

N° 29 (2026)

**La religiosidad popular en el
Mediterráneo largo: entre lo
institucionalizado y lo subversivo**



Revista Hermeneutic

Universidad Nacional de la Patagonia Austral
Lisandro de la Torre 860, Río Gallegos -Santa Cruz – (CP. 9400) –ARGENTINA
Correo-e: revistahermeneutic@gmail.com
ISSN: 1668-7361

Equipo Editorial

Aldo Enrici / Director Editorial
Cristian Bessone / Secretario Académico
Valeria Llanea / Edición
Julián Pérez / Edición

Editores Responsables del número

Francesco Gervasi (Universidad Autónoma de Coahuila)
Jorge Valtierra-Zamudio (Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca)

Comité Editorial

Daniela Ciancia
Damián Ricardo
Muriel Ojeda
Patricia Sampaoli
Pablo Zavaley
Horacio Mercau
Juan Milton Jair Aragón Palacios

Comité Académico

Dr. Juan R. Coca / Universidad de Valladolid / GIR Trans Real Lab. // España
Dr. Jorge Kulemeyer / Universidad Nacional de Jujuy / Grupo Yavi // Argentina
Dr. Roberto Farriol / Universidad Pontificia de Chile // Chile
Dra. Marta Reinoso / Universidad Nacional de la Patagonia Austral // Argentina
Dra. Graciela Ciselli / Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco // Argentina
Dra. Mabel García / Universidad de Temuco // Chile
Dr. Horacio Mercau / Universidad Nacional de la Plata // Argentina
Mg. María Inés Muniz / Universidad Nacional de la Patagonia Austral // Argentina
Dr. Juan Milton Jair Aragón Palacios / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla // México
Prof. María Soledad Pérez Gamboa / Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco // Argentina
Dr. Francisco José Francisco Carrera / Facultad de Educación de Soria / Universidad de Valladolid / Centro Asociado de Soria (UNED) // España
Dr. Zvi Tal / School of Sound and Screen Arts / Sapir College // Israel
Dr. Luis Ernesto Arévalo / Dixie State University // Estados Unidos
Dr. Mauricio Beuchot / Universidad Nacional Autónoma de México // México
Mg. Cecilia Fiel / Universidad de Buenos Aires // Argentina
Dr. Jacob Buganza Torio / Universidad de Veracruz // México
Dr. Cristobal Farriol / Université Paris Diderot // Francia
Dra. Adriana Menassé / Universidad de Veracruz // México
Dr. Juan Cepeda / Universidad Santo Tomás // Colombia
Prof. Lic. Bettina Muruzabal / Museo de Arte Eduardo Minnicelli // Argentina
Dr. Enrique Dussel / Universidad Nacional Autónoma de México // México
Dr. Walter Mignolo / Duke University (Carolina del Norte) // Estados Unidos
Dra. María Teresa Lluch Canut / Universidad de Barcelona // España
Dr. Ángel Gabilondo / Universidad Autónoma de Madrid // España
Dra. Claudia Bahamonde / Museo Regional de Magallanes // Chile

Soporte técnico: Equipo GIC-PAS UNPA

Teléfono: 54 (02966) 442370 Int 147.

Correo-e: huelemu@unpa.edu.ar

Índice

Editorial

La religiosidad popular en el Mediterráneo largo: entre lo institucionalizado y lo subversivo

Francesco Gervasi, Jorge Valtierra-Zamudio 6

Dossier

La falesia e il compasso. Sulla persistenza della religione popolare

Enzo Pace 12

Los santos: actantes centrales en los altares domésticos católicos

Renée de la Torre Castellanos 28

Religiosidad y técnica

Aldo Enrici 50

Quando la memoria diventa presenza. Un santuario nella società dei diversamente fedeli

Vincenzo Bova 70

La Iglesia católica y el culto a la Difunta Correa en los años de la dictadura

Mariano Fabris..... 86

Las embajadas de la Virgen de Luján en Argentina (1947-1954): una experiencia de institucionalización de la religiosidad popular

Diego Mauro 102

Patronas del coraje. El arte y la espiritualidad para una memoria activa

Romina Behrens, Silvana Torres Opazo 112

Los tatuajes votivos y su eficacia en el Culto a la Santa Muerte

Adrián Yllescas, Regnar Kristensen 129

Trazos de luz en la oscuridad: el culto del Angelito Negro en México, intercambio con el diablo, no preguntar, no juzgar

Felipe Gaytán Alcalá 147

Comunidad y religiosidad popular entre los zapotecos del sur de Oaxaca

Edgar Pérez Ríos 169

Libertad religiosa, laicidad estatal y derechos culturales: su materialización armónica

Oscar Javier Apáez Pineda 186

Portada de este número:

“Constelación de santos”, foto de Francesco Gervasi adaptada mediante inteligencia artificial para fines editoriales.

La religiosidad popular en el Mediterráneo largo: entre lo institucionalizado y lo subversivo

Las muchas maneras de entender el concepto de religiosidad popular

Dedicar un número especial a la religiosidad popular implica, antes que nada, intentar definir este concepto, recordando que los primeros esfuerzos en este sentido pueden rastrearse en los debates desarrollados durante las décadas de 1970 y 1980 entre algunos sociólogos de las religiones italianos. En ese momento, la discusión se centró en el significado y la pertinencia del adjetivo “popular”¹, con el propósito principal (Nesti, 1988, p. 397) de cuestionar la idea de que este tipo de religiosidad fuese propia de personas sin cultura o educación. En cambio, la interpretación predominante de estos estudiosos tendía a vincular la religiosidad popular con las prácticas religiosas de los grupos subalternos, leídas como expresiones de resistencia simbólica o como alternativas frente a la religiosidad oficial promovida por los sectores hegemónicos. Este enfoque se inscribía, además, en un marco teórico más amplio orientado a recuperar la voz, la experiencia y las formas de agencia del pueblo, es decir, de aquellos sujetos históricamente relegados, invisibilizados o incluso silenciados de manera deliberada en la historia de la humanidad (Ginzburg, 2011, p. 3).

En la actualidad, sin embargo, el uso de esta categoría ha experimentado un desplazamiento significativo. Más que remitir de manera directa a una condición socioeconómica específica, la religiosidad popular se emplea para describir formas de expresión religiosa que surgen desde los propios creyentes y que se desarrollan fuera —o en los márgenes— de los dispositivos institucionales oficiales (Rostas y Droogers, 1993). En esta línea, Pace (2014, p. 53) la define como un “exceso de sentido que un sistema de creencias institucionalizado no logra contener dentro de sus propios códigos simbólicos”, es decir, como una esfera relativamente autónoma de la experiencia religiosa, en la que los fieles no se limitan a reproducir doctrinas establecidas, sino que asumen un rol activo y creativo en la producción de significados, prácticas y narrativas (Gervasi, 2025, p. 43). En este sentido, la religiosidad popular puede ser vista también como una manera para

¹ Véanse, entre otros, los trabajos de Nesti (1974, 1982, 1988) y Prandi (1977, 1983).

resguardar “saberes y cosmovisiones negadas o desvalorizadas por el catolicismo, pero que no pudieron ser suprimidas” (De la Torre, 2021, p. 262). Quien decide son los propios actores religiosos, quienes construyen trayectorias religiosas autónomas, cuyo resultado es un entramado complejo en el que se articulan prácticas y perspectivas culturales, formas de religión institucional y dimensiones de espiritualidad individual (Ceriani, 2013).

Con respecto a los vínculos entre religiosidad popular y religión “oficial”, conviene recordar que, a la luz de los planteamientos clásicos de Max Weber (2002) y Pierre Bourdieu (2009) sobre las relaciones asimétricas en el mercado de bienes religiosos, la primera puede entenderse como un espacio liminal, situado en la frontera entre lo institucional y lo no institucional, en el que tienen lugar continuos procesos de negociación, apropiación y regulación. No obstante, este espacio no se reduce a formas parcialmente integradas o toleradas por las instituciones. Existen también devociones que se configuran en abierta tensión —e incluso en conflicto directo— con los marcos normativos religiosos y morales dominantes. Estas expresiones afirman su legitimidad a partir de la experiencia, la eficacia simbólica y la reciprocidad ritual, cuestionando las pretensiones de monopolio institucional sobre lo sagrado y evidenciando los límites del control religioso. En este sentido, la religiosidad popular representa un ámbito de creatividad religiosa y producción de sentido, que no solo habita zonas de ambigüedad, sino que también produce formas de sacralidad disruptivas, capaces de incomodar los dispositivos de regulación simbólica.

Entendida, por tanto, como una expresión viva, dinámica y situada de las creencias y prácticas comunitarias, la religiosidad popular constituye un espacio privilegiado para observar las persistencias y transformaciones de lo religioso en los contextos contemporáneos. Lejos de agotarse en los marcos institucionales o doctrinales, estas manifestaciones revelan un excedente de sentido que desborda los códigos simbólicos oficiales y se reconfigura en la vida cotidiana, en los cuerpos, en los territorios y en la memoria social. En un mundo atravesado por procesos de secularización, pluralización religiosa y circulación cultural, la religiosidad popular no desaparece, sino que se adapta y se reinventa, ofreciendo formas flexibles de pertenencia y producción de significado.

La religiosidad popular en el Mediterráneo largo como espacio histórico-cultural compartido

Pero ¿cómo se expresan estas dinámicas en entornos culturales diversos, aunque atravesados por vínculos estrechos, como ocurre entre América Latina y el sur de Europa (y, más específicamente, el sur de Italia)? En estos espacios —que pueden denominarse “Mediterráneo largo”, según la feliz expresión acuñada por Arnaldo Nesti (2012) para subrayar tales lazos religiosos y culturales—, la religiosidad popular se configura como un campo particularmente denso, complejo y heterogéneo. Este concepto no remite a un espacio geográfico delimitado ni a una unidad empírica homogénea, sino a un ámbito compartido y en constante transformación, resultado de procesos de expansión, circulación y apropiación de formas religiosas de matriz mediterránea. En esta línea, Ernesto De Martino, en *La terra del rimorso* (2002, pp. 22–24), ya señalaba afinidades significativas —centradas en la relación entre América y el sur de Italia— al recuperar testimonios de jesuitas del siglo XVI. Estos, sorprendidos por las similitudes culturales y sociales entre el Nuevo Mundo y el Mezzogiorno italiano, llegaron a denominar a América “las Indias de por allá” y al sur de Italia “las Indias de por acá”, estableciendo un sugestivo paralelismo entre ambos espacios. Son muchos los elementos compartidos: desde la centralidad de lo festivo en las celebraciones religiosas hasta las formas de apropiación, negociación y, en ciertos casos, resistencia en la articulación con el cristianismo, pasando, obviamente, por la huella de la presencia española. En palabras de Nesti (2012, p. 10): “Las civilizaciones de los pueblos mediterráneos de aquí y de allá están deslumbradas por la luz, entregadas a la práctica de la contemplación, fortalecidas por el trabajo intelectual del ‘dolce far niente’. Paseos como oraciones, cafés como oratorios, teatros como iglesias”.

Desde esta perspectiva, tanto el sur de Europa como América Latina constituyen manifestaciones específicas de un mismo horizonte civilizatorio, cuya fenomenología religiosa resulta fundamental visibilizar. Las contribuciones reunidas en el presente número monográfico de *Hermeneutic* se inscriben precisamente en este espacio religioso ampliado, en ese lugar intermedio que pone en continua comunicación y diálogo las “Indias de por allá” con “las Indias de por acá” (De Martino, 2002, pp. 22-24). Lejos de constituir un residuo del pasado o una forma religiosa “menor”, la religiosidad popular en

el Mediterráneo largo aparece aquí como un laboratorio privilegiado para observar la recomposición contemporánea de lo sagrado.

La estructura del número

El número está conformado por diez textos que analizan algunas de las tendencias contemporáneas de la religiosidad popular en el Mediterráneo largo. Algunos de estos trabajos desarrollan reflexiones de carácter teórico, mientras que otros se basan en investigaciones empíricas y estudios de casos.

En *La falesia e il compasso*, Enzo Pace define la religión popular como un “excedente de sentido” que las instituciones no logran absorber plenamente en sus códigos simbólicos. Desde la teoría de sistemas, muestra cómo lo sagrado emerge en la frontera entre el sistema religioso y su entorno, permitiendo formas persistentes y personalizadas de apropiación religiosa.

Renée de la Torre Castellanos, en *Los santos: actantes centrales en los altares domésticos católicos*, analiza los altares domésticos mexicanos como expresión de “religión vivida” que cuestiona las lecturas eurocéntricas de la secularización. A partir del concepto de *ethos barroco*, muestra cómo estos espacios articulan creatividad individual y resistencia cultural dentro del catolicismo popular.

El artículo de Aldo Enrici analiza cómo la tecnología digital se ha reconfigurado como una religiosidad popular que organiza la realidad y la vida cotidiana a través de rituales como el uso del smartphone. Mediante conceptos como el sublime tecnológico y el kitsch, el autor examina la fascinación y dependencia que generan las infraestructuras técnicas y los algoritmos. Se sostiene que esta “tecno-religión” no es neutral, sino que actúa como un dispositivo de legitimación del poder y control social bajo promesas de eficiencia y progreso ilimitado. Finalmente, propone desnaturalizar esta inevitabilidad tecnológica para recuperar la pluralidad cultural y el juicio crítico frente a la actual racionalidad técnica

En *Quando la memoria diventa presenza*, Vincenzo Bova estudia el Santuario de San Francesco di Paola como un espacio donde convergen espiritualidad, turismo e identidad local. Basado en investigación cualitativa, destaca cómo los relatos de milagros y las memorias familiares sostienen la continuidad generacional de la devoción.

Mariano Fabris examina las posturas de la Iglesia católica frente al culto a la Difunta Correa durante la última dictadura argentina. Identifica dos estrategias: una tentativa de “catolización” de la devoción por parte de sectores eclesiales y, al mismo tiempo, una tendencia institucional a excluirla como superstición.

Diego Mauro analiza las “Embajadas” de la Virgen de Luján (1947–1954), promovidas por el santuario y el Estado argentino para nacionalizar esta devoción mariana. Estas iniciativas buscaron articular culto oficial y religión vivida, contribuyendo a consolidar a la Virgen de Luján como fenómeno religioso de masas.

El texto de Romina Behrens y Silvana Torres Opazo analiza la propuesta estética y política de transmutar a las trabajadoras sexuales de San Julián en Patronas del coraje, figuras de devoción popular que reivindican su histórica resistencia de 1922. A través de la obra de Silvana Torres Opazo, se explora el vínculo entre arte, memoria feminista y espiritualidad soberana como herramientas de justicia histórica. El texto concluye que estas prácticas subvierten las jerarquías sagradas, transformando el estigma en un símbolo de empoderamiento para las luchas contemporáneas en la Patagonia

Adrián Yllescas y Regnar Kristensen estudian los tatuajes votivos en el culto a la Santa Muerte. A partir de la teoría del don, interpretan el tatuaje como una forma extrema de retribución devocional: un “depósito ritual” permanente inscrito en el cuerpo del devoto.

El texto de Felipe Gaytán Alcalá analiza el fenómeno emergente del culto al Angelito Negro en México como una forma de religiosidad popular que resignifica la figura del diablo. A diferencia de otros cultos, este se presenta como una entidad amoral y transaccional que materializa deseos humanos (como riqueza o protección) sin juzgar su contenido. Los hallazgos muestran que la relación de los devotos con esta figura se organiza en torno a una ética de la retribución, bajo la forma de un contrato amoral en el que el cumplimiento del pacto funciona como norma central.

Edgar Pérez Ríos se enfoca en la relación entre comunalidad y religiosidad popular entre los zapotecos del sur de Oaxaca. Su estudio etnográfico muestra cómo prácticas rituales, como la petición de lluvias en cerros sagrados, refuerzan instituciones comunitarias como el sistema de cargos y las asambleas territoriales.

Finalmente, Oscar Javier Apérez Pineda examina las tensiones entre laicidad estatal, libertad religiosa y derechos culturales en el marco constitucional mexicano. A partir de

casos vinculados a la religiosidad popular, tales como la instalación de nacimientos en edificios públicos o la supresión de festividades regionales en reformas laborales, propone avanzar hacia una laicidad inclusiva capaz de articular pluralismo cultural y separación Iglesia-Estado.

Los coordinadores de este número les deseamos una buena lectura.

Referencias bibliográficas

- Bourdieu, P. (2009). *La eficacia simbólica. Religión y política*. Editorial Biblos.
- Ceriani, C. (2013). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Revista Cultura y Religión*, 7(1), 10-29. <https://doi.org/10.61303/07184727.v7i1.364>
- De Martino, E. (2002). *La terra del rimorso: Il Sud, tra religione e magia*. Il Saggiatore.
- De la Torre, R. (2021). La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar Lived Religion en proyectos de descolonización. *Revista Cultura y Religión*, XV(1), 259-298. <https://doi.org/10.4067/S0718-47272021000100259>
- Gervasi, F. (2025). *Expresiones de religiosidad popular en línea. La devoción a Jesús Malverde en un grupo privado de Facebook*. Teseo. <https://doi.org/10.55778/ts917723435>
- Ginzburg, C. (2011). *El queso y los gusanos: El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Ediciones Península.
- Nesti, A. (1974). *Gesù socialista. Una tradizione popolare italiana*. Claudiana.
- Nesti, A. (1982). *Le fontane e il borgo*. IANUA.
- Nesti, A. (1988). La religione popolare oggi: Problemi per una definizione. *Studi di Sociologia*, 26(3/4), 396–400.
- Nesti, A. (2012). *Nel Mediterraneo largo. Diario latinoamericano*. Aracne.
- Pace, E. (2014). La falesia e il compasso. Riflessioni sulla permanenza e universalità della religiosità popolare. En L. Berzano, A. Castegnaro y E. Pace (Coords.), *Religiosità popolare nella società post-secolare. Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca* (pp. 39–54). Edizioni Messaggero.
- Prandi, C. (1977). *Religione e classi subalterne*. Coines.
- Prandi, C. (1983). *La religione popolare fra potere e tradizione. Per una sociologia della tradizione religiosa*. FrancoAngeli.
- Rostas, S. y Droogers, A. (1993). *The Popular Use of popular Religion in Latin America*. CEDLA
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

Francesco Gervasi

Jorge Valtierra-Zamudio

La falesia e il compasso. Sulla persistenza della religione popolare

*Enzo Pace **

Resumen

El excedente de significado que un sistema de creencias es incapaz de acomodar dentro de sus propios códigos simbólicos suele denominarse “popular-religioso”. Este excedente está presente en el entorno en forma de capas de creencia cuya memoria supera a la de un sistema religioso que se ha estabilizado a lo largo del tiempo. Se trata de la creencia en su estado originario, antes de convertirse en creencia organizada. Lo popular-religioso arrebató lo sagrado de manera estética en el espacio intermedio entre el sistema y el entorno. Lo sagrado también se convierte en masa en sociedades expuestas a estímulos visuales, sonoros y táctiles. Parece no tener rostro, pero precisamente por su anonimato permite un consumo personalizado que los sistemas de creencias, con su pretensión de universalidad, no pueden garantizar por completo.

