerto.

Los bandidos rurales a quienes canta León Gieco, jinetes rebeldes, como los denomina Hugo Chumbita, o bandidos sociales cuando ingresan en las grandes ciudades o en el conurbano bonaerense ya avanzado el siglo XX, son personajes “santificables” justamente por sus imperfecciones que los acercan a nosotros simples mortales, pero también por su condición de justicieros o, caso Maradona, Evita, Gilda o Rodrigo, por “darle alegría al pueblo”.

El último santo del siglo XX es Víctor “el Frente” Vital, “el santo de los mal llamados pibes chorros, la denominación con la que la crónica policial estigmatizó a los jóvenes del conurbano bonaerense”, como lo señala Osvaldo Aguirre en el libro *La bolsa y la vida. Historias de bandidos sociales* (Desde la gente, 2021). Víctor Manuel Vital fue asesinado a tiros en 1999 a los 17 años (a la edad en que Maradona ya había debutado en primera y ascendía en una carrera vertiginosa como futbolista) por un policía, Héctor Eusebio “el Paraguayo” Sosa, cuando estaba desarmado y en su casa en la villa donde vivía, San Francisco de San Fernando.

El verdugo no pagó ninguna pena por el crimen. Como robaba para repartir en el barrio, el Frente devino santo milagrero y sanador apenas muerto. Su tumba llegó a ser la más visitada del cementerio de San Fernando, donde se le pide protección, sanación o incluso embarazos, o suerte para robar. El caso es relatado en el libro de Cristian Alarcón, *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia*. A Sosa, que cargaba con la muerte de otros dos pibes en moto, recién lo condenaron en 2017 por discutir y quebrarle las piernas a un panadero. Si eso no es justicia clasista, nada lo es.

Dos años antes, a los 36, moría Gilda. En su caso, la hinchada está dividida. Entre las personas que la visitan en su nicho 3635, en el Cementerio de la Chacarita los 7 de septiembre, cuando se conmemora un año más de su muerte, están quienes la creen santa milagrosa y sus fans, que la siguen por sus canciones, como lo destacó Eloísa Martín en su artículo “No me arrepiento de este amor. Fans y devotos de Gilda, una cantante argentina”, publicado en 2004.

Solo sus devotos se detienen en el altar construido a pocos metros de donde ocurrió el accidente que les costó la vida a ella —Myriam Alejandra Bianchi— a su madre y a su hija, al chofer y a dos músicos que viajaban en el mismo micro.

Quien inaugura con su muerte violenta y una santidad que acaso no llegó a tener la expansión ni la espectacularidad del personaje en vida, fue Rodrigo Bueno, el cantante cuartetero cordobés muerto en un accidente de tránsito en la Autopista Buenos Aires-La Plata cuando volvía de dar un recital en la capital de la provincia de Buenos Aires. Allí, en la banquina (los santuarios en banquinas tienen una larga tradición en los países latinoamericanos), se erigió el santuario. Rodrigo, ejemplo de ídolo popular de vida desprolija, tenía 27 años al morir.

Diego Maradona con alas.
Foto: Ignacio Fernández Toscano.





Alejandro Margulis, *Santa Gilda: su vida, su muerte, sus milagros*, Buenos Aires, Planeta, 2016.

Revista *Predicciones*, *El poder sanador de Gilda*, Buenos Aires, Libro Latino, 1998.

La muerte joven y violenta, uno de los requisitos para la santidad, junto con el milagro *post mortem* y un espíritu justiciero, es otra de las condiciones que Maradona rompe. Aunque en rigor, ya la había roto Martina Chapanay, que murió, dicen, en su cama con más de 90 años. En su tumba en Mogna, el pueblo donde vivió le pide y le ofrenda.

Hoy podemos decir que somos testigos de un doble proceso incipiente de santificación popular de una santa en vida. Me refiero a la vicepresidenta Cristina Fernández de Kirchner.

Cuando en agosto de 2022 el fiscal Diego Luciani comenzó con las acusaciones contra Cristina por presunta corrupción, la vereda de su casa en Paraná y Uruguay se llenó de gente que fue a hacerle al aguante, a rezar por ella y a llevarle ejemplares de su libro *Sinceramente* para que firmara. La vigilia tiene, en todos los casos, un ingrediente religioso. El intento de magnicidio frustrado en ese contexto, el 1° de septiembre, habilitó la idea de milagro y la de resurrección.



Iciar Recalde, *Santa Eva Perón*, Buenos Aires, Fabro, 2020.

Iciar Recalde, Fabian D'Antonio, Ricardo Elorza y Pablo Scolari, *Evita, santa del pueblo*, Buenos Aires, Fabro, 2019.

Los siguientes ejemplos ilustran el proceso:

1. Andrés “Cuervo” Larroque, ministro de Desarrollo de la Comunidad de la provincia de Buenos Aires y referente de La Cámpora, dijo que el lugar se había convertido “casi en un santuario”.
2. Desde la derecha mediática, el 29 de agosto, en el pase entre los programas de Pablo Rossi y Eduardo Feinmann, los conductores de La Nación+ ironizaron: “Ellos ya ven a Gilda. Hay una heroína ahí, una especie entre Gilda y Evita”, dijo Rossi. “Es el santuario de la persona más rica de Recoleta”, agregó Feinmann. Los comentarios apuntaban a atacar a la vicepresidenta por la corrupción, fogueando el proceso judicial persecutorio, aunque tal vez los conductores aliados a la oposición antiperonista y anti K tal vez no percibían que con sus comentarios alimentaban el proceso de sacralización popular. Esa contradicción también es una marca de las santificaciones.
3. Desde la mirada eclesiástica, Loris Lannata, una autoridad en temas vinculados con la Iglesia católica, salió a atajar, también en La Nación+: “El santuario es un espacio neutral donde no entra la ley y en democracia eso no existe”.
4. En una placa de Crónica TV, un canal históricamente alineado con el peronismo y las causas populares, pudo leerse: “Junca y Uruguay es la nueva Seguro y Habana”, linkeando la mítica esquina maradoniana que permite trazar un puente en el proceso de santificación.

5. Las múltiples referencias al “milagro” ocurrido cuando la bala no salió del arma que disparó Fernando Sabag Montiel contra Cristina, tanto en redes como en grafitis (una pared en la zona de Congreso “rezaba”: “XQ es nuestro milagro”) aluden a su condición milagrosa y remiten a la resurrección, que la santa compartiría con Cristo y con Maradona.
6. La asociación recurrente Santa Cristina / Santa Evita permite establecer una genealogía santa: no todos los santos populares pertenecen al mismo olimpo sino que hay tabicamientos.

Olimpo no es un lugar en el cielo sino el espacio simbólico donde la rebeldía originaria se expresa contra el monoteísmo dogmático, y luego derrama en la continua actualización de la religiosidad popular.



“Los Milagros de Evita”, *Crónica*. Fondo Editorial Sarmiento, Departamento de Archivos, BNMM.





7 de agosto, día de San Cayetano
"Patrono del pan y del trabajo", barrio
de Liniers, Ciudad de Buenos Aires.
Foto: Marcelo Huici.

Bibliografía

Con el objetivo de realizar un aporte a la investigación, la siguiente bibliografía da cuenta de un conjunto de títulos referidos a la temática de las devociones populares. Por razones de extensión, consta únicamente de libros.

El listado, que comienza con una serie de textos generales, fue organizado en función de los diferentes núcleos de la muestra y el catálogo, que por lo general se conforman bajo la lógica de las diversas devociones incluidas.

Por último, vale aclarar que la lista no evidencia más que un estado de la cuestión y por lo tanto puede ser corregida y aumentada en ocasiones futuras.

Bibliografía general

- Almada, Marcos y Eleisegui, Patricio (selección), *Paganos: antología de santos populares*, Buenos Aires, Alto Pogo, 2013.
- Amarilla, Roxana (comp.), *Bandoleros rurales correntinos*, Corrientes, Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Corrientes; La Plata, Al Margen, 2005.
- Ameigeiras, Aldo Rubén, *Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional; Los Polvorines, UNGS, 2008.
- Aretz, Isabel, *Costumbres tradicionales argentinas*, Buenos Aires, Raigal, 1954.
- Arteta, Inés, *La 21/24: una crónica de la religiosidad popular frente al desamparo*, Buenos Aires, Continente, 2016.
- Barbieri, Sergio, *Exvotos argentinos: un arte popular*, Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 2007.
- Benarós, León, *Romancero criollo*, Buenos Aires, Margus, 2003.
- Büntig, Aldo, *¿Magia, religión o cristianismo?*, Buenos Aires, BONUM, 1970.
- Chapp, María Ester, *Religiosidad popular en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.
- Chumbita, Hugo, *Jinetes rebeldes: historia del bandolerismo social en la Argentina*, Buenos Aires, Colihue, 2009.
- Colatarci, María Azucena, *Tiempo y espacio en las celebraciones y rituales del noroeste argentino*, Buenos Aires, Asociación Amigos de la Educación Artística, 2008.
- Coluccio, Félix, *Fiestas, celebraciones, recordaciones, mercados y ferias populares y/o tradicionales de la República Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1972.
- , *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1986.
- , *Las devociones populares argentinas*, Buenos Aires, Nuevo Siglo, 1995.
- , *Devociones populares argentinas y americanas*, Buenos Aires, Corregidor, 2001.
- Correas, Jaime (ed.), *Mitos y leyendas cuyanas*, Buenos Aires, Alfaguara, 1998.
- Cortazar, Augusto Raúl, *El carnaval en el folklore calchaquí: con una breve exposición sobre la teoría y la práctica del método folklórico integral*, Buenos Aires, Sudamericana, 1949.
- Didi-Huberman, Georges, *Exvoto: imagen, órgano, tiempo*, Buenos Aires, Sans Soleil, 2013. Fotografías de Marta Piñol Lloret.
- Di Lullo, Orestes, *El folklore de Santiago del Estero. Material para su estudio y ensayos de interpretación: fiestas, costumbres, danzas, cantos, leyendas, cuentos, fábulas, casos...*, San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1943.
- , *Templos y fiestas religioso-populares en Santiago del Estero*, Santiago del Estero, Tall. Gráf. Amoroso, 1960.
- Dri, Rubén (coord.), *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, Buenos Aires, Biblos, 2012.
- Enríquez, Mariana, *Las cosas que perdimos en el fuego*, Barcelona, Anagrama, 2016.
- , *Nuestra parte de noche*, Barcelona, Anagrama, 2019.
- Escalada Salvo, Rosita (comp.), *Mitos y leyendas: un viaje por la región guaraní: antología*, Posadas, Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones, 2005.
- Faro de Castaño, Teresita, *De magia, mitos y arquetipos*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1985.
- Felgueras, Esteban, *Vida popular de San Cayetano*, Buenos Aires, Castañeda, 1982.
- Fortuny, Pablo, *Supersticiones calchaquies: ensayo e interpretación*, Buenos Aires, Sofron, 1974.
- Gentile Lafaille, Margarita E., *Salud, dinero y amor: ensayo sobre amuletos andinos actuales*, Buenos Aires, Casimiro Quiros, 1989.
- , *Huacca Muchay, religión indígena. Religión, creencias, juegos; área andina argentina; prehispánica, colonial y actual*, Buenos Aires, Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore, 1999.
- Gimeno, Juan; Corbetta, Juan y Savall, Fabiana, *Cuando hablan los espíritus: historias del movimiento kardeciano en la Argentina*, Buenos Aires, Dunken, 2010.
- Gobierno de la Provincia de Formosa y Secretaría de Estado de Cultura de la Nación, *Congreso Nacional del Folklore*, Laguna Blanca, Gobierno de la Provincia de Formosa, Secretaría de Estado de Cultura de la Nación, 1979.

- Granada, Daniel, *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*, Montevideo, A. Barreiro y Ramos, 1896.
- Guarinoni, Mariana, *La dueña de la santa*, Buenos Aires, Vergara, 2016.
- Hopkins, Cecilia, *Tincunacu: teatralidad y celebración popular en el noroeste argentino*, Buenos Aires, Inteatro, 2008.
- Jacovella, Bruno Cayetano, *Fiestas tradicionales argentinas*, Buenos Aires, Lajouane, 1953.
- Kieffer, Patricia, *San Cayetano y otros santos populares*, Buenos Aires, Andrómeda, 2009.
- Lanati, Federico Enrique, *Fiestas religiosas del norte argentino y Luján*, Yerba Buena, edición del autor, 2020.
- Lazzari, Eduardo, *Leyendas urbanas e historias de mi país*, Buenos Aires, Hola Chicos, 2018.
- Lida, Miranda (comp.), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*, Rosario, Protohistoria, 2009.
- Lida, Miranda, *Historia del catolicismo en la Argentina: entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- Lobato, Mirta Zaida (ed.), *Buenos Aires: manifestaciones, fiestas y rituales en el siglo XX*, Buenos Aires, Biblos, 2011.
- Lojo, María Rosa, *Cuerpos resplandecientes: santos populares argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2007.
- López Breard, Miguel Raúl, *Devocionario guaraní*, Santa Fe, Colmegna, s. f.
- , *Diccionario folklórico guaraní*, Corrientes, Moglia, 2004.
- Mallimaci, Fortunato, *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2013.
- , *El mito de la Argentina laica: catolicismo, política y Estado*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2016.
- Mallimaci, Fortunato y Di Stefano, Roberto (comps.), *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Manantial, 2001.
- Mauro, Diego, *De los templos a las calles: catolicismo, sociedad y política en Santa Fe (1900-1937)*, Rosario, Prohistoria, 2018.
- Míguez, Daniel y Semán, Pablo (eds.), *Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos, 2006.
- Molina, Joaquín, *Imágenes y devociones populares*, Buenos Aires, Centro Cultural Recoleta, 2004.
- Morales Segovia, Marily, *Devocionario correntino y santoral chamamecero*, Corrientes, Moglia, 2005.
- Noya, Emilio, *Imaginería religiosa y santoral profano de Corrientes*, Corrientes, Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Corrientes, 1994.
- Ortelli, Raúl, *Brujos y curanderas*, Mercedes, Imprenta Spalla, 1966.
- Oyola, Leonardo, *Santería*, Buenos Aires, Negro Absoluto, 2008.
- Paduan, Lilia Victoria, *Religiosidad popular en los aledaños de Reconquista*, Santa Fe, Asociación Amigos del Archivo General de la Provincia de Santa Fe, 1998.
- París, Marta de, *Corrientes y el santoral profano*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1988.
- Pérez, Alberto Julián, *Cuentos argentinos: la sensibilidad y la pobreza*, Lubbock, TX, Riseñor, 2015.
- Pichetto, Roque Jacinto, *Brochazos mendocinos: relatos históricos, tradiciones cuyanas, cuadros de Mendoza, anécdotas mendocinas*, Mendoza, s. e., 1944.
- Premat, Silvina, *Milagros argentinos: las curaciones inexplicables del Cura Brochero, Ceferino Namuncurá, Crescencia Pérez y Artémides Zatti*, Buenos Aires, Sudamericana, 2016.
- Ratier, Hugo E., *La medicina popular*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1972.
- Rivera, Iris, *Mitos y leyendas de la Argentina: historias que cuenta nuestro pueblo*, Buenos Aires, Estrada, 2012.
- Rocha Gutiérrez, Raúl Ernesto, *La religión, ¿qué fenómeno social! Ensayos sobre fenomenología de la religión y sociología de la religión*, Buenos Aires, Dunken, 2017.
- Rodríguez, Ana María T. (ed.), *Estudios de historia religiosa argentina: siglos XIX y XX*, Rosario, Prohistoria; Santa Rosa, EdUNLPam, 2013.
- Salas, Andrés Alberto, *Creencias y espacios religiosos del NEA*, Corrientes, Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Corrientes, 2004.
- Salvaire, Jorge María, *Historia de Nuestra Señora de Luján: su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto*, Buenos Aires, Ediciones Fabro, 2014.
- Semán, Pablo, *La religiosidad popular. Creencias y vida popular*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2004.
- , *Vivir la fe: entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2021.
- Schenone, Héctor, *Arte religioso actual en la Argentina*, Buenos Aires, Alexkraft, 1967.
- , *Iconografía del arte colonial: Jesucristo*, s. l., Fundación Tarea, 1992.
- , *Iconografía del arte colonial: Los Santos*, s. l., Fundación Tarea, 1992.
- , *Santa María*, Buenos Aires, EDUCA, 2008.
- Tissera, Ramón de las Mercedes, *Vidas trágicas del Chaco*, Resistencia, Librería de la Paz, 2009.

Difunta Correa

- Aguilar, Antonio, *Miguel Martos y la Difunta Correa*, San Juan, Sanjuanina, 1977.
- Álvarez, Félix Romualdo, *Una nueva versión sobre sa Difunta Correa*, San Juan, Sanjuanina, 1967.
- Anzoátegui, Yderla, *Difunta Correa: devoción, milagros y oraciones*, Buenos Aires, S. A. G. A., 1975.
- Bagnati, Ricardo, *Difunta Correa*, Buenos Aires, Astros, s. f.
- Bartolone, Ignacio, "La Madre del desierto", *La espada de pasto*, Buenos Aires, Rara Avis, 2017.
- Barud, Nemer, *Deolinda Correa*, San Juan, edición del autor, 1969.

Campbell, Lucy, *Difunta Correa: novela histórica*, s. l., Editora del Paraná, 1975.
 Chertudi, Susana y Newbery, Sara Josefina, *La Difunta Correa*, Buenos Aires, Huemul, 1978.
 De la Torre, Juan, *La Difunta Correa*, San Juan, Sanjuanina, 1975.
 Fundación Cementerio Vallecito, Comisión Directiva, *Difunta Correa: recuerdo de Vallecito*, San Juan, s. e., s. f.
 Martos, Miguel, *La Difunta Correa*, Buenos Aires, s. e., 1948.
 Massa, Norma, *Difunta Correa; la leyenda de Vallecito*, San Juan, 1965.
 Montañó, Miguel Ángel, *Cabalgata de la fe a la Difunta Correa: historia y tradición*, San Juan, Legislatura de la Provincia de San Juan, 2015.
 Peña, Vicente A., *Vida de Antonia Correa: año 1830*, s. e., s. f.
 Pérez Pardella, Agustín, *La Difunta Correa*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1975.
 Solans, Pedro José, *Difunta Correa: la arriera celestial*, Buenos Aires, Crónica, 2013.
 Victoria, Julián, *La Difunta Correa. Testimonios de un milagro de amor*, Buenos Aires, Libro Latino, 2000.

San La Muerte

AA. VV., *San La Muerte: una voz extraña*, Buenos Aires, editorial Argentina, 2005.
 ———, *San La Muerte y otros relatos*, Río Gallegos, Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Santa Cruz, 2007.
 Almirón, Iván, *San La Muerte*, Buenos Aires, editorial Argentina, 2005.
 Arcadio, *El culto a San La Muerte, el santito*, Buenos Aires, Alberto S. Bellanza, 1997.
 Casal Sáenz, Heber, *La Santa Muerte: el culto de los que oran y los que matan*, s. l., L. D. Books, 2017.
 Joselovsky, Sergio y Sáenz, Dalmiro, *San La Muerte*, Buenos Aires, Ediciones de la Urraca, 1998.
 Miranda Borelli, José, *San La Muerte: un mito regional del nordeste*, Resistencia, Regional, 1979.
 Moyano, Eugenia, *San La Muerte: su culto, historia, novenas y rituales*, Buenos Aires, Del Lagarto, 2004.
 Orioli, Maximiliano, *La lista negra de San La Muerte*, Remedios de Escalada, 2012.
 Pérez Rojas, Eneas A., *San La Muerte*, Buenos Aires, Grulla, 2001.
 Walsh, Rodolfo, “San La Muerte”, *El violento oficio de escribir*, Buenos Aires, Planeta, 1995.

San Baltasar

Gurrera, Juan B., *La fiesta de San Baltasar*, Buenos Aires, Tor, 1927.
 Quereilhac de Kussrow, Alicia C., *La Fiesta de San Baltasar: presencia de la cultura africana en el Plata*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1980.

Devociones marianas

Bajac, Esteban, *La Virgen de Itatí: reina de la civilización en la cuenca del Río de la Plata*, Corrientes, SADE, 1981.
 Bravo y Taboada, Luis, *La consolación de Sumampa: páginas histórico-religiosas sobre la imagen compañera de la Virgen de Luján*, Buenos Aires, Talleres Gráficos San Pablo, 1944.
 Gallardo, Cristian A., *El milagro de la misericordia: reflexiones en torno a las fiestas en honor al Señor y la Virgen del Milagro*, Salta, EUCASA, 2016.
 Gramajo de Martínez Moreno, Amalia J., *Devociones marianas en Santiago del Estero: raíces de la Nueva Evangelización*, Santiago del Estero, V Centenario, 1988.
 Laurentin, René, *María del Rosario de San Nicolás: manifestaciones asumidas pastoralmente por la Iglesia*, Buenos Aires, San Pablo, 2018.
 Machaca, Antonio René, *Los sikuris y la Virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral*, Tilcara, edición del autor, 2004.
 Mauro, Diego (coord.), *Devociones marianas*, Rosario, Prohistoria, 2021.
 Miranda, Alberto, *Maravilla de la Virgen del Valle*, Buenos Aires, Pan y trabajo, 1991.
 Moreira, Ana Lucía, *Virgenes protectoras: historias de fe, milagros y apariciones*, Buenos Aires, Andrómeda, 2008.
 Ortega Gallardo, Lupita Luján, *Novena de la virgen de Urkupiña*, Buenos Aires, San Pablo, 2014.
Recuerdo del 25 aniversario de la coronación de las imágenes del Señor y de la Virgen del Milagro, Salta, Comisión Central de Caballeros, s. f.
 Ríos, Rodolfo, *La virgen de Itatí*, Buenos Aires, La Grulla, 2001.
 Terranova, Juan, *Peregrinaciones: apariciones de la Virgen María en la Argentina. Crónicas sobre la fe*, Buenos Aires, Sudamericana, 2008.
 ———, *La virgen del cerro: María Livia y el milagro de la fe*, Lanús, Debolsillo, 2009.

Negrillo Manuel

D'Alessandro, Néstor, *La historia de la Virgen de Luján. Contada y cantada por su fiel esclavo el Negro Manuel*, Buenos Aires, Claretiana, 1994.
 Durán, Juan Guillermo, *De la frontera a la Villa de Luján. El gran capellán de la Virgen: Jorge María Salvaire, CM*

(1876-1889), Buenos Aires, Bouquet, 2008.

———, *Manuel “Costa de los Ríos”. Fiel esclavo de la Virgen de Luján*, Buenos Aires, Ágape, 2020.
 Gómez Tey, Sergio, *El Negro Manuel y la Virgen de Luján*, Buenos Aires, Ágape, s. f.
 Pini, Rodolfo, *El Negro Manuel. Soy de la Virgen nomás*, Buenos Aires, Yaest tiempo, 2022.
 Tassi, María Victoria, *La Virgen de Luján y el Negro Manuel*, Buenos Aires, Paulinas, 2016.
 Zerva, Marcelo Daniel, *Novena del Negrillo Manuel: fiel esclavo de la Virgen María de Luján*, Buenos Aires, Claretiana, 2018.

Ceferino Namuncurá

Ajmone, Graciela, *El muchachito de las pampas*, Buenos Aires, Don Bosco, 1953. Ilustraciones de Amado Armas.
 Amézaga, Ángeles, *Ceferino Namuncurá: un apóstol para su raza*, s. l., Fundación Mater Dei, s. f.
 Armas, Amado, *Ceferino Namuncurá. El pequeño gran cacique patagónico*, Buenos Aires, Institución Salesiana, 1965.
 Barasich, Emilio, *Mensajes de un joven mapuche: enseñanzas que nos deja Ceferino a través del testimonio de su vida*, Bahía Blanca, Editorial del Sur, 1986.
 Brizuela, Leopoldo, “Pequeño Pie de Piedra. Una vida imaginaria de Ceferino Namuncurá en treinta y ocho testimonios”, *Los que llegamos más lejos. Relatos*, Buenos Aires, Alfaguara, 2002.
 Castano, Luis, *Ceferino Namuncurá: el lirio de las pampas. Agonía y sublimación de una raza*, Buenos Aires, Don Bosco, 1968.
 Castiñeira de Dios, José María, *El santito Ceferino Namuncurá. Relato en verso*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.
 David, Guillermo, *El indio deseado*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009.
 Entraigas, Raúl Agustín, *El mancebo de la tierra: Ceferino Namuncurá*, Buenos Aires, Talleres del Instituto Salesiano de Artes Gráficas, 1970.
 Fernández, Víctor Manuel, *Ceferino Namuncurá: el canto de nuestras heridas*, Buenos Aires, San Pablo, 2007.
 Fonseca, Diego E., *Ceferino Namuncurá: flor del desierto*, Bahía Blanca, Ceferino Misionero, 2007.
 Gálvez, Manuel, *El santito de la toldería: la vida perfecta de Ceferino Namuncurá*, Buenos Aires, Poblet, 1947.
 González, Eduardo, *Ceferino: misionero de su pueblo*, Buenos Aires, Don Bosco, 1977.
 Klobertanz, Luis, *Ceferino Namuncurá, el clamor de un pueblo*, Buenos Aires, s. e., 1986.
 Ludueña, Ángel C., *Ceferino Namuncurá: poemas místicos*, Buenos Aires, s. e., 1967.
 Martínez Torrens, Vicente, *Ceferino Namuncurá: vida, escritos e imágenes*, Bahía Blanca, Archivo Histórico Salesiano de la Patagonia, 2007.
 Martí, Roberto, *Un regalo de Ceferino Namuncurá: entre Haedo y Carlos Paz*, Haedo, s. e., 1986.
 Monte, Lázaro, *Ceferino, el príncipe araucano, santo de la toldería*, Buenos Aires, Folletín, 1976.
 Namuncurá, Ceferino, *Cartas y escritos de Ceferino Namuncurá*, Buenos Aires, Ceferino, 1949.
 Noceti, Ricardo, *La sangre de la tierra*, Rosario, Didascalía, 2000.
 ———, *Detrás de la puerta: dramatización sobre la espiritualidad de Ceferino Namuncurá*, Buenos Aires, s. e., 2004.
 ———, *En la huella del Evangelio: vida de Ceferino Namuncurá*, Bahía Blanca, Revista *Ceferino Misionero*, 2004.
 Noriega, Néstor Alfredo, *Poemas del indio santo*, Buenos Aires, Don Bosco, 1979.
 Oreja, Pablo Fermín, *El gualicho y la cruz: vida y leyenda de Ceferino Namuncurá*, Rosario, Colegio Salesiano San José, 1967.
 Pedemonte, Luis J., *Víctima de amor: acotaciones a la vida de Ceferino Namuncurá*, Buenos Aires, Instituto Salesiano de Artes Gráficas, 1953.
 S. D. B., *Ceferino Namuncurá. Anécdotas y gracias*, Bahía Blanca, Editorial del Sur, 1995.
 Tallarico, Frontera, *Ceferino Namuncurá*, Buenos Aires, Pleamar, 1967.
 Tilo Rajneri, *Ceferino Namuncurá y tetralogía araucana*, General Roca, Fundación Cultural Patagonia, 2006.
 Vanzini, Marcos G., *En camino con Ceferino: novena meditada al Beato Ceferino Namuncurá*, Buenos Aires, Guadalupe, 2007.
 Ygobone, Aquiles D., *Ceferino Namuncurá: redentor de su raza de bronce*, Buenos Aires, Huemul, 1968.

Cura Brochero

Acevedo, Domingo J., *El cura brochero: cincuenta años después de su obra en San Alberto*, Buenos Aires, Librería del Colegio, 1928.
 Ayame, Graciela, *Brochero histórico*, Córdoba, Agencia Córdoba Cultura, 2017.
 Aznar, Antonio, *Las dos banderas y el cura Brochero*, Córdoba, s. e., 1955.
 Baudracco, Beatriz Cristina, *Del lado de los pobres. Semblanza del cura Brochero, obra de teatro*, Buenos Aires, Claretiana, 2016.
 Bischoff, Efraín Urbano, *El cura Brochero*, Buenos Aires, Difusión, 1953.
 ———, *El cura brochero: un obrero de Dios*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1977.
 Brochero, José Gabriel Santo, *Veintiún cartas del padre Brochero*, Buenos Aires, Patria Grande, 1989.

Burbridge, Horacio A., *Tras los pasos del Cura Brochero: una guía para viajeros*, Buenos Aires, AICA, 2007.

Díaz, Ricardo, *Me llaman José Gabriel*, San Juan, 2020.

Dietrich, Lorena, *Santo Cura Brochero; Santa Madre Teresa de Calcuta*, Buenos Aires, Guadalupe, 2016.

Felgueras, Esteban, *El cura Brochero. Más nuestro que el pan casero*, Buenos Aires, Bonum, 2010.

Flores, Alfredo (ilustraciones), *San José Gabriel Brochero: nuestro "Cura gaucho"*, Buenos Aires, San Pablo, 2016.

Giannasi, Silvio Norberto, *Rosario con el cura Brochero*, Buenos Aires, Claretiana, 2016.

Ibáñez Padilla, Eduardo, *Romance del cura gaucho y otros escritos*, Buenos Aires, Convivencia con Dios, 2013.

Miglioranza, Contardo, *El cura Brochero*, Buenos Aires, Misiones Franciscanas Conventuales, 1985.

———, *El cura Brochero: vida popular del Beato José Gabriel del Rosario*, Buenos Aires, Misiones Franciscanas Conventuales, 2013.

Novena a San José Gabriel del Rosario Brochero: amigos y devotos de Brochero, cura y gaucho, Buenos Aires, Claretiana, 2017.

Olivera, Santiago, *Cura Brochero: pastor con olor a oveja*, Buenos Aires, Claretiana, 2016.

Piñero, Pili, *El cura Brochero: su vida para colorear*, Buenos Aires, Paulinas, 2016.

Ponza, Carlos Oscar, *En camino con el cura Brochero: novena por los sacerdotes*, Buenos Aires, Guadalupe, 2009.

Rena, Lilí, *Brochero, el santo cura*, Buenos Aires, Paulinas, 2016.

Reynoso, Rodolfo Roberto, *El cura Brochero: novena*, Buenos Aires, Guadalupe, 2013.

Torres Roggero, Jorge, *15 días con cura Brochero: beato José Gabriel del Rosario Brochero, en el corazón del pueblo*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2013.

Trigo, Pedro, *El evangelio encarnado en la realidad: el cura Brochero: autorretrato epistolar*, Córdoba, EDUCC, 2016.

Villareal, Guillermo, *Cura Brochero: un santo argentino*, Buenos Aires, Secretaría de Culto, 2005.

Triviño, Julio, *El cura Brochero*, Buenos Aires, Dunken, 2008.

Yudicello, Lucio, *Brochero, el hombre*, Córdoba, Raíz de Dos, 2012.

Zerva, Daniel, *Los cinco minutos del cura Brochero. Amigos y devotos de Brochero, cura y gaucho*, Buenos Aires, Claretiana, 2016.

Señor de los Milagros de Mailín

Novenario al Señor de los Milagros de Mailín y novenario a las benditas ánimas, Buenos Aires, Misiones Franciscanas Conventuales, 1987.

Ortiz Herrera de Fontanarrosa, María Eladia, *Novena en honor del Señor de los Milagros de Mailín*, Buenos Aires, San Pablo, 2005.

Pancho Sierra

Adami, Roberto J. R., *¿Cuál es el poder oculto de don Pancho Sierra?*, Buenos Aires, s. e., 1987.

Boggia Sierra, Angélica Elena, *Ofrenda al maestro Don Pancho Sierra*, Buenos Aires, El Porvenir, 1969.

Ignotus, *Pancho Sierra: el gaucho santo de Pergamino. Su vida - su obra*, Buenos Aires, Sophos, 1952.

Las Heras, Antonio, *Pancho Sierra: el resero del infinito*, Buenos Aires, Grupo Argentinidad, 2018.

Mariotti, Humberto, *Pancho Sierra y el porvenir de la medicina*, Buenos Aires, Editora Argentina 18 de abril, 1972.

Nosei, José R., *Pancho Sierra: comunicaciones*, Lanús, s. e., 1922.

———, *Nuevas comunicaciones de Pancho Sierra: el curanderismo y la mediumnidad curativa*, Lanús, Sociedad Miguel Vives, 1925.

Pérez Rojas, Eneas A., *Pancho Sierra: todo lo que usted quiere saber sobre el santo de las pampas*, Buenos Aires, Imaginador, 2002.

Romero de Torres, Eva, *El gaucho de Dios: vida y obra de Pancho Sierra*, Merlo, El Triángulo, 1982.

———, *Historia del triángulo espiritual*, Merlo, Irma de Lourdes, 1984.

Nosei, José R., *Pancho Sierra: comunicaciones. Qué es espiritismo y qué es curanderismo. Explotación y mentira*, Lanús, La Nota Espiritista, 1927.

Sierra, Pancho, *¡La verdad!*, Buenos Aires, Asociación Alas Blancas de Estudios y Culto Cristiano, 1942.

Madre María

Anzoátegui, Yderla, *Prosperina de América: por el camino de la Madre María*, Buenos Aires, s. e., 1970.

———, *Madre María: María Salomé Loredó de Subiza: pastora inmortal*, Buenos Aires, S. A. G. A., 1974.

Cueto, Eleuterio, *La Madre María y su doctrina*, Buenos Aires, s. e., 1921.

———, *La religión cristiana y la Madre María*, Buenos Aires, s. e., 1938.

———, *Doctrina de la Madre María. La fe en Dios y la religión de Cristo*, Buenos Aires, s. e., s. f.

Del Valle, Adelina, *Madre María. La primera sanadora*, Buenos Aires, Libro Latino, 1998.

Forte, Carmelo, *La religión de Dios por la madre: escuela de la regeneración espiritual*, Buenos Aires, s. e., 1944.

Las Heras, Antonio, *La Madre María: biografía de una mujer extraordinaria*, Buenos Aires, Grupo Argentinidad, 2018.

Manco, Silverio, *La doctrina de la Madre María: cómo la defendía para curar las enfermedades del cuerpo. Consideraciones científicas*, Buenos Aires, Caymi, 1996.

Ridendo, Castigat, *Sátiras espiritistas*, s. l., edición del autor, 1923.

Romis, Marcelo, *Madre María. Misión divina*, Buenos Aires, Misión Divina, 1974.

Salleberremborde, Leónides A. de, *Qué enseñaba en su templo la Madre María*, s. d.

Hermanita Irma de la Caridad

Anzoátegui, Yderla, *In memoriam de una santa mujer: Irma de Maresco*, Buenos Aires, edición de la autora, 1973.

Hermano Miguel Maresco Duval (comp.), *Breviario de la Hermana Irma: oraciones, novenas, exorcismos que rezaba la hermanita Caridad*, Buenos Aires, s. e., 1993.

De la misma autora, *Devocionario: en homenaje de la hermana Irma*, Buenos Aires, edición del autor, 1973.

Espinosa, Isabelino, *La hermana Irma. Su época, su vida, su obra. Irma Ingles de Maresco*, Buenos Aires, El Triángulo, 1987.

Hermano Miguel, *Hermanita caridad: historia de la misión. Libro de oraciones y novelas cristianas*, Buenos Aires, edición del autor, 1981.

Romero de Torres, Eva, *Flores de gratitud: oraciones y poemas dedicados a la hermana Irma*, Buenos Aires, El Triángulo, 1981.

Hermano Miguel

Anzoátegui, Yderla, *Miguelito, el moderno misionero*, Buenos Aires, edición de la autora, 1971.

Maresco, Miguel, *El álbum de mis recuerdos*, Buenos Aires, Caridad, 1982.

———, *Páginas de mi vida: autobiografía*, Buenos Aires, edición del autor, 2014.

Gauchito Gil

Arcadio, *El culto al milagroso Antonio Gil "El Gauchito"*, Haedo, Talleres Gráficos Bermejo, 1996.

Baldassarre, Carlos, *En busca de Antonio Mamerto Gil Núñez (el gaucho Antonio Gil): de Corrientes a Tierra del Fuego*, Ushuaia, Vientos de Hojas, Cultura, 2014.

Bredam, Orlando Enrique van, *El retobado: vida, pasión y muerte del Gauchito Gil*, Buenos Aires, Ediciones Continente, 2011.

———, *Colgado de los tobillos: la historia del Gauchito Gil*, Entre Ríos, Fundación La Hendija, 2016.

Caminos, Miguel Lito, *Gauchito Gil*, Buenos Aires, Acortando Distancias, 2009.

Dantti Aranda, Saturnino, *El "Cambá" Gil*, Rosario, Ross, 2011.

Faul, Walter Francisco, *Gauchito Gil: una verdad en la gente*, Buenos Aires, Dunken, 2010.

Fink, Nadia, *Gauchito Gil para chicas y chicos*, Buenos Aires, Chirimbote, 2017. Dibujos de Pitu Saá.

Galarza, Tránsito, *Los poderes del Gauchito Gil: nuestro primer santo telúrico*, Buenos Aires, Libro Latino, 1999.

Hacher Rivera, Sebastián, *Gauchito Gil*, Buenos Aires, El Colectivo, 2007.

Moyano, Eugenia, *El Gauchito Gil*, Buenos Aires, Ediciones del Lagarto, 2005.

Pérez, Alberto Julián, *Cuentos argentinos: la sensibilidad y la pobreza*, Lubbock, TX, Riseñor, 2015.

Rainero, Federico R., *La cruz de Gil*, Corrientes, Parejhá, 1990.

Saidon, Gabriela, *Santos ruterios. De la Difunta Correa al Gauchito Gil*, Buenos Aires, Tusquets, 2011.

Salas, Andrés Alberto, *Gauchito Gil: de devoción local a mito nacional. Conclusiones sobre un fenómeno en expansión*, Buenos Aires, Dunken, 2008.

Segreti, Matías, *Gauchito*, Buenos Aires, Criolla, 2021.

Sousa, Irma C., *Gauchito Gil: imagen y representaciones. Culto popular argentino, siglos XX-XXI*, Buenos Aires, Dunken, 2010.

Zini, Julián, Ñande Roga, Mercedes, *Corrientes*, Buenos Aires, Camino Real, 1991.

Martina Chapanay

Echagüe, Pedro, *La Chapanay*, Córdoba, Buena Vista, 2005.

Estrada, Marcos, *Martina Chapanay: realidad y mito*, Buenos Aires, Varese, 1962.

Fernández Peláez, Julio, *La Martina Chapanay: poema histórico*, Mendoza, s. e., 1934.

Pagano, Mabel, *Martina: montonera del Zonda*, Buenos Aires, Javier Vergara, 2000.

———, *Martina Chapanay: montonera del Zonda*, Córdoba, Argentina, Ediciones del Boulevard, 2009.

Santos Guayama

Concatti, Rolando, *El tiempo diablo del Santo Guayama*, Buenos Aires, edición del autor, 2003.

Giudicelli, Christophe, *Luchas de clasificación: las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reappropriación*, Rosario, Prohistoria ediciones; Lima, Instituto Francés de estudios andinos, 2018.

Luna, Félix, "Los motivos de Santos Guayama", *La última montonera*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1969.

Muñoz, Juan Carlos, *Guayama: el rebelde que murió seis veces*, Buenos Aires, Ciccus, 2019.

Quiroga de Yakin, Juana E., *Vida de Santos Guayama*, San Juan, Sanjuanina, 1971.
Videla, Horacio, *Historia de San Juan*, Buenos Aires, Academia del Plata, 1962.

Bairoletto

Aguirre, Osvaldo (comp.), *La bolsa y la vida. Historias de bandidos sociales*, Buenos Aires, Desde la Gente, 2021.
Calvo, J. C., *Bairoletto*, Buenos Aires, Vorágine, 1953.
Canga, Esmeralda, *Bandolero por injusticia*, Buenos Aires, De los Cuatro Vientos, 2011.
Chumbita, Hugo, Última frontera. *Vairoletto: vida y leyenda de un bandolero*, Buenos Aires, Planeta, 1999.
Etchenique, Jorge, *La Cruz del Sur. El puente y los bandidos*, Santa Rosa, Amerindia, 2006.

Aparicio Altamirano

Blanco, Froilán, *Aparicio Altamirano. El último gaucho alzado*, 2008.
De Arriba, Héctor Daniel, *Yo, el gaucho Aparicio Altamirano*, Adrogué, edición del autor, 2018.
Pisarello, Gerardo, *Che rétá: mi tierra*, Santa Fe, Colmegna, 1946.
Sáenz Cavia de Morales Torres, María Sara, *Aparicio Altamirano: el último bandolero correntino*, Buenos Aires, Agro, 1946.

Olegario Álvarez (Gaucho Lega)

Blanco, Ramón Julián, *El gaucho Lega. Leyenda y realidad de Olegario Álvarez*, Corrientes, Moglia, 2010.
Piñeyro, Enrique y Salas, Andrés A., *Los gauchillos correntinos. Crónicas sangrientas*, Corrientes, Andrés A. Salas, 2011.
Yampey, Giralda, *El gaucho Lega: un mito correntino*, Corrientes, Moglia, 2013.

Gaucho Cubillos

Fernández Peláez, Julio, *El gaucho Cubillos: Romance Dramático en 4 actos subdividido en 13 cuadros*, Mendoza, Adelante, 1941.

Bazán Frías

Colombres, Adolfo, *Sacrificio*, Buenos Aires, Corregidor, 1991.
Guardia, May de los Ángeles, *De fornicarios, bandoleros y milagros*, Buenos Aires, Dunken, 2007.
Haro, Agustín, *Bazán Frías: imaginarios, realidades y mito*, Córdoba, Tinta Libre, 2021.
Nario, Hugo, *Mesías y bandoleros pampeanos*, Buenos Aires, Galerna, 1993.

Frente Vital

Alarcón, Cristian, *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vidas de pibes chorros*, Buenos Aires, Aguilar, 2012.
Calderaro, Romina, *No callarás. Historias de gatillo fácil*, Buenos Aires, Vei Libros, 2008.

Umbanda

Alves de Oliveira, Jota, *O evangelho na umbanda*, Río de Janeiro, Eco, 1974.
Antón, María Teresa, *Buscando la luz*, Buenos Aires, Dunken, 2014.
Antonio, José, *Otro mundo es posible. Guía práctica para encontrar el amor en los albores de la umbanda cósmica*, Buenos Aires, Dunken, 2001.
Arcadio, *La adoración a Yemanjá la diosa del mar: su culto-leyendas-rituales-trabajos*, Buenos Aires, edición del autor, 1995.
———, *Trabajos de media noche con Exú y Pomba Gira. Abre caminos, trabajos, cortes, pedidos, leyendas, puntos cantados y riscados*, Buenos Aires, edición del autor, 1996.
Bettiol, Leopoldo, *Do batuque e das origens da Umbanda: simbolismo, ritualismo, interpretação*, Río de Janeiro, Aurora, 1963.
Gallardo, Jorge Emilio, *Presencia africana en la cultura de América Latina. Vigencia de los cultos afroamericanos*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1986.
Luconi, Carlos, *Umbanda, quimbanda. Africanismo*, s. d.
Silva, W. W. da Matta e., *Mistérios e práticas da lei de umbanda*, Río de Janeiro, Livraria Freitas Bastos, 1969.
Suárez, Juan Antonio, *Fundamentos Nación Cambinda*, Buenos Aires, Dunken, 2011.

Juana Figueroa

Dávalos, Juan Carlos, “La Juana Figueroa”, *Salta*, Buenos Aires, El Ateneo, 1926.

Pico, Pedro y Eichelbaum, Samuel, “La Juana Figueroa. Pieza en tres cuadros”, *Teatro Argentino. Revista Teatral*, año III, nro. 47, 24 de junio de 1921.

El Señor de la Peña

Anzalaz, Fermín Alfredo, *Cuentos y tradiciones de La Rioja*, La Rioja, La Tribuna, 1946.
Cáceres Freyre, Julián, *El culto idólatrico del señor de la Peña: La Rioja*, Buenos Aires, Coni, 1949.
Fariña de Lafon, Nydia Araceli, *El Señor de la Peña*, La Rioja, s. e., 1975.
Ortiz, Juan Aurelio, *El Señor de la Peña: imagen riojana de Cristo*, La Rioja, s. e., 2006.

Tibor Gordon

Fossati, Roberto L., *Tibor Gordon visto por un médico*, Buenos Aires, Farallón Negro, 1968.
Verzune, Roberto, *Juicio a Tibor Gordon*, Buenos Aires, Cinco, 1963.

El Maruchito

Chucair, Elías, *El Maruchito: hacedor de milagros en la Meseta Patagónica*, s. l., Editorial de la Patagonia, 1985.
Echagüe, Juan Pablo, *El marucho fantasma*, Buenos Aires, Huemul, 1976.
Rithner, Juan Raúl, *El Maruchito*, Buenos Aires, Último Reino, 1998.

Almita Sivila

Bidondo Carrizo, Raúl Oscar, “Almita” Sivila, San Salvador de Jujuy, Minerva, 1973.
Burgos, Manuel Esteban, *Almita Sivila Milagrosa*, San Salvador de Jujuy, edición del autor, 2018.
Rótolo, Ángela, *Visitación Sivila “Almita” Milagrosa*, s. l., s. e., 2015.

Lázaro Blanco

Arias, Juana Elvira, *Lázaro Blanco, el chasqui milagrero*, Entre Ríos, s. e., 2010.

Eva Perón

D'antonio, Fabian; Elorza, Ricarlo; Recalde, Íciar; Scolari, Pablo, *Evita Santa del Pueblo*, Buenos Aires, Fabro, 2019.
Gómez, Carlos, *Evita, santa del pueblo*, Buenos Aires, Sindicato de Vendedores de Diarios, 2020.
López Badano, Cecilia M. T., *La novela histórica latinoamericana entre dos siglos. Santa Evita, cadáver exquisito de paseo por el canon*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010.
Martínez, Tomás Eloy, *Santa Evita*, Buenos Aires, Planeta, 1995.
Recalde, Iciar, *Santa Eva Perón*, Buenos Aires, Fabro, 2020.
Velázquez, Luis H., *El regreso de la diosa Caa-Yarí*, Buenos Aires, Peña de Eva Perón, 1950.

Gilda

Fink, Nadia, *Gilda para chicas y chicos*, Buenos Aires, Chirimbote, 2016.
Margulis, Alejandro, *Santa Gilda: su vida, su muerte, sus milagros*, Buenos Aires, Planeta, 2016.
Pumar, Viviana, *Un milagro llamado Gilda*, Buenos Aires, edición de la autora, 1999.
Revista *Predicciones*, *El poder sanador de Gilda*, Buenos Aires, Libro Latino, 1998.
Schärer, Lidia Cristina, *Los rostros de la identidad: de la Pachamama a Gilda*, Buenos Aires, Amauta, 2004.
Sorín, Daniel, *Velas para Gilda*, Buenos Aires, La Bohemia, 2006.

Diego Armando Maradona

Maradona, Dalma, *La hija de Dios*, Buenos Aires, Sudamericana, 2013.
Saidon, Gabriela, *Superdios. La construcción de Maradona como santo laico*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2021.



Presidente de la Nación

Alberto Fernández

Vicepresidenta

Cristina Fernández de Kirchner

Ministro de Cultura

Tristán Bauer

Director de la Biblioteca Nacional

Juan Sasturain

Subdirectora de la Biblioteca Nacional

Elsa Rapetti

Director Nacional de Coordinación Bibliotecológica

Pablo García

Director Nacional de Coordinación Cultural

Guillermo David

Director General de Coordinación Administrativa

Roberto Arno

Directora del Museo del libro y de la lengua Horacio González

María Moreno

Coordinación de la muestra: María Redondo y Emiliano Ruiz Díaz. **Investigación y textos:** Emiliano Ruiz Díaz, María Redondo, Lautaro Bianchi, Andrés Tronquoy y Lautaro Ortiz. **Dirección de investigaciones:** Evelyn Galiazo. **Diseño:** Maia Kujnitzky. **Digitalización:** Silvana Truant. **Montaje:** Valeria Agüero, Ezequiel Gallarini y Andrés Girola. **Producción:** Martín Blanco y Karina Lorenzo. **Edición y corrección de textos:** Departamento de Publicaciones. **Música:** Lautaro Bianchi, María Redondo y Emiliano Ruiz Díaz. **Video:** Dirección de Investigaciones y Coordinación de Prensa y Comunicación. **Autores invitados:** Margarita Gentile, César Iván Bondar, María Fernanda Sola, Hugo Chumbita, Sergio Barbieri, Diego Mauro, Alejandro Frigerio y Gabriela Saidon. **Video en sala:** Martín Aibar. **Fotografía:** Marcelo Huici, Daniela Carreira, Máximo Fiori. **Corrección de textos de la muestra:** Virginia Feinmann.

Áreas de la Biblioteca Nacional que intervinieron en la muestra y el catálogo: Dirección de Investigaciones, Dirección de Producción de Bienes y Servicios Culturales, Departamento de Diseño Gráfico, Departamento de Exposiciones y Visitas Guiadas, Departamento de Infraestructura y Servicios, Departamento de Libros, Departamento de Materiales Hemerográficos, Departamento de Archivos, Departamento de Materiales Musicales y Multimediales, Departamento de Preservación, Departamento de Mapoteca, Departamento de Publicaciones, Departamento de Relaciones Públicas, Departamento de Sonido e Iluminación, Departamento de Microfilmación y Digitalización, Coordinación de Prensa y Comunicación.

Agradecimientos: Sergio Barbieri, Alejandro Frigerio, Damián Cañete, Hermano Miguel Maresco, Aquiles Ramón Coppini, Amalia Vargas, Santuario del Gauchito Gil y San La Muerte (Monte Grande), Daniel Torres (Santuario Jardín de San La Muerte, Victoria), Angeluz, Luis Adolfo Bogado (director del Museo de Bellas Artes de Corrientes Juan Ramón Vidal), Ignacio Fernández Toscano, Museo Colección AMALITA. Colección de Arte Amalia Lacroze de Fortabat, Familia Delhez, TV Pública, César Iván Bondar, Nazareno Ausa, María Fernanda Sola, Martín Aibar, Jorge Barbatti, Fabián Sancho (Museo del Cine Pablo C. Ducrós Hicken), Diego Mauro, Nicolás Viotti, Juan Francisco Gentile, Jorge Boido, Marcelo Huici, Valeria Gómez, Carina Carriqueo, Horacio Nieva, Noelia Perales, Cecilia Larsen, Brenda Zerhau, Rolando Fernández.



BIBLIOTECA NACIONAL
MARIANO MORENO