

DEVOCIONES, PROMESAS, Y MILAGROS. APROXIMACIÓN A DIMENSIONES DE LA ESPIRITUALIDAD EN SECTORES POPULARES ¹

Ana Lourdes Suarez
Universidad Católica Argentina/ CONICET - Argentina

Resumen: El trabajo analiza algunas expresiones de la fe de creyentes en sectores marginados, evidenciando aspectos que expresan dimensiones de una *religión vivida*. Se indaga una de las prácticas religiosas ampliamente difundidas en estos sectores, la de efectuar una “promesa” a una figura religiosa; se la vincula con otras tres expresiones de fe: la de “sacralizar” el espacio doméstico a través de la presencia de altares, las devociones a figuras religiosas y la “experiencia” del milagro. Los datos que sustentan el análisis provienen de dos fuentes: 1. una encuesta efectuada en el 2014 a una muestra representativa de residentes en villas de la Ciudad de Buenos Aires; 2. entrevistas en profundidad realizadas en el 2011-12 a mujeres residentes en un barrio carenciado, que permitieron ahondar en narrativas de “milagros” de mujeres pobres, en las expresiones cotidianas de su fe y en el sentido de sus devociones y promesas. Estas entrevistas sustentan el análisis de tipo fenomenológico que se hace de la espiritualidad subyacente alimentada por esas prácticas. El trabajo argumenta que la religiosidad popular es un espacio privilegiado para captar dimensiones “extra-religiosas- que remiten a una categoría transversal a “lo religioso”: la espiritualidad y que se apoya en las dimensiones cosmológicas y holísticas presentes en la matriz de sentidos.

Palabras claves: Religiosidad popular; Sectores populares; Milagros; Matriz holística y cosmológica; Espiritualidad

Abstract: The aim of this article is to assess some of the expressions of faith of slums believers that account for a ‘*lived religion*’. It assesses a widely widespread religious practice in marginal settlements: making a ‘promise’ to a religious figure. A practice linked to three other expressions of religious faith also analyzed: 1. To consecrate home through shrines, 2. The devotion of religious figures, and 3. The miracle experience. The data that supports the analysis comes from two sources: 1. A questionnaire applied in 2014 to a representative sample of 400 inhabitants of Buenos Aires slums; 2. In-depth interviews applied in 2011-12 to women living in poor settlements. These interviews enable us to delve into the poor women’s ‘miracles’ storytelling, in their daily expressions of faith, and the meaning of their devotions and promises. These interviews support the phenomenological analysis made of the underlying spirituality fed by such practices. The article discusses a theoretical framework to the spirituality category, by linking it to the cosmological and holistic dimensions present in popular religiosity expressions.

Keywords: Popular Religiosity; Poor People; Miracles; Holistic and Cosmological Approaches; Spirituality

Las expresiones de “fé” en los sectores populares son diversas, variadas y se manifiestan en múltiples formas, evidenciando que “lo” religioso -o más bien aquello que remite a lo sagrado- acompaña la vida de las personas y es parte de su matriz de significaciones, prácticas y ritualidades. Un creciente número de investigaciones en la Región le dan sustento a lo recién afirmado.² El objetivo de este escrito es ahondar en algunas expresiones de la fe de creyentes en sectores marginados evidenciando aspectos que expresan dimensiones de una *religión vivida*. Parto de una de las prácticas religiosas ampliamente difundidas en estos sectores, la de efectuar una “promesa” a una figura religiosa; la vinculo con otras tres expresiones de fe: la de “sacralizar” el espacio doméstico a través de la presencia de altares, las devociones a figuras religiosas y la “experiencia” del milagro.

Los datos que sustentan el análisis provienen de dos fuentes. Una es una encuesta efectuada en el 2014 a una muestra representativa de residentes en villas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires –CABA-.³ La segunda son entrevistas en profundidad realizadas en el 2011-12 a mujeres residentes en un barrio precario del Gran Buenos Aires;⁴ entrevistas que nos permitieron ahondar en narrativas de “milagros” de mujeres pobres, en las expresiones cotidianas de su fe y en el sentido de sus devociones y promesas. Estas entrevistas sustentan el análisis de tipo fenomenológico que hago de la espiritualidad subyacente alimentada por esas prácticas;⁵ categoría –la de espiritualidad- a la que busco darle sustentación teórica luego de este recorrido.

Este escrito profundiza así en una variedad de expresiones de la religiosidad popular, entendida ésta como manifestación de formas de ser, de estar y de expresar una vinculación con lo sagrado. La utilidad de este concepto –muy discutido en la actualidad-, a nuestro entender,⁶ radica en que permite entrar en un “espacio” tejido en el entrecruce de tres aproximaciones. Una que refiere al tipo y grado de vínculo con lo religioso en cuanto espacio/s socialmente instituidos (creencias, dogmas, prácticas y rituales con anclaje institucional).⁷ La segunda que resalta la “otra lógica”⁸ en términos culturales y simbólicos que se evidencian en estructuraciones de sentido y en prácticas religiosas. La tercera que la circunscribe a expresiones religiosas de ciertos sectores sociales: aquellos que en contextos sociohistóricos determinados tienen los niveles más bajos de participación en las categorías de poder, de ingreso y de prestigio. Se trata de sectores “pobres” cuya presencia hace evidente la operancia de sistemas de estratificación injustos y perversos. A su vez, la despojada situación de vida de los sectores carenciados, acerca a matrices de sentido ancladas en seguridades no materiales.

Las personas sobre las cuales se predica en este trabajo son de los estratos más pobres –la encuesta cuantitativa fue aplicada exclusivamente en villas de CABA; y las entrevistas fueron realizadas a mujeres residentes en barrios muy pobres-. Por lo tanto bien podemos sustituir el término *religiosidad popular* por el de *religiosidad de los sectores populares*; entendidos éstos como aquellos en los escalafones más bajos de la estratificación social.

La religiosidad popular, entendida en el cruce de las tres aproximaciones presentadas, por un lado, se torna un espacio privilegiado para captar los cauces por donde discurren las

búsquedas de reconocimiento, de identidad y de transformación en los sectores populares. Así, desde nuestra perspectiva, ésta expresa por un lado la diversidad de sentidos e identidades socioculturales de un “*pueblo*”, y a su vez su “*agencia*”, sus anhelos y esperanzas. La religiosidad popular evidencia estructuras que dejan de lado, que no integran, que no saben dialogar con lo que se tiende a considerar no acorde a los tiempos modernos, sin comprender que tienen semillas genuinamente vitales y transformadoras.⁹ Por otro lado y vinculado a lo anterior, la religiosidad popular es un espacio privilegiado para captar dimensiones “extra-religiosas” que remiten a una categoría transversal a “lo religioso”: la espiritualidad. Categoría ésta sustentada en experiencias de lo trascendente y lo sagrado (Flanagan y Jupp 2007).¹⁰ Lo religioso, lo sagrado y la espiritualidad se entrecruzan constituyendo un espacio que requiere de una mirada conjunta para captar no solo su interrelación, sino el espacio específico que constituyen. Quedó así, en el enunciado de estas últimas oraciones, expresada la proposición que atraviesa este trabajo y que retomaré en las conclusiones.

Promesas, devociones y altares domésticos

Las devociones religiosas por parte de creyentes se caracterizan por la carga de respeto y/o admiración hacia figuras sagradas. Implican algún tipo de vínculo emocional que se expresa generalmente a través de prácticas o ritualidades. Las promesas son expresiones de esas prácticas; por lo que pueden ser abordadas como instancias que mantienen vivas las devociones.

La práctica de la “promesa”, en tanto expresión de un tipo de vínculo con la figura objeto de devoción, es un voto u ofrecimiento religioso que se hace junto con una petición a Dios, Jesús, la Virgen María o a un santo. La práctica de esta costumbre, muy arraigada en la tradición católica, normalmente consiste en pedir favores a un santo o virgen a cambio de lo cual se promete un sacrificio personal. Se entiende que si la figura religiosa accede al pedido, el creyente debe cumplir con la promesa. La mayoría de las promesas son personales y su celebración es privada. Una persona podría, por ejemplo, hacer una peregrinación o rezar una novena o serie de rosarios. A veces las personas hacen sacrificios muy grandes, como desplazarse de rodillas en un santuario hasta llegar a “tocar” al santo o Virgen al que se le hizo la promesa. Con esta práctica se entra en una dinámica caracterizada por la obligación, la reciprocidad y la deuda. Dinámica que desde la perspectiva de Marcel Mauss entra en la lógica del don y contradon, prestaciones y contraprestaciones, responsabilidades y obligaciones religiosas diferenciales.¹¹ ¿Cuán extendida está esta práctica en los sectores populares? ¿Qué especificidades adquiere? Veamos algunos datos

Algunos datos...

Un reciente estudio focalizado en relevar creencias, devociones y prácticas religiosas de residentes en las villas de CABA¹², muestra la incidencia de aspectos que estamos discutiendo. La investigación evidencia que las personas expresan su fe y la mantienen viva a través de

devociones y de una diversidad de prácticas religiosas que despliegan en diversos lugares y con variada periodicidad. Las devociones a figuras religiosas están muy expandidas; el 82% manifestó ser devoto de un santo, virgen o Cristo. La mitad de los que dijeron tener devociones, nombraron a la Virgen, y en muchos casos lo hicieron bajo alguna advocación (Cuadro 1).¹³ Entre los/as santos/as, quienes reciben mayores menciones, particularmente entre los autoafiliados católicos, son San Cayetano –asociado con el trabajo–, el Gauchito Gil y San Expedito. Estas devociones evidencian que van dirigidas tanto a figuras oficialmente reconocidas por la institución eclesial, como a aquellas marginales a la misma.

Entre la variedad de prácticas religiosas que fueron relevadas, hacer una promesa (40%), y tener un altar en la casa (55%) tienen una elevada incidencia (Cuadro 1). La práctica de ambas están estrechamente vinculadas a las devociones recién mencionadas; casi la mitad manifestó haber hecho la promesa a la Virgen, santo o Cristo del cual se es devoto, estrechando así vínculo, como hemos propuesto, que comporta confianza, entrega y obligación. Las figuras religiosas objeto de sus “promesas” en la mayoría de los casos hacen parte de sus altares domésticos. En varios altares hay también fotos de familiares difuntos, y en algunos la foto del Papa Francisco. Algunos cuentan asimismo con exvotos materializados en diversos objetos o pequeñas pinturas, con los que conmemoran el milagro que creen haber presenciado. ¿Cómo impacta la presencia de un altar en las prácticas religiosas de las personas?, no lo podemos saber con los datos de este estudio; no fue preguntado en el cuestionario. Es posible que su presencia en un “territorio” doméstico, desde la perspectiva de los miembros del hogar, articule su mundo, su espacio doméstico, con lo “sagrado”. Su presencia puede ser concebida como expresiones de prácticas de sacralización (Martin 2007) en el ámbito doméstico.

Estos datos se complementan con la fuerte creencia en los milagros. El 84% de la población del universo de estudio manifestó creer en los milagros, con independencia de su afiliación religiosa; dos tercios de los cuales afirma haber estado en presencia de un milagro alguna vez (Cuadro 2), y lo reportan con pequeños relatos. La mayoría se concentran en motivos de salud y sanación. La magnitud del dato es relevante.¹⁴ Remiten a la relevancia que en la matriz cultural tiene *la otra lógica*, a la que hicimos alusión, en la que se destacan los aspectos cosmológicos y holísticos.

Cuadro 1: Devociones, promesas y presencia de altar en la casa. Total y por sexo

	Total	Sexo	
		Varón	Mujer
Es devoto de algún santo, Virgen o Cristo (†)	82%	79,90%	83,90%
Sí es devoto, menciona a la Virgen (**)	52,10%	48,30%	55,40%
Le hizo una promesa al santo o Virgen de quien es devoto o a algún otro (***)	48,70%	50,30%	47,20%
Tiene un altar en su casa por pequeño que sea (*)	55%	54,50%	55,50%
Imágenes que tiene en el altar de su casa			
<i>Distribución porcentual</i>			
Católico Oficial (incluye foto del Papa)	74,7	72,3	76,7
Católico oficial y popular	4,1	4	4,3
católico oficial y Foto familiar	7,8	8,9	6,9
Devoción popular	3,7	3	4,3
Imágenes sin especificar	5,1	6,9	3,4
Sólo foto familiar	0,9	0	1,7
Cristiano oficial (****)	3,7	5	2,6
Total	100	100	100
	217		

(*): Base 400 casos. (**): Base 328 casos. (***): Base 339 casos.

(****): Válido para toda denominación cristiana

Fuente: Procesamientos propios en base a la Encuesta sobre La Presencia Religiosa en Asentamientos 2014 - UCA.

Cuadro 2: Creencia en los milagros y creencia de haber presenciado un milagro. Total, por sexo y por grupo de edad (distribución porcentual)

	Total	Sexo		Grupo de edad		
		Varón	Mujer	18-24	25-44	45 y más
¿Ud. cree en los milagros?						
Sí	84,6	82,4	86,5	79	83,6	93,5
No	15,4	17,6	13,5	21	16,4	6,5
Total	100	100	100	100	100	100
	389	182	207	119	177	93
¿Alguna vez ha sentido que estaba en presencia de un milagro?						
Sí	61,8	65,4	58,8	60,2	58	70,1
No	38,2	34,6	41,2	39,8	42	29,9
Total	100	100	100	100	100	100
	335	153	182	98	150	87

Fuente: Procesamientos propios en base a la Encuesta sobre La Presencia Religiosa en Asentamientos 2014 - UCA.

Apertura a los milagros. Ventana a la matriz holística y cosmológica¹⁵

El milagro según el pensamiento moderno y racional es una disrupción excepcional¹⁶ y sin explicación. Planteado así, se trata de una creencia que lleva a dos posiciones antagónicas: aceptarla como verosímil o rechazarla. La excepcionalidad y la carencia de explicación de la disrupción levantan preguntas sobre su agente, sentido, eficacia y veracidad que desde el paradigma moderno no tienen respuestas.

La amplia creencia en el milagro, según lo reportado en el apartado anterior, no solo como “dogma” plausible, sino como fuerza operante en la vida de las personas, y parte de su experiencia vital, es una ventana que lleva a darle cabida a las dimensiones holísticas y cosmológicas en las matrices de sentido de sectores populares - y muy posiblemente también de otros sectores sociales-.¹⁷ La experiencia cosmológica que impregna la cultura de los sectores populares supone que lo sagrado es un nivel más de la realidad, y por lo tanto tienden a diluirse las distinciones entre lo trascendente e inmanente, entre lo natural y lo sobrenatural. Lo divino actúa siempre y en todos los planos; los milagros no son eventos extraordinarios, sino que acompañan la vida cotidiana redundando en una actitud general de agradecimiento. La experiencia holística lleva a concebir un vínculo intrínseco y una continuidad profunda entre lo físico, lo moral y lo espiritual; y a actuar por tanto desde la aproximación de totalidad del hombre (Semán 2001: 45-74). En conexión con el carácter cosmológico, tal como señala Lopez Fianza¹⁸, este holismo supera al individuo y se inserta en un contexto más amplio en el cual se encuentra integrada la esfera sagrada, de modo que seres o sucesos de la misma impactan en este bienestar o padecer. De esta forma, con la misma dinámica con que el “bien” puede introducirse en la vida de las personas a través del “milagro”, también lo hacen las fuerzas del “mal”. Los canales y motivos en este último caso son variados, y se imbrican con el accionar de las personas. Así “una enfermedad o un suceso desafortunado puede deberse a: una falta en el ámbito moral, a la envidia de los demás, a maleficios recibidos o a un posible ‘enojo’ de una potencia espiritual ante una promesa incumplida” (López Fianza, 2015).¹⁹

La promesa a una figura de devoción desde aproximaciones que combinan lo cosmológico y holístico, condensa la densidad de un entramado en el que lo trascendente e inmanente se fusionan, en un orden donde el tipo de accionar humano marca el curso de las energías. La creencia en la operancia de fuerzas sobrenaturales en la vida cotidiana; su mediación a través del esfuerzo personal materializado en la práctica de la promesa, relaciona el plano de las creencias directamente con el de las emociones. Dolor, asombro, admiración, gratitud, etc... son todas emociones imbricadas en estos procesos. Emociones desde las que se teje una espiritualidad, que se alimenta en lineamientos y creencias que emanan de instituciones religiosas, pero que las exceden ampliamente.

Devociones, promesas y milagros en los relatos de mujeres de sectores populares

Este apartado se centra en los relatos de vida de mujeres de sectores populares con quienes Gabriela Zengarini y yo tuvimos fluidos encuentros que comenzaron a raíz de un proyecto de investigación concluido en el 2013.²⁰ La pregunta general que orientó las narraciones de las mujeres fue cómo habían ido significando a lo largo de sus vidas las diversas situaciones, y los diversos hitos que marcaron sus vidas. Escogimos para el presente artículo a dos de estas mujeres –Delia y Marta– residentes en Cuartel V, una localidad del partido de Moreno, entre las más pobres del Conurbano bonaerense.²¹ Sus trayectorias de vida evidencian el patrón de desventajas de clase y género de tantas mujeres residentes en espacios urbanos marginales. Los abandonos, las enfermedades, las pérdidas, la violencia física y simbólica, las desilusiones, la exclusión que atraviesan la vida de Delia y de Marta se recrean en el perfil de miles de mujeres que desde el anonimato luchan cotidianamente por su supervivencia y la de sus familias. Atraviesan las diversas situaciones de sus vidas dotándolas de sentido, de ritualidades y prácticas que motorizan sus vidas y les dan razones a sus esperanzas. Presentamos primero un breve resumen, elaborado por las investigadoras, de sus trayectorias de vida.²² Destacamos luego aspectos de sus narrativas donde aluden a la práctica de la promesa, y su vinculación con devociones y la experiencia de milagro.

Presentando a Delia y a Marta

Delia Linches, nació alrededor del 1957 en una zona rural de la provincia de Santiago del Estero. Es la cuarta de 10 hermanos. Ambos padres tienen muy bajo nivel de instrucción. El padre era trabajador rural. Toda la familia estaba involucrada en tareas rurales, lo que marcaba el ritmo de la dinámica familiar. La escuela quedaba a dos horas de su casa y llegaban caminando o en sulki. Delia abandona la escuela a los 10 años para dedicarse al cuidado de sus hermanos cuando su madre y sus hermanas mayores se van a trabajar en el servicio doméstico a Buenos Aires. Se hace cargo de atender tanto a sus hermanos –la menor tenía 6 meses–, como a su padre. Delia narra que fue “elegida” por su padre para esa tarea, ya que éste la percibe como “fuerte” por haber sobrevivido a un accidente.

Tuvo una infancia signada por la sobrecarga doméstica, la migración de la madre, la figura patriarcal del padre a quien debe “atender”. Se socializa con la impronta de sumisión de género, “la mujer no tenía la voz”.²³ Estuvo indocumentada hasta los 18 años. Obtuvo el documento nacional de identidad gracias a unos patrones para los que trabajó como empleada doméstica. Su familia de origen era religiosa pero no practicante; le dieron poca relevancia a la formación en catequesis y a las prácticas sacramentales. Delia tomó la primera comunión siendo adulta. Su socialización religiosa se enmarca en el catolicismo popular, en la que cobran relevancia la devoción en torno al Señor de los Milagros de Mailín –típica de la provincia en la que se crió–; devoción y práctica que mantuvo a lo largo de su vida. Delia destaca que su padre

tenía la práctica de la oración. Destaca de él la práctica de gratitud “*papá nos enseñaba siempre que había que agradecer la comida, había que agradecer el año... y ellos –sus padres– era como un agradecimiento que iban cuando llegaba la fiesta iban a agradecer*”. Delia participaba junto a sus padres del culto a los difuntos, en la misión del alivio –en velatorios–.

La trayectoria laboral de Delia está signada por la migración de un área rural de Santiago del Estero a Buenos Aires en búsqueda de recursos de supervivencia. Migra a los 14 años siguiendo los pasos de su madre y hermanas mayores. En Buenos Aires trabaja como empleada doméstica con cama, y luego por horas. Al poco tiempo de formar pareja se muda a Cuartel V, donde nace su única hija. Ayuda en los quehaceres domésticos en la casa de las hermanas dominicas residentes en el barrio. Gracias al impulso de las religiosas concluye el secundario para adultos y formación catequística. Su vida está marcada por la enfermedad propia –estuvo con un cáncer terminal del cual se recuperó– y la de su marido quien fallece luego de una larga enfermedad. Actualmente forma parte del equipo de coordinación de un centro barrial que brinda diversos servicios: educación de adultos, contención a mujeres que sufren violencia, etc.

Marta Radici, nació en 1963 en el partido de San Martín, provincia de Bs As. Criada en zona rural del partido de José C. Paz, del Conurbano bonaerense. Es la menor de 9 hermanos. Su madre falleció cuando tenía 9 años. Tuvo una infancia signada por el trabajo, el abandono, la violencia y la exclusión. Nunca asistió a la escuela. Se define como analfabeta. Tiene muy poca formación religiosa. Narra que su madre era creyente y le leía la Biblia. Comenta “*Yo no sabía leer, pero hacía como que tocaba la... Biblia... me corría un escalofrío porque creía tanto*”.²⁴ Su padre, tomador, era muy violento con los hijos: “*tenemos muchas cicatrices*”. Al poco tiempo de morir la madre, el padre la entrega a una señora en la villa quien, a cambio de mantenerla, la obligaba a hacer changas. Luego de un año regresó con el padre. Realiza tareas rurales con sus hermanos. Después de un tiempo el padre la interna en un pensionado en La Plata. Marta se escapó de allí; pasó un período con un hermano mayor.

Trabajó un par de años como empleada doméstica cama adentro, ahí, según sus palabras “*conocí la vida del trato lindo, el cariño de la patrona*”. Dejó el trabajo al poco tiempo. Para subsistir, se dedicó al cirujeo –actividad que hacía desde la infancia–, buscando y vendiendo informalmente objetos encontrados en la basura. Hacia el final de su adolescencia, conoce a su actual pareja, queda embarazada y tiene a su hija en el pensionado de La Plata. Comenta que le decían “*que yo no era capacitada para tener una nena...*”. Comienza luego la convivencia con su marido, con quien nunca se casa legalmente, en uno de los lugares más pobres de Cuartel V. Tienen 9 hijos. Marta además se hace cargo de 4 hijos de su marido con una pareja anterior que los abandonó. Su marido estuvo once años preso. Su relato da cuenta de maltrato de él hacia ella y descuido de sus hijos. Marta vivió en la pobreza extrema; pasó hambre, estuvo desnutrida. De adulta, estuvo internada debido a la anemia que le trajo la falta de alimentación.

En el 2003 comienza con el comedor del barrio del cual actualmente es coordinadora. Se mudaron dos veces antes de estar en el lugar actual, que es la casa de su hija mayor. En el 2011 fallece uno de sus hijos, lo que marca un profundo hito en su vida. Era drogadicto, como otros

dos de sus hijos, y decidió quitarse la vida. Marta fue una gran impulsora de la vida que actualmente gira en torno al comedor. En el presente, además de dar de comer junto a un grupo de mujeres, reciben a jóvenes con fuertes posibilidades de caer en la droga, a los que les proponen actividades. En torno al comedor se ha formado una comunidad de la cual ella es un importante pilar.

*Promesa, devoción y milagro en el relato de Delia*²⁵

Un hito que Delia destaca en su vida fue enfrentarse a un cáncer. Lo narró en estos términos

“Ya hace 15 años atrás, mi hija iba a cumplir los 15 y bueno, dormía la siesta y empecé a levantar fiebre, fiebre, fiebre y se fue creciendo (en uno de los senos)... pero fue una cosa impresionante... de hecho fui a mi médico de cabecera ...y me dijo, eso hay que extirparlo ya para hacer una biopsia y yo dije... si quiere lo máximo que puede extirpar es el tumorcito para hacer la biopsia pero operar no, ... a mí no me van a tocar y voy a vivir hasta donde tenga que vivir... bueno y justo ese día eran los 15 de mi hija y yo fui a la ciudad de San Miguel a pagar un crédito y entré en la Iglesia de San Miguel y creo que fue ese día que yo me encontré bien de frente con Jesús y le dije que si él me dejaba hacerle los 15 a ella, que si después me quería llevar que me lleve... pero antes de eso yo tenía que ir a Santiago a ver a mi hermano” [Delia, 2011]

Su relato se enmarca en el lenguaje de las promesas y milagros, Delia expresa su relación con la figura de Jesucristo a través de la devoción al Señor de los Milagros de Mailín: “*yo le dije que El me dejara hacer el cumpleaños de mi hija de 15 y después si El me quería llevar y era su voluntad que me llevara, yo ya había cumplido y si no le iba a hacer la novena todos los años*”. Más adelante en su relato –que no reportamos acá- Delia narra cómo se cura y que todos los años sigue haciendo la novena en su casa, tal como se comprometió con la promesa efectuada, con “reza-bailes”, fiesta tradicional del catolicismo popular. La certeza de haberse curado por obra de un milagro la llena de una inmensa gratitud que la traspasa a la forma festiva en que cumple su promesa. Así, su devoción al Señor de Mailín que la acompaña en la migración de Santiago del Estero a Buenos Aires, es el ámbito desde el que cumple su promesa, ayudándola asimismo al arraigo en la ciudad.²⁶ Delia participa de esta celebración popular, reúne al vecindario en su casa para celebrar la novena, el reza-baile y la misa, o sea robustece vínculos y pertenencia. Forma parte de los “Misioneros de Mailín”. A medida que la vivencia de la devoción se va transformando, también Delia va experimentando una transformación en su cosmovisión rural, en su forma de experimentar lo sagrado, en su espiritualidad y en las ritualidades que la alimentan.

Lo que interesa destacar de este relato es cómo se orquesta la relación entre devoción, promesa, ritualidad y milagro. La promesa que efectúa Delia va dirigida a la figura religiosa (el Sr. de los Milagros de Mailín) que es familiar para ella por el contexto de su socialización; figura que la acompaña a la largo de su vida; le da seguridad, pertenencia y arraigo. Figura que a su vez la conecta con lo sagrado, lo trascendente. En un momento crítico de su vida se dirige a él; con él

pacta la promesa, fortaleciendo aún más el vínculo; y espera que sea él el mediador de su milagro. Ante la certeza que su figura de devoción cumplió su parte del “pacto”, ella no duda en cumplir la suya. La novena que anualmente reza en cumplimiento de la promesa, la efectúa en el marco de una ritualidad que no solo le permite mantener el vínculo, sino que lo recrea a través de canales por donde la religiosidad popular sigue manifestándose, encontrando renovados cauces de expresión (tal como sus relatos de los reza-bailes evidencian).

Para Delia la curación de su cáncer, es obra de un milagro; una intercesión de fuerzas trascendentes en su favor. Si bien es un hecho extraordinario, para el cual –como manifestó en diversos momentos de la entrevista- le queda solo una actitud de agradecimiento-, lo encuadra dentro de una visión donde los milagros son corrientes, evidenciando la matriz cosmológica de su orquestación de sentidos. En sus palabras...

“... Todos los días tenés un milagro que vos no te das cuenta y si vos lo analizás las cosas se hacen por algo y yo para mi... yo siempre digo Jesús está siempre conmigo, es algo muy profundo lo que yo vivo quizás... para mi muy profundo, de hecho los milagros, porque uno a veces lo pasa por alto. De hecho esto de sanar de mi cáncer, que me hago los controles todos los años, eso es algo grande, es un milagro, cómo no voy a creer, cómo no voy a tener fe [Delia, 2011]

Esta convicción de Delia la lleva a tener un ritmo sereno en la vida, a privilegiar los vínculos, los encuentros. Trabaja en un centro comunitario de su barrio en el que se brindan diversos servicios: formación, acompañamiento a mujeres golpeadas, apoyo psicológico, entre otros. Su servicio condensa su convicción de que la acogida, el desinterés y la entrega, sanan. Condensa asimismo su experiencia vital, su trayectoria de vida y su percepción que los “milagros” acompañan nuestras vidas cotidianas; que la vida en sí misma es un “milagro” que se debe acoger con agradecimiento.

Promesa, devoción y milagro en el relato de Marta

En el relato de Marta la práctica de la promesa aparece luego de la muerte de su hijo, o sea luego de un acontecimiento que nada puede reparar, para el que la fuerza positiva del “milagro” estuvo ausente. La figura de su devoción con quien entabla el vínculo es la Virgen de Lujan; figura central en su cosmovisión. Veamos su relato...

“Otra cosa no hay porque una persona sin fe no puede salir adelante, no salís adelante, sin fe... yo te digo porque hace poquito yo perdí un poco la fe, me pasó una desgracia y es como que para mí no existía Dios, la Virgen, nada... dije no... cuando te sacan un hijo, cómo vos podés tener fe ... me enojé con la Virgen de Lujan, me enojé mal con ella, porque mi hijo era peregrino de ella y ella lo abandonó, le faltaba un año para cumplir diez años de peregrinación. Yo me enojé con ella, ... de la misma desesperación es como que me aparté de la Virgen, de Dios..., me fui y llegué a mi casa y sabés lo que encontré? La imagen de la virgen, la imagen de la virgen que yo rompí en mi casa cuando me dijeron que mi hijo estaba muerto, hasta el día de hoy tengo toda la tiza de la marca de la virgen y ahí la repuse a la virgen, le pedí mil disculpas, me fui a Luján... estaban dando misa y me fui a la misa y le lloré tanto a la virgen que me perdone, que me perdone y que me alivie el

dolor... Dije no, yo no me voy a enojar con la madre porque ella es la me está aliviando el dolor, yo te voy a ir de rodillas a pedirte perdón y así fue. A los dos meses que pasó todo esto con Jona me fui de rodillas a pedir. y es como que hoy por hoy estoy aliviada...

Marta narra que le hizo una promesa a la Virgen; la promesa de las disculpas. Fue a Luján ocho domingos seguidos...

...Ya terminé la promesa de la Virgen ... Y sabés, es que, es como que todas las noche el llanto...el llanto sangrante... es como que ya no lo tengo, es como que siento alivio, alivio por todo lo que pasa y yo cada vez que invoco, me invoco a Dios y a la Virgen de Luján es como que me siento bien, estoy así bajoneada y digo no, me recomiendo a vos virgencita, a vos Dios sacame adelante... ella se lo llevó para que mi hijo no sufriera más, porque mi hijo era un adicto, muy adicto, me robaba las cosas a mi, 22 años, qué se yo... hace cuatro meses... pero por algo la Virgen lo llevó con ella, yo sé que está con Dios y con la Virgen, y está bien y la Virgen es la que me va a dar fuerza para seguir luchando, para que no haya un Jonathan más, que no haya otra personita alrededor mío que no sepa leer, que tiene que estudiar, ... no sé por qué estoy llorando.. [Marta, 2011 y 2012].

Marta se enoja con la Virgen por la muerte “sin sentido” de su hijo. Siente que hubo una “traición”: su hijo iba todos los años peregrinando a Lujan (tal vez en el marco de alguna promesa —es una suposición ya que Marta no lo expresa-). Su enojo queda claramente manifestado con la acción de tirar con violencia al piso la estatua de la Virgen de Lujan que tenía en el altar de su casa; o sea desacraliza su hogar. La hace añicos evidenciando la radicalidad de su ruptura. Marta se enfurece con la Virgen; rompiendo no solo un vínculo, sino un sostén en su vida. Es en el marco de esta ruptura que una “nueva” promesa (reparadora del vínculo perdido) se presenta como el recurso que posibilita reentablar su relación con la Virgen. Restablecer el vínculo requiere un esfuerzo de su parte: ir ocho domingos seguidos a Lujan; entrar al altar de rodillas; sacrificio que está dispuesta a hacer. Empieza ahí a encontrar grietas por donde darle sentido a su sufrimiento: “¿Por qué me lo llevó?” Y es ella, en lo más profundo de su existencia como mujer creyente, quien encuentra algunas respuestas acerca de su hijo Jonathan: “para que no sufriera”, “yo sé que está con Dios y con la Virgen, y está bien”. Toma contacto con su “llanto sangrante”, lo acoge pero a su vez reconoce que hoy siente alivio y a su vez manifiesta entender de quién viene ese consuelo: de Dios y de la Virgen de Luján. Luego de esta experiencia de pérdida de vínculo y su restablecimiento (probablemente más maduro) Marta está convencida que la Virgen le da las fuerzas para su misión actual, para que no haya otros jóvenes como su hijo que son destruidos por la droga: “pero la Virgen y Dios me dejó para que yo siga, para que no haya otro Jona y otra madre sufriendo por esto, si lo puedo evitar lo evitaré”. Así uno de los hechos de dolor más fuertes en la vida de Marta, ella lo re-significa desde la fe y lo convierte en una misión. Su trabajo en el comedor y con los jóvenes adquieren impulso porque adquieren un nuevo sentido.

En el relato de Marta también sus hijos tras la muerte de Jonathan, encuentran en la práctica de la promesa un sostén. Lo narra en estos términos

... Ellos le prometieron en el cajón al hermano que iban a ir –a Luján-. Fueron. Volvieron sanos y salvos. Entraron arrodillados al altar, que no pudieron entrar porque cerraron; pero ellos tocaron a la Virgen y mi hija me dijo “mami, toqué a la Virgen en la palma...y fue como la manito de Jona que me puso estoy presente ahí”.

La promesa en este caso es a un ser querido difunto. Está impregnada del gran dolor por la pérdida de ese difunto, en plena juventud; una muerte sin sentido. A través de un sacrificio y una mediación: tocar el manto de la Virgen luego de haberse desplazado de rodillas, no solo encuentran alivio, sino perciben su presencia –la del difunto-; emoción profunda que reconforta su dolor. Presencia que es radical ausencia “física”, pero que en aperturas holísticas y cosmológicas pueden permanecer con un balanceado sentido de ausencia-presencia.

Conclusiones

En la primera parte del trabajo se presentaron datos agregados provenientes de una muestra de jóvenes y adultos residentes en villas de CABA. Se destacó la incidencia de algunas prácticas, devociones y creencias religiosas. De las prácticas evidenciamos la relevancia de la promesa efectuada a una figura de devoción; figura que en muchos casos hace parte de los altares domésticos (cuya presencia en los hogares también resultó alta). Subrayamos asimismo la relevancia de las devociones, que en general van dirigidas a la Virgen, en sus diversas advocaciones, entre las que se destaca la de Luján; seguidas de las advocaciones típicas de culturas prevalecientes en las villas de CABA (Virgen Caacupé –de la cultura paraguaya; Virgen de Copacabana y Urkupiña de Bolivia). Devociones que también van dirigidas a figuras de santos, estén o no oficialmente reconocidos por la Iglesia; entre estas devociones sobresale San Cayetano, seguido de San Expedito y el Gauchito Gil. De las creencias, destacamos la creencia en el milagro –la irrupción de fuerzas positivas operando “el bien”, y más importante aún, la fuerte incidencia de creencia de haber sido testigo de un milagro.

Quisimos interpretar estos datos ahondando en la relación entre religiosidad popular y las claves cosmológicas y holísticas que interpretamos evidencian las devociones, la práctica de la promesa y la creencia en los milagros. Lo hicimos recurriendo a la narrativa de mujeres residentes en espacios de alta marginalidad; a través de una lectura fenomenológica de sus “relatos”/experiencias vinculadas a devociones, promesas y milagro.

A manera de *reflexión final*, subrayamos que las claves cosmológicas y holísticas que lo analizado parece evidenciar en las devociones, creencias y prácticas religiosas, remiten a dimensiones de una espiritualidad que atraviesa y sustenta orquestaciones de sentidos que van más allá de “lo religioso” en sentido estricto; conectan con lo sagrado o trascendente. Comencemos por el milagro; la creencia de haber presenciado uno, de haber sido beneficiado por

un milagro en favor propio o de un ser querido culmina en una acción de sorpresa, asombro y admiración –muy claro en el relato de las mujeres que hemos presentado. La creencia y vivencia de un milagro encierra por tanto una profunda emoción, que “expande” interiormente al sujeto, lo conecta “vivencialmente” con la realidad trascendente y le inyecta una mirada “positiva” (sin duda momentánea, pero muy posiblemente de largo alcance –como se lee en las narrativas de las mujeres de este estudio-). Esta experiencia ubica al sujeto en el plano de la vivencia espiritual, que trasciende lo religioso (aunque se apoya y alimenta de su lenguaje y simbología).

La devoción a una figura religiosa, es una manifestación de la fase experiencial y emotiva de una creencia. Se establece un vínculo con una “figura” que involucra enteramente al sujeto; y que comporta muchas veces la práctica de la “promesa” en la que el vínculo queda encausado en una dinámica circular de devoción-entrega-confianza-obligación-agradecimiento, por la que se sella un espacio emocional. Espacio que culmina con la apertura al “milagro”; o sea en lo que el sujeto significa como manifestaciones de lo trascendente a su favor. Un espacio paradójico; con una alta carga emotiva y de sentido, que se expresa en las múltiples ritualidades del repertorio del contexto sociocultural, que a su vez se cimienta en trayectorias sociorreligiosas personales, familiares y comunitarias en constante resignificación. Así la conciencia y experiencia de vulnerabilidad humana –evidente en todos los seres humanos, pero con aristas peculiares entre los sectores pobres- conecta, a través de las creencias y ritualidades de la religiosidad popular, con experiencias de carácter espiritual, que si bien tienen puntos de intersección con lo religioso instituido, abren a espacios más amplios de conexión con lo trascendente, con el cosmos y entre las personas. Predispone a actitudes abiertas, simples y positivas.

La práctica de la promesa, y la creencia que a través del vínculo que comporta, puede operarse un “bien”; la creencia de que el milagro obtenido (o sea el “bien”²⁷) tiene una dinámica “positiva”, torna al sujeto en “agente” de su propia vida interior, de su espiritualidad. Lo torna a su vez, en agente que expande, a través de su experiencia, las claves holísticas y cosmológicas de su espiritualidad, y de una matriz que, aun en el marco de ciertas creencias legitimadas en la modernidad y en la posmodernidad, sigue operando.

Referencias

AMEIGEIDAS, Aldo Rubén, *“Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina”*. Los Polvorines: Ediciones Universidad Nacional de General Sarmiento, 2008

AMMERMAN, Nancy T. *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*. Nueva York: Oxford University Press, 2014

DE LA TORRE, Renée., “La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”, *Civitas*, Porto Alegre, vol. 12, Nº3, sept-dic., 2012, pp. 506-521.

DE LA TORRE, Renée et al. *Creer y practicar en México. Comparación de tres encuestas sobre religiosidad*, Aguascalientes: Universidad de Aguascalientes/CIESAS/El Colegio de Jalisco, 2014

FLANAGAN, Kieran y Jupp, Peter (eds) *A Sociology of Spirituality*, Aldershot, Reino Unido, Ashgate, 2007

FRIGERIO Alejandro “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina” en *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. María Julia Carozzi y César Ceriani, eds. Pags. 87-118. Buenos Aires: Biblos/ACSRM. 2007

LEVI-STRAUSS, Claude "Introducción a la obra de M. Mauss", en *Sociología y antropología*, Tecnos, 1971

LOPEZ FIDANZA, Juan Martín (2015) “Diversidad de creencias” en Suárez, Ana Lourdes –dir *Creer en las villas. Devociones y prácticas religiosas en barrios precarios de la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos

MARTIN, Eloisa, “Aportes al concepto de religiosidad popular: revisión de la bibliografía argentina”, en Carozzi, M. J. y Cernedas, C. (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Biblos-ACSRM, 2007

PARKER, Christian, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile: fondo de Cultura Económica, 1996.

SEMAN, Pablo, “El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares” en Svampa, M (comp.), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires, Biblos-Universidad Nacional de General Sarmiento, pp.155-180, 2000.

—, "Cosmológica, Holística y Relacional: Una Corriente de la Religiosidad Popular Contemporánea", *Ciências Sociais e Religião* año 3, nº 3, pp. 45-74, 2001.

SUAREZ, Ana Lourdes –dir *Creer en las villas. Devociones y prácticas religiosas en barrios precarios de la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos, 2015a

SUAREZ, Ana Lourdes. “Promesas, milagros y exvotos en asentamientos precarios de Buenos Aires”, en: María Florencia Contardo y Patricia A. Fogelman (Compiladoras). *Actas de las IV Jornadas de religión y sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur - RELIGAR – Sur / VI Jornadas de religión y sociedad en Argentina*. Buenos Aires: Relig-Ar Ediciones, 2015b

SUAREZ, Ana L y ZENGARINI, Gabriela “Barrios precarios: Gracias a que caminamos con ellas. Prácticas de mujeres en barrios marginales desde una mística de ojos abiertos” en Virginia Azcu, coord. *Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*. Buenos Aires: Guadalupe. pp.73-115, 2014

Notas

¹ Una versión preliminar de este artículo fue presentado por la autora en junio 2015 en *las IV Jornadas de religión y sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur - RELIGAR – Sur / VI Jornadas de religión y sociedad en Argentina* (ver Suárez, 2015b). Si bien hay varias similitudes con el presente artículo, el eje de la ponencia giró en torno a exvotos y promesas.

² Ver, entre otros Suárez 2015a, de la Torre 2014, Suárez y López Fianza 2013, Frigerio 2007, Ameigeiras 2008, Semán 2001, Parker 1996 entre otros estudios empíricos latinoamericanos

³ El trabajo se efectuó en el marco del proyecto “La presencia religiosa en las villa de CABA”, con sede en la Facultad de Ciencias Sociales de la UCA. El objetivo era relevar la diversidad de creencias, devociones y prácticas religiosas de residentes en esos territorios. Diseñamos un cuestionario que aplicamos a mediados del 2014 a una muestra representativa (400 casos) de residentes mayores de 17 años en las diversas villas de emergencia de la Ciudad. Los resultados de todo el relevamiento están en Ana Lourdes Suárez –dir (2015a). A lo largo de todas las etapas de investigación participaron: Ana Lourdes Suárez, Juan Martín López Fianza, Cecilia Galera, Isabel Gatti, Javier Barra, Luz Lecour y Agustín Grizzuti.

⁴ El trabajo quedó plasmado en la producción Ana L. Suárez y Gabriela Zengarini (2014).

⁵ El libro de Nancy Ammerman (2014) ha sido de gran inspiración para el análisis fenomenológico que realizo en la segunda parte de este artículo. El proyecto que ella coordinó, “*spiritual narratives in everyday life*”, se centra en las narrativas de personas de diversos contextos norteamericanos sobre qué significa y cómo experimentan la espiritualidad en sus vidas cotidianas. El análisis que efectúa la da sustento teórico-empírico a la categoría *religión vivida*.

⁶ El uso de la primera persona del plural es adrede, “nuestra” aproximación a la religiosidad popular remite a que se fue forjando en los ricos intercambios que tenemos entre los investigadores del programa “la presencia religiosa en los asentamientos precarios”. Claro que cada uno tiene formas de aproximarse al tema y acentuaciones propias. Lo que quiero destacar es que todos nos hemos enriquecido con los debates y que mi aproximación actual se forjó en gran parte en el marco de estos debates.

⁷ La metáfora propuesta por Renée de la Torre de la religiosidad popular como un “*entre-medio*”, o sea entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada, ilustra esta aproximación. Se destaca así muchos creyentes toman elementos del culto oficial católico (en muchos casos reapropiándolos y resignificándolos) y asimismo de otras creencias no oficiales conformada por la tradición oral que es vehiculizadora de muchos de sus elementos parainstitucionales; la religiosidad popular no es necesariamente paralela sino transversal a la institución (De la Torre, 2012: 511).

⁸ Cristian Parker (1996) comenzó con estas dos palabras: “Otra lógica”, un trabajo que tuvo fuerte repercusión en los estudios sobre religiosidad popular. Define el concepto como: “la alternativa a la racionalidad ilustrada y al tipo de fe racionalizada que es su subproducto” (Parker, 1996:192). El concepto destaca la positividad creadora de los sectores populares. Ahondando en esta perspectiva Pablo Semán (2001) destaca tres prácticas y representaciones que estructuran la matriz cultural latinoamericana: cosmológicas, holística y relacional.

⁹ Con esta afirmación estamos lejos de “esencializar” la cultura popular, ni de concebir a los sectores populares como únicos depositarios de aspectos que permitirán transformaciones relevantes para el resto de la sociedad.

¹⁰ K. Flanagan y P. Jupp efectuaron una interesante compilación en torno a la temática de la espiritualidad. El trabajo fue pionero para sentar las bases teóricas de una sociología de la espiritualidad. Los autores de la compilación ofrecen diversas definiciones sobre el concepto. En común tienen que conciben la espiritualidad en contraste con la “religión”, y vinculada a experiencias de lo sagrado. Se concibe la espiritualidad como basada en la persona y a la experiencia y la vivencia personal como la fuente de autoridad; se diferencia así de la religión institucionalizada que acepta una autoridad externa trascendental legítimamente interpretada por la institución. La espiritualidad, desde la perspectiva de las ciencias sociales, se constituye en un concepto vinculado con la experiencia vivida tal como ella se manifiesta y transforma al sujeto a una vida plena.

¹¹ Ver Claude Lévi-Strauss (1971) donde el autor discute los conceptos de don y contradon de Marcel Mauss.

¹² Ver nota 3. Allí se describen las características de la investigación y el equipo que la llevó adelante.

¹³ Las dos vírgenes más mencionadas son las de Luján (patrona de la Argentina) y la de Caacupé (típica de la cultura paraguaya). En tercer lugar aparecen las vírgenes de Copacabana y Urkupiña (de la cultura boliviana).

¹⁴ Aspectos sociodemográficos inciden poco en los aspectos que estamos analizando, tal como se observa en los cuadros 1 y 2. La creencia en el milagro alcanza porcentajes similares en ambos sexos; la creencia de haber estado en presencia de un milagro es algo superior entre los varones y entre las personas de mayor edad.

¹⁵ Para un tratamiento agudo de este tema ver Juan Martín López Fidanza (2015). Parte del desarrollo de esta sección se basan en desarrollos efectuados en su trabajo.

¹⁶ La Iglesia católica, que es una de las instituciones que da crédito a la posibilidad del milagro, en su dogmatismo y afán de control, lo acepta como un fenómeno excepcional, cuya veracidad queda a juicio de la propia institución. Los procesos de beatificación y santificación de personas son un ejemplo. Según las reglas canónicas solo si la jerarquía de la institución –a través de una comisión formada para tal propósito- puede confirmar fehacientemente dos milagros atribuibles a quien es postulado para el proceso, el proceso de proclamación puede seguir su curso.

¹⁷ Nos remitimos aquí solo a los sectores populares, pero cabe preguntarse cuan presentes están las dimensiones holísticas y cosmológicas en todos los sectores sociales; dicho en otras palabras: ¿no serán dimensiones que exceden el posicionamiento social, y que en todo caso tienen manifestaciones, ritualidades y prácticas diferenciales según sectores sociales? La amplia aceptación de espiritualidades alternativas (algunas bajo la amorfa categoría de New Age) transversales a las instituciones religiosas en sectores sociales medios y altos llevan a dar una respuesta afirmativa.

¹⁸ López Fidanza, 2015, op.cit

¹⁹ La encuesta sobre La presencia religiosa en la villas –EPRA-, 2014, relevó aspectos vinculados a la creencia sobre la operancia de las fuerzas del mal, y en las posibles consecuencias negativas de incumplir una promesa. Su incidencia es alta (superior al 50%), pero menor a la creencia en el milagro.

²⁰ Ver nota 4. El vínculo con estas mujeres se orquestó a raíz de la investigación, y se mantiene hasta la actualidad. Sus historias de vida fueron analizadas con distinto propósitos y plasmaron diversas publicaciones, entre ellas además de Suárez-Zengarini 2014 op cit., Ana L. Suárez y Gabriela Zengarini “A través del paso y del caminar con ellas. Una lectura socio-antropológica y teológica de historias de vida de mujeres en barrios marginales”, en ECKHOLT, Margrit y SILBER, Stefan –eds- *Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*. México: Ediciones Paulinas. Tomo I., 2014 pp.305-348; Ana L Suárez “Comprendiendo las dimensiones y el impacto de una espiritualidad de ‘ojos abiertos’ a partir de la experiencia de una comunidad de religiosas inserta en barrios precarios” en Sociedad Argentina de Teología, *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, Buenos Aires, Ágape, 2014; Suárez, Ana L. “Comunidades religiosas femeninas en asentamientos precarios de Buenos Aires. El camino a la inserción en barrios pobres y su impacto en la ‘renovación’ de estas comunidades”, en: Patricia A. Fogelman y María Florencia Contardo (Editoras). *Actas electrónicas del V SIRCP: Quinto Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires: Ediciones del GERE. Agosto 2014

²¹ Se analizan historias solo de mujeres en este artículo, porque el proyecto desde el que se hicieron estas entrevistas estaba centrado solo en mujeres. Queda la deuda de hacer un análisis similar para varones, lo que sin duda sería muy interesante. Queda recordar, como ya lo hemos señalado en el primer aparatado, que el sexo no introduce diferencias relevantes en la incidencia de los aspectos que estamos analizando: efectuar una promesa, devociones, presencia de altares en las casas, y creencia en los milagros.

²² Las síntesis fueron extraídas de Suárez-Zengarini, 2014 op. cit. pp. 89-91

²³ Cf. Entrevista Delia Linches- Cuartel V, Casa Arcoiris, 14 de octubre 2011.

²⁴ Cf. Entrevista Marta Radici- Cuartel V, Comedor Los Hornos 27 de diciembre 2011, y reentrevistada el 28 de junio 2012.

²⁵ Cabe destacar que el objetivo de las entrevistas no fue poner el foco ni en las devociones, ni en las promesas, ni en la creencia en los milagros. Cuando en las narrativas surgieron relatos vinculados a uno de ellos, no fueron ahondados por las entrevistadoras en forma especial.

²⁶ La fiesta al Señor de Mailín se realiza no solo en Santiago del Estero, su lugar de origen, sino que traída por migrantes santiagueños se celebra también desde hace muchos años en Villa de Mayo –Partido Malvinas Argentina, Conurbano bonaerense–.

²⁷ Este mismo razonamiento puede llevar a pensar en cómo operan las fuerzas del “mal”. Basta pensar en ritos que lo invocan (rito satánicos, magia negra, etc...). Excede los marcos de este trabajo entrar en esta discusión. Personalmente tiendo a creer que las energías del bien y del mal operan en forma “positiva” o “negativa” respectivamente en función –en parte- de decisiones de tipo ético que las personas tomamos. La discusión, para esto, debe darse desde otro plano, no en este trabajo. Para lo que presenté en este artículo me basé en las narrativas de mujeres y en una aproximación fenomenológica a su experiencia espiritual.