Palabras clave: Teoría de sistemas – sagrado – estética – pensamiento dicotómico – consumo de masas

The Cliff and the Compass: On the Persistence of Popular Religion

*Enzo Pace **

Abstract

The surplus of meaning that a belief system is unable to accommodate within its own symbolic codes is commonly referred to as "popular-religious." This surplus is present in the environment in the form of layers of belief whose memory surpasses that of a religious system that has been stabilized over time. It is belief in the original state before it becomes organized belief. The popular-religious snatches the sacred aesthetically in the space between system and environment. The sacred also becomes mass in societies that are exposed to visual, aural, and tactile stimuli. It seems faceless, but because of its anonymity, it permits a personalized consumption that belief systems, with their assertion of universality, cannot completely ensure.

Keywords: System theory – sacred – aesthetics – dichotomous thinking– mass consumption

Introduzione

Ciò che convenzionalmente continuiamo a chiamare religione popolare si riferisce allo strato più profondo dei sistemi, organizzati ed esperti, di credenza religiosa. Con tale formula, debitrice della teoria dei sistemi di Luhmann (Luhmann, 1977, 2002; Pace, 2011), definisco la religione come una forma di potere della comunicazione, che si costituisce inizialmente grazie a figure carismatiche (profeti, veggenti, maestri spirituali e asceti) che dimostrano di saper entrare in comunicazione con potenze sovraumane, di mediare tra “terra e cielo”, lasciando immaginare un altro mondo di significati possibili da attribuire all’esistenza umana nel mondo.

In principio, nelle religioni non c’è altro che il potere della parola di un carismatico. Nella definizione insuperata di Max Weber (1981), questi è un outsider capace di tracciare nuovi confini cognitivi e suscitare nuove emozioni collettive rispetto a un ordine social-religioso costituito, che può apparire agli occhi dei primi seguaci privo di vita. In principio, dunque, c’è una parola viva contro un ordine di parole stabilito o controllato da un ceto di specialisti religiosi: parola viva contro lettera morta. Al fondo, la debole (perché legata alla persona fisica) forza della parola di un carismatico consiste nel miracolo di un nuovo inizio, l’incipit di un nuovo modo di pensare il mondo e stare nel mondo. Le religioni, per così dire, vengono dopo il disordine cognitivo e sociale che suscita un leader carismatico. Esse sono comunicazione della originaria comunicazione di un profeta o di un veggente o di uno sciamano che entra nella sfera del misterioso rivelandone la forza.

Nella storia delle religioni, il passaggio dalla parola viva del fondatore alla parola scritta (non a caso, definita dai seguaci, come *sacra* scrittura), costituisce l’atto fondativo (Taubes, 1997) di ciò che diventerà presto un complesso sistema di credenze e pratiche, con un grado più o meno sofisticato di auto-riflessività, custodito da ceti di esperti in cose sacre. Questi ultimi sono chiamati a certificare che un sistema di credenza ha perfezionato un discorso autorizzato sulla parola (non più viva del fondatore). Come occhiuti doganieri, essi sono chiamati a controllare che non ci siano dissonanze, deviazioni e disordini (cognitivi e sociali)¹.

Ogni religione come sistema comunicativo funziona in rapporto a vari ambienti sociali. Nella sua evoluzione storica, essa può rimanere legata a un determinato ambiente (una terra, un’etnia, una civilizzazione), ma può anche aprirsi al confronto con ambienti

¹ L’imperatore Costantino convocò e presiedette il Concilio di Nicea nel 325 d.C., in cui si definì la *magna charta* del credo cristiano: un primo abbozzo di quello che nel 381, nel Concilio di Costantinopoli, diverrà la professione canonica di fede, che continua ancor oggi a essere recitata nella messa domenicale. Quel testo è un esempio di comunicazione della comunicazione: le parole vive (di cui si fa memoria) di Gesù sono interpretate, messe al riparo dai conflitti della memoria cui era andata incontro. Diventava così il solo discorso autorizzato sulla parola viva, contro le opinioni diverse che si erano manifestate, ad esempio con la teologia di Ario. Le opinioni diverse saranno catalogate d’ora in poi come eresie. Queste ultime sono state trattate nella storia della Chiesa cattolica non solo come un affare interno di tipo teologico, ma anche come una pericolosa minaccia all’ordine sociale, dunque, da reprimere come un crimine da parte del potere politico. Da qui l’interesse di Costantino al Concilio di Nicea (Curzel, 2025).

socio-culturali sempre più diversi, ubbidendo a una spinta missionaria che la porta a diventare grande religione mondiale. Nel primo caso vale il *nomos* della terra, nel secondo quello del mare. Fuori di metafora, tale differenza, in linea di principio, distingue le religioni *etiche* da quelle a vocazione mondiale.

La relazione sistema-ambiente nelle scienze sociali delle religioni è utile per comprendere il doppio movimento che tale relazione implica:

- a) Una religione prima di diventare tale, cioè prima di configurarsi come un sistema sociale specializzato nella produzione di simboli e organizzato nella definizione di credenze e pratiche, ha dovuto competere con altre divinità e altre credenze; la sua vittoria finale, tuttavia, non è completa perché una religione può usare la strategia comunicativa sia di incorporare nel suo sistema elementi delle credenze degli dèi vinti sia di tollerare che di fatto pratiche appartenenti a religioni precedenti possano riaffiorare e continuare a vivere, magari sotto mentite spoglie.
- b) Le religioni a vocazione mondiale o costrette a disperdersi nel mondo per contingenze storiche da esse non volute, per definizione, interagiscono con ambienti vari, differenziati al loro interno e refrattari a qualsiasi operazione di riduzione del molteplice all'unità. Gli ambienti sono per definizione tanti, diversi e plurali (dal punto di vista socio-religioso) rispetto alla pretesa di egemonia e di monopolio della verità da parte di una religione dominante.

In tutte e due i casi, gli antichi dèi sconfitti possono continuare a comunicare anche attraverso i nuovi dèi, in forme diverse, a volte controllate severamente dal ceto degli specialisti della religione vincente, altre volte senza troppi filtri. Quanto appena detto, può essere considerata la cornice teorica valida per rispondere alla semplice domanda della persistenza della religione popolare nelle società contemporanee. Nelle pagine che seguono, ricorrendo alla metafora della falesia e del compasso, cercherò di dimostrare come la religione popolare non sia altro che la memoria di una lotta tra dèi e che nelle religioni nulla si crea da zero, nulla si distrugge e tutto si trasforma. Anche quando la religione dei vinti sembra scomparsa, seppellita da quella dei vincitori nel cimitero della storia delle religioni, l'osservazione dei fenomeni, che nelle scienze sociali sono stati chiamati di devozione popolare o del revival delle religioni indigene (Harvey & Withhead, 2019), in tensione con le credenze e le pratiche ufficiali e canoniche di una religione dominante, induce a pensare che il potere della parola di vecchi dèi non si sia definitivamente estinto. La memoria religiosa dei popoli sembra essere più lunga di quella delle religioni storiche.

La falesia

La metafora della falesia può aiutare a chiarire il punto di partenza da cui intendo muovere per discutere sulla validità euristica della categoria di religione popolare nelle società contemporanee. Uso a posta la formula generica di società contemporanea, per sfuggire alla trappola rappresentata da un'altra formula: società moderna, al singolare,

come se, dopo Eisenstadt (2002) e la sua teoria delle modernità multiple, avesse ancora senso parlarne al singolare.

La trappola è presto descritta: parlare di società moderna in riferimento alla religione popolare allude ad una presunta *non affinità elettiva* fra l'essere *moderno* del sociale e le pratiche socio-religiose che appaiono il riflesso di un mondo che la modernità tende a ridimensionare o a valorizzare, tutt'al più, de-rubricandole sotto la voce *beni culturali da tutelare*, a rinforzo delle politiche della memoria e delle identità collettive, minacciate dalla crescente diversità religiosa e culturale che caratterizza molte società contemporanee (Certeau et Domenach, 1974; Chastel, 1986; Silva Nunes, 2006; Hervieu-Léger, 2010)).

Agire in base a valori religiosi può, del resto, configurarsi, dal punto di vista sociologico, in vari modi, non necessariamente incompatibili fra loro. Per riprendere la tipologia dell'azione di Max Weber (1981), le figure che in astratto descrivono la morfologia sociale dell'agire socio-religioso sono quattro, con delle varianti che possiamo ricavare dall'osservazione dei fenomeni contemporanei. Per Weber, lo ricordiamo, l'azione sociale di tipo religioso può rispondere a diverse strategie: di conferma dello status quo, della struttura dominante del potere e del sapere religioso esistente in una determinata società; di riduzione alla logica del calcolo mezzo-fine (per cui anche l'agire religioso ha una propria interna razionalità, che spinge un individuo a cercare i mezzi più efficaci per ottenere i beni di salvezza); di soggettivazione morale delle scelte religiose; di innovazione etico-sociale tramite la forza del carisma.

La scuola di pensiero nord-americana che ha assunto, per esempio, con determinazione il paradigma della scelta razionale o dell'economia religiosa, in base si cerca di spiegare, meglio di altri approcci più o meno legati all'*old paradigm* della teoria della secolarizzazione, il fenomeno dell'abbandono delle chiese di *nascita* a favore delle così dette *mega-churches*, non-luoghi dello spirito che una persona sceglie di frequentare (sin tanto che decida di farlo) in base a un calcolo *razionale* dei costi e dei benefici che tale scelta comporta (Stark, Bainbridge 1987; Innaccone 1991, 1997; Pace, 2018).

Allo stesso modo, l'agire religioso tradizionale non significa più soltanto un insieme di atteggiamenti e di comportamenti che riflettono un ordine socio-religioso stabilizzato nel tempo, imposto attraverso meccanismi autoritari di controllo sociale, ma la ricerca, scrupolosa e ossessiva a volte, di un modello di purezza nel credere, che si pensa possa essere soddisfatto, per un verso, con l'osservanza meticolosa dei precetti di una determinata legge religiosa (che siano le 613 mizvot della Torah o le norme della Shari'a o i vincoli comportamentali stabiliti dal codice morale e giuridico del Khalsa per i Sikh) e con la conseguente metodica ritualizzazione della propria vita quotidiana, e, per un altro, con l'immaginare possibile il ritorno alla purezza di una comunità primitiva (la comunità dei primi credenti adunati attorno ad un profeta o a una guida spirituale) (Seligman 2008). Nel mondo musulmano si parla di movimenti salafiti (*salaf* è sinonimo della fede della prima comunità di credenti riuniti attorno a Muhammad); nel mondo ebraico, soprattutto in ambiente hassidico o hared, si sperimentano vere e proprie micro-società integrate e

integrali nel rispetto di tutte le regole della legge ebraica, dal modo di vestirsi al cibo che si consuma, con la creazione di tanti quartieri *puri* abitati dai nuovi puritani della fede (Greilsammer, 1991; Guolo, 1997).

Anche l'agire religioso di tipo carismatico, che tanta parte ha occupato la riflessione di Max Weber, oggi si configura in forme diverse: certo, continuano ad emergere virtuosi dell'improvvisazione religiosa o portatori di poteri straordinari che riescono ad accreditarsi come tali, ma attorno a tali figure non è detto che si costituiscano *nuove* religioni. Nella mobile ed entropica galassia del neo-pentecostalismo contemporaneo, ad esempio, le persone che si aggregano, lo fanno spesso perché attribuiscono a un/una leader carismatico la capacità di materializzare durante il rito a potenza del miracolo che cambia la vita: i suoi poteri straordinari, infatti, sono riconosciuti fin tanto che essi sono messi al servizio dei bisogni immediati degli individui. I devoti si legano empaticamente alla persona del leader, perché questi dimostra e mostra che un *altro mondo è possibile* con cui è possibile comunicare per far scendere sulla terra la potenza liberante dello Spirito (o degli spiriti, laddove il confine fra potere dello Spirito santo e i poteri degli antichi spiriti è molto labile nei rituali e nella concezione retrostante) (Pace, Butticci 2010).

L'ultimo modo di agire socio-religioso fa riferimento ai vari modelli ascetici o mistici che continuano ad essere presenti nelle grandi religioni mondiali così come in quelle di più recente formazione. Nell'area delle così dette religioni neo-orientali, tali modelli possono essere orientati all'autorealizzazione nel mondo così come alla fuga integrale dal mondo. Anche in tal caso, tuttavia, mi sembra interessante riflettere su come ci possa essere un modo moderno per praticare forme di asceti o mistica intra-mondane, forme che non appaiono necessariamente a chi vi aderisce come un disimpegno sociale o un ritorno ad un mitico passato, ma che anzi sono vissute come manifestazione di spirito critico nei confronti della società consumistica, che corrompe l'ambiente e rende nocivo il cibo.

La metafora della falesia, dunque, applicata ai sistemi di credenza religiosa può essere utile per descrivere la compresenza al loro interno di diversi strati di credenza, che hanno diversi gradi di memoria storica (dal respiro lungo a quello corto) e diversi punti di contatto con concezioni religiose precedenti a quella che appare ancora oggi vittoriosa sulle altre. La vittoria di un tempo a volta nel mondo contemporaneo, soprattutto nelle società più secolarizzate di altre, è un labile ricordo, una gloria remota (Berger, 1992).

La parete di una falesia è composta di tanti strati, a volte differenti per composizione mineraria, con colorazioni diverse, con gradi variabili di resistenza degli elementi di cui si compone alle intemperie, ai lenti processi di erosione che il tempo produce nella configurazione delle rocce. Le religioni, così come le conosciamo nella loro storia, possono essere considerate come delle grandi falesie, stratificate e differenziate: alcuni strati sono più resistenti, altri, ad uno sguardo più ravvicinato, appaiono sapientemente modellati dal tempo in strutture simili ma del tutto eguali (pensiamo alle chiese ortodosse nate dal grande scisma d'Oriente), altri ancora scompostamente disarticolati in tante nicchie e incavi (sempre, per rimanere, sul terreno cristiano, le tante

formazioni del tipo setta o del tipo chiesa che il protestantesimo ha conosciuto e conosce), altri, infine, talmente differenziati da non avere più a che fare con il punto generatore che, invece, storicamente, li accomuna (penso, fuori del cristianesimo, alla diversificazione che ha conosciuto il pensiero di Buddha nel corso del tempo e sovente mi chiedo cosa abbia che fare il modello ascetico sperimentato su di sé da parte di Gautama Siddharta con le arti marziali delle scuole *chan* o *zen*). La differenziazione, del resto, nelle religioni è il risultato di lunghi processi evolutivi che esse conoscono nel tempo e nello spazio, a seconda della loro diffusione a livello mondiale. Ci sono, infatti, religioni che sostanzialmente tendono a identificarsi con la storia di un popolo, della sua lingua e della sua terra (in alcuni casi, terra sacra o santa, luogo del mito di fondazione di un'identità non solo religiosa, ma anche culturale), altre che, invece, si muovono nel mondo con grande intraprendenza, misurandosi di volta in volta con i mutevoli ambienti sociali e culturali con i quali esse entrano in contatto.

Il compasso

La metafora del compasso, invece, allude proprio al processo diacronico che le caratterizza sinché restano in vita. Ogni religione, infatti, ha un punto di origine (dove idealmente si fissa la punta del compasso), da cui prende avvio la sua espansione, a cerchi concentrici, anche in tal caso, idealmente disegnati dalle aperture più o meno ampie del compasso stesso. Se il punto di origine è come la carta d'identità (quando e dove una religione nasce), i cerchi rappresentano, nel respiro lungo della storia, il processo di costruzione di un sistema – organizzato ed esperto – di credenza religiosa. Se il punto originario è relativamente semplice (un profeta, un veggente, un mistico, un asceta, un eremita, uno sciamano e così via), il sistema che, a partire da quel *punto*, viene costruito è, invece, complesso e differenziato. Complesso giacché esso (sistema) apprenderà presto a comunicare un messaggio religioso attraverso i conflitti della memoria, le transazioni simboliche e le manipolazioni da parte di poteri esterni (come quello politico, prima di tutto. Che cosa sarebbe stato il cristianesimo senza Costantino? O il buddhismo senza il principe Aśoka? O lo hinduismo senza il ceto dei brahmini, organicamente espressione del dominio politico e territoriale nella valle dell'Indo dei popoli Arya? Differenziato, poiché, man mano che tale sistema conoscerà una diffusione inimmaginabile e inedita in luoghi diversi e distanti dal suo punto originario, imparerà a comunicare, con alterne riuscite, con i più diversi ambienti socio-culturali e socio-religiosi.

Il successo, ad esempio, relativamente recente del cristianesimo (cattolico e di matrice protestante) nella Corea del Sud costituisce un caso interessante della relativa lontananza della cultura religiosa di quel popolo dal cristianesimo: se l'equilibrio fra il buddismo - la religione di nascita di tanti coreani per generazioni – e il cristianesimo muta (si calcola che oggi tre coreani su dieci siano diventati cristiani), vuol dire che il secondo è riuscito a comunicare con un ambiente diverso, rendendo comprensibile il suo messaggio, parlando in qualche modo una lingua intellegibile per le categorie mentali e spirituali di tante persone, non solo non nate entro un contesto cristiano, ma anche e soprattutto

poco avvezze a classificare il mondo secondo categorie teologiche e spirituali proprie della cultura cristiano-ellenistica.

Le religioni, imparando a funzionare come sistemi capaci di comunicare con ambienti diversi, da un lato tendono a ridurre la complessità di uno dei nuclei del credere stesso, rappresentato da ciò che convenzionalmente, chiamiamo il *sacro*, e, dall'altro, tendono a trasferire al proprio interno modi di concepire e di fare esperienza del sacro che esse trovano nei diversi ambienti con i quali interagiscono nel corso nel tempo. Il religioso-popolare può diventare un medium della comunicazione tra un sistema religioso dominante e gli strati o le tracce lasciate, ancora vive, dagli dèi vinti.

Il sacro come eccedenza di senso rispetto alla religione

Il sacro può essere considerato l'eccedenza di senso che un sistema di credenza religioso tende a ridurre, pena la perdita delle sue capacità (il suo modo esperto di conoscere e far conoscere il senso *del mondo*), di regolare il flusso di comunicazione fra il sistema stesso e i suoi diversi ambienti. Questi ultimi contengono, per definizione, un surplus di informazioni che un sistema deve ricondurre (e perciò ridurre) entro le proprie interne mappe cognitive ed entro le proprie regole di funzionamento organizzativo, se non vuol rischiare di aumentare la differenziazione interna al punto da non saperla e poterla trasformare in risorse di senso *per il sistema*. Trasformare informazioni in comunicazione è l'arte, in fondo, dei sistemi complessi di credenza religiosa. Ciò che chiamiamo sacro è lo scarto (l'eccedenza di senso) che si crea fra sistema e ambiente. Il sistema cerca di fissare una volta per tutte il senso da attribuire ad un oggetto, ad una figura, ad una reliquia, ad un particolare rituale, ma spesso si accorge che c'è un'eccedenza che non si lascia ridurre, configurandosi come un'informazione che non si ingrana con la visione complessiva di un sistema ordinato e coerente di comunicazione. Nelle religioni, esempi di forme non ufficiali di religiosità che si collocano ai margini o al di fuori dello stesso spazio sacro tracciato e presidiato dagli specialisti sono molteplici.

Il sistema tende, infatti, a *pensare* il senso, nell'ambiente invece si tende a *sentire* il senso; nel primo caso, il senso è oggetto di riflessione, nel secondo è, invece, presa di possesso sensoriale: toccare, vedere, gustare, odorare, patire, il tutto in prima persona e secondo le aspettative individuali, in vista magari di un beneficio immediato. Nel primo caso, un sistema ha interesse a tracciare i confini simbolici che lo identificano e, al tempo stesso, lo differenziano da altri sistemi presenti nello stesso ambiente; nel secondo caso, gli *sconfinamenti* sono, invece, possibili, frequenti, sostenibili e sono governati dal desiderio individuale di salvezza o di cambiamento delle condizioni di vita, di sofferenza o ingiustizia.

Per la Chiesa cattolica brasiliana o cubana, ad esempio, è insostenibile la leggerezza con cui una persona, che si dice cattolica, possa ogni tanto frequentare un *terreiro* di candomblé o di umbanda e, magari, rivolgersi ad una chiesa spiritista (kardecista) per entrare in contatto, tramite un medium, con persone defunte. Il mondo dell'invisibile, popolato, di spiriti buoni o maligni, non solo non è considerato impenetrabile, ma è anzi visto come il luogo dove si addensano energie e forze straordinarie (sacre) che possono

essere *girate* a favore dell'esistenza concreta di un individuo, alle prese con i tanti malanni del vivere. La Chiesa cattolica insegna a pregare per le anime dei defunti, le religioni afro-amicane insegnano ad entrare in contatto con loro e a volgere a proprio beneficio la loro forza straordinaria, in quanto spiriti viventi e invisibili. La trance, che i rituali afro-americani prevedono durante le lunghe sedute notturne, è una forma sensoriale per *catturare* la potenza degli spiriti, volgendola a favore dei bisogni che concretamente un individuo esprime in quel momento. Le così dette nuove chiese pentecostali, sorte come funghi in America Latina così come in Africa sub-sahariana e nel Sud Est asiatico, tendono a costituirsi come una terza via, da un lato, fra il tipo-chiesa che il cristianesimo ha conosciuto nelle sue varie articolazioni (da quelle più strutturate in senso gerarchico e con una precisa divisione dei compiti fra clero e laici a quelle più leggere dal punto di vista organizzativo, che include di solito il superamento della distinzione di compiti appena ricordata) e, dall'altro, le forme del sacro-religioso, delle esperienze sensoriali del sacro, decentralizzate, diffuse attraverso una rete acefala di comunità riunite attorno a singoli portatori di poteri straordinari oppure attraverso il libero mercato degli imprenditori carismatici, che aprono templi come se fossero tanti nuovi *mall* dello spirito oppure ancora attraverso quello sconfinato mondo virtuale della *e-religion*, della *digital religion* (Campbell, 2021). In questo ultimo caso, si può parlare di *digital-pop-religion*: i nuovi media, se non sono controllati da istituzioni religiose provviste di poteri di filtro, tendono a comunicare per immagini, frasi a effetto, slogan, semplificando messaggi complessi di tipo teologico o filosofico.

Al di fuori del cristianesimo, vorrei ricordare la lunga e tormentata vicenda dei mausolei, sparsi un quasi tutto il mondo musulmano, edificati per onorare la memoria di maestri sufi o di sante mistiche e potenti (come Lalla Manoubiyya a Tunisi o di Sidi Yahya a Timbuctu o di Amadu Bamba a Touba in Senegal). Essi sono mete di pellegrinaggio e di riti collettivi. Tali riti, attraverso la danza o il canto, consentono ai devoti di accedere ad una condizione estatica, entrando in contatto con l'invisibile, con la forza straordinaria che trasporta le persone qui ed ora in un *altro* stato di coscienza; esse si sentono ripiene fisicamente e mentalmente di un'eccedenza che l'ordinata, canonica preghiera che l'islam prevede cinque volte al giorno non riesce a soddisfare pienamente. Del resto l'islam (sunnita, in particolare), alla fine di un lungo processo evolutivo, segnato da conflitti laceranti al proprio interno e durato circa trecento anni dopo la morte di Muhammad, era arrivato a definirsi e pensarsi come un sistema ordinato e ben definito nei propri confini simbolici, sia perché aveva posto al centro della sua riflessione l'idea della conclusione del ciclo della profezia con Muhammad sia perché era riuscito a costruire un ordinamento normativo (la *shari'a*), elaborando le fonti orali e scritte della rivelazione, un ordinamento che appariva perciò il punto di equilibrio fra il sempre inedito che il mutamento sociale produceva e il permanente della parola rivelata, fissata una volta per tutte non solo nei testi sacri (*Qur'ān* e *Hadith*), ma anche nei codici civili e penali di una comunità politica. Il movimento dei sufi nasce tra il X e l'XI secolo proprio ai margini di questo processo e diviene presto un canale di comunicazione complementare e, in alcuni casi, alternativo a

quello codificato nella precettistica stabilita dagli *'ulama* e dai *fuqaha*, il ceto degli specialisti in scienze religiose e cose sacre. I maestri sufi, aprendo nuove alte vie dello spirito, offrono uno spazio complementare o alternativo alle esperienze di presa di possesso diretto, individuale e appassionato del sacro. Non è un caso che, storicamente, il movimento puritano fondato da Muhammad ibn al-'Abd al- Wahhab (da cui traggono ispirazione ancor oggi tutti i movimenti salafiti, da quelli pietistici a quelli più radicali) abbia preso di mira il culto dei maestri sufi, chiudendo i loro mausolei, vietando ogni forma di pellegrinaggio alle loro tombe. Ancora oggi in Arabia Saudita il sufismo è bandito e, recentemente, in Mali un gruppo estremista ha distrutto alcuni siti storici a Timbuctù, dove si conservavano le tombe di alcuni illustri mistici africani come Sidi Yahia o Sidi Amr. Ora si dà il caso, che il sufismo in molti casi si sia mostrato molto più aperto alla ricezione di forme rituali e tipi di credenza provenienti da strati religiosi precedenti quello musulmano.

Nella relazione fra sistema di credenza e ambiente, il senso attribuito a segni e oggetti sacri così come codificati dal ceto degli esperti non è detto che sia riconosciuto come tale da parte del differenziato mondo dei credenti: tra quelli che costituiscono il cerchio dei fedeli regolari sino a quello molto più ampio dei credenti in autonomia e a quanti si sentono culturalmente (sociologicamente) tali senza praticare né nutrire interiori convinzioni di fede. Incrociando questa differenziazione interna con la stratificazione sociale in senso proprio (per ceti, classi, genere e generazioni) il senso che un sistema attribuisce a credenze e pratiche liturgiche classificandole come ortodosse, nell'ambiente sociale (interno ed esterno) circola con vari e diversi gradi di libertà. Per definizione, nell'ambiente, il senso codificato (nelle dottrine, nei riti, nelle narrazioni collettive affidate all'arte sacra, per esempio) da un sistema può acquisire significati molteplici, non riconducibili integralmente a quanto definito dal sistema stesso. I controllori dell'ortodossia (Deconchy, 1980) del sistema ragionano in base allo schema binario vero/falso; le persone comuni che credono e praticano (con le varie gradazioni di cui sopra) possono ricombinare vero e falso in altra maniera: per loro è ritenuto possibile varcare il confine fissato dalla logica binaria dei sistemi di credenza. Il religioso-popolare è empiricamente – nel senso che può essere osservato – la prova che il confine non è dato per scontato.

Nello scarto e nell'eccedenza del senso che si verifica nella relazione fra sistema e ambiente va cercata la spiegazione della persistenza dei fenomeni religiosi che definiamo popolari. Se, per un verso, una religione costituita ha interesse a comunicare con i diversi ambienti in cui *vive* o *con-vive* (a seconda delle condizioni di monopolio, di oligopolio o di pluralismo di credenze) *anche* attraverso un mezzo particolare come possono essere le varie forme di devozione *estetica* del sacro (Welsch, 1996; Plate, 2004; Meyer, 2008; Da Silva Moreira, 2018) che appassionano più delle dottrine e dei rituali ben ordinati, per un altro, tali forme non si lasciano facilmente ridurre entro i codici di comunicazione che una religione più o meno istituzionalizzata ha faticosamente definito nel corso della sua storia evolutiva.

L'esempio delle forme contemporanee di pentecostalismo, di cui si è parlato poco sopra, è, da questo punto di vista, illuminante. In alcuni casi esse rappresentano una sorta di *pop-religion* che nasce al di fuori dei confini simbolici dei sistemi di credenza organizzati (cattolicesimo, presbiterianesimo, metodismo, anglicanesimo e, perfino, laddove esistevano dagli inizi degli anni Trenta, le così dette chiese *indipendenti* cristiane) e che si presenta come una nuova grammatica generativa di senso *estetico* alla portata di chiunque voglia entrare in contatto con le potenze dello spirito (o degli spiriti), *in the name of Jesus*. In alcuni casi, il pentecostalismo contemporaneo, che fiorisce in società, in cui lo spirito del capitalismo comincia a soffiare con intensità, non è una forma di religione del popolo o per il popolo, ma piuttosto una forma di comunicazione di massa, perciò riproducibile in serie, esportabile come un prodotto globale. Proprio perché religione di massa, il pentecostalismo ha bisogno di grandi spazi, dove confluiscono tantissime persone: senza un volto, ma, grazie a tale anonimità, con la possibilità data ad un individuo di potersi muovere con il proprio corpo senza dover dar conto a nessuno di ciò che egli fa in quel momento per entrare in contatto con la sfera del sacro, del portentoso, dell'*extra-ordinem*. In tal caso non conta tanto l'interiorità, ma quanto piuttosto l'insieme degli stimoli visivi, auditivi, tattili che possono facilitare l'accesso ad un'esperienza di trance o estatica.

Un approccio sistemico al fenomeno religioso-popolare offre il vantaggio di uscire dal pensiero dicotomico (il popolare vs. qualcos'altro) per vederlo, invece, come un *luogo*, dove si esprime la relazione sistema-ambiente (in ambito religioso), dove l'eccedenza di senso dell'ambiente si manifesta con strati di credenza non del tutto riducibili a quelli messi in bella mostra e in buon ordine nella *vetrina* in cui un sistema di credenza organizzato ed esperto *si specchia* (secondo diversi gradi di auto-riflessività). Vediamo, allora, come il pensiero dicotomico configuri in vario modo il religioso-popolare.

La religione popolare oltre le dicotomie

L'approccio teorico sin qui illustrato si confronta con alcuni modelli esplicativi del religioso-popolare caratterizzati dal pensiero dicotomico. In sintesi, essi sono i seguenti:

- Il popolare si riferisce alle *classi subalterne*, a quegli strati sociali che per educazione e posizione economica svantaggiata rispetto alle classi dominanti, praticano forme di religiosità che in modo implicito o marginale esprimono un disagio contro chi li domina (compreso il ceto degli specialisti religiosi di un sistema di credenza ufficiale). Questo punto di vista risale alla tradizione marxiana (in particolare agli studi di Engels sulla riforma radicale dei contadini tedeschi o alle analisi di Gramsci sul mondo contadino dell'Italia del Sud, cui si rifarà la grande scuola di antropologia da De Martino in poi) e, fuori del contesto cristiano, potrebbe essere applicato alla condizione degli *oppressi* (i *dalit*, i fuoricasta nel sistema induista delle caste) (Prandi, 2020).
- Il popolare è una forma di devozione semplice, non erudita, poco propensa a interrogarsi sul senso del sacro, preferendone fare esperienza diretta per

ottenere benefici concreti (le grazie e gli ex-voto che le documentano, per esempio, che abbelliscono i santuari cattolici) nella vita quotidiana². Tale religiosità può essere vista come segno di autenticità, seppur ingenua, oppure come memoria di antiche credenze e riti di tipo magico-sacrale che riaffiorano in forma resistente nonostante le condanne e i limiti imposti da un'autorità religiosa (è il caso sia del cattolicesimo sia dell'islam degli Stati, come quello incarnato dal regime saudita nei confronti delle manifestazioni di devozione di maestri spirituali venerati per la loro santità). In tal caso lo schema interpretativo è dualistico per definizione: c'è la tradizione alta, ortodossa e c'è quella bassa, più semplice della gente comune.

- Il popolare come patrimonio culturale-religioso di popolo che si manifesta con l'attaccamento ai luoghi materiali della memoria collettiva. In tal caso, il confine tra religione e folklore è molto labile. La tensione, in tale approccio, è tra il locale e l'universale: il *locus* è la terra che custodisce l'identità di una etnia, i simboli sacri punteggiando il territorio abitato da un popolo ne fanno un unicum differente da un altro popolo o etnia. L'etnicizzazione del religioso-popolare si traduce nel mito fondativo dell'identità collettiva: tale mito lascia immaginare unito ciò che nella realtà storico-sociale è diviso e differenziato. Diventa così uno strumento di governamentalità (Foucault, 2004) che polarizza un'identità (supposta al singolare) rispetto ad un'altra (espressa magari da minoranze religiose diverse da quella egemone).
- Il religioso-popolare è espressione di un mondo magico-superstizioso, arcaico, incompatibile con la razionalità moderna, secondo un lunga tradizione di pensiero che prende avvio con l'Illuminismo e arriva sino ai giorni nostri, come hanno mostrato in modo insuperato Horkheimer e Adorno (2010).

Nei quattro approcci, schematicamente riportati poco sopra, prevale una lettura dicotomica del fenomeno di cui stiamo parlando. Una lettura che tende a mettere in evidenza la dialettica fra due aspetti che, in linea di principio, sono considerati in tensione o in opposizione fra loro. In alcuni casi, la lettura assume più o meno esplicitamente il punto di vista di una religione istituita, collocandosi nel punto più alto della sua capacità autoriflessiva (di immaginarsi come un ordinato sistema di credenze, norme e pratiche, tutte ben fondate, chiare e distinte); in altri, svela il disagio della ragione *illuministica* nello spiegare ciò che, a tutti gli effetti, quasi istintivamente, è considerato irrazionale e irragionevole, un sacro selvaggio che non si dà per vinto, nonostante i progressi delle scienze moderne o che non riesce a comprendere come la modernità considerata un tratto della civiltà occidentale, possa seguire altre, molteplici vie per affermarsi, inclusa quella – che appare alla sociologia neo-illuminista, singolare – riesce a ricomporre lo

² Un vescovo italiano le definiva devozioni materiali. Era Angelo Ficarra, vescovo della diocesi di Patti. Nato e vissuto in Sicilia, dove egli poteva constatare come anni di catechismo non avessero affatto sradicato quelle che lui considerava i residui di un paganesimo antico diffuso soprattutto nel mondo contadino (Ficarra, 1990).

spirito della razionalizzazione capitalistica con etiche e pratiche religiose diffuse nei diversi strati della popolazione.

Konya, ad esempio, in Turchia custodisce la tomba di un grande maestro sufi, Jalal al-din Rumi (l'ideatore della meditazione sulla morte danzando o, meglio, roteando su se stessi come tanti satelliti attorno alla fonte della luce suprema) e che continua ad essere il nodo di un *social-religious network* di comunità ufficialmente affiliate alla casa madre e di gruppi più o meno spontanei, ramificati in strati sociali diversi (dall'artigiano al piccolo commerciante, dall'imprenditore al tecnico di una banca). La confraternita con la sua etica solidaristica diffusa ha così potuto sostenere lo spirito d'intrapresa che sta trasformando l'area anatolica attorno a Konya. Qui sono sorti dal 1980 a oggi una serie di distretti industriali, dove magari nelle piccole e medie aziende manifatturiere, lavorano membri di una stessa confraternita e dove l'imprenditore magari dà lavoro a persone che incontrano nei riti di questo o quel gruppo che si rifà alle pratiche devozionali di Rumi o di altri maestri spirituali, altrettanto popolari in Turchia. Konya è oggi chiamata, non a caso, la capitale del capitalismo *verde* (non nel senso ecologico, ma verde come il colore prevalente d'identificazione dell'islam). Si può affermare che, in tal caso, il basso continuo di una religiosità che si è sedimentata in strati sociali più diversi non può essere considerata né popolare (in uno dei quattro significati che abbiamo visto) né tanto meno "fuori del tempo", se è vero che sostiene *moralmente* lo sviluppo locale di tipo capitalistico. Le modernità possono coniugarsi con forme di religiosità che, in passato (oppure anche oggi) qualcuno avrebbe classificato come popolare (sinonimo di arcaicità, irrazionalità o, a seconda di un altro punto di vista, deviante, eterodosso e così via), e che, invece appaiono sufficientemente affini a forme di sviluppo locale, di spirito d'impresa e di riuscita sociale.

Sto pensando anche alle analisi che sono state fatte sulla relazione fra la crescita delle chiese neo-pentecostali in America latina (Bastian 2000; Freston 2004; Garcia-Luiz, Michel 2012) e in alcuni Paesi dell'Africa sub-sahariana (Corten, Marshall-Fratani 2001; Kalu 2008; Ojo 2006) e l'accumulazione originaria di un primo capitale d'impresa che ha consentito il decollo economico di alcune aree sino a qualche decennio fa emarginate e poco sviluppate. Ebbene, quando si osserva come queste chiese hanno organizzato lo spazio della ritualità, si scopre ben presto che la forza comunicativa dei riti che in esse si celebrano sta proprio nella capacità di tenere assieme *il materiale con lo spirituale*, il desiderio di possedere esteticamente (con i sensi) il sacro e, così facendo, di voltarne (sfruttarne) la potenza a beneficio di bisogni individuali, qui ed ora, e la volontà di non uscire dal cristianesimo. In queste chiese fa un passo avanti, per così dire, l'etica dello scambio individualizzato con il sacro, e fa un passo indietro la messa in scena – mi si passi la metafora, che del resto ha un suo spessore, se è vero che Victor Turner (1986) la usa per descrivere le analogie fra rito e teatro – di una dottrina religiosa in tutto il suo splendore. È probabile che, in alcuni contesti, una religiosità di tipo carismatico e pentecostale appaia come un modo per mobilitare energie individuali, messe al servizio poi di un dinamismo economico e sociale che altre religioni non hanno saputo fare.

Anche le tesi sulla circolarità dei simboli, dei linguaggi e delle pratiche fra religiosità popolare e religioni istituzionali, seppur criticando un approccio dicotomico al tema, non rinunciano a considerare una religione come una sorta di edificio a due o più piani: c'è qualcosa o qualcuno che abita i piani bassi e manda segnali verso l'alto e chi sta ai piani superiori che selettivamente li accoglie, li filtra, li adatta e sostanzialmente li rende compatibili – quando va bene – con il sistema dei segni e con il potere di comunicazione che gli specialisti del sacro o le autorità religiose detengono, in ultima istanza. Fra il liturgico ufficiale e il para-liturgico delle forme religioso-popolari si registrano scambi, compromessi, transazioni e scarti. Se ci si pone in tale prospettiva, tuttavia, si tende a considerare il para-liturgico comunque qualcosa di eterodosso, assumendo così, implicitamente, il punto di vista di chi definisce cos'è l'ortodossia o l'ortoprassi di un comportamento individuale e collettivo nel lambito dell'azione rituale.

Conclusione

L'analisi condotta sin qui tende a dimostrare come la persistenza della religiosità popolare non debba apparire inattesa. Essa costituisce un elemento fondamentale della relazione fra un sistema di credenza (religiosa), organizzato ed esperto, e i diversi ambienti socio-religiosi con i quali un sistema interagisce continuamente, secondo le proprie coordinate spazio-temporali.

Ciò che convenzionalmente continua ad essere chiamato religioso-popolare costituisce l'eccedenza di senso che un sistema di credenza non riesce a ricondurre entro i propri codici simbolici; tale eccedenza è presente nell'ambiente, sotto forma di strati di credenza la cui memoria è più lunga di quella di un sistema religioso stabilizzatosi nel tempo, è il *credere allo stato originario* prima che diventi credenza organizzata. Nello scarto fra sistema e ambiente, il religioso-popolare intercetta il sacro *estheticamente*. In società esposte agli stimoli visivi, auditivi, tattili, anche il sacro diventa di massa: appare senza volto, ma proprio per questa sua anonimità ne consente un consumo *individualizzato* che i sistemi di credenza nella loro pretesa di universalità non riescono appieno a garantire.

Bibliografia

- Bastian, J.-P. (2000). Pentêcotisme: Logique du marché et transnationalisation religieuse en Amérique latine. En J.-P. Bastian, F. Champion, & K. Rousselet (Eds.), *La globalisation religieuse* (pp. 99–112). L'Harmattan.
- Berger, P. L. (1992). *A far glory: The quest for faith in an age of credulity*. Free Press.
- Certeau, M. de, & Domenach, J.-M. (1974). *Le christianisme éclaté*. Seuil.
- Chastel, A. (1986). La notion de patrimoine. En P. Nora (Ed.), *Les lieux de la mémoire* (pp. 405–450). Gallimard.
- Corten, A., & Marshall-Fratani, R. (2001). *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Indiana University Press.
<https://doi.org/10.2979/1208.0>

- Curzel, N. (2025). Nicea: La sua storia e il suo simbolo. *CredereOggi*, 285, 9–22.
- Da Silva Moreira, A. (2018). The aestheticization of religion in Brazil. *International Journal of Latin American Religions*, 2, 125–141. <https://doi.org/10.1007/s41603-018-0036-7>
- Deconchy, J.-P. (1980). *Orthodoxie religieuse et sciences humaines*. Mouton. <https://doi.org/10.1515/9783110813333>
- Eisenstadt, S. N. (2002). *Multiple modernities*. Transaction Publishers.
- Ficarra, A. (1990). *Le devozioni popolari*. La Zisa.
- Freston, P. (2004). *Evangelical Christianity and politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge University Press.
- Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977–1978)*. Feltrinelli.
- García-Ruiz, J., & Michel, P. (2012). *Et Dieu sous-traite le salut au marché*. Armand Colin. <https://doi.org/10.3917/arco.garci.2012.01>
- Greilsammer, I. (1971). *Israël: Les hommes en noir*. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Guolo, R. (1997). *Terra e redenzione*. Guerini.
- Harvey, G., & Whitehead, A. (Eds.). (2019). *Indigenous religions*. Routledge.
- Hervieu-Léger, D. (2010). Patrimoine (patrimonialisation) / folklorisation. En R. Azria & D. Hervieu-Léger (Eds.), *Dictionnaire des faits religieux* (pp. 861–864). Presses Universitaires de France.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2010). *Dialettica dell'illuminismo*. Einaudi. (Trabajo original publicado en 1944).
- Iannaccone, L. R. (1991). Religious markets and the economics of religion. *Social Compass*, 38(2), 123–131. <https://doi.org/10.1177/003776892039001012>
- Iannaccone, L. R. (1997). Rational choice framework for the scientific study of religion. En L. A. Young (Ed.), *Rational choice theory and religion* (pp. 25–44). Routledge.
- Kalu, O. (2008). *African Pentecostalism: An introduction*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195340006.001.0001>
- Luhmann, N. (1977). *Funktion der Religion*. Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2002). *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp.
- Meyer, B. (2008). Powerful pictures: Popular Christian aesthetics in southern Ghana. *Journal of the American Academy of Religion*, 76(1), 81–112. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfm092>
- Ojo, M. (2006). *The end-time army: Charismatic movements in modern Nigeria*. Africa World Press.
- Pace, E. (2011). *Religion as communication*. Ashgate.
- Pace, E. (2018). *Cristianesimo extra-large*. EDB.
- Pace, E., & Buttici, A. (2010). *Le religioni pentecostali*. Carocci.
- Plate, S. B. (2004). *Walter Benjamin, religion and aesthetics*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203997734>
- Prandi, C. (2020). *Religione e popolo: Continuità e fratture*. Morcelliana.

- Seligman, A. B. (2008). *Ritual and its consequences*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195336009.001.0001>
- Silva Nunes, C. (2006). Em torno da noção de património. En F. Cruz (Ed.), *Investigação e desenvolvimento sociocultural: Actas do I Congresso Internacional Associação para Investigação e Desenvolvimento Sociocultural*. Associação para Investigação e Desenvolvimento Sociocultural.
- Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1987). *A theory of religion*. Rutgers University Press.
- Taubes, J. (1997). *La teologia politica di San Paolo*. Adelphi.
- Weber, M. (1981). *Economia e società* (Vol. 2). Edizioni di Comunità. (Trabajo original publicado en 1922).
- Welsch, W. (1996). Aesthetization processes. *Theory, Culture & Society*, 13(1), 1–24.
<https://doi.org/10.1177/026327696013001001>

* * *

* **Enzo Pace** es profesor titular (actualmente jubilado) de Sociología de las Religiones en la Universidad de Padua, además de responsable del módulo *Islam and Human Rights* en el *European Master on Human Rights and Democratization*. Fue director del Departamento de Sociología de la Universidad de Padua y del Centro Interdepartamental de Estudios Interculturales y de las Migraciones (CIRSIM), y coordinó el grupo de investigación LABREL (Laboratorio Religioni). Ha sido presidente de la *International Society for the Sociology of Religion (ISSR/SISR)* y coordinador de la Sección de Sociología de la Religión de la Asociación Italiana de Sociología. Colabora con las revistas *Archives de Sciences Sociales des Religions*, *Social Compass*, *Socijalna Ekologija*, *Horizontes Antropológicos*, *Religiologiques* y *Religioni & Società*. Es coeditor de la *Annual Review of the Sociology of Religion*, publicada por Brill, y miembro del Consejo sobre las relaciones con el Islam del Ministerio del Interior de Italia. [E-mail: vincenzo.pace@unipd.it].

Los santos: actantes centrales en los altares domésticos católicos

*Renée de la Torre Castellanos **

Resumen

Este artículo parte de una reflexión crítica de la importancia de atender las prácticas y experiencias religiosas que ocurren más allá de las instituciones y los templos como una salida alternativa al eurocentrismo teórico-epistemológico que centra la investigación en las formas institucionalizadas de la religión y en los procesos de privatización como si fueran efectos de la secularización. Se argumenta la importancia de estudiar la devoción cotidiana que los católicos viven en sus altares domésticos en México que, siendo la práctica más frecuente en este país, ha recibido escasa atención por parte de las investigaciones. La propuesta metodológica propone retomar el método de religión vivida que atiende la religión practicada y el giro material de su estudio; pero subsanando su énfasis individualista al colocarlo como continuidad del ethos barroco que permite atender a los altares y a los santos como dispositivo de ensamblajes de resistencia colonial e institucional, pero también de creatividad inventiva para asimilar los cambios y necesidades del presente. Se presenta la investigación, con su metodología y los principales hallazgos que permiten caracterizar el régimen estético y de representaciones que sustenta la práctica devocional de los católicos en México.

Palabras clave: Catolicismo – barroco – religión vivida – devoción a los santos
– altares

Saints: Central Actants in Catholic Domestic Altars

*Renée de la Torre Castellanos **

Abstract

This article begins with a critical reflection on the importance of addressing religious practices and experiences that occur beyond institutions and temples as an alternative to theoretical-epistemological Eurocentrism, which focuses research on institutionalized forms of religion and privatization processes as if they were effects of secularization. It argues for the importance of studying the daily devotion that Catholics practice at their home altars in Mexico, which, despite being the most common practice in this country, has received little attention from researchers. The methodological proposal suggests revisiting the method of lived religion, which addresses the religion practiced and the material turn in its study, but correcting its individualistic emphasis by placing it as a continuation of the Baroque ethos that allows altars and saints to be viewed as devices for colonial and institutional resistance, but also for inventive creativity to assimilate the changes and needs of the present. The research is presented, with its methodology and main findings that allow us to characterize the aesthetic and representational regime that underpins the devotional practice of Catholics in Mexico.

Keywords: Catholicism – baroque – lived religion – saints devotion – altars

Introducción

Hace unos días presenté resultados de mi investigación sobre altares domésticos¹ en un coloquio sobre cosmovisiones, religiones y espiritualidad y al final uno de los presentes me dirigió la pregunta sobre qué pensaba yo sobre la secularización. En concreto quería saber si la privatización de la experiencia religiosa practicada en los altares domésticos era un efecto de la secularización. Sin pensarlo mucho, rechacé su hipótesis y respondí tajantemente: “yo prefiero hablar de la continuidad del proceso histórico del barroco para entender Latinoamérica, que del proceso de secularización acuñado en el norte global y retomado como universal en la sociología de la religión” (Ver De la Torre 2022).

Tengo ya años experimentando y manifestando cierta molestia con la imposición sociológica de mis colegas del norte a pensar los cambios como efecto de la secularización, es decir como un efecto de la modernidad que resuelve las necesidades de los sujetos y que por ende le resta competencias sociales y públicas a la religión; a la vez que arrincona la práctica religiosa al ámbito privado. Considero que para el caso mexicano lo importante no es rastrear donde lo religioso ha perdido presencia, sino tratar de explicar y comprender la fuerza de su vigencia (De la Torre 2021).

En muy resumidas cuentas, en lo personal, considero que la modernidad no tiene los mismos efectos en el Norte Global (Europa Central y Estados Unidos) que en el Sur Global. En primer lugar, porque nace de un proyecto difusionista que ha tenido en la mira la subordinación de los otros y no la emancipación, la igualdad y la libertad (Pratt 2006). Por otro lado, considero que tenemos que pensar bajo la clave de las modernidades heterogéneas (como lo ha sugerido Chaterjee, 2013 para descolonizar el saber), y salir de la conceptualización teórica de la sociología eurocéntrica que ha intentado homogeneizarla (Lander 1993).

Como lo reflexiona detenidamente Gustavo Morello, el aparato conceptual de la sociología ha estado centrado en el estudio de lo religioso limitado a las instituciones y con un énfasis radical en la secularización. Fue creado para comprender las

¹ El proyecto de investigación “Materialidades y sentidos practicados de los altares domésticos en la ciudad de Guadalajara, México” se emprendió en el año 2018. El estudio incluyó 20 casos de altares de distinta tradición: católicos, esotéricos, orientales Nueva Era, neopaganos. Se trata de un estudio intimista de la manera en que se vive la religiosidad cotidiana. La metodología consistió en atender la agencia de las cosas sagradas practicadas en los altares. Se recurrió tanto a la historia de vida de los objetos, como a la fotografía de los altares. Los resultados se publicarán en un libro titulado *Altares domésticos: el hágalos usted mismo de la religiosidad en casa*. (entregado a ediciones Casa Chata) cuyo aporte es reconocer los diferentes regímenes estéticos de las materialidades sagradas que permite reconocer cuatro distintas matrices de representación a partir de las cuales se les reconoce agencia sobrenatural. Para este artículo solo se tratarán los seis casos correspondientes a altares católicos.

transformaciones que la modernidad provocó en la religiosidad europea. La ventaja de continuar con el uso de estas categorías es que, por un lado, permite un diálogo científico con otras regiones del mundo. La limitación es que esas herramientas, al ignorar particularidades culturales no europeas, descuidan aspectos de la experiencia religiosa humana. Siguiendo con este autor, “las luces de la Ilustración cegaron a la sociología: los mismos actores sociales que estaban promoviendo la Ilustración y la libertad humana en Europa, estaban involucrados en la expansión colonial de esas mismas sociedades europeas en África, Asia y El Caribe” (Morello, 2020: 45). Concluye que la sociología es un instrumento de colonialismo epistemológico, como ya lo había denominado Santos (2009).

En particular, sobre el tema que nos interesa, José Casanova (1994) ha hecho una crítica profunda para reconsiderar la secularización como un hecho universal, basándose en hechos históricos que muestran que no hay una sola modernidad, y que sus efectos son radicalmente diferentes e inequitativos. En América Latina diferentes estudiosos de la religión han dado cuenta que incluso desde proyectos religiosos se han forjado accesos a modernidades alternativas (Parker 1993, De la Torre 2013, Malimacci, 2017).

La mayoría de los estudios hechos desde América Latina subrayan que la religión no se agota en las instituciones, y que su presencia e influencia en varias áreas de la sociedad. Morello incluso plantea que desde la religiosidad vivida se encanta la modernidad. Lo que es un hecho es que resulta imposible atender la secularización en el sentido del debilitamiento o desvanecimiento público de lo religioso, cuando todo apunta a su omnipresencia social.

Por eso los latinoamericanos cuando estudiamos religión tenemos que explicar las razones y alcances de la vigencia de lo religioso, y no rastreamos su ausencia debido a la secularización. Por otro lado, la religiosidad popular (no como religión de segunda clase), sino como dinamismo resiliente y creativo a cualquier imposición normativa y dogmática sacerdotal o institucional, también ha rechazado su confinamiento en instituciones y en campos especializados. Como lo muestran distintos estudios basados en etnografías a profundidad, la religiosidad es un hecho transversal y actúa en diversos espacios públicos y colectivos (Semán, 2020).

El ethos barroco como vector histórico de la pertenencia a un linaje creyente

El proyecto se inscribe en la propuesta de religión vivida que se enfoca en un acercamiento fenomenológico a la experiencia religiosa basado en descubrir lo que la gente hace como religioso. La propuesta de la religión vivida promueve atender la experiencia común y dejar de definir lo religioso a partir del estudio de los principios,

estructuras organizativas, dogmas y doctrinas de las religiones (Ammerman, 2007; McGuire, 2008 Orsi, 2015). De acuerdo con Ammerman (2013) es en la cotidianeidad que los agentes de la fe dotan de sacralidad a cualquier objeto material u artefacto. Debido a ello, la metodología se centra en la relación que los creyentes guardan con los objetos materiales que son considerados el soporte de lo sagrado y trascendente (Meyer, 2019). Mi propuesta, fue retomar este método, pero haciendo un esfuerzo por colocar las prácticas individuales en las tramas históricas de continuidad de la religiosidad popular que nos permiten atenderla tanto como resistencia y a la vez como creatividad transformadora de constante adaptación para entrar y salir de nuestra posmodernidad (De la Torre 2021).

Para ello considero que la otra lógica que explica la religiosidad latinoamericana (Parker 1993) bien puede coincidir con el ethos barroco que define la cultura Latinoamericana en una larga duración, ya que de acuerdo con Echeverría nos permite estudiar los fenómenos actuales en continuidad con el linaje tradicional que inicia con la conquista-colonización española hasta el presente. Lo interesante del ethos barroco, que traspasa las críticas al término de religiosidad popular, es que ensambla tanto los procesos de imposición cultural, como el de como resistencia creativa e imaginativa permitiendo que “lo antiguo se reencuentre justamente con su contrario, en lo moderno” (Echeverría, 2000, p. 44). Este ethos brinda: “continuidad en la discontinuidad histórica y se practica y ritualiza en el mundo de vida” (Echeverría, 2000, p. 47).

En nuestro estudio los altares proporcionan un estilo estético basado en la saturación y repetición de elementos (acorde con el barroco), pero principalmente proporciona una invención estética individual mediante la cual ha tenido lugar la asimilación cultural colonialista entre las cosmovisiones indígenas y la fe católica que fue acompañada de resistencia y creatividad debido al ejercicio de la simulación practicada bajo el manto de las imágenes. Mediante el barroco se ha mantenido la resistencia mediante la simulación de prácticas y significados que siguen operando disimuladamente bajo imágenes impuestas. Pero también en el barroco opera la transformación cultural:

“La vieja matriz cultural [se refiere a la prehispánicas] no fue destruida, sino que se adoptó ella misma para contener y domesticar dentro de sí el sistema religioso foráneo [se refiere al cristianismo traído por los conquistadores españoles] y para hacer uso de elementos extranjeros para así continuar ofreciendo sus propias respuestas” (Griffiths, 1998, pp. 344-345).

Como yo misma he desarrollado (ver De la Torre 2022), considero que estudiar los altares dentro del entramado histórico del régimen estético-religioso del barroco nos permite situarnos en una bisagra donde ocurre la negociación entre lo tradicional y la renovación. Propongo entonces considerar los altares como una de las máximas

expresiones del ethos barroco que ha definido la expresión cultural de la religiosidad popular mexicana como resistencia creativa e imaginativa habilitando que: “lo antiguo se reencuentre justamente con su contrario, en lo moderno” (Echeverría, 2000, p. 44).

Los católicos mexicanos y la tradición de los altares en casa

Descolonizar no solo supone una distancia crítica con las teorías, sino también estudiar desde otros ángulos la religiosidad. Como se mencionó líneas arriba, el eurocentrismo limitó la concepción y el estudio de lo religioso a aquello que ocurría dentro de las instituciones y que se derivaba de ellos. Durante muchas décadas, la influencia europea también tuvo impacto en la manera de medir lo religioso. Las encuestas normalmente hacían dos preguntas para medir los niveles de religiosidad: pertenencia a una religión; y asiduidad a los servicios religiosos con obligatoriedad institucional y que ocurrían dentro de los recintos institucionales. Las respuestas a estas preguntas servían para medir los niveles de compromiso con la religión, es decir se traducían en las respuestas a qué tan religiosos resultan los miembros de una iglesia.

En México se cuenta con la pregunta de pertenencia religiosa en el Censo de Población y Vivienda aplicado por una institución gubernamental llamada Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). De acuerdo con los datos arrojados en 2020 la mayoría de los mexicanos son católico (77.7%), lo que corresponde a 97.9 millones personas que en México practican el catolicismo. Aunque en la realidad en México se practican muchas variantes del catolicismo (INEGI 2020).

En 2016 un grupo de investigadores pertenecientes a la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso emprendimos el diseño, aplicación y análisis de la encuesta ENCREER que buscaba conocer la diversidad de las formas de creer, valorar y practicar lo religioso en México. Este instrumento buscaba atender las reconfiguraciones entre pertenencia e identificación. Se partía del hecho de que la pertenencia a una religión no definía la identificación de los creyentes que puede ser compleja; y que las prácticas no se limitan a la acción de asistencia a servicios religiosos.

Casi la mitad (43.7%) de los católicos se auto identificó como “creyentes por tradición”, rebasando a aquellos que se reconocen como creyentes por convicción (26.9%), y un para nada despreciable 18% se reconoció como “creyente a su manera”. Ello nos muestra la diversidad al interior del catolicismo, que también se aprecia en sus creencias y en sus prácticas. Un rasgo de los católicos es que son muy activos en el mantenimiento de las costumbres, en la celebración de fiestas y el mantenimiento de devociones en torno a imágenes sagradas que tienen un peso en la tradición popular de catolicismo a la mexicana. Poco más de la mitad de los católicos son muy practicantes de

rituales y de ceremonias diversas, y menos asiduos o comprometidos con la misa. Más de la mitad de los católicos reporta asistir al menos una vez por semana a misa (6.5% dice acudir diariamente y 47.8% semanalmente), ceremonia que se lleva a cabo dentro de los templos. Es importante considerar que, en dichos recintos, además de la lectura de la biblia y la consagración de la hostia y la comunión, están presentes grandes imágenes de santos, cristos y vírgenes que los fieles reconocen como milagrosos.

Pero además de la misa, practican un sistema ritual devocional que incluye las peregrinaciones a santuarios que son frecuentadas anualmente por la mitad de los católicos (50.9%). Y la práctica que más adeptos tiene (63.6%) es el altar religioso en casa (los resultados estadísticos de ENCREER se pueden consultar en Hernández, Gutiérrez Zúñiga y De la Torre 2016). Ello nos habla de un catolicismo “altarista” (como lo denominó Turner 2008 para caracterizar a la población México-americana en Texas) en el cual practican una religiosidad en torno a las imágenes milagrosas. El catolicismo altarista se practica en casa, diariamente, de forma individual y familiar, informal y extraeclesial. Llama la atención el hecho de que sea tan frecuente, y que a la vez sea una práctica escasamente estudiada en las ciencias sociales para comprender la religiosidad de los mexicanos. Con este estudio propongo que lo consideremos como un rasgo patrimonial de la cultura religiosa mexicana.

Tampoco sorprende que la ritualidad de los altares esté estrechamente relacionada con la fe guadalupana: Casi dos tercios (59.4%) de los católicos dedican su altar en torno a la imagen de la Virgen de Guadalupe; pero también se les dedican a imágenes de Cristo (18.2%), a otras advocaciones de la Virgen María (8.3%), y a otros santos del panteón católico o populares considerados poderosos (Hernández, Gutiérrez Zúñiga y De la Torre, 2016).

Los datos arrojados por la encuesta ENCREER confirman que los altares es la tradición mayoritaria de los católicos mexicanos, sin importar estrato socioeconómico, ya que al analizar los cruces multivariados resulta que los altares domésticos están presentes en todos los estratos socioeconómicos, aunque con predominancia entre los sectores medios. Por lo general son las mujeres las que se encargan de cuidarlos cotidianamente, adquiriendo un rol femenino junto con el cuidado de la casa, el mantenimiento de la tradición, y el cuidado maternal de los hijos (Turner, 2008). Pero como veremos, los altares no son exclusivos del cuidado de las mujeres, pues hay altares cuidados por varones.

Si bien podemos reconocer que los altares forman parte de la tradición cultural mexicana vinculada fuertemente al catolicismo; lo que quiero demostrar en este capítulo es que en ella opera tanto el vínculo con la memoria a través de una ritualidad heredada, como la posibilidad creadora que veremos en las apropiaciones, resignificaciones y

recreaciones para confeccionar sus propios altares y practicar un catolicismo a “su manera”.

Los santos y el barroco católico: resistencia y creatividad cultural

Hasta la actualidad el barroco católico es una expresión de fe donde los indígenas mestizados siguen practicando sus cosmovisiones. Para el antropólogo Mario Ruz: los santos patronos son “una de las fórmulas más creativas y exitosas que diseñaron los mayas coloniales, y continúan recreando sus descendientes para amalgamar su propia historia -pasada y futura- con el universo ideológico que les fue impuesto hace 500 años” (Ruz 2006: 179). Pero no solo fue la fórmula de los mayas, también de los otomíes, de los rarámuri y purépechas. Fue la fórmula de simulación propia del barroco católicos que permitió la resistencia y subsecuente creatividad cultural. Aun en el presente se practican entre las poblaciones indígenas esta fórmula en los altares en casa. Como ejemplo citaré la descripción de David del Ángel del altar de don José un indígena maya del estado de Campeche donde “Las imágenes que contiene se consideran entidades sagradas en sí mismas y no meras representaciones de éstas, y son destinatarias de diversos rituales en distintos momentos del año (Del Ángel 2023:175). En este capítulo se muestra como las entidades sagradas mayas consideradas “los dueños milenarios de los espacios” (entidades sagradas mayas) con los “dueños del espacio doméstico” (santos) en el mantenimiento de las obligaciones rituales.

Pero la apropiación creativa de la devoción a los santos no sólo sucede en el medio indígena, sino también en la fe que se profesa actualmente en las grandes ciudades. Como lo demuestran las encuestas y la presente investigación, la relación con los santos como seres animados prevalece en el medio urbano y no solo es practicada en las culturas populares, sino también entre las clases medias. En la investigación colectiva sobre religiosidad vivida en México que contempló 27 casos de sujetos practicantes atendidos desde las experiencias de su vida diaria, nos topamos también con la importancia de los altares principalmente en las practicas domésticas y cotidianas de los católicos. Este estudio nos enseñó que sin importar las diferentes ideologías derivadas de líneas de pastoral al interior de catolicismo, los altares y la comunicación con los santos es compartida por la mayoría de los católicos, sin importar si es un hombre indígena maya que practica el costumbre indígena y que continúa tratando a los santos como entidades de la naturaleza; o si es un curandero rarámuri, o si es una catequista de Comunidades Eclesiales de Bases, o si practica un catolicismo a su manera hibridado con una espiritualidad oriental, o si es una supernumeraria del Opus Dei En la práctica, en el tiempo presente los fieles acceden a las imágenes y las veneran fuera de los templos. Pero además los altares permiten una continuidad sincrética con varios de los practicantes de

espiritualidades heterodoxas, que bien pueden ser Nueva Era, esotéricos, santeros, practicantes de la neomexicanidad o de espiritualidades de la feminidad sagrada (ver Juárez Huet, De la Torre, Gutiérrez Zúñiga 2023).

En suma, podemos decir que los altares son parte de una religiosidad informalizada o popular cuya plasticidad estética da continuidad a diferentes cambios y apropiaciones. Algunas tienen lugar dentro del catolicismo; y otras establecen continuidades en los márgenes donde se incorporan otras experiencias de búsqueda espiritual.

¿Qué son los santos?

El culto de los santos es muy antiguo y como lo advirtió P. Brown desde tiempos muy antiguos las imágenes jugaban un papel central como integrantes de “una cadena de intermediarios” que desembocaba en Dios. Para él los santos eran “nudosidades específicas” entre lo divino y lo cotidiano: “tales son los elementos que forman la deidad y el colectivo eclesial que le sirve de vector” (Maffesolli, 1990: p. 36).

Los santos llegaron con los españoles, Durante la conquista, los españoles se alarmaron al considerar a la religiosidad indígena como un culto idolátrico, y buscaron suplir su costumbre extendiendo el culto a las imágenes de vírgenes y santos. En el mundo prehispánico se adoraban a los dioses en altares que funcionaban como depósitos de ofrendas y sacrificios (Dehouve, 2013). Supliendo ídolos por santos en los altares, los españoles buscaron extirpar la idolatría de dioses aztecas sustituyéndola por la idolatría a santos católicos. La guerra de las imágenes –como la denominó Gruzinski (1990) – dio lugar al barroco mexicano que marcó una manera particular de practicar el catolicismo bajo una fórmula bidireccional de sustitución de imágenes y de simulación de conversión al cristianismo.

La devoción a los santos echó raíces tan profundas en los sistemas de fiestas que “vinieron para quedarse” (Marzal, 2005: 10). Los santos no son figuras inertes, antes bien los fieles se relacionan con ellos como otros actores con rasgos humanos y a la vez con poderes de intersección milagrosa: “los santos son tenidos casi invariablemente por entes individuales encarnados en sus imágenes” (Ruz, 2006: 41). Mario Ruz ha atendido la importancia de los santos y los altares en las sociedades indígenas mayas destacando la manera en que estas figuras aparentemente católicas han sido integradas a al imaginario maya que constantemente renueva su cultura:

Diversos en esencia, cambiantes en el tiempo y ubicuos en regiones, los santos no son concebidos como representaciones icónicas de figuras históricas o míticas ni tampoco epifanías de una deidad única. [Son] tenidos por dioses ellos mismos, por mensajeros de éstos o por héroes culturales; por vehículos de la divinidad cristiana o de las

prehispánicas; se les asocia con el cielo, la tierra o el inframundo, son personajes por derecho propio, y personajes de tal manera reinterpretados, que al mismo tiempo que la segunda persona de la Trinidad cristiana se concibe a menudo no como un Dios sino como un integrante del Santoral, a éste se incorporan en ocasiones —en contrapartida— antiguas divinidades mayas (Ruz, 2006: 22).

La devoción a los santos se practica tanto en las comunidades indígenas como en el medio urbano. Como lo reconoció el sociólogo chileno Cristian Parker:

En los hogares casi siempre hay retratos y ‘santitos’ de la Virgen, crucifijos, imágenes, grabados y medallas de las devociones familiares. Son numerosos y multiformes los rituales impetratorios, ya sea por medio de gestos (santiguarse, tocar las imágenes, depositar a los niños ante las imágenes de los santuarios, etc.) o por medio de plegarias” (Parker, 1996:183).

Los santos, vírgenes y cristos son representaciones de deidades que se encarnan en esculturas o figuras de distintos tamaños. Están producidas con distintas materialidades: yeso, papel, madera, o plástico. Por lo general, son reproducciones fabricadas a gran escala que se colocan como figuras centrales de devoción en los altares domésticos.

La particularidad de la tradición católica en México es que se practica como una religión iconofílica que, como lo desarrollaron Victor y Edith Turner (2017), está precedida por el predominio de las imágenes religiosas. Siguiendo con estos autores estas imágenes imponen sus significantes (es decir su materialidad) como significados de lo sagrado, del poder milagroso y de la experiencia comunicativa.

A las imágenes se les reconocen poderes sobrenaturales que actúan en la vida de los fieles. Me interesa resaltar los rasgos humanizados que evocan los rostros y los cuerpos de dichas esculturas y pinturas con las cuales los fieles se relacionan. Los santos expresan una forma de representación humana, encarnada en la imagen. Estos rasgos estéticos no sólo fueron hechos para ser admirados, sino también para generar sentimientos, para vivir sensaciones y para provocar intercambios comunicativos (Turner y Turner, 2017).

Los estudios chicanos han reconocido la práctica de los altares como un rasgo del ethos cultural católico mexicano. En Texas fueron llevados por los mexicanos emigrantes para mantener una relación con sus ancestros y sentirse protegidos y consolados en la vida diaria (Turner, 2008). En el libro editado por Gastón Espinosa y Mario García (2008) sobre religiosidad practicada por la población México-americana se dedican varios capítulos (Castañeda-Liles, 2008; Turner, 2008, Pérez, 2008 y Espinoza, 2008) al estudio de los altares reconocidos como expresiones espirituales, pero también como instalaciones

artísticas, políticas y activistas. En conjunto la tradición mexicana de los altares es apropiada como expresión estética que en un contexto de otredad demanda ciudadanía cultural de la población mexicana en EUA.

De acuerdo con Robert A. Orsi el estudio de las imágenes en los altares permite reconocer la religión vista como una “red de relaciones entre el cielo y la tierra que involucra humanos [...] con distintas figuras sagradas. Estas relaciones involucran todas las complejidades —esperanzas, evasiones, amor, miedo, negación, proyecciones, malentendidos, y así sucesivamente— de las relaciones humanas” (2005: 2).

Parto de la idea de reconocer a los santos como objetos con agencia, es decir como “actantes” (Latour, 2008) que intervienen y mantienen viva las experiencias de fe y devoción de los practicantes católicos. Si bien no desconozco que los santos son figuras materiales que incluso pueden ser adquiridas como mercancías, es también necesario reconocer que estos artefactos con rostros y cuerpos humanizados son vividos y tratados por sus fieles como seres animados, con voluntad propia, con gustos específicos, con capacidades comunicativas y con capacidades extraordinarias para intervenir en sus vidas.

Lo que deseo aquí resaltar es el papel de las imágenes como objetos con agencia que facilitan una religiosidad popular vivida en la cotidianidad, y que, al ser practicada fuera de los templos, les otorga a los creyentes comunes grados de autonomía respecto a las normas eclesiales para confeccionar sus propias ceremonias y practicar su religiosidad cotidiana a su manera.

Los santos, aunque son mercancías producidas a escala, son procurados y practicados en la cotidianidad de los altares domésticos porque se les atribuyen poderes milagrosos. Es decir, encarnan la cosmología popular que articula la fe con fenómenos sobrenaturales vinculados con el milagro (Semán, 2021). Debido a su popularidad, es indispensable enfocarnos en estas imágenes para estudiar y comprender la religiosidad vivida de los católicos.

La experiencia católica: “Vivir la fe”

Los enfoques sobre religiosidad vivida (*lived religion*) en Estados Unidos y de religiosidad popular en América Latina resaltan aquellos aspectos que, aunque están sancionados por la ortodoxia o la doctrina oficial, son en la práctica el pan de cada día de los creyentes, desde cuya óptica practican: “una fe en forma de religión” (Sanchis, 2008). Atendiendo la perspectiva de los usuarios, fieles o practicantes de la fe, es notorio que los devotos se apropian de los símbolos y los interpretan y usan para satisfacer sus necesidades (Rostas y Droogers, 1995).

La mayoría de sus prácticas devocionales no ocurren dentro de los templos, sino en cualquier lugar, y la propia materialidad de los santos permite su transportabilidad para posteriormente recolocarlos en un sitio próximo y accesible donde realizan una práctica diaria e intensa con sentido sagrado. A la vez la materialidad de las imágenes puestas en los altares ofrece maleabilidad estética para imprimirle rasgos de identificación humanizables. Y por último estas figuras con cuerpos humanizados activan relaciones de proximidad corporalizadas donde intervienen aproximaciones táctiles y experiencias con los distintos sentidos (visual, olfativo, táctil y auditivo). Así, se construye una relación íntima, personal y sensorial con los santos. Ello no quiere decir que sus practicantes sean apostatas o que renuncien a participar de la religión del templo. Lo que les caracteriza es que se practican su religión de manera doméstica y cotidiana en espacios seculares (no regidos por las normas eclesiales ni litúrgicas). Estas prácticas son frecuentemente complementarias de las liturgias eclesiales, pero pueden ser también heterodoxas, abiertas al sincretismo y a la renovación de cultos, e incluso pueden salirse de las normas instituidas por las congregaciones, pero manteniéndose vinculadas a ellas por su vínculo con la tradición (Hervieu-Léger, 2005).

Los altares domésticos pueden montarse en distintos espacios íntimos, privados, familiares, comunitarios o públicos. Pueden estar diseñados exprofeso o solo ser efímeros (con duración temporal o ceremonial). Los altares siempre se están modificando, pues son un reflejo del curso cambiante de la biografía de cada persona. Aunque los altares son personales o familiares, no quiere decir que sean individualizados, porque como veremos forman parte de un horizonte de costumbres y tradiciones que se han transmitido de generación en generación, y que está legitimado por la tradición.

El giro material en el estudio de los altares

La relevancia sagrada de las materialidades no es novedad, la antropología y la arqueología clásica han estado muy preocupadas en la descripción y catalogación de objetos, muchos de los cuales fueron en el pasado objetos rituales o materialidades devocionales de culturas vernáculas y que posteriormente fueron extraídos de sus contextos culturales donde frecuentemente eran parte de relaciones afectivas, sociales, rituales o ecológicas. Esta operación de sustraer las materialidades de las relaciones simbólicas-emocionales contribuye a enajenar las materialidades de los regímenes de valor simbólico para colocarlos en colecciones y museos que buscaban congelar y preservar una idea del pasado (Achim, Deans-Smith y Rozental, 2023: 15).

Esta concepción también ha estado presente en varias monografías etnográficas latinoamericanas que destacan la descripción de lo que se ha mantenido a través del tiempo y descartan las adaptaciones y cambios que se viven en las culturas indígenas o

vernáculos. En la mirada etnográfica se impone la preservación de la tradición buscando apreciar los procesos de transmisión cultural de la tradición y descuida y desestima la atención por los cambios culturales que también se dan cita en dichas prácticas religiosas. Los rituales no son solo actividades que recurren a la repetición, sino que aportan la posibilidad de dotar continuidad a la invención y creatividad cultural. En este sentido es muy importante contemplar los altares como instalaciones materiales que producen umbrales entre la reconexión de linajes de tradición (heredados o imaginados) y las nuevas aspiraciones para simbolizar y sacralizar el presente.

El linaje de la memoria religiosa puede entenderse como la bisagra que permite brindarle continuidad a los cambios. Se basa en autorizar o legitimar los cambios incorporando las nuevas utopías modernas o los referentes imaginarios emergentes, o las identidades disidentes en una línea de continuidad de la tradición (Hervieu Léger, 2005). El linaje de la memoria no siempre tiene una continuidad de transmisión histórica lineal, más bien recurre a la invención del linaje.

Distintos antropólogos han señalado la conjunción entre materialidades y religión. Por ejemplo, Talal Asad llegó a plantear que: “ya sean musicales, pictóricas o textuales, las materialidades de la religión son intrínsecas a su constitución” (2001:206). Por su parte Bruno Latour llegó a plantear que: “la religión (...) no habla de las cosas, sino a partir de las cosas – entidades, agencias, situaciones, substancias, relaciones, experiencias, cualquiera sea la palabra – que son altamente sensibles a los modos por los cuales hablamos de ellas” (Latour, 2008:101). La religión no solo es espiritual, también evoca la “cosidad” (*thingness*, eventualmente *stuff*) con la finalidad de expandir el arsenal etnográfico para “imágenes, artefactos, cuerpos, fluidos corporales, así como espacios y tecnologías” (Houtman y Meyer, 2012:17). Por su parte, Daniel Miller argumentó, de manera sintética, que incluso “diferentes concepciones de inmaterialidad deben ser expresadas a través de cosas materiales” (Miller, 2005:21).

El antropólogo brasileño Rodrigo Toniol plantea que “La materialidad no es una esencia primordial, sino un efecto de poder que moldea los cuerpos y el mundo material. Lo que estamos observando al analizar estos dispositivos son las prácticas de producción del mundo, de producción de lo tangible, de entidades observables clínicamente” (Toniol, 2022: 91).

Es en este sentido que la atención a la materialidad y a la forma (y no solo al espíritu, la sustancia y el contenido), al contrario de lo que algunas críticas indican, no obstruye las dimensiones políticas del debate sobre religión sino, por el contrario, lo desplazan y permiten que avance en direcciones aún poco exploradas (Toniol, 2022).

Propuesta metodológica

El proyecto combina dos métodos: la entrevista semiestructurada sobre los altares y los registros fotográficos que por un lado detallan la organización y estructura del altar y su ubicación en el espacio en que está montado, y por otro, retratan cada objeto que lo compone.

El sujeto no es el eje temático central de la entrevista, sino las narraciones que hacen respecto a los objetos. Es decir, las preguntas se dirigen a que hablen sobre la historia de cada uno de los objetos que conforman el altar, sus transformaciones a lo largo de la vida de los objetos (Appadurai, 1991), los significados y sentidos por los que fueron seleccionados, la manera en que los sujetos se relacionan con ellos y los efectos emocionales o sensoriales que produce la interacción.

Los objetos fueron canalizando distintos temas que tenían que ver con la religiosidad vivida de los sujetos en torno a los altares.

La fotografía fue central durante las sesiones de entrevista, pues además me permitió reconocer el lugar donde se posiciona y reconocer la estética tanto del altar como de cada objeto para posteriormente atender el análisis de la sensibilidad estética que provocan los objetos articulados con regímenes estéticos que se encuentran articulados con sistemas de representaciones religiosas. Mientras yo o algún auxiliar tomaba las fotografías de cada elemento colocado en el altar, se le iba preguntando sobre él, y así iba fluyendo la conversación. De hecho, muchas fotos registran el momento en que el entrevistado elige, toma y muestra el objeto.

Para mi sorpresa fue más fácil acceder a él que a través de preguntas directas en torno a qué crees, qué prácticas, qué valoras. Puedo confirmar el valor heurístico del estudio de las subjetividades religiosas a través de la materialidad, pues cada altar fue diseñado y concebido por su propietario y por tanto la selección y disposición de los objetos sagrados o a consagrar y de las ofrendas depositadas ahí proyectan el mundo íntimo de las creencias mediante una instalación estilística que les permite exteriorizar, materializar y poner en práctica su mundo espiritual.

Los aportes metodológicos de Appadurai (1991) para atender la transformación de la ontología del objeto relacionado con los cambios de valor de uso que experimenta cada objeto, y atender los valores de uso consagrado cotidianamente mediante la práctica ritual. Esto es importante porque el valor de uso sagrado no necesariamente reside en el objeto mismo, pues al igual que otros bienes culturales (como las mercancías estudiadas por Appadurai), experimenta una biografía de mutación. La historia de los objetos nos ayuda a atender su transformación cultural para comprender como una mercancía o un elemento de la naturaleza puede transformarse (al igual que las reliquias) en un objeto

sagrado (Geary, 1991). Está ahí no por su valor de intercambio monetario, ni por su valor decorativo, sino por su valor de eficacia simbólica.

Los objetos cargan vínculos a través de su intercambio, como puede ser el provenir de un santuario, el ser objeto de iniciación, el estar cargado por un lugar sagrado, o el haber pertenecido a una autoridad espiritual. Estos procesos por contacto parecen transferir poderes o cualidades en el objeto. Otro proceso es el obsequio estudiado por Marcel Mauss (1979 [1924]) quien introduce la actividad del don como transformadora del objeto. El don permite reconocer la red de intercambios que le imprimen sentidos emocionales a los objetos. Es importante, por tanto, atender la biografía del altar y de los objetos que lo conforman y examinar su trayectoria (cómo llegó ahí) para entender cuándo y cómo un objeto se convierte en un objeto sagrado o especial y cuándo deja de serlo (Kopitoff, 1991).

Hallazgos: En los altares se vive y alimenta la fe en los santos

Un elemento central en la práctica de los altares domésticos católicos son las figuras de los santos. A lo largo de este texto, denominaré “santos” en general al conjunto de estas imágenes que representan seres sobrehumanos dentro del universo de fe católica que incluye vírgenes, cristos, niños dioses y santos. En los casos estudiados, también tienen un protagonismo con agentes de lo sagrado y de la fe al interior de los altares.

La muestra para el estudio de altares católicos consistió en los siguientes seis casos que daban cuenta de sujetos con distintas edades, procedentes de diferentes clases sociales, dos varones y cuatro mujeres, y diferentes formas de experimentar su fe católica.

Nombre	Profesión-oficio	Tradición	Sexo	Edad	Lugar del altar	Objeto central
CATÓLICOS						
Donato	empleado	Catolicismo tradicional indígena tradición Tének o huasteca	M	36	Casa: terraza	Santos: Cristo Virgen y niño Dios
Hortencia	Ama de casa y vicepresidenta de caja de ahorros	Catolicismo parroquial	F	70	Casa: comedor	Cristo, San Martín Caballero y cirios pascuales
Estela	<i>Ghost writer</i> y estilista	Católica por cuenta propia	F	65	Casa: comedor	Niño Dios
Lucía	Ama de casa, vende tamales	Católica parroquial	F	75	En toda la casa	Santo Niño de Atocha, Virgen de Zapopan, Cristo
Rosa		Catequista de barrio. Ministra de eucaristía	F	70	Mueble en la sala	Niñito de la Salud Sagrado Corazón de Jesús
Jefe Chendo	mecánico	Capitán de grupo de Tradición ritual sincrética de danza conchera-azteca	M	70	Sala de su casa	Cristo de Chalma, Virgen de Zapopan, animas guardianas

A pesar de que la muestra aportaba una diversidad de maneras de ser católicos, en todos los altares las figuras de los santos era un elemento compartido. Por cuestión de espacio, en este artículo no describiré cada altar, ni me centraré en cada caso. Ello se puede consultar en De la Torre y Salas (2020). Lo que aquí presentaré es el análisis conclusivo que destaca los rasgos compartidos en la experiencia devocional que los católicos viven en sus altares domésticos.

El análisis de los altares y las ritualidades asociadas permite reconocer los diferentes marcos de representación con los que se argumenta y se experimenta la agencia sobrenatural de los objetos centrales en los altares.

A continuación, presentaré los principales rasgos encontrados en un estudio cualitativo con seis estudios de altares católicos domésticos para reconocer cómo a través de ellos se practica la devoción y apreciar las representaciones, valoraciones y actitudes compartidas para caracterizar el ethos católico desde su propia experiencia y narrativa; reconocer los altares como una bisagra entre la tradición y la renovación, describir el sentido performativo de los altares domésticos en el tiempo y espacio doméstico, dar cuenta a través de las biografías de los objetos los ensambles que los convierten en actantes, analizar la agencia comunicativa, sobrenatural y sensitiva que los santos ejercen en la interacción con los creyentes.

1) Los altaristas muestran que el saber lo adquirieron vía la tradición. Saber montar un altar se aprende en la práctica. La mayoría lo aprendió al ver lo que hacían sus abuelas. El montar un altar les permite establecer un anclaje histórico con el linaje familiar (Hervieu-Léger 2005). No existe una norma de dónde deben estar, con qué materiales se hacen ni que elementos deben contener. Para las y los entrevistados su conocimiento se desprende de la tradición familiar: es una práctica que aprendieron viéndola y practicándola en las casas de sus padres y abuelos. Más que vía oral, se ha transmitido con la nostalgia de la continuidad del linaje familiar, y sobre todo como mediante la repetición: al montarlos les permite establecer un anclaje con la tradición vivida. Esto no significa que la tradición se repita en forma de rutina o de costumbre, pues como vimos no hay un canon establecido ni regulador de cómo deben ser confeccionados.

2) La experiencia vivida se reconoce como fe. Todos los entrevistados católicos nombran su actividad religiosa (algo que diferencia a los católicos del resto de los entrevistados que no son católicos: esotéricos, Nueva Era orientistas y neopaganos). La fe es una creencia que no se basa en exégesis bíblicas, ni requiere de comprobaciones científicas. Tampoco se realiza porque reconozcan que es un deber a cumplir. Como explicó Lucía “la fe se vive”. Para Donato su actividad devocional diaria hace que “la fe se fortalezca”, pero a la vez es “La fe la que me permite esforzarme, luchar, no rendirme, puedo continuar a pesar de tantos problemas porque la fe me hace saber que Dios es

capaz de mover montañas, y aquí ya estamos” (Donato). Los testimonios coinciden en que la práctica de sus altares es un acto de fe. A la vez que conservan la idea de que la manera en que cada quién crea o practique depende de la fe personal. Como lo explicó Rosa no se necesita saber para tener fe “con que yo lo sienta, no necesito verlo en persona para creer en él”. La fe es un acto sensible. Incluso como dijo Hortencia aunque siempre existe desconfianza en que exista la verdad “la religión es fe”. La fe no es meramente cognitiva, sino primordialmente sensorial. “siento que estoy muy protegida por el Sagrado Corazón” --explicó Rosa--. Para mantener la fe hay que practicar la devoción, hay que rezar, hay que ofrendar, hay que hablar con Dios porque “hay que tener mucha fe para cargar esa cruz”. “--explicó Lucía. La fe aparece como el elemento común, aunque la fe es de cada quien, con el cual los actores definen su propia práctica religiosa, e incluso justifican sus creencias “depende de la fe de cada quien”.

3) Las figuras centrales de los altares católicos son los santos (vírgenes, niños Jesús, sagrados corazón o seres ejemplares). Los santos son figuras (principalmente esculturas, aunque pueden estar impresos o tallados) producidas en materiales industriales con rasgos humanos, que son tratados como agentes de comunicación entre Dios y los humanos, entre el cielo y la tierra, entre el mundo ordinario y el sobrenatural, entre lo visible y lo invisible. Con los santos se vive una comunicación sin intermediarios con seres celestes. Los santos son practicados como soporte material de la fe.

4) Los altares católicos domésticos se montan en los hogares lo que permite que la fe y la devoción se practique diariamente, estableciendo incluso una comunicación íntima y sin intermediarios entre el cielo y la tierra (Orsi, 2005). Los santos ordenan el espacio y el tiempo vital articulando la vida ordinaria con los rituales religiosos, pero también articulan el rezar con el comer, el pedir con el despertar, o el agradecer con el fin del día. Las imágenes están ahí disponibles a toda hora en que los devotos requieran relacionarse con ellas. Por ello tienen una función muy importante pues establecen vínculos comunicacionales, emotivos y sensitivos entre los seres humanos y los seres con poderes sobrehumanos capaces de favorecerlos con protección y milagros.

5) Cada altarista se convierte en un especialista sagrado de su propio altar, a tal grado que en muchas ocasiones (como vimos en el caso de Donato, Estela y Rosendo) los altares domésticos se convierten en altares colectivos, y sus propietarios y celadores se transforman en mediadores populares entre los santos y la acción milagrosa. Los cuidadores de altares son especialistas paraeclesiales como los denominó Suárez 2008. La tradición popular de los altares domésticos representa una vía autogestiva de acceso a las deidades sin intermediarios, y al milagro, sorteando los accesos restringidos institucionalmente a los secretos de salvación (en teoría reservados para los sacerdotes).

6) Los santos son objetos que fueron originalmente mercancías, pero se transformaron en actantes del milagro y la protección mediante procesos de “interobjetividad” o como Latour (2008) los denominó procesos de “prótesis recíprocas” entre sujetos y objetos. Las prótesis varían. Las más recurrentes son: el sistema de dones (Mauss, 1979 [1924]: 81) que inserta a la imagen en las relaciones sociales transformando el recuerdo en un artículo que ya no es desechable y que termina colocándose en un altar. Como lo afirma Estela: ‘Cuando alguien te da algo de corazón lo tienes que recibir con el corazón’, por eso lo guardo, para recordar eso”. De esta manera, mediante el don se pacta un compromiso asumido para darle un tratamiento y un lugar especial a la imagen. La imagen, deja de ser mera mercancía, para convertirse en un objeto que simboliza la relación. La mayoría de las veces los santos se adquirieron como mercancía, pero se “cargan” de poder milagroso mediante rituales diversos. Por ejemplo, algunas figuras o imágenes dejan de ser simplemente objetos ordinarios cuando fueron bendecidos en el templo con agua bendita o cuando fueron adquiridos en un santuario, o cuando hicieron una peregrinación con ellos, o cuando fueron bautizados, como fue el caso del niño Jesús de Donato, transformado en criatura al ser llevado al templo y haber recibido el sacramento del bautismo.

En el caso de jefe Chendo la imagen de la Virgen de Zapopan fue un regalo, pero lo más importante es que anteriormente fue una imagen peregrina de la virgen. Es decir, fue una imagen que, aunque es copia de la original, era certificada como copia auténtica de la Virgen. Es interesante reflexionar, sobre este objeto y otros más que se consideran sagrados, milagrosos o especiales porque están relacionados con el santuario. Esto también lo vimos en el caso de los cirios de Hortensia o el niño Dios de Lucía. Es importante considerar que el fervor por los santos muchas veces se vivió durante una peregrinación a su santuario. Ahí, en la tienda de recuerdos o *souvenirs*, muchas veces denominadas “reliquias” se adquirió su imagen, recibió agua bendita por parte del sacerdote, posteriormente fue regalada a familiares y seres queridos.

Las imágenes frecuentemente adquieren el poder de las reliquias al ser compradas o bendecidas en los santuarios. Las estampitas o bultos de santos que ocupan un lugar devocional en los altares fueron adquiridas durante las peregrinaciones o visitas a los santuarios donde nació el santo, o donde fue enterrado, o en el sitio donde se encuentran sus reliquias, o en el lugar dónde se apareció la imagen de una virgen o Cristo milagroso, o es el sitio donde ocurrió algo extraordinario que hace de esa imagen una imagen cargada de poder.

Su portabilidad mediante la clonación de imágenes permite reproducir santuarios domésticos sin importar las distancias geográficas. Su adquisición en santuarios es parte de una estrategia de apropiación popular de la lógica eclesial de inter-objetividad con que

el poder de las reliquias transfiere por contacto el poder sagrado y milagroso a las imágenes.

7) Los altares se actualizan como un bricolaje a la manera de hágalo usted mismo. Los altares van integrando la biografía de sus usuarios, mediante la incorporación flexible de elementos materiales de fácil acceso que permiten recordar eventos biográficos pero que también permiten, por un lado, reproducir las actividades eclesíásticas; a la vez que están abiertos a la renovación y adaptación ritual de su liturgia. Los altares retoman distintos elementos que representan la relación con las fuerzas sobrenaturales en relación con objetos y artefactos que son significativos en la historia personal de quien lo monta. Frecuentemente son heterodoxos y están abiertos al sincretismo y a la innovación, sin que ello signifique romper con la línea de la tradición, ni de la fe católica.

8) Además, al estar presente en los espacios domésticos (puede ser la sala, la recámara, las cocinas, el comedor, la terraza) contribuyen a sacralizar el espacio cotidiano y doméstico). Es un acto icónico (como fue propuesto por Bredekamp 2017) cuya transformación es separar y diferenciar, mediante el montaje de objetos, el espacio sagrado del espacio profano. Retomando la propuesta de Emile Durkheim (1961), el altar tiene la función de separar, proteger y aislar las cosas consideradas sagradas (o que se desean consagrar) de las cosas profanas. Es decir, los altares son las instalaciones físicas que permiten consagrar y diferenciar lo sagrado de lo profano.

Los altares consagran el espacio, pero también ordenan el tiempo de acuerdo con el principio de distinción de lo sagrado y lo profano. Un elemento importante para entender su funcionalidad es que tienen una capacidad performativa del territorio pues ahí en los lugares donde se colocan se reconvierten en “puntos fijos” donde se realizan los rituales. De esta manera: “por medio de los ritos, el hombre puede “pasar” sin peligro de la duración temporal ordinaria al Tiempo sagrado (Eliade, 1994:63).

A partir de los testimonios definiré a los altares como montajes materiales que conforman sitios sagrados donde se experimenta la comunicación con lo trascendente o con lo sobrehumano (no necesariamente tienen que ser divinidades). De acuerdo con Eliade los altares se pueden reconocer como una “técnica de construcción del espacio sagrado” (Eliade 1994: 32).

9) Los altares condensan una constelación de relaciones íntimas familiares o afectivas. Por ello es muy común que junto a los santos se encuentren fotografías u objetos personales de los familiares, principalmente de aquellos que están ausentes, sea porque viven fuera o porque murieron. De esta manera el altar es un nuevo territorio donde tiene lugar la convivencia de seres humanos y no humanos, presentes y ausentes.

10) A las imágenes se les reconocen poderes sobrenaturales que actúan en la vida de los fieles. “me cuida”, “me da seguridad”, “hablo con él”, “me ha hecho muchos milagros”. Además, generan sentimientos e intercambios comunicativos “su presencia me alegra” “yo le pido a la virgen porque es la madre de Dios y a una madre no se le niega nada”. Permiten que la experiencia religiosa sea una comunicación íntima que conecta lo trascendental con lo inmediato. Su materialidad permite la transportabilidad del culto, pero a la vez al colocar los altares se garantiza su permanencia generando territorio. Esta comunicación es ante todo afectiva y sensitiva. A las figuras se les viste, se les acaricia, se les reza, se les canta. Se le llevan regalos para mantenerlas contentas. Esta devoción no requiere más que de la mediación del creyente y de su práctica habitual con sus imágenes.

Referencias bibliográficas

- Achim, M., Deans-Smith, S., & Rozental, S. (Eds.). (2023). *Objetos en tránsito, objetos en disputa: Las colecciones del Museo Nacional de México*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Achim, M., Deans-Smith, S., & Rozental, S. (2023). Introducción. Un gabinete mexicano de artefactos insólitos. En M. Achim, S. Deans-Smith & S. Rozental (Eds.), *Objetos en tránsito, objetos en disputa: Las colecciones del Museo Nacional de México* (pp. 13–44). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ammerman, N. T. (2007). *Everyday religion: Observing modern religious lives*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195305418.001.0001>
- Ammerman, N. T. (2013). *Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199896448.001.0001>
- Appadurai, A. (1991). Las mercancías y la política del valor. En A. Appadurai (Ed.), *La vida social de las cosas* (pp. 17–88). Grijalbo.
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.
- Bredenkamp, H. (2017). *Teoría del acto icónico*. Akal.
- Castañeda-Liles, M. del S. (2018). *Our Lady of everyday life: La Virgen de Guadalupe and the Catholic imagination of Mexican women in America*. Oxford University Press.
- Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Siglo XXI Editores / CLACSO.
- Dehouve, D. (2013). El depósito ritual: Un ritual significativo. En J. Borda (Coord.), *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas. Estudios históricos, antropológicos y comparativos* (pp. 35–65). Instituto Veracruzano de Cultura. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.885>
- De la Torre, R. (2013). Dilemas epistemológicos: El estudio de la religión desde las experiencias simbólicas. *Intersticios Sociales*, (5), 21–36.

- De la Torre, R. (2021). La religiosidad popular de América Latina: Una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización. *Cultura & Religión*, 15(1), 259–298. <https://doi.org/10.4067/S0718-47272021000100259>
- De la Torre, R. (2022). El poder de las imágenes en el ethos barroco latinoamericano. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, 24. <https://doi.org/10.20396/csr.v24i00.8671177>
- De la Torre, R., & Salas, A. V. (2020). Altares vemos, significados no sabemos: Sustento material de la religiosidad vivida. *Encartes*, 3(5), 206–226. <https://doi.org/10.29340/en.v3n5.141>
- Del Ángel, D. (2023). “Acuérdate de la Virgen, de San Diego... A todas las imágenes adóralas”: Un católico en Campeche. En N. Juárez-Huet, R. de la Torre & C. Gutiérrez Zúñiga (Coords.), *De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra: Experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo* (pp. 173–200). Publicaciones de la Casa Chata.
- Durkheim, É. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón. (Trabajo original publicado en 1912).
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- Eliade, M. (1994). *Lo sagrado y lo profano*. Labor.
- Espinoza, G. (2008). Mexican Madonna: Selena and the politics of cultural redemption. En G. Espinoza & M. García (Eds.), *Mexican American religions, spirituality, activism, and cultures* (pp. 359–380). Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11smni0.19>
- Geary, P. (1991). Mercancías sagradas: La circulación de las reliquias medievales. En A. Appadurai (Ed.), *La vida social de las cosas* (pp. 211–242). Grijalbo.
- Griffiths, N. (1998). *La cruz y la serpiente: La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://doi.org/10.18800/9789972421105>
- Gruzinski, S. (1990). *La guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492–2019)*. Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, A., Gutiérrez Zúñiga, C., & De la Torre, R. (2016). *Encuesta nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México: Informe de resultados*. RIFREM / El Colegio de la Frontera Norte / El Colegio de Jalisco / CIESAS / CONACYT.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Herder.
- Hervieu-Léger, D., & Champion, F. (Eds.). (1990). *De l’émotion en religion: Renouveau et tradition*. Centurion.
- Houtman, D., & Meyer, B. (Eds.). (2012). *Religion and the question of materiality*. Fordham University Press.
- INEGI. (2020). *Censo de población y vivienda 2020*. <https://www.inegi.org.mx/>
- Juárez-Huet, N., De la Torre, R., & Gutiérrez Zúñiga, C. (Coords.). (2023). *De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra: Experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo*. Publicaciones de la Casa Chata.

- Kopytoff, I. (1991). La biografía cultural de las cosas: La mercantilización como proceso. En A. Appadurai (Ed.), *La vida social de las cosas* (pp. 89–124). Grijalbo.
- Lander, E. (1993). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Levitt, P. (2012). What's wrong with migration scholarship? A critique and a way forward. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 19(4), 493–505. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2012.676255>
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus: El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Icaria.
- Mallimaci, F. (2017). Modernidades religiosas latinoamericanas: Un renovado debate epistemológico y conceptual. *Caravelle*, (108), 15–33. <https://doi.org/10.4000/caravelle.2218>
- Marzal, M. (2005). *Los santos y la transformación religiosa del Perú colonial*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Tecnos. (Trabajo original publicado en 1924).
- McGuire, M. B. (2016). Individual sensory experiences, socialized senses, and everyday lived religion in practice. *Social Compass*, 63(2), 152–162. <https://doi.org/10.1177/0037768616628789>
- Meyer, B., & Houtman, D. (2019). Religião material: Como as coisas importam. En E. Giumbelli, J. Rickli & R. Toniol (Orgs.), *Como as coisas importam: Uma abordagem material da religião* (pp. 81–114). Editora da UFRGS.

* * *

* **Renée de la Torre Castellanos** es Profesora Investigadora del CIESAS Occidente, en Guadalajara, México. Se ha especializado en estudios sobre recomposiciones religiosas contemporáneas en México que incluye estudios sobre, conservadurismos, nuevas espiritualidades, cartografía de la diversidad religiosa, transnacionalización de rituales patrimoniales, la religión en los espacios públicos y recientemente se ha enfocado en religiosidad vivida en México. Es miembro de la Academia Nacional de la Ciencia; y es SNI III. Es cofundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) y directora editorial de la revista *Encartes*. Ha sido profesora invitada en el ITESO, en la Universidad de Cambridge, en la Sorbona, en Columbia, en ICSOR Roma y en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul. Sus últimas contribuciones fueron la coordinación de los cuatro volúmenes *Reconfiguraciones de las identidades religiosas en México* (2022) y del libro *De la Religiosidad vivida a la religiosidad bisagra* (2023). [E-mail: reneedela@gmail.com].

Reconfiguración filosófica de la tecnología digital como religiosidad popular y principio organizador de lo real

*Aldo Enrici **

Resumen

El artículo analiza la emergencia de una tecno-religiosidad difusa en la sociedad digital contemporánea, donde el smartphone funciona como una “biblia electrónica” y los algoritmos como nuevas formas de predestinación. Sin constituir una religión institucional, la tecnología digital organiza prácticas, creencias y rituales cotidianos que estructuran la vida social bajo la promesa de eficiencia y progreso ilimitado, en el marco de la aceleración permanente. En este contexto, el concepto de sublime tecnológico resulta central. Las infraestructuras técnicas generan experiencias de asombro comparables a lo sagrado. Producen fascinación y suspensión del juicio crítico. Esta dimensión estética se articula con formas de poder que se legitiman a través de imágenes mediante arquitecturas técnicas que exceden la percepción humana. La tecnósfera se configura así como un hiperobjeto: omnipresente, incomprensible e inevitable. Por un lado, abre posibilidades imaginativas; por otro, naturaliza sistemas de control y homogeneización. En paralelo, introduce la noción de kitsch para describir una técnica que produce efectos estandarizados y elimina la mediación cultural, reduciendo la experiencia a formatos previsibles. Se plantea que el aura no desaparece, se transforma: se banaliza en el kitsch y se desplaza hacia la opacidad en la tecnología sublime. La técnica adquiere así un estatuto cuasi ontológico, configurando una racionalidad tecno-mágica que combina cálculo real con promesas de omnipotencia, y que tiende a presentar el mundo completamente optimizable.

Palabras clave: Biblia electrónica – hiperobjeto – religiosidad popular – tecnología digital

Philosophical reconfiguration of digital technology as popular religiosity and as an organizing principle of reality

*Aldo Enrici **

Abstract

A reconfiguration of technological experience as popular belief, in which technology tends to occupy the place of the organizing principle of reality. This article analyzes the emergence of a diffuse techno-religiosity in contemporary digital societies, where the smartphone functions as an “electronic bible” and algorithms as new forms of predestination. Without constituting an institutional religion, technology organizes everyday practices, beliefs, and rituals that structure social life under the promise of efficiency and unlimited progress, within the framework of constant acceleration. In this context, the concept of the technological sublime is central. Technical infrastructures generate experiences of wonder comparable to the sacred. They produce fascination and a suspension of critical judgment. This aesthetic dimension is articulated with forms of power that are legitimized through images by means of technical architectures that exceed human perception. The technosphere is thus configured as a hyperobject: omnipresent, incomprehensible, and inevitable. On the one hand, it opens up imaginative possibilities; on the other, it naturalizes systems of control and homogenization. In parallel, he introduces the notion of kitsch to describe a technique that produces standardized effects and eliminates cultural mediation, reducing experience to predictable formats. He argues that the aura does not disappear, but rather transforms: it becomes banal in kitsch and shifts toward opacity in sublime technology. Technology thus acquires a quasi-ontological status, configuring a techno-magical rationality that combines real calculation with promises of omnipotence, and that tends to present the world as entirely optimizable.

Keywords: Electronic Bible – hyperobject – popular religiosity – digital technology

Introducción

En las sociedades digitales en red, la tecnología ha dejado de ser únicamente un conjunto de herramientas para convertirse en un horizonte estructurante de la experiencia religiosa popular. Este desplazamiento puede comprenderse solo en términos funcionales o económicos. Requiere, en la presente argumentación ser analizado desde categorías simbólicas, estéticas y filosóficas con abundantes signos combinados de religiones institucionales. Una de las hipótesis más sugerentes en este sentido es la emergencia de una forma de tecno-religiosidad popular en la cual los dispositivos digitales —particularmente el smartphone— ocupan un lugar análogo al de los textos sagrados en las religiones tradicionales.

Esta similitud no pretende afirmar la existencia de una religión tecnológica en sentido institucional, aunque sí señala la presencia de estructuras de religiosidad, ritualidad cotidiana y promesas de redención organizadas en torno a la técnica. En un contexto de aceleración permanente la tecnología adquiere un estatuto profético. Promete un futuro cada vez más controlable. Este fenómeno se articula con una transformación en la experiencia estética moderna, particularmente en la transición de lo sublime natural a lo sublime tecnológico (Marx, Nye). Las grandes infraestructuras, así como los sistemas digitales invisibles, producen formas de asombro y reverencia que exceden la mera utilidad, configurando una relación afectiva con la técnica. Sin embargo, esta experiencia no es neutral: puede operar como dispositivo de legitimación del poder, en la medida en que naturaliza su escala, complejidad e inevitabilidad.

Se propone como objetivos analizar la intersección entre tecnología, religión y estética, abordando conceptos como hiperobjeto (Morton), cosmotécnica (Hui), kitsch (Eco) y aura (Benjamin), con el objetivo de comprender cómo la técnica contemporánea reconfigura nuestras prácticas, también nuestras formas de percepción, religiosidad y relación con el mundo. La tesis central sostiene que asistimos a una reconfiguración ontológica de la experiencia tecnológica como creencia popular, en la que la técnica tiende a ocupar el lugar de principio organizador de lo real.

La biblia electrónica

Cada uno de nosotros lleva una pequeña biblia en un bolsillo como lo harían los buenos predicadores de una religiosidad digital universal. Si precisamos la Biblia como una guía fundamental, que contiene respuestas infalibles para quienes son devotos y todopoderosas para nuestros problemas de la vida diaria, entonces el smartphone ocupa ese lugar dentro de las sociedades digitales en red.

A la vez estamos ante un oráculo moderno. Ante cualquier duda, desde cómo cocinar un huevo hasta cómo funciona el universo recurrimos al libro sagrado. Esa "omnisapiencia" digital ha sustituido a los textos de consulta tradicionales. Así como antes se buscaba guía espiritual o consejos de vida en los textos sagrados, ahora buscamos en

aplicaciones consejos sobre salud mental, productividad, finanzas y relaciones. El dispositivo mitiga la incertidumbre, un "pecado" de la era digital. Soluciona problemas de orientación, comunicación y logística de forma casi instantánea. A semejanza de una biblia tradicional, que busca dar un propósito o un marco ético amplio a través de parábolas y alegorías, la "biblia electrónica" es un mar de información que a veces genera más ansiedad de la que resuelve.

La intuición es potente. Corre el riesgo de homogeneizar fenómenos muy distintos. No todas las sociedades digitales en red son "devotas", ni existe una religión tecnológica plenamente universal y coherente. puede sostenerse, no obstante que en el capitalismo digital contemporáneo emerge una configuración cuasi-religiosa difusa, donde ciertas creencias, rituales y promesas se organizan en torno a la tecnología. El discurso tecnológico adopta rasgos míticos. Aquí no hay religión en sentido institucional, pero sí una estructura de religiosidad: la tecnología redime la condición humana.

Entonces la "devoción" es funcional. Se participa del sistema porque parece indispensable. Hartmut Rosa aporta un elemento clave para tu formulación: la idea de una sociedad estructurada por la aceleración permanente. Según Rosa, la modernidad tardía se define por la necesidad de crecimiento, innovación y velocidad constantes. "La estabilización dinámica requiere aceleración continua" (Rosa, 2013, p. 97). La creencia en un futuro cada vez más acelerado y completo no es solo ideológica, es profética. Esta superstición es compartida colectivamente y transmitida oralmente de generación en generación, sin necesidad de rigor científico, al modo de religión popular universal

Las sociedades digitales en red no constituyen una religión universal en sentido estricto, pero sí participan de un régimen cultural en el que la tecnología es investida con expectativas de salvación, progreso ilimitado y resolución total de problemas. El punto crítico no es si creemos "religiosamente" en la tecnología. Actuamos como si esa creencia fuera verdadera, organizando la vida social en torno a la promesa de un futuro siempre más eficiente. Bajo esa óptica, la sociedad tecnológica tiene todos los elementos de un culto tradicional. El Ritual diario de las sociedades en red, de revisar el teléfono, es lo primero que hacemos al despertar y lo último antes de dormir como nuestras "oraciones" de la mañana y la noche. Confiamos fanáticamente en que el algoritmo o destino personal autogenerado nos dará la mejor ruta, la mejor compra o la pareja ideal.

No entendemos cómo funciona el "milagro" tecnológico, pero creemos en él como un milagro, lo cual lo vuelve una creencia popular más que evento religioso o científico en estricto senso. No desistimos porque esta religiosidad ofrece algo irresistible: una sensación de control total sobre la realidad. Al igual que en las religiones antiguas, sacrificamos nuestra libertad (y toda nuestra atención) en el altar de la pantalla. En la religión musulmana la creencia de Avicena sobre el destino es que una persona tiene libertad de voluntad y, por lo tanto, será recompensada o castigada. Pero su voluntad está sujeta a la voluntad de Al-lah, y nada puede ocurrir en el universo que no sea querido por Al-lah.

El qadar (determinismo o predestinación) es la existencia de causas y razones y su armonización según su disposición y orden con el fin de lograr los efectos y los seres causados. Esto es lo que hace necesario el Decreto (qadâ') y lo sigue. En la acción del Creador no hay ningún por qué, ya que su acción es debida a su esencia, no a un motivo que lo impulse a hacerla. (Avicena: Husûl 'ilm wa-hikma [trad. fr. Michot, 2000: 122, n. 4])

El destino en el Islam, conocido como predestinación, es uno de los seis pilares de la fe. Implica que Dios (Al-lahá) tiene conocimiento previo y control absoluto sobre todo lo que sucede, incluyendo el bien y el mal. Aunque todo está escrito, los musulmanes creen en el libre albedrío, siendo responsables de sus acciones y decisiones. El algoritmo digital, también oriundo de la época de oro del mundo árabe, se ha convertido en nuestro “nuevo destino” escrito. Resuelve qué debemos ver y creer cada día. Más que una elección, parece una inevitabilidad personal. Si lo vemos como un “destino”, el smartphone es más que una herramienta, conforma la siguiente etapa de nuestra evolución social y cognitiva, en cuanto guía diaria, hacia un momento de total plenitud tecnológica. Sin distinciones de clase o racismo alguno la tecnología es, una segunda naturaleza envolvente que suplanta nuestra primera naturaleza, un escenario de experiencia religiosa popular que no ponemos en tela de juicio. Por tanto, constituye una primera naturaleza. Produce afectos inmediatos, configura imaginarios, legítimas formas de poder.

La monumentalidad y el asombro no legitiman el poder por sí mismos. Funcionan como dispositivos de legitimación cuando se articulan con narrativas, instituciones y formas de visibilidad. La religiosidad tecnológica es solo una emoción estética, además de ser un recurso emocional, que puede ser movilizado políticamente. De este modo se reconfigura y comprende la noción de religión al modo de Agamben. En lugar de la tradicional religación hablaremos de religión como *dispositivo*. Según Agamben “es posible definir la religión como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada. No sólo no hay religión sin separación. Toda separación contiene o conserva en sí un núcleo auténticamente religioso. El dispositivo que realiza y regula la separación es el sacrificio (Agamben, 2005, p.98).

El asombro tecnológico.

En la modernidad industrial y, más aún, en la era digital, este esquema se traslada a la sublimidad. El historiador Leo Marx identifica una transición desde el “sublime natural” a lo “sublime tecnológico”. Obras de ingeniería —ferrocarriles, represas, redes eléctricas— generan experiencias comparables a las de la naturaleza monumental (Marx, 1964). David E. Nye conceptualiza el término como una categoría cultural central de la modernidad estadounidense: “El sublime tecnológico es la experiencia de reverencia producida por los logros técnicos a gran escala” (Nye, 1994, p. xv). Es decir, despierta un tipo de sensación de sublimidad similar a una fuerza natural que supera la mera utilidad. Invita a la contemplación como lo haría estar frente a la inmensidad del mar de William Turner.

La experiencia de asombro romántico frente a grandes obras —represas, aeropuertos, rascacielos, estadios de fútbol— tiende a producir una suspensión momentánea del juicio crítico. Impresiona por su escala y complejidad monumental a la vez que aparece como admirable.

El Aeropuerto de Changi (figura 1) ya no es solo una escala: es un destino de budismo-tecnológico. Un inmenso jardín interior de cinco niveles que promueve la calma y la conexión espiritual. Desde Instagram se manifiesta como sublime. De acuerdo a Marc Augé sería un no-lugar. Como todos los no-lugares, no podría ser sublime, sino un sitio de tránsito. Los no lugares no generan identidad, relaciones sociales ni historia. Se ha vuelto lugar de escala, un monumento al tránsito. El aeropuerto de Changi, en cambio, propone una identidad a partir de “... su diseño excepcional, la cascada interior más alta del planeta. Un enfoque integral en la experiencia del pasajero lo mantienen como referencia global y ya la convirtieron en el Mejor Aeropuerto del Mundo (Cronista Comercial, 2026). Changi logra atraer también a quienes no vuelan. Incluso hay pasajeros que eligen la escala en Singapur como parte de su experiencia turística. Ha sido construido, incluso, para que las pantallas de celulares compartan su magnitud ante quienes no pueden viajar. Jardines, espacios inmersivos, áreas para recorrer convierten la espera en una experiencia pensada para quedarse a tomar imágenes, y compartirlas en las redes. Una experiencia tan sagrada como los monumentos budistas de la región, quizás una transformación digital de dicho budismo popular.



Figura 1. Fotografía desde un smartphone realizando una vista panorámica de la cascada artificial del aeropuerto de Singapur. Cronista Comercial. 2026.

<https://www.instagram.com/reel/DXQlpsFgJvu/>

Patricia Campan (2006) cita dos memorables párrafos de asombro ante el encuentro con la otredad.

“Ellos andan todos desnudos (...) también las mujeres, (...) muy bien hechos, de hermosos cuerpos... Deben ser muy buenos servidores y de buen ingenio, (...) y creo que ligeramente se harían cristianos; que me pareció que ninguna secta tenían ...”. (C. Colón 1492: *“Diario de a bordo”*).

“El traje de las mujeres se compone de una túnica estrecha (...). La mujer libre se distingue de la esclava por un pedazo de tela que le cubre la cabeza. Su adorno máspreciado son (...) sus orejas, cuyos lóbulos llegan a adquirir unas dimensiones verdaderamente prodigiosas ...” (Capitán R. Burton, siglo XIX, refiriéndose a las mujeres de un pueblo del Este africano).

Tanto Colón como el explorador Burton están describiendo a las personas con las que se han encontrado. ¿A quiénes están dirigidas estas descripciones? A otros que, como ellos, comparten los mismos o parecidos gustos en la vestimenta; que son cristianos, como ellos; que seguramente no se perforarían los lóbulos de las orejas para adornárselas. En pocas palabras, a europeos u occidentales (en este caso) que, como ellos, habrán de asombrarse con estos “descubrimientos” (Campan, 2006, p.24). Ahora bien, ese *otro* no necesariamente debe estar fuera de la sociedad a la que pertenece ese *yo*. Puede estar también dentro de su propia sociedad o grupo: *las mujeres para los hombres o los ‘locos’ para los ‘normales’* (Todorov 1995).

En ese punto, las sociedades en red contribuyen a naturalizar el poder que la produce. Esto ocurre porque el asombro es interpretado dentro de un marco simbólico, no porque la escala tenga un efecto automático. Resulta útil la noción de “espectáculo” en Guy Debord, cuando sostiene que en la modernidad tardía el poder se presenta a través de imágenes que organizan la percepción social. En otros términos, “el espectáculo es un conjunto de imágenes. Más aun, es una relación social entre personas mediatizada por imágenes” (Debord, 1967/1995, p. 12). La monumentalidad tecnológica puede leerse como parte de ese espectáculo: muestra capacidad técnica, a la vez que escenifica el poder. Desde una perspectiva contemporánea, Benjamin Bratton permite afinar esta idea. En su análisis de las infraestructuras digitales y planetarias, sostiene que el poder no se limita a instituciones visibles, se encarna en sistemas técnicos cuya escala y complejidad exceden la percepción. Las infraestructuras computacionales “redefinen la soberanía a través de su arquitectura” (Bratton, 2015, p. 8).

La monumentalidad de la culpa

La monumentalidad es sistémica. El poder se legitima por lo que hace posible. Genera una imaginación inconmensurable de logros obtenibles sin despegarse de la conexión popular. El concepto de hiperobjeto describe entidades de escala masiva que desbordan la comprensión humana. Este desborde puede generar una forma de

reverencia que roza lo sagrado: "Los hiperobjetos son viscosos, no podemos escapar de ellos" expresa Timothy Morton, (2013, p. 27) primer difusor de esta idea. En este sentido, la monumentalidad tecnológica produce no solo curiosidad o admiración. Hay una sensación de inevitabilidad, lo cual es una forma particularmente eficaz de legitimación. Creemos en la tecnología como creemos en el calentamiento global, en la energía nuclear y sus residuos contaminantes.

Ahora bien, reducir esto a "curiosidad" sería insuficiente. La curiosidad es un elemento importante, pero lo decisivo es la afectividad compleja que combina: asombro, fascinación y dependencia. El ecosistema tecnológico o tecnósfera es por tanto un hiperobjeto. Al igual que el cambio climático, la tecnología se ha infiltrado en todos los aspectos de la vida cotidiana. Nos envuelve de modo similar a una nueva naturaleza híbrida físico-mental. Tiene una escala temporal y espacial masiva, como los materiales nucleares, el plástico, que persistirán mucho más allá de la vida humana, superando nuestras ideas de "tiempo presente".

La tecnósfera de las sociedades en Red es incomprensible en su totalidad, lo que le da un status sublime. Estamos "demasiado cerca" de la tecnología para verla en su conjunto. Experimentamos fragmentos (un smartphone, internet, un algoritmo), pero no la totalidad de la red de infraestructuras, datos y dispositivos que operan simultáneamente. Muchas infraestructuras contemporáneas se legitiman por su monumentalidad visible, más aún se legitiman por su promesa de optimización del mundo, que opera de manera más difusa aunque igualmente poderosa. Aparece entonces un matiz clave: en el siglo XXI, la legitimación del poder técnico de las sociedades digitales depende tanto de lo espectacular, como de lo operacional.

Giorgio Agamben identifica como los monumentos tienden con todas sus fuerzas a la redención o a la culpa. Difícilmente a la esperanza, más a la desesperación. El capitalismo como religión no mira a la transformación del mundo, como a su destrucción (Agamben 2005, 106). Los tres grandes profetas de la modernidad (Nietzsche, Marx y Freud) son solidarios, de alguna manera, con la religión de la desesperación. Este pasaje del planeta en destrucción se vuelve una expresión de religión apocalíptica, cuyos templos aparecen como forma de homenaje a la deidad, el Superhombre, que habrá de juzgarnos.

El poder de juzgarnos puede apoyarse en el asombro para legitimarse. Ambos configuran una experiencia que tiende a naturalizar su escala, su complejidad y su aparente inevitabilidad. No habría podido no ocurrir. Aunque la monumentalidad no legitima el poder por sí misma, pero puede hacerlo en la medida en que transforma la percepción del mundo, haciendo que aquello que es construido aparezca como necesario, imposible de desaparecer. Creemos que no podríamos estar haciendo lo que hacemos si no hubiese ocurrido. Somos los herederos de esa monumentalidad.

En el contexto contemporáneo, lo sublime tecnológico adquiere dimensiones vinculadas a la abstracción, la invisibilidad y la complejidad de los sistemas digitales. Autores como Jean-François Lyotard reinterpretan el sublime en relación con lo inefable

de los sistemas informacionales. Lo posmoderno sería aquello que, en lo moderno, pone en cuestión la presentación de lo impresentable (Lyotard, 1984/1998, p. 81).

Desde esta perspectiva, tecnologías como la inteligencia artificial, el big data o las redes globales producen lo sublime de la inmaterialidad: se trata ya de la magnitud visible, pero se fortalece con la imposibilidad de aprehender procesos opacos. Esta experiencia puede encubrir una forma de dominación técnica. La tecnología contemporánea tiende a totalizar la experiencia bajo una lógica que escapa a la comprensión individual” (Hui, 2016, p. 13). Lo sublime tecnológico, a su vez lejos de ser neutral puede operar como dispositivo ideológico, naturalizando infraestructuras de control como si fuera un modo de hipercomprensión, aunque en realidad. Giulia Evolvi (2022) no utiliza explícitamente el término “tecno-religión”, su análisis converge con esta idea en la medida en que muestra cómo los límites entre tecnología, comunicación y práctica ritual se vuelven cada vez más difusos, pero más sinérgicos.

La religión digital puede entenderse como una hiperobjeto en cuanto ecología híbrida en la que interactúan dispositivos, cuerpos, símbolos y redes, produciendo una reconfiguración material de la experiencia de lo sagrado. La pantalla, el algoritmo, la conectividad y el tiempo de interacción constituyen condiciones de posibilidad que modulan la experiencia de lo sagrado. En este sentido, la mediación tecnológica en sí no transmite contenidos religiosos concretos, pero que reconfigura su estatuto ontológico, afecta la forma en que el mensaje es ritualizable.

El rasgo sobresaliente de la tecnología sublime es su ambivalencia. Por un lado, produce admiración, apertura imaginativa, incluso una suerte de espiritualidad secular. Por otro, puede generar pasividad o aceptación acrítica de sistemas técnicos. Mario Costa (1999) propone pensar este fenómeno en términos de una estética de la comunicación, donde la técnica sustituye a la obra tradicional y el sujeto queda desplazado. Por lo tanto la experiencia estética se transfiere de la obra al sistema tecnológico que la produce. La tecnología digital sublime puede definirse como una “experiencia estética popular”. Los sistemas tecnológicos, por su escala, complejidad u opacidad, desbordan la capacidad de comprensión humana, generando, no obstante, simultáneamente, fascinación y probablemente, una conciencia —explícita o no— de subordinación frente a ellos como una sensación de conexión constante.

Un escenario religioso kitsch

La noción de mal gusto de lo sofisticado (kitsch) se reduce, pocas veces, a una categoría estética normativa —lo “feo” o lo “incorrecto”—. Se inscribe en una crítica más amplia a la estandarización cultural propia de la modernidad mediática. En su ensayo sobre lo kitsch, Umberto Eco sostiene que el mal gusto aparece cuando una obra busca provocar efectos estéticos preconfigurados sin exigir una verdadera elaboración por parte del receptor. Es decir, no hay experiencia estética en sentido fuerte. Más bien hay una

simulación de la emoción, o construcción de emociones a partir de fórmulas ya probadas. Es un episodio kitsch, en cuanto la “prefabricación y la imposición del efecto” (Eco, 1964/2004, p. 83). Un dispositivo funcional dentro de la cultura de masas, aunque ahora actuaría como dispositivo pseudoclásico de la web.

Desde esta perspectiva, el mal gusto lejos de ser simplemente un error, constituye una estrategia de producción cultural: consiste en ofrecer al espectador una emoción ya digerida, reconocible, tranquilizadora. Lo kitsch de Tik-tok o Twitter (X) evita la ambigüedad, elimina la complejidad y sustituye la experiencia por su cliché. En términos semióticos, podría decirse que reduce la obra a un conjunto de signos redundantes que garantizan una interpretación inmediata, como ocurre con los héroes populares.

Este diagnóstico puede desplazarse con notable precisión hacia el campo de la técnica contemporánea, particularmente si se lo pone en diálogo con la crítica de Yuk Hui. Hui cuestiona la universalización de un modelo técnico único —de raíz occidental y capitalista— que tiende a homogeneizar las formas de vida y de pensamiento bajo una misma lógica operativa. Su propuesta de la cosmotécnica apunta precisamente a recuperar la pluralidad de relaciones entre técnica, cultura y mundo, frente a lo que él identifica como una convergencia global hacia sistemas técnicos indiferenciados (Hui, 2016).

Si articulamos ambas perspectivas, se vuelve posible pensar la técnica sin diversidad denunciada por Hui como una forma de “mal gusto tecnológico”. Un sentido moralizante, pero estructural: se trataría de una técnica que, al igual que el kitsch en Eco, produce efectos predecibles, estandarizados y universalmente consumibles, eliminando toda fricción cultural o singularidad ontológica. Así como el kitsch estetiza la experiencia para hacerla accesible y repetible, la técnica globalizada tiende a operacionalizar el mundo bajo parámetros kitsch, reduciendo la diversidad de prácticas y saberes a formatos compatibles con su lógica. Hay una trampa inquietante. La universalidad de la tecnología “es ampliamente aceptada porque la tecnología ha sido considerada racional y lógica, y por lo tanto, debe ser universal. [Pero] el proceso de modernización es una forma de colonización. Modernización implica una homogeneización de conocimientos y visