

Migraciones y nomadismo de lo popular y lo religioso

Néstor O. Míguez

Nota previa aclaratoria: Es necesario aclarar algunos puntos sobre este artículo, a fin de prevenir al lector:

- se presenta a manera de un ensayo introductorio, y está destinado, más que nada, a brindar un cuadro sobre algunos de los debates actuales sobre el tema de religión y religiosidad popular en el marco de la globalización y los nuevos movimientos migratorios. No pretende ser un artículo que indague sobre alguna experiencia particular al respecto, sino ofrecer un marco de referencia, un panorama que aliente al público en general y a los teólogos en particular, que no frecuentan los estudios antropológicos sobre este tema, a tomar en cuenta esta problemática, ver sus líneas proyectivas y reflexionar sobre la pertinencia de estos estudios para nuestro conocimiento de las variantes de la fe. Da cuenta, de alguna manera, de ciertos desarrollos vinculados con los temas de transculturación y multiculturalidad, especialmente en el plano religioso, para ayudar a comprender, en la medida de lo posible, algunos de los desarrollos y quiebres que vive el sujeto creyente en su tránsito a través de momentos y culturas.
- Si bien el artículo tiene por objeto alcanzar a un público interesado en lo teológico, y siendo yo mismo teólogo y biblista, no quiero extenderme aquí en un análisis de textos bíblicos o los episodios históricos que lustran estas dinámicas, si bien mucho podremos aprender de ellos. Mi intención en este ensayo, más bien, responde a la inquietud de pensar los modos de la articulación de lo religioso en nuestro contexto latinoamericano, en particular en lo que hace al ámbito de lo que llamaremos “lo popular” y los desafíos teológicos que ello trae. Sin pretensión de ser novedoso, el interés que me mueve es señalar cómo pueden entenderse algunas modalidades de lo religioso en nuestro contexto para ver de qué manera ello puede contribuir a comprender las transformaciones que se dan cuando estas tradiciones religiosas, especialmente en caso de migraciones de sectores populares, se insertan en otros espacios demográficos, culturales, políticos y donde la religión y la religiosidad operan de otra manera.
- Hemos evitado, por lo mismo, abundar en citas y referencias, manteniendo solo aquellas que son textuales o aclaratorias. La bibliografía sobre religiosidad popular en América Latina es muy amplia y variada, en algunos casos contradictoria, y ciertamente refleja la diversidad de paradigmas y opciones científicas e incluso religiosas de sus autores. Mucha de ella es accesible, hoy en día, por Internet. Una evaluación de la misma es, de por sí, todo un proyecto alternativo de investigación. En este ensayo no nos detenemos a hacer una panorámica de la misma (algunas de las obras citadas ya lo hacen parcialmente) sino a presentar, en trazos gruesos, cuáles son las problemáticas que aborda esta disciplina y sus posibles alcances para el diálogo con la teología.

La problemática de la transformación religiosa

En este conjunto de lecturas desde América Latina y latinos migrantes en Norteamérica cabe aportar elementos para una reflexión sobre las transformaciones de la religiosidad que se producen en las mutaciones culturales que se están dando en nuestro tiempo, donde se comprueban una multitud de traslados, que no son solo de espacios geográficos como en el caso de las migraciones, sino que además implican un cambio de escenario cultural, de prácticas, de identidades, de vínculos. La globalización ha puesto en contacto y difundido a escala mundial elementos que antes

eran propios y circunscriptos culturalmente¹. El panorama religioso, entonces, se ha modificado en acuerdo a estos mismos cambios, por los nuevos contactos tanto físicos como virtuales, por la difusión de formas y prácticas religiosas a través de los medios de comunicación, así como la mercantilización de la cultura, incluyendo los bienes simbólicos tradicionalmente vinculados a la religión.

Esto es más cierto aún en las religiosidades populares, pues su vínculo con el contexto cultural inmediato es mucho más íntimo que en las religiones sistematizadas en pautas formales controladas y centralizadas. Por cierto caben, y de hecho hay, estudios etnográficos que permiten apreciar como las migraciones modifican el imaginario religioso de los migrantes, pero también su impacto en la sociedad “receptora” (a veces a su pesar). En todo traslado o migración, en todo entrecruzamiento transcultural (a veces dentro del mismo espacio social y demográfico) las simbólicas se resignifican, se reorganizan los espacios, se negocian las identidades. Allí se da un cierto contrato de convivencia así como, en concomitancia, aparece en muchos casos la exacerbación del prejuicio, no excluyente de ciertas marcas de violencia, de subalternación. En ese sentido también las formas de la religiosidad, así como las personas, se “convierten”, se modifican, son leídas en diferentes claves por los sujetos participantes, sea tanto positiva como negativamente.

¿Qué entendemos por lo religioso?

Pero, a los efectos de avanzar es necesario definir un poco más el tema, aunque veremos las dificultades que surgen cuando intentamos hacerlo. Ciertamente definir qué es “lo religioso” no es tarea fácil ni algo sobre lo que sea sencillo alcanzar consenso. No está a nuestro alcance en un breve ensayo como este entrar en los pormenores de una inagotable bibliografía sobre el tema. Qué fenómenos humanos (y eventualmente no humanos) deben incluirse en esa categoría y cuáles deben catalogarse bajo otros acápites ha sido materia de discusiones que no vamos a resolver en esta instancia. Es que es difícil precisar la idea misma de religión, porque cualquier definición que pretenda plantear los límites del término se encontrará con experiencias históricas concretas que escapan y desbordan la intención clasificatoria o enumerativa de cualquier taxonomía. Si lo definimos conceptualmente a partir de una cierta idea abstracta de lo que es religión, pronto veríamos que hay muchos fenómenos que, intuyéndolos religiosos, no entrarían en una definición estricta. O, si definimos desde lo descriptivo, la diversidad de experiencias y vivencias humanas que podrían enmarcarse en lo religioso termina desafiando los intentos de precisión discursiva, de dar cuenta desde una racionalidad lógica, analítica, de fenómenos que, entre otras cosas, se plantean como un exceso a esa misma racionalidad.

La pretensión de una delimitación entre lo sagrado y lo profano que, de la mano de Mircea Eliade, influyó decisivamente en los estudios sobre lo religioso, no parece ser el mejor camino para reconocer la fluidez de los símbolos que componen el

¹ En realidad, estos contactos son puesto de relieve por la llamada globalización, pero el traslado de masas humanas y los fenómenos de síncretismo cultural que ello significa es muy antiguo, y habría que contar desde la presencia aria en la India, o la diáspora israelita, entre muchos. En América latina, las sucesivas oleadas poblacionales que ocurrieron con la conquista y las posteriores y variadas migraciones, y que ocurrieron por millones (a principios del S. XX había en la ciudad de Buenos Aires más extranjeros que nativos). Lo que de alguna manera se ha alterado es que en la época colonial eran las potencias coloniales o los empobrecidos países europeos los que producían emigración, mientras que ahora se han vuelto, a su pesar, también receptores. La cantidad de migrantes en proporción a la población no ha cambiado tanto como la dirección de las migraciones, y esto es lo que resulta novedoso, y en algunos casos molesto, para ciertos estados. Ver, por ejemplo, los datos que aporta Néstor García Canclini en *La globalización imaginada*. México – Buenos Aires – Barcelona: Paidós, 1999.

espacio de vida que llamamos religiosidad. Si bien uno puede señalar cierta productividad en marcar una tendencia, es también cierto que los límites son difusos, y hay un tránsito permanente de una a otra categoría. Un mismo elemento, espacio, artefacto, persona, símbolo, puede pasar a ser sagrado o profano, o ser ambos simultáneamente. Esta fluidez dislocativa es más evidente en las culturas populares, donde lo religioso está menos reglado, menos fijado, donde se superponen fenómenos que se transignifican en su complejidad, porque concentran en sí una agregación de expresiones que no pueden delimitarse a un solo ámbito.

Esa búsqueda de poder fijar precisos límites a qué puede considerarse religioso *strictu sensu* y qué no, es ya de por sí una opción analítica, que supone una determinada lectura de lo religioso. Veremos que esta dificultad aparece vinculada con una similar conflictividad y sesgo en torno de lo que ha de llamarse popular. De manera que nuestra empresa aquí parte de la necesidad de aceptar que tanto lo religioso como lo popular son espacios de contornos borrosos, márgenes pantanosos donde, si bien es posible reconocer ciertas características comunes que permiten nombrarlo, forman parte de un continuum espectral en los cuales es arbitrario el lugar del corte identificatorio.

Lo que aparece como más propio de lo religioso, que permitiría reconocerlo como campo específico, sería la naturaleza de la simbólica que construye, por su referencia a potencias que operan de manera más o menos arbitraria sobre los seres humanos y todo lo que llamamos naturaleza (aunque según diversas religiones pueden ser parte o no de esa misma realidad natural), poderes misteriosos, fuerzas que operan en espacios espirituales, subjetividades y experiencias íntimas, que suelen referirse a realidades trascendentes, a la vida más allá de la muerte, o a significaciones o sentidos que no se fundan en la experiencia de lo que aparece modificable por la acción humana común, por la racionalidad de lo inmediato. Es, en concepto wittgensteniano, un particular juego de lenguaje, la referencia a situaciones que se presentan con un cierto "aire de familia". Pero cuando consideramos sus formas y alcances descubriremos que es un juego de lenguaje que contagia y metaforiza a otros, que se transgrede a sí mismo, que establece signaturas más allá de su campo propio, que invade y es invadido por otras esferas y otros juegos.

Lo religioso aparece así como un campo de fluido alcance, dentro de las diversas expresiones de lo cultural, siendo parcialmente marcado y enmarcado por formas de control, subalternización y distribución de recursos, que halla su correlato en lo político, en los juegos de poder y no-poder, en las estrategias de resistencia y anticipación de distintos sectores sociales en pugna. Es un campo de encuentro y conflicto, donde se dirimen simbólicas proyectivas que activan la vida social. No incurriré acá en la pretensión de dar cuenta del origen y función de lo religioso desde la crítica a la Feuerbach o desde tesis durkheimianas. Las lecturas proyectivas de lo religioso, sea en clave marxista o psicoanalítica, pueden ser interesantes y parcialmente productivas, pero tarde o temprano muestran su insuficiencia. La descalificación de lo religioso como alienación o neurosis no ha ayudado a entender el fenómeno en su complejidad, porque parten de la negación a dar crédito a la posible existencia del trascendente que lo convoca. Justamente, aquello que se levanta como religioso lo hace desde reivindicar la inabarcabilidad de la experiencia humana como limitada a lo perceptible sensorialmente, a lo comprensible en las lógicas de la positividad, para extenderse a la presencia de lo inesperado o incontrolable que irrumpe en lo cotidiano, o que aparece en lo extraordinario, para hacerse cargo del exceso en la vida o en la muerte (misterio). Y no puede haber ciencia del exceso, saber sobre el misterio, porque dejaría de ser exceso, porque ya no sería misterio. Todo saber de lo religioso es necesariamente un campo abierto, una extensión en la frontera de lo indefinible.

Pero no es ese el único factor que hace difícil la catalogación de lo religioso. Su alcance y límite también resulta objeto de otras percepciones. Por ser parte de la cultura, esas prácticas y sentidos son también portadores de luchas por la hegemonía, o conforman espacios contraculturales. Son parte del campo de lucha ideológica, política y hasta económica, dado que lo religioso también se vincula con prácticas éticas, con formas de vivir la materialidad, con intereses y justificaciones de dominio. No se puede ver lo religioso en lo popular si no se mira también a cómo esto se integra, funcional o conflictivamente, a las otras formas de sociabilidad y control social.

Lo religioso forma parte, entonces, de la lucha de las interpretaciones, de la valoración de las simbólicas que organizan la vida social. Así se distinguen las formas de lo religioso reconocidas y canónicas en función de posicionamientos e intereses, dentro del mismo campo religioso, de otras que, por el contrario, son descalificadas, secundarizadas por las políticas culturales dominantes, pero que de alguna manera presentan una ubicación y modo de ser alternativo. Así, las distintas formaciones sociales han buscado reglar lo religioso, justamente por su posibilidad como cohesionante social o dada su potencialidad conflictiva. Para citar un ejemplo tomado de la historia del cristianismo naciente, podemos ver como también en el caso de la legislación romana se diferenciaba entre *superstitio* (ilícita) y *religio* (lícita). El mismo culto fue catalogado bajo uno u otro acápito según el tiempo y la conveniencia política. Es fácil ver que esa calificación/descalificación no ha cesado de aplicarse, si bien con otros lenguajes y modos hasta el día de hoy. En la realidad latinoamericana, desde la “evangelización” que acompañó y justificó la conquista, hasta muchos de los estudios y tratados antropológicos sobre la religiosidad popular podemos ver ese afán de jerarquizar las experiencias religiosas, y por ende, de dotar a algunas de una autoridad canónica (iglesias) frente a otras que son estigmatizadas (sectas) o denostadas como inconsistentes (supersticiones, cultos, devociones, magia). Más sutil o más abiertamente, sea desde los ámbitos eclesiásticos o incluso algunos supuestamente académicos y neutrales se busca encontrar formas canónicas de lo religioso desde las cuales leer otras: eso necesariamente jerarquiza algunas frente a las demás. Y aún desde las instituciones de gobierno, los privilegios y prerrogativas otorgados a cierto culto lo jerarquizan en desmedro de otros.

Y aquí es donde debemos dar pie a plantearnos la relación entre lo religioso y lo popular, de lo religioso en las políticas culturales en relación con “el pueblo” y el fenómeno llamado de la secularización. Para dar un ejemplo contundente en América latina, cuando se menciona a “la Iglesia”, en singular y con mayúscula, sea en el lenguaje periodístico y aún en discursos oficiales, y a veces incluso en informes académicos, así como en el habla cotidiana, se sobreentiende la Iglesia Católica Romana. Este uso del singular de alguna manera implica el desconocimiento del pluralismo eclesial, establece una sola religión como normativa, como paradigma con que medir a las otras, como dominación simbólica y semántica, haciéndose eco del reclamo de exclusividad que forma parte de la doctrina de esa particular agrupación religiosa, en desmedro de todas las demás. El hecho de que esto fuera incontestable en un tiempo, y que luego cambiaran las condiciones, nos obliga a tener otra mirada sobre lo religioso y su significación en el continente, así como considerar en qué medida se da una secularización del mismo.

Religiosidad y secularización

En este contexto cabe aclarar la significación que toma el proceso de “secularización”. Es evidente que el secularismo positivista que dominó el panorama filosófico y de las ciencias sociales en Occidente, y que se proyectaba como el futuro universal, no puede sostenerse como se pensó primeramente. Finalmente no hubo tal muerte de Dios ni desaparición del pensamiento religioso, ni la humanidad dejó de lado la búsqueda de lo trascendente. Pero ello no significa que debamos, como hacen algunos autores posmodernos, pensar que “la religión ha vuelto por sus fueros” o que

asistimos a “la revancha de Dios”. El panorama religioso que se presenta hoy difiere mucho del mundo sacral que precedió a la modernidad. La secularización no ha significado la muerte de la religión o su relegamiento absoluto al mundo de lo íntimo, como se había postulado, pero es innegable que algo ha cambiado. Estudios sociales y encuestas muestran que no ha disminuido “la cantidad de religión” en el planeta. Pero sí que ha cambiado el modo de su vigencia y presentación a escala mundial.

Efectivamente, todo depende de cómo concebir hoy ese proceso que se ha llamado de secularización. El crecimiento del cristianismo en Corea del Sur o en el África al sur del Sahara, o la presencia islámica en Europa y Norteamérica son, al mismo tiempo una desmentida y el resultado de un proceso particular de secularización, es decir, de la modificación de las relaciones entre estado y religión, entre espacio y cultura. Pero para ello tendremos que reconocer que lo secular (que es distinto de la idea de lo profano o de la desacralización) ha tomado un camino distinto del profetizado por los filósofos del descreimiento.

Si bien la creencia no se relega al ámbito de lo íntimo y sigue expresándose en fuertes y poderosas manifestaciones públicas, los modos de apropiación y expresión de su simbólica está sometido a nuevas fuerzas globales, a la influencia de los medios de comunicación social, a los modos en que se organizan las relaciones económicas y políticas, que, con reducidas salvedades, no lo hacen guiadas por las fuerzas de lo religioso, ni bajo la tutoría de las iglesias, si bien no se puede negar que estas conservan cierto poder de incidencia social, y, especialmente, en la cotidianeidad de sus fieles. Los procesos de surgimiento de nuevas configuraciones religiosas tanto como las formas de reafirmación de las antiguas se explicitan y negocian en nuevos panoramas y correlaciones de fuerzas. Todo el mundo cultural, y el religioso en particular, es secularizado en el sentido más estricto de la palabra: se adapta a las necesidades y al ethos del siglo. La diversidad religiosa es posible solo en un mundo secularizado. No habría pluralidad religiosa posible en un mundo donde siguiera vigente el “*Cuius regio, eius religio*”. En ese sentido, el pluralismo religioso que hoy encontramos, si bien es un dato que desmentiría la secularización, al mismo tiempo, es su afirmación por otra vía.

En la medida en que la opción religiosa deja de ser una atribución del estado y pasa a ser una entidad de la sociedad civil, cuando pasa de la esfera institucional al ámbito de la subjetividad, sea individual o grupal, o incluso la subjetividad compartida de una comunidad étnica, sea en su propia tierra de origen o trasplantada, recién allí puede pensarse la diversidad como una posibilidad. Previamente, la diversidad religiosa solo podía ser considerada como protesta y rebelión. Y así fue castigada desde Sócrates hasta el cristianismo naciente, y luego por este hasta los días de la Inquisición. Y lo sigue siendo en algunas condiciones y circunstancias en diversas partes del mundo, pero justamente suele aparecer como bandera política de resistencia en un mundo imperializado. Es cierto que la religión ha dejado de ser, en la mayoría de las naciones, un resorte del Estado, que en muchos casos se declara “laico”, sea en teoría o en la práctica. Pero ello no significa que ha dejado de ser una cuestión y fuerza de la sociedad política, a través de partidos religiosos o agrupaciones religiosas que buscan incidir en lo político. La “tolerancia religiosa” del Imperio romano, que es el más antiguo ejemplo de cierta secularidad, solo puede leerse como mecanismo de hegemonía, es decir, el Imperio acepta que todas las religiones son válidas, en tanto acepten y se subordinen a la religión romana, a las deidades del Imperio y su reconocimiento del *divus Caesar*. Las mismas instituciones religiosas arrastran este esquema hasta el día de hoy.

En ese sentido, sí se puede decir que el fenómeno de la globalización es a la vez producto y tributario de esta emancipación institucional que Occidente produjo en su esquema de relación entre lo religioso y el poder político, que es lo que llamamos secularización, pero que ello no ha significado la desaparición de la religión y la

religiosidad como agencia activa en las sociedades. De hecho, como bien señala Semán, se podría decir que la identificación social de un “campo religioso” específico y su afirmación como espacio de realización (y de investigación científica) es un contradictorio producto de la secularización². Las religiones son, en ese sentido, toleradas en cuanto se subordinen al poder político, en cuanto acepten el *ethos* impuesto por la cultura dominante, pero perseguidas si muestran su arista de rebelión, su fuerza cuestionadora, en cualquier sentido que sea. Y, al menos en el mundo político y económicamente occidentalizado (que incluye Japón, la India, y muchos etcéteras) el factor y poder religioso, así como las iglesias y los fieles, tienen que repensarse y actuar según las exigencias de una nueva configuración socioeconómica, “salen a competir” entre sí y con otras fuerzas, y se encuentran en un mundo que ya no controlan. Esto es particularmente evidente donde la globalización ha generado diversas y contradictorias fuerzas migratorias.

En ese sentido, América Latina, que es la región que nos interesa considerar, presenta un panorama complejo y disímil, con espacios altamente secularizados (como son, preferentemente, los grandes centros urbanos) junto a ámbitos donde la religiosidad sigue guiando y sosteniendo la vida social (que son ubicuos, ya que constituyen verdaderos enclaves que pueden encontrarse en todos los sectores sociales). La discusión de leyes como la de divorcio, en diversos países del continente, la influencia católica en la educación pública, o el debate que precedió a la aprobación de la ley de “matrimonio igualitario” (casamiento de parejas del mismo sexo) en Argentina, o de la interrupción legal del embarazo en el Distrito Federal de México, son una muestra de ello, de la tensión, conflicto y diversidad, de la “arritmia” de la secularización continental. Por ello el proceso de secularización ni debe afirmarse como proceso inevitable en el tiempo, ni considerarse bandera de objetividad científica –y menos en el plano de las ciencias de la religión– ni puede descartarse por la constatación de la persistente incidencia de la religión en la esfera pública en América Latina. Antes bien, su propia existencia y el modo de su existencia en nuestro continente, la extensión del concepto y su abarcabilidad, los fenómenos de los cuales pretende dar cuenta, es parte del debate sobre la religiosidad en nuestro continente.

¿Qué entendemos por lo popular?

Si es tarea difícil poder dar una significación más o menos circunscripta a “lo religioso”, no es menor la dificultad por indicar qué valor le damos a las expresiones de “lo popular”. La dificultad comienza un escalón antes, cuando tratamos de precisar qué se dice cuando se dice “pueblo”. Porque la palabra pueblo, al menos en las lenguas romances, como el castellano y el portugués que se hablan en América Latina, tiene un extenso recorrido semántico. Desde indicar la totalidad de los habitantes de un territorio puede pasar a usarse para particularizar a aquél sector poblacional más desfavorecido (y no por simple azar) en la distribución de recursos: el “pueblo pobre”, el pueblo de la tierra, el pueblo en la calle, el pueblo común en cuanto opuesto a la elite³. Así pueblo marca la diferencia entre el *laos* y los *aristos* de la filosofía griega, entre la clase patricia y la *plebs* de los romanos. Por lo tanto, también “lo popular” mostrará en su desperdigado uso ese amplio rango de significados que ya se vislumbran en la idea de “pueblo”.

² Semán, Pablo: “La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur”, en Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (eds.) *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007, pp. 41-59.

³ Ver, por ejemplo, la discusión de la ambigüedad del concepto en el artículo de G. Agamben: “¿Qué es un pueblo?”, en Agamben, G.: *Medios sin fin, Notas sobre la política*. Pretextos. Valencia, 2001.

De los múltiples significados posibles, y sin olvidarnos de que ello descansa en el trasfondo de nuestras opciones, en este ensayo veremos, pues, cómo comenzar a identificar a lo popular a partir de una lectura de pueblo en el sentido de los que tienen menor acceso a los bienes tanto materiales como simbólicos, y cómo elaboran esa carencia y, en algunos casos la compensan, a través de “lo religioso”. Coincidimos con el concepto que expresan Pablo Semán y Daniel Míguez en su libro *Entre santos, cumbias y piquetes*, donde señalan que la cultura popular estaría formada por

los sistemas de representación y prácticas que construyen en interacciones situadas quienes tienen menores niveles de participación en los recursos de valor instrumental, el poder y el prestigio social y que habilitan mecanismos de adaptación y respuesta a estas circunstancias, tanto en el plano colectivo como en el individual⁴.

Además los autores señalan que ello debe plantearse junto a la idea de una *matriz cultural* que permite una caracterización a estas formulaciones, que sin estar necesariamente presentes en todas las prácticas y representaciones, nos habilita para encontrar elementos comunes, recurrentes, por lo cual podemos asociarlas y reconocerlas dentro de un mismo campo cultural.

Es claro que no podemos contentarnos con cualquier identificación demasiado simplista de “pueblo” o “lo popular” con una determinada clase social o nivel económico. Pero tampoco podemos soslayar, en un concepto demasiado amplio, que distintos sectores sociales, en los cuales tienen fuerte incidencia las condiciones económicas, de trabajo, *habitat*, recursos materiales, etc. operan de diversas maneras mental y socialmente, conforman simbólicas diferenciadas, y en cierto nivel, confrontativa. No se trata de un maniqueísmo social, pero sí de reconocer las conflictividades reales que, manifiesta o encubiertamente, se expresan en las simbólicas religiosas. En ese sentido lo popular no lo es, en principio, en virtud de ciertos valores, características externas o simbólicas particulares, sino por su modo de construcción y por el contexto socio-económico en el que surge. Nos distanciamos así de ciertos autores que valoran lo popular desde una visión esencialista, un cierto romanticismo del pueblo que, en el fondo, busca justificar desde lo popular opciones políticas vinculadas con intereses o tradiciones particulares⁵.

Por el contrario, P. Semán y D. Míguez señalan que la cultura popular aparece en los sectores que “tienen menores niveles de participación en los recursos...”. No es una opción ideológica o religiosa lo que lo define, sino un modo y lugar social de construcción cultural, portadora necesariamente no de purezas sino de ambigüedades, porque esas ambigüedades son una marca, justamente, de ese origen. Es decir, se plantea una situación de asimetría distributiva tanto en los recursos económicos, como los de capital cultural, de poder político, etc. y por lo tanto también de influencias culturales y políticas. Esta descripción factual implica que los sectores populares, en realidad, se encuentran en una situación subalterna. Sabemos, sin embargo, que no siempre estas asimetrías se corresponden “miembro a miembro”, lo que dificulta estas

⁴ Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006; p. 24.

⁵ Un claro ejemplo de ello lo provee Luis Maldonado en su libro. *Introducción a la religiosidad popular* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1985). Entendiendo religiosidad popular bajo la óptica de cierta modalidad del catolicismo romano, define entonces; “‘Pueblo’ sería, pues, el grupo que dentro de una colectividad mantiene una especial relación y sensibilidad hacia esta dimensión de la existencia [tradición, raíces, hondura] o que guarda con mayor pureza, sin mixtificaciones, lo más característico, genuino y radical de esa colectividad, y sabe obedecer, seguir con fidelidad, los impulsos o pulsiones, las energías y dinamismo que de ahí, como un venero inagotable, brotan” (p. 22). Queda por decir quiénes deciden qué es lo más característico y genuino de una colectividad. Así, esta comprensión de “lo popular” aparece como cierto antipositivismo liberador que en el fondo no es sino la justificación de ciertas posiciones religiosas de corte sacramentalista.

taxonomías. Es decir, sectores muy postergados y explotados económicamente pueden disponer, por ejemplo, de un rico capital cultural y simbólico. Y viceversa, sectores políticamente fuertes pueden tener muy cortas miras a la hora de reconocer saberes válidos. Estos desfases, que justamente le dan dinámica a la arena social y política, juegan en las construcciones de poder, en las posibilidades discursivas, en las luchas por la hegemonía.

Esto pasa especialmente con las poblaciones originarias de lo que hoy llamamos América Latina: la situación de opresión a las que fueron sometidas a partir de la conquista y ocupación las arrojó a situaciones de mayor pobreza económica y subordinación política. Sin embargo, sus saberes ancestrales no fueron extinguidos, pese al genocidio. La riqueza de sus míticas y simbólicas, su conocimiento del medio natural y sus posibilidades, los modos de su organización social están lejos de haberse extinguido o de carecer de valor propio, aunque sin duda fueron afectados por la situación de subordinación al poder imperial y despreciados como saberes canónicos por los gestores de la cultura de los grupos dominantes. Esta riqueza de experiencias sobrevive en la propia tierra, pero también acompañan a sus gentes cuando migran o son desplazados. Algo similar podría decirse, con sus significativas variantes, de otros grupos insertos en la “cultura popular”, desde la influencia cultural de las poblaciones de origen africano, traídas bajo el ominoso tráfico de esclavos, hasta las migraciones (a veces literalmente escapadas) de poblaciones hambreadas de Europa, desde españoles a polacos que llegaron en sucesivas etapas a distintos lugares del continente, o de los migrantes asiáticos. Claro, que en estos últimos casos se produce la diferencia que mientras estos son migrantes introducidos a un nuevo medio, los pueblos originarios son cautivos en su propia tierra: el escenario cambió sobre ellos.

Así, la cultura popular se da por procesos de síncretismo y agregación. Para citar un ejemplo de otro campo (aunque con influencia en los ritos religiosos), esto puede comprobarse en la música popular. Sea en el tango o en la cumbia, en el samba o el landó peruano, la influencia africana es innegable. Aunque, por otro lado, la muy europea acordeón, para no recaer en la guitarra española, tiñe con sus sonos mucho del folklore de esta parte del mundo. O el charango andino, el “cuatro” venezolano o el “nviqué” de los Qom (tobas) muestran la fusión de antiguas tradiciones europeas en nuevos instrumentos. Y más recientemente, se pueden ver los teclados electrónicos y las baterías rockeras junto a los güiros y panderos poniendo un timbre particular que se aúna con lo vernáculo en la música de los bailes populares. No solo los instrumentos, también los ritmos y corrientes musicales muy diversas marcan su influencia. Toda esta variedad y riqueza musical suele integrarse en la ritualidad religiosa, incluso en las expresiones populares de los cultos canónicos, como puede verse en peregrinaciones, en muchas celebraciones en iglesias católicas en sectores populares o en las congregaciones pentecostales. Y así como en lo musical, también en otros aspectos y campos culturales puede apreciarse, especialmente en un continente demográficamente variopinto como es el nuestro, un amplio y abigarrado entrecruzamiento de influencias culturales, que en algunos casos ya son genealógicamente indistinguibles en la práctica. En América Latina la globalización había comenzado ya hace varios siglos, tanto con sus entrecruzamientos culturales como con sus imperialismos económicos y políticos.

No se puede desconocer en este sentido, aunque no sea parte de nuestra investigación en este ensayo, la influencia (incluso ideológica) de los medios de comunicación masiva al servicio de los poderes hegemónicos, y eso también forma parte de esta mixtura que es lo popular. Sin embargo no debe confundirse lo popular, en el sentido que le doy en este ensayo, con lo masivo, lo popularizado. Se suele llamar “popular” a un programa de televisión o a una figura del espectáculo que consigue mucha audiencia, pero la acepción, en ese sentido, es distinta; esto último es

popularizado, con la ambigüedad que este término puede despertar. La diferencia la hace el modo de producción del “bien cultural” y la forma de su consumo. Un grupo musical o un club de fútbol son populares por su origen, pero lo serán en este segundo sentido en tanto se hacen una mercancía de consumo masivo, y como tales son producidos por industrias culturales (o deportivas, o de alguna otra naturaleza propagandística) que los elaboran en base a concepciones de mercado. Por eso no debe confundirse el sincretismo religioso construido comercialmente en la posmodernidad, visible en las religiosidades tipo “Nueva Era”, o la Cientología, promocionadas desde la globalización consumista, con ese otro fenómeno que son los sincretismos emergentes de los cruces poblacionales. Lo popular, en el sentido que nosotros hemos querido darle, en cambio, es popular por la forma en que se concibe y desarrolla y el modo de apropiación desde ciertos sustratos poblacionales.

Pero luego de haber hecho esta distinción debe también reconocerse que, con el tiempo, la producción masiva también decanta en lo popular, lo influencia y es integrada a partir de su asimilación por los sectores que generan las culturas subalternas. Son parte de los “materiales de rezago” que entran en las construcciones del *habitat* religioso popular, como ciertos desechos del consumismo capitalista forman parte de las casillas y ranchos de las villas de los excluidos. Así como también debe reconocerse que las industrias culturales trabajan sobre elementos populares transformándolos en formas de “merchandizing”. De esa manera lo popular por origen vuelve a lo popular como mercancía (esto es particularmente visible en el campo del deporte). Tanto como, en el plano religioso, las estructuras eclesiales formales y los cultos reconocidos influyen en las producciones de la religiosidad popular, en maneras y grados disímiles según condiciones y contextos, mientras que las religiosidades populares, a su vez, condicionan las prácticas de las mismas instituciones canónicas.

A partir de esta pluralidad y variedad ambigua, incluso contradictoria, de los materiales y utensilios físicos y simbólicos con que se construye la cultura popular, surgen los elementos tanto de adaptación como de resistencia. Ni la lectura funcionalista que cree ver mayormente procesos de incorporación y cohesión en la construcción cultural, ni los románticos acríticos de los populismos que consagran todo lo popular como auténtico y resistente, aciertan en estos casos.

En sus construcciones sincréticas, en su agregación espontánea, en el decantamiento de las experiencias y aportes de generaciones pasadas, en la sedimentación que dejan las expresiones canónicas y las industrias culturales, en su capacidad de incorporación, asimilación y transformación, de aguante y resistencia, en sus rutinas y creatividad, en sus desesperos y esperanzas, más o menos explícitas, los imprecisos “sectores populares” mezclan los legados de las culturas ancestrales, sus reconstrucciones y memorias, sus afectos y pasiones, su conciencia de lucha y sus búsquedas de mayor humanidad tanto como el desamor que los castiga, la violencia física y simbólica de la que son objeto y reproducen, los prejuicios que hacen a un sentido común formado por las justificaciones hegemónicas. La cultura popular arrastra estas ambigüedades, es más, la constituyen.

Justamente, porque las culturas populares carecen de parámetros externos a si mismas en su informalidad, no hay un filtro que las purifique, un criterio unívoco que permita decidir qué es y qué no es. Son lo que son, agregados sincréticos, cargadas de ambigüedad, difícilmente clasificables, esquivas a las sistematizaciones demasiado precisas. Y las religiosidades que la conforman y se conforman en ellas muestran estas mismas características. Y en esa masa polimorfa de significaciones, los sectores, grupos y sujetos populares, colectiva e individualmente, buscan darle sentido a sus vidas, recrear sus existencias. Y de allí que la dimensión religiosa integra también esa heterogénea argamasa.

Conversión y adaptación religiosa en nuevos contextos

Cuando se producen cambios en el medio cultural, sea por desplazamientos, forzados o voluntarios, o por la aparición en el escenario de nuevos actores culturales, esa misma fluidez de lo cultural y religioso hace que se vayan produciendo modificaciones en la subjetividad creyente. De hecho, la búsqueda de adaptación a la nueva situación social produce (especialmente en el caso de migrantes) conversiones religiosas y en muchos casos la integración a comunidades distintas de aquellas a las que adherían en el espacio originario. En algunos casos eso significa también una conversión, lo que podríamos llamar una migración “espiritual” de la tradición religiosa de origen a las formas religiosas dominantes en la nueva situación social.

Se puede apreciar que esas conversiones forman parte de la búsqueda de quienes procuran integrarse a una nueva disciplina social, y por ello revisan su propia religiosidad en los términos del nuevo contexto cultural. Estas se dan, en algunos casos, como el pasaje de una forma de afiliación religiosa a otra, de una mítica naturalizada en su lugar de origen a otra que sostiene la cultura en la cual luego se entronca el migrante. Otras veces elementos periféricos o secundarios, o factores latentes de una conformación religiosa, despiertan para ocupar lugares nuevos, se produce una reorganización de la creencia sin que ello implique un cambio de adscripción religiosa. A veces esos cambios no son percibidos por el propio sujeto, u otras veces aparecen como un despertar, un reavivamiento, una experiencia de renovación al interior del propio grupo religioso, como ha ocurrido con las experiencias carismáticas, tanto católicas como evangélicas.

Algo similar ocurre en el caso de la colonización, reconociendo las múltiples diferencias entre uno y otro proceso. La situación colonial, cuyas consecuencias se prolongan luego en el periodo poscolonial, implica nuevas relaciones de poder que terminan afectando en muchas situaciones la religiosidad del subalternizado. Es el caso de las conversiones que resultan de las misiones religiosas que acompañaron a los fenómenos coloniales. Pero también surgen de las imposiciones que se dan más allá del ámbito religioso, pero que inciden en el mismo. Así, el modo y el contenido de la creencia se van modificando, sea como adaptación o resistencia, o, en la mayoría de los casos, como una mixtura de ambas.

No quiero decir que las conversiones se producen por un mero mecanismo de adaptación, o minimizar las opciones y la experiencia religiosas que realizan los sujetos migrantes o sometidos colonialmente, considerando como una simple cuestión de asimilación religiosa. Es necesario contemplar la validez de las opciones de quienes, en un nuevo contexto, perciben en sus vidas una forma diferenciada de fe. Intervienen muchos factores vivenciales que asociamos a aquello que llamamos “lo religioso” en toda transformación personal y social que impiden simplificar cualquier análisis o conjetura a una visión monocausal. Solo destaco que el cambio de escenario (que a veces se produce en el mismo sitio original de habitación), al remover estructuras sociales y psíquicas, facilita una nueva configuración biográfica del sujeto (reitero, personal o colectivo), y en ello también entra su percepción de lo religioso.

Por otro lado esa integración no es nunca total: siempre quedan las marcas de la extranjería o la subordinación, y más aún cuando hay rasgos fenotípicos asociados con la idea de “raza”. El migrante, lo sea voluntario o forzado (como el caso de las poblaciones africanas en América, o de los exilios políticos), aún cuando se convierta a una fe legitimada en su nuevo contexto, arrastra las marcas de su situación por generaciones. Si buscamos un precedente histórico, recuérdese la triste nominación como “marranos” a los judíos conversos al cristianismo durante el tiempo de la Inquisición en España. Su fe será siempre considerada por la religión canónica dominante como advenediza y sincrética, aún a su pesar. O en el caso de la colonización, siempre habrá, para los puristas de la religión traída por los conquistadores restos de un primitivismo que la fuerza colonizadora buscará extirpar.

Pero aún para quienes experimentan con su conversión cierta expectativa de acercamiento al *ethos* de la sociedad envolvente o de la imposición dominante, ello no les resulta fácil. No siempre la comunidad receptora los recibe bien, y aún la fuerza colonizadora que impone su religión siempre sospechará de la insuficiencia de la fe de los colonizados, de su “infantilidad”, porque es parte de la justificación antropológica de la lógica colonizadora, como puede apreciarse claramente en las discusiones en torno de la colonización de América en la corte española del siglo XVI⁶.

Así, aún cuando haya un acercamiento formal a una nueva opción religiosa, la posibilidad de participación se ve dificultada por cuestiones culturales, de lenguaje, de *habitus*, vinculados con la propia situación de extranjería. Allí donde se producen conversiones de migrantes y su participación en iglesias “locales”, se suele formar una instancia separada. Por ejemplo, en el caso de los migrantes latinos en Estados Unidos, cuando en una localidad se da una creciente conversión a la religión dominante, se introduce un culto o misa “en español”, que no obedece solo a la cuestión del uso de la lengua, sino a toda una dinámica distinta de lo que podríamos llamar vida comunitaria. Y no ha sido infrecuente que, cuando la comunidad de migrantes crece, sean “los locales” quienes se retiren dejando el espacio disponible, buscando ellos otros espacios, más afines a su propia autocomprensión. Este fenómeno suele estar asociado a cuestiones vinculadas con vivienda y *habitat*, y muestra como los fenómenos religiosos se vinculan con los movimientos demográficos y la geografía cultural de una ciudad o espacio social.

Pero por otro lado estas experiencias no son unívocas. Se puede apreciar que igualmente intensa es la expresión de quienes atesoran su religiosidad de origen como una reserva de identidad que los religa a su terruño o cultura originaria (a veces por generaciones). Es una expresión de autoafirmación, en algún caso incluso de protesta frente a los sufrimientos impuestos por la situación de extranjería (a veces en propia casa), de extrañeza, no exenta, en muchos casos, de prejuicios y opresión y aún de violencia. Esto es especialmente notable cuando se forman colonias, comunidades, barrios, espacios, en donde los migrantes hacen valer sus tradiciones como resistencia y persistencia. El caso de los migrantes galeses en la Patagonia argentina, que lleva más de un siglo, es un caso interesante donde puede la persistencia de cómo la religiosidad ha sido un espacio de preservación de identidad y de otras costumbres étnicas, incluso más allá de las formas propias de la religión, aún tras el paso de varias generaciones.

Los enclaves de resistencia en territorios colonizados presentan fenómenos similares, como los “township” en Sudáfrica, o la persistencia del “ayllu” en el mundo andino. Estos ejemplos dan prueba de esta dinámica en países colonizados con una religión impuesta sobre la preexistente. En ambos casos se puede apreciar como esa imposición generó los fenómenos de sincretismo religioso que se pueden percibir en ellos. O, aún más significativo en el caso sudafricano, la misma religiosidad impuesta termina por proveer un sustrato legitimador a la resistencia y rebelión frente al colonizador⁷. Algo similar se puede señalar con las experiencias de las comunidades de base y la teología de la liberación en América Latina.

Es que aún en estos casos hay una notable transformación del ideario religioso, sea del preexistente como del recibido. No es lo mismo la práctica religiosa

⁶ Estas referencias al siglo XVI en España no son azarosas, pues marcan los antecedentes del tipo de catolicismo que vino a América hispana, y que dejó sus marcas en las formas de la religiosidad que durante siglos dominó el continente.

⁷ Ver, Comaroff, John y Comaroff, Jean: 1991b [with J. Comaroff] *Of Revelation and Revolution*, Volume I, *Christianity and Colonialism in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

en una sociedad donde ello es parte de la cotidianeidad mayoritaria que cuando es la marca de la excepción, del cuestionamiento, de una presencia de la alteridad. Se percibe, en algunos casos, incluso un cierto refuerzo tradicionalista de cierta religiosidad que ya no estaba tan arraigada en su propio entorno nativo como una respuesta de reafirmación de lo propio. En algunos casos aparece una sobrevaloración que proviene de la minusvaloración a la que es sometido, lo que provoca un rechazo aún más fuerte en la sociedad envolvente. Basta ver la reacción que genera en los voceros más tradicionales, y aún en las instituciones políticas de las sociedades receptoras o en las elites dominantes. Reacciones que van desde el prejuicio y la discriminación cotidiana, la permanente sospecha y rechazo, hasta la prohibición oficial del uso de ciertas prendas y símbolos propios de la alteridad religiosa por parte del estado, como el caso de la prohibición del uso del shador para las jóvenes islámicas en las escuelas francesas. De esa manera se va transformando, a veces imperceptiblemente aún para el propio migrante, la significación de la propia religiosidad, la manera de practicarla y comunicarla, el valor de sus simbólicas y mítica, la vivencia de sus rituales. También en este caso su religiosidad será resignificada por su nuevo entorno y resultará, a su pesar, sincrética.

No es posible conservar intacto el modo de una fe en un nuevo contexto, ni tampoco resulta factible una adaptación radical: el sincretismo (aun cuando se lo llame con formas más elegantes) es inevitable, y lejos de ser condenable, es la respuesta necesaria al cruce religioso. Esto no es nuevo en la historia religiosa, ni siquiera para la teología bíblica. La conformación sincrética del judaísmo exílico y postexílico, así como la modalidad sinagoga de la diáspora como combate/asimilación en un contexto de extranjería, han quedado reflejadas en las páginas del texto bíblico hebreo (aún en aquellos que lo combaten, como Esdras/Nehemías, Esther).

También esta conformación diferenciada de las simbólicas en las diferentes culturas es plasmada en la construcción de la pluralidad de modos de vivir y articular la fe en Jesús como Mesías que se reflejan en el Nuevo Testamento cristiano. La historia de los conflictos del *políteuma* (jurisdicción administrativa) judío en Alejandría, y la consecuente actuación de Filón (tanto intelectual como política) a partir de esta situación son una muestra histórica, por citar una entre muchas, de estas relecturas de la propia religiosidad en un ambiente distinto, la lucha entre diferencia e identidad, la tensión entre adaptación y resistencia que experimenta el propio sujeto migrante. Por citar otro caso evidente, debe haber pocas cosas más sincréticas que el derecho canónico católico-romano, donde la doctrina de un campesino galileo se ha construido sobre la juridicidad imperial romana. La formalización que allí se produce es un caso extremo de asimilación a una cultura dominante, con claras connotaciones políticas.

Religiones oficiales y religiosidades populares

En las páginas previas ya hemos planteado de alguna manera la distinción entre las religiones formalizadas y la religiosidad popular. También en este caso hay que señalar una frontera porosa y las dificultades que surgen ante la tarea de encuadrar ciertos fenómenos bajo uno u otro acápite. Pero cabe, en principio, notar que no es lo mismo un culto popular que las formas de una iglesia, aunque sea de una iglesia popular. Las iglesias constituidas (y aquí usamos "iglesias" como un término técnico para indicar las entidades que se identifican como instituciones con finalidad religiosa, más allá de cualquier identidad confesional), las que se organizan con cierto grado de regulación legal, y que de alguna manera encuentran legitimización por parte de las instituciones sociales, tienen sus procesos para definir los componentes de sus núcleos religiosos: mitos y dogmas, jerarquías, ritos, símbolos, santos y emblemas, formas de definir también las conductas sociales de sus fieles. Es más, normalmente estos requisitos aparecen como parte del proceso de reconocimiento legalmente regulados en algunas sociedades. Y de alguna manera también intentan (y a veces lo

logran) imponer estas mismas convicciones, condiciones y prácticas (o al menos algunas que formalmente se le parecen) a un conjunto amplio de la población.

Cabe señalar en este sentido, en América Latina, la idea del catolicismo romano como religiosidad popular. Hay cierta tendencia a reivindicar, por parte de algunos sectores de esa iglesia, el sentido de peregrinaciones y santuarios como ejes de una "pastoral popular", en algún sentido opuesto a la idea de las comunidades de base como forma de iglesia popular⁸. El sacramentalismo católico se confunde como base de una religiosidad popular, afirmada en su materialidad. Incluso algunos investigadores de los fenómenos religiosos del continente coinciden en darle al catolicismo una dimensión paradigmática de toda la religiosidad popular.

Ese catolicismo popular es, sin embargo, un fenómeno muy complejo que no podemos analizar detalladamente en este breve artículo y sobre el que hay variada bibliografía, con muy diferentes enfoques. Solo quisiera acotar que es un fenómeno que debe registrarse con sus particularidades, y que difiere de otras formas de religiosidad popular a las que hacemos mención, ya que la interacción entre la religión institucional y la construcción de la piedad popular en este caso tienen una dinámica distinta, y las políticas de asimilación juegan de diferente manera. Así, se dan festividades populares, romerías, procesiones u otras formas de expresión masiva de lo religioso, que si bien son incorporadas y hasta promovidas por la religión institucional, muchas veces acarrear un cierto grado de desdén, y aún de sospecha, en las elites sociales e incluso religiosas, que sin embargo las aprovechan como manifestación de fuerza.

Si bien el catolicismo romano sería en nuestro continente el ejemplo más acabado de poder formal de la religión, es posible ver también una formalización en ciertas formas del pentecostalismo barrial, también del candomblé u otras "iglesias" surgidas como formas de religiosidad popular, de configuraciones sincréticas, pero que hoy han adquirido un *status* social reconocido y una ritualidad formal, hasta jerarquizada. Estas otras manifestaciones también se plantean como agentes del mundo religioso, pero además se proyectan política, social y comunicacionalmente como actores de primer orden. Considérese, por ejemplo, el importante papel que desempeñaron ciertos referentes evangélicos en Perú en la campaña presidencial y gobierno de Alberto Fujimori. O la incidencia del obispo Edir Macedo, fundador de la Iglesia Universal del Reino de Dios en el espacio comunicacional y político de Brasil, junto con otras expresiones de una religiosidad conservadora, en la elección de Jair Bolsonaro. Allí se confunden organizaciones de iglesias altamente jerarquizadas con dinámicas populares en construcciones de poder que exceden lo religioso. Es una muestra de lo que sosteníamos al principio, de la alta porosidad y signatura que comporta el fenómeno religioso. Más, vista su creciente expansión en el continente y aún a nivel global.

Pero por otro lado hay procesos menos formalizados mediante los cuáles también se difunden entre ciertos sectores, que podemos seguir llamando populares, otras imágenes, ritos, mitos y fidelidades que surgen de sus propias prácticas y entornos. Aquí las figuras consagradas con un perfil de religiosidad no pasan por el tamiz de una regulación formal establecida, sino que se producen por acumulación, sedimentación social, consensos nunca claramente estipulados, y menos aún reglados por los órganos formales de lo religioso. Se las inferioriza como devociones populares o directamente supersticiones. A veces son totalmente ajenas y hasta reñidas con las

⁸ La Declaración final de la V Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe (Aparecida, Brasil, 2008) puede interpretarse en ese sentido. Indica una política donde la Iglesia Católica optaría por la masividad acrítica antes que por una tarea de concientización religiosa, como parecía ser el camino de la II Conferencia (Medellín, Colombia, 1969).

religiones formales (adquiriendo un sentido contrahegemónico o contracultural), y otras veces formando una parte de las mismas iglesias, aunque prácticamente autónomas. Si alcanzan, a posteriori, un cierto grado de legitimidad, ello nace de procesos de reconocimiento que son impulsados aún dentro de ciertos “establishment” porque estas figuras, mitos, etc. se han impuesto de tal manera en un conjunto social que no pueden ser ignorados, y muchas veces esa legitimación es una forma de control y cooptación.

Muchos de los procesos premodernos de canonización en el catolicismo romano tuvieron esa impronta, hasta que la formalización reglamentó los requisitos y etapas de este procedimiento de santificación, (aunque la apelación al *sensus fidelium* deja abierta la puerta para que esto ocurra, como pasó con la argumentación para declarar el dogma de la Asunción de María, en 1950). Son estas figuras legendarias de las antiguas santificaciones y devociones populares las que más fácilmente permean la religiosidad sincrética de los sectores postergados o colonizados. Un claro ejemplo lo da justamente la figura de María, sincretizada en una pluralidad de deidades femeninas de los cultos autóctonos precolombinos, como antes lo fuera con las figuras de Cibele, Isis, u otras figuras femeninas de los cultos mediterráneos. Otro caso similar lo ejemplifica el lugar de San Jorge en los cultos Candomblé y Umbanda originarios de Brasil, y en la santería cubana. El origen popular de estas canonizaciones es recuperado al ser “re-canonizados” en cultos populares, sin que ello necesariamente signifique que estos cultos se han “catolizado” o que el catolicismo sea el paradigma formal de los cultos populares.

Así surgen también en el imaginario religioso actual las mal llamadas “canonizaciones populares”, de figuras que, por algún motivo, han suscitado entre ciertos sectores populares una particular admiración o identificación y que son asimiladas a lo sagrado, o alguna otra forma de lo trascendente, de un poder sobrenatural misterioso que es, de alguna manera convocado en circunstancias particulares de la vida. Los procesos por los cuales se produce el surgimiento de estas figuras son variados y ha sido objeto de discusiones y discrepancia entre los estudiosos del tema⁹. Al examinar algunas de estas y los mecanismos mediante los cuales se producen, más allá de la discusión entre distintas corrientes antropológicas que las estudian, vale el esfuerzo mirar cuáles son las condiciones y valores que ellas manifiestan como características, comprensiones, cosmovisiones y esperanzas que se anidan en estas manifestaciones de la cultura popular. A mi parecer, si bien es significativo estudiar cómo es que ciertas figuras llegan a ser visualizadas como envueltas en una particular aureola de misterio y poder espiritual, tan importante como ello es discernir qué sentido y comprensión vital están afirmando, que proyección de identidad se juega en cada una de ellas.

Características particulares de la vida de una persona, y muchas veces circunstancias especiales vinculadas con su muerte, hacen que ciertos personajes pasen a ser candidatos a partir de los cuales se da alguna forma de devoción, culto o veneración. A veces son caudillos lugareños, o figuras que ya en vida atraían la atención de sectores populares, sea por su rebeldía a los poderes convencionales, o por creerse poseedores de poderes curativos, capacidad de adivinación u otros. En otros casos eran personas absolutamente “comunes”, incluso en algún caso marginales a toda consideración social, que por las circunstancias de su muerte o algún padecimiento significativo, posteriormente se dan circunstancias que contribuyen

⁹ Esto es parte de la discusión que se ha dado en los ámbitos de estudio de la religiosidad popular en América Latina. Un resumen de esta polémica en Eloisa Martín: “Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina” en Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (eds.) *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007, pp.61-86.

a hacerlas populares. Así surgen ciertos santuarios, peregrinaciones, o imágenes de cierta “religiosidad popular” que reivindican esas figuras. Se pueden contar por cientos en toda América Latina, con cultos locales, en algunos casos regionales, y ocasionalmente pueden incluso ir más allá de las fronteras.

Para poner un ejemplo entre muchos posibles, porque además muestra un curioso entrecruzamiento de factores sociales, políticos, de las religiones oficiales y la devoción popular puede verse el caso de María Soledad Morales, en la provincia argentina de Catamarca. María Soledad era una adolescente de 17 años, que iba a un colegio religioso en la capital provincial. No se destacaba particularmente como estudiante ni por su vida religiosa. Una mañana es encontrada muerta en un descampado. La autopsia muestra intoxicación alcohólica, consumo de drogas y actividad sexual previa a la muerte, con lo cual se crea la idea de una jovencita “fiesterera” de dudosa moralidad, que muere por sus propios excesos. El caso hubiera quedado allí, como suele ocurrir, de no mediar la decisión de la directora del Colegio, la Hermana Marta Pelloni, una monja de fuerte personalidad, profundo sentido de justicia y sensibilidad social. Junto con las compañeras de escuela y la familia de María Soledad logró movilizar a una parte importante de la población ciudadana reclamando el esclarecimiento de esa muerte. Las movilizaciones concitaron la atención nacional, y el asunto se tornó importante en la agenda política. Se sucedieron años de indagaciones, cambios de jueces, demostrada complicidad de sectores del poder provincial tanto judicial como policial, la exposición de las dinámicas de corrupción del Ejecutivo local, que terminaron con la intervención federal a la Provincia de Catamarca y otras medidas políticas. Finalmente un tribunal federal esclareció el caso, considerando la muerte de María Soledad como un caso de corrupción y abuso de menores y homicidio, y señalando como principal responsable al hijo de un diputado nacional. La Hermana Pelloni adquirió reconocimiento nacional como referente ético y cambió el signo político del gobierno provincial.

El caso es significativo porque pueden verse operando una cantidad de fuerzas sociales y políticas. Entraron en acción un sector de la Iglesia Católica (no todo el catolicismo acompañó a la monja en su protesta, aunque tuvo un fuerte apoyo de la Comisión de órdenes religiosas), otras fuerzas de la sociedad civil catamarqueña y nacional, diversas fuerzas políticas y estamentos estatales. Sin embargo, otro proceso que tuvo menos repercusión se iba gestando por debajo. En el descampado donde se halló el cuerpo de la joven manos anónimas fueron colocando flores y otras ofrendas, velas, se levantó un monolito, se hace una ermita, y hoy hay una estatua de tres metros de alto, y el lugar se fue haciendo un centro de devoción popular, donde gentes muy humildes venían a rezar y pedir favores al alma de la difunta. No eran mayormente ni los que participaron en las marchas del silencio que pedían justicia, ni del mismo sector social del colegio al que concurría la joven. No fue promovido, por cierto, por la iglesia católica ni por la monja.

¿Qué fue lo que generó este fenómeno? Como señalé anteriormente, pueden ofrecerse (y de hecho se han señalado en este caso) diversas aproximaciones explicativas. Pero sea cual fuera la teoría con la que pretendamos dar cuenta del mismo, lo cierto es que fue desde la misma matriz popular desde donde se plantó ese culto en tierra catamarqueña. Así, mientras que para un sector social el “caso María Soledad” fue emblemático de la fuerza de la movilización ciudadana, de la lucha de la sociedad civil contra la corrupción, contra la impunidad de “los hijos del poder”, en otros estamentos de la cultura popular se transformó en una “santa”, en una figura mediadora con las fuerzas espirituales, cuyo joven cuerpo ultrajado y mutilado evoca sufrimiento y produce identificaciones, remite a otras dimensiones y convoca fuerzas superiores.

Este caso, como los de tantos otros, muestra que no hay un solo camino hacia la conformación de un culto popular ni un solo modelo de vida de estas figuras: puede

ser una esclava maltratada, como Escrava Anastácia, en Río de Janeiro; una prostituta de una ciudad minera, como lo era “Botitas Negras” en Calama, Chile¹⁰ o una destacada figura política, como el culto a “santa Evita” en las periferias urbanas de Argentina¹¹; en las poblaciones de Santiago de Chile se invoca a un pordiosero lisiado, como fue “Romualdito”¹², mientras en el Sertão brasileño se hace memoria de un místico apocalíptico, como Antonio Conselheiro; habrá también una cantante popular muerta en un accidente, como “Gilda” en Argentina¹³, o tantas otras figuras que en determinadas comarcas alcanzan cierto halo religioso que genera una devoción, y se levantan santuarios para recordarlos e impetrar por ellos y en su nombre. Incluso aunque parezca broma, pero que sirve para demostrar como el modelo religioso se transforma en parámetro para otros reconocimientos sociales, se sacraliza incluso a un deportista vivo, como es el caso de “La Iglesia maradoniana”¹⁴. Se verifican estas sacralizaciones a veces incluso sobre cadáveres ignotos, en torno de los cuales se generan imaginarios populares que terminan por plasmarse en culto. En casi todos los países latinoamericanos hay alguna leyenda sobre cementerios donde aparece “la Llorona”, generalmente emparentada con alguna historia de viudez inesperada, de amante muerto u otro drama pasional. Gabriel García Márquez ilustra esta forma de canonización pos-mortem de un cadáver desconocido en un cuento, “El ahogado más hermoso del mundo”, que si bien es una historia fantástica, refleja dinámicas populares que se verifican en casos reales, como muchas de las otras historias de este autor.

Algunas de esas figuras quedan por largo tiempo, y se van transformando en leyenda, alcanzando momentos de mayor auge o, en otros casos, fusionándose con otras figuras en mitos inciertos. Así, el “Gauchito Gil”, originario de la provincia argentina de Corrientes, cuyos santuarios pueden verse a lo largo de las rutas argentinas, fue ejecutado por una partida policial por orden de un comisario celoso porque el joven gaucho había enamorado a su esposa. Se le atribuían curaciones y videncia, las que se verificaron aun después de muerto. Pero también se comenzó a decir que “robaba a los ricos para darle a los pobres”, atribuyéndole un lugar común que adorna otros mitos de bandidos rurales, pero que dudosamente fuera cierto en este caso. Más bien su actividad delictiva fue fraguada por la policía para justificar su persecución, pero luego fue tomada popularmente por cierta y vista como un atributo que contribuye a su leyenda. Otras de estas devociones populares conocen un fuerte momento de arranque, pero luego desaparecen tras un tiempo.

Lo que puede verse en común en estas sacralizaciones populares, según propone la antropóloga María Julia Carozzi en su estudio sobre varias de ellas ocurridas en Argentina en la década de 1990, son

[...] las transgresiones, las anomalías y las inversiones que juegan con un único límite, aquél que divide a las clases sociales, la separación entre poderosos y

¹⁰ Ver: <http://www.scribd.com/doc/40699602/NOMBRE-MUERTE-Y-SANTIFICACION-DE-UNA-PROSTITUTA>

¹¹ No nos referimos aquí a la novela de T. E. Martínez, que narra las desventuras del cuerpo embalsamado de Evita Perón tras el golpe militar que derrocara al gobierno de Perón, sino a la devoción popular que se generó en torno de esta figura, conocida en vida bajo el slogan de “la abanderada de los humildes”.

¹² Ver: <http://www.poesias.cl/romualdito.htm>

¹³ En el caso de Gilda se ha levantado un santuario en el lugar donde muere a causa de un accidente de tránsito. Se ha hecho una película sobre su vida.

¹⁴ Ver: <http://www.iglesiamaradoniana.com.ar>

humildes, la división entre ricos y pobres, la distinción entre géneros populares y hegemónicos¹⁵.

Si bien no es posible generalizar absolutamente esta afirmación en todos los casos que se dan en el continente, veremos como en una gran cantidad de ellos los protagonistas son gente humilde, marginal, incluso rebelde. Esto marcaría, justamente, su distancia de los cultos oficiales, de las iglesias reconocidas y el valor contrahegemónico de estas religiosidades, el sentido de protesta y resistencia que anida en su simbólica.

En otros casos lo que adquiere referencia religiosa es el lugar donde ocurrieron ciertos sucesos, más que alguna figura particular. Así, “apariciones” de la Virgen o algún episodio particular en torno de su figura genera un santuario. Véase el caso de Aparecida, en Brasil, que, por ser la figura de la Virgen, es incorporada al culto oficial y finalmente es declarada como Patrona y Santuario nacional. Copacabana en Bolivia, Caacupé en Paraguay, o Guadalupe en Méjico pueden hilvanarse en historias similares. Sin embargo, otras experiencias y figuras son menos asimilables por las iglesias y quedan en la periferia de la religión oficial. Estos ejemplos muestran, además, procesos de fusión de esa religiosidad popular con elementos de las religiones oficiales, pero también con las cosmovisiones y prácticas provenientes de otros sectores (migrantes voluntarios o forzados, esclavos, pueblos originarios, etc.) generando fenómenos religiosos sincréticos.

Religión y geografía

Por lo señalado en el párrafo anterior, cabe dedicar un breve acápite en este contexto a lo religioso como marcador geográfico y a la geografía como indicador religioso. En realidad, la relación entre dioses y territorios está en los principios mismos de la mentalidad religiosa, hasta donde es históricamente comprobable. Las primeras referencias a las deidades están emparentadas con situaciones concretas de vida y, por lo tanto, con la realidad geográfica de los grupos humanos que las perciben y adoran (o, según otras posibles lecturas, que las plasman como tales). Los dioses y diosas son locales, tan locales como los pueblos que los adoran, y están vinculados, incluso en su nominación, con el territorio que habitan. Esto puede apreciarse incluso en los más antiguos relatos bíblicos, siendo significativa la expresión de Jacob en Bet-el (“Ciertamente YHVH está en este lugar, y yo no lo sabía”. Gn 28:16), que muestra el comienzo de la idea de un Dios que se desplaza en compañía de los suyos. El posterior desarrollo del henoteísmo y luego monoteísmo israelita alentó una visión universal de la deidad, aunque la localización de una “tierra santa”, lugar preferencial de habitación y cuidado divino siguen vigentes hasta el día de hoy y da lugar a posturas políticas del estado de Israel.

Las cosmogonías de alcance universal que subsisten en los antiguos documentos, desde los mitos babilónicos hasta “Los trabajos y los días” de Hesíodo, si bien apuntan a un tiempo mítico no especificable, pronto muestran su vinculación con la tierra (y el estamento social) en la que se formularon. Pero incluso luego terminan por localizaciones concretas, como en el caso de los dioses y diosas griegos que constituyen su domicilio en el Monte Olimpo. Y para la cultura popular esas localizaciones se dan en forma mucha más concreta aún en los templos, templetos, y santuarios donde concurren a adorar, solicitar o agradecer favores. Un ejemplo claro de ello eran las deidades vecinales (*vici*) de la religiosidad romana, que seguramente están en el origen de la creencia en los santos y vírgenes patrones de una comarca o ciudad, que forma parte de las festividades religiosas populares en América Latina.

¹⁵ “Antiguos difuntos y difuntos nuevos. Las canonizaciones populares en la década del 90”, en P. Semán y D. Míguez (eds.) *Entre santos, cumbias y piquetes*, p. 110.

Pero el nomadismo humano, característico de la especie, hace que, en sus periplos, los pueblos y comunidades lleven consigo a sus creencias, y descubran a sus dioses, como Jacob, también en tierra extraña. Así, los patrones y las patronas protectores de un determinado paraje terminan siendo invocados en otros, y en la medida en que las migraciones han intensificado y visibilizado esta “migración de las deidades”, se hace posible estudiar como ello incide en las conductas religiosas de los sujetos creyentes tanto como en la imagen de los seres divinos invocados. Y también importan las repercusiones (positivas y de rechazo) que tiene en el imaginario de los habitantes anteriores del lugar.

De hecho, se están produciendo una serie de estudios, ya con varios años, de una “geografía de la religión”. Los mapamundi coloreados según la prevalencia de un credo u otro fue una primera aproximación al tema, inspirado, sin duda, en los afanes misioneros del cristianismo del siglo 19. Esta visión, emparentada a las empresas coloniales, resulta hoy a todas luces insuficiente para dar cuenta de la complejidad del mundo religioso y sus proyecciones geográficas. Los métodos etnográficos van mostrando que aún dentro de un espacio aparentemente homogéneo en lo religioso subsisten muchas religiosidades diferenciadas, sea por procesos de misión o por oleadas migratorias. Así, por ejemplo, en la Argentina católica los migrantes bolivianos, o los paraguayos, también católicos, ensayan sus fiestas patronales, invocando a sus propios patrones o imágenes de la Virgen con ritualidades muy diferentes, con simbólicas distintas, de lo que hacen sus vecinos nativos¹⁶.

Es que los cultos también son marcas de identidad territorial, y de alguna manera una forma de apropiación simbólica del lugar de residencia. No es casualidad que el Candomblé y el Umbanda llamen “terreiro” a sus lugares de culto. Ni tampoco que se instalen en lugares públicos estatuas de la Virgen, Crucifijos u otros símbolos religiosos, demarcando así el espacio de dominación de una determinada creencia. Así se construyen lugares que establecen identidades. Cuando Evo Morales Ayma asume la presidencia de Bolivia como primer indígena que alcanza el gobierno de un país latinoamericano después de la conquista, se realiza una ceremonia de raigambre quichua-aymara en el antiguo Templo de Tiawanaco, en el Altiplano. Es todo un reclamo con cinco (o más¹⁷) siglos de historia, una resignificación de lugares y estrategias, una afirmación de concepciones religiosas vinculadas con lugares sacros. Es la recuperación simbólica de la propia tierra, en la que subsisten los restos del templo (los templos, en este caso).

Esta demarcación como señal de presencia también se verifica cuando se dan migraciones. Las comunidades migrantes suelen poner sus símbolos religiosos como forma de reafirmación de su identidad. Cuando se realiza un culto a la Virgen de Guadalupe por una comunidad mejicana en Chicago, o hay una sesión de la Santería cubana en la Florida, o, como dijimos, hay capillas evangélicas galesas en la Patagonia poblada de mapuches y tehuelches, y luego misionada por el catolicismo con el apoyo del Ejército Argentino, ese no es solo un hecho religioso. Hay allí un

¹⁶ Ver, por ejemplo, los artículos recopilados por Cristina Carballo (ed.) en *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009).

¹⁷ En la época de la conquista española ya Tiawanaco había sido despojado de su lugar central como centro de adoración. La historia de este santuario es compleja, y representa un momento de auge de una cultura que luego perdió autonomía a manos de aymaras y finalmente del incario. Sin embargo, en la mítica de los pueblos originarios de lo que hoy es Bolivia pasó, en los tiempos de la opresión europea, a ser un símbolo de la autonomía perdida y de la cultura negada por los conquistadores. En ese sentido, la decisión de Morales Ayma de realizar allí, y con rituales y “yatiris” indígenas, su ceremonia religiosa de instalación presidencial, en lugar de un “Te Deum” en la Catedral capitalina, debe leerse como una clara señal de ruptura con cierta tradición dominante.

conglomerado de significaciones que se anuda en esos momentos y lugares, que de alguna manera alteran los reclamos de ubicación, señalan una forma de ocupación, introducen nuevos componentes al mundo cultural, y así generan un espacio distinto, al menos temporalmente, del espacio previo. Nuevas deidades y cultos remueven el mundo cultural y el espacio ocupado. Algo ocurre donde no estaba previsto que ocurra, donde no había ocurrido antes. Se instala una simbólica en un lugar dominado por otra, y frente a una población que no la comparte, que no la entiende, a la que le resulta ajena, si no directamente provocativa, hostil.

La religiosidad se convierte así en un dato de la distribución poblacional, de las políticas culturales, trayendo a escena su propia problemática y obligando a replantear el mundo simbólico religioso. Un culto “popular” en cierto lugar se “populariza” en otros, y, con ello, se modifica el modo en que se establecen relaciones de poder en el imaginario y discurso de una sociedad., no solo en el campo religioso. A la vez síntoma y causa de transformaciones sociales, la religiosidad popular es un actor inescindible de la globalización, un dato que interviene cuando se considera la vida humana y su sentido en el mundo que las nuevas condiciones económicas y sociales van creando.

¿Y qué de la teología?

La teología cristiana, en tanto reflexión sobre la Palabra y la experiencia, no necesariamente es “religiosa” ni “popular”, aunque no puede desvincularse de ambas. Lo religioso en ella es un sustrato de fe que la informa, pero la teología en sí misma debe comprenderse como actividad segunda, como elaboración teórico-práctica. Como “contribución crítica a la Iglesia y a la vida de los creyentes”, pero también como instancia creadora de cultura religiosa, elaboradora de simbólicas socialmente significativas, le cabe a la vez asumir y reflexionar sobre estas dimensiones que le aporta el estudio de la religiosidad popular. En tanto actividad intelectual no está atada a las ritualidades y dimensión emotiva de lo religioso, aunque no puede evitar tomarlo en cuenta. Por eso mismo, su vínculo con lo popular queda mediado por otras formas de comunicación, y debe luego traducirse en modalidades más propias de los sectores populares, más próximas a la economía de energía y al capital simbólico que manejan los sectores que producen la propia religiosidad. Sin embargo, reflexionar sobre estas mismas mediaciones y elaborar sobre ellas prácticas formadoras y críticas sigue siendo parte de su alcance.

Es por ello que no solo el contenido de estas religiosidades populares, sino sus modos de construcción y comunicación son objeto de un estudio que implica un diálogo con otros saberes. La transculturalidad acá no es solo entre distintos orígenes étnicos, sino entre distintos modos de saber y construir saber que se dan en nuestras sociedades. La teología se constituye así como un saber dialógico que necesita un sujeto colectivo, y en ese sujeto colectivo y transcultural la dimensión y participación de lo popular es inescapable.

Por cierto deben considerarse aquellas corrientes teológicas que diferencian lo religioso como construcción humana, de la fe como don de la revelación divina. Este no es un tema menor para la problemática que estamos abordando. ¿Hasta qué punto son esas expresiones sincréticas, esas devociones formadas en sectores poblacionales marginales a las sistematizaciones e instituciones que reglan lo religioso y lo religioso cristiano en nuestro caso, expresiones válidas de lo divino? ¿Válidas para quién?

A partir de estas preguntas, y otras que podrían formularse en esta línea, entran en juego muchos conceptos básicos de la teología, como las fuentes de la revelación y la pertinencia del discurso teológico. Pero al mismo tiempo es necesario reconocer que toda fuente de revelación es transmitida y recibida desde entornos sociales y culturales determinados. Y que la pertinencia de un discurso teológico tiene

que ver con las vivencias de los receptores. De hecho, esto que ha sido reafirmado por las teologías llamadas “contextuales” significa que toda teología es sincrética. La misma concepción de un saber teológico es de alguna manera un producto sincrético del encuentro de la fe nacida en un contexto judaico con la filosofía helénica.

Así, a las fuentes de la reflexión teológica vale plantearle qué aportan estas experiencias de la religiosidad popular, de sus formas de construcción y de la significación que tiene esta ubicuidad y entrecruzamiento que surge en las migraciones y fenómenos coloniales y poscoloniales. Sin embargo, el tema de la religiosidad popular no siempre ha sido considerado con rigor en las instancias teológicas.

Podemos decir que en América Latina hay una sensibilidad hacia las cosmovisiones de los pueblos originarios y una disposición a integrar sus saberes en al menos un sector importante de teólogos¹⁸, y hay algunas experiencias buscando hallar puntos de encuentro que posibiliten el diálogo también con las religiones afroamericanas. Sin embargo, los modos de elaboración de lo que aquí hemos llamado religiosidad popular han tenido menos repercusión teológica. Donde la ha habido, ha sido en torno de la religiosidad popular católica, o incluso algún aporte desde autores pentecostales¹⁹, pero aún debemos ver lo que significan estas otras formas más difusas, menos vinculadas a las religiones formales y canónicas.

Sin negar la necesidad de una amplitud dialogante en lo religioso, la teología, por otro lado, tiene la tarea de elaborar y dar razón de las convicciones fundamentales que hacen a una cierta identidad religiosa, en nuestro caso, la cristiana. Y aquí es donde se plantea la problemática del lugar de los textos fundantes de la nuestra fe. En ese campo, sin entrar ahora en este tema que ya ha sido objeto de otros trabajos, podemos decir que muchos de los relatos bíblicos son producto y registro de cierta religiosidad popular formada en el contexto de los pueblos semíticos del Antiguo Oriente medio, o de las clases subalternas del Imperio romano²⁰. ¿Cómo las experiencias de los pueblos, sus formas acumuladas de vínculo con lo divino, forman parte del canon cristiano en la medida en que lo son esas otras experiencias anteriores? ¿De qué manera esas historias primeras son mediadoras y proyección de las que vinieron después? Esas preguntas deben guiarnos al considerar la religiosidad popular en el ámbito de la reflexión teológica. Por lo tanto una sensata construcción teológica debe tener a la religiosidad popular como tema y horizonte en el cual producir discursos pertinentes desde la fe. Más aún cuando, como en nuestro caso, ese mismo pueblo será el espacio y sujeto de nuestro reclamo ético por dignidad y justicia.

¹⁸ En ese sentido hay una producción importante especialmente en el la región andina. La *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)* ha dedicado varios números a esta temática, y autores como Diego Irrarázabal, Xavier Albó y Josef Estermann, por citar solo algunos, presentan sólidos trabajos teológicos en esta materia.

¹⁹ Ver, por ejemplo, Juan Sepúlveda “Pentecostalism as popular religiosity” en: *International Review of Mission* Vol. 78, no. 309 (1989) p. 80 a 88.

²⁰ Un ejemplo de ello, buscando también hacerlo de una forma narrativa más cercana a los modos de la construcción del saber popular, es mi libro *Jesús del Pueblo* (Buenos Aires: La Aurora, 2015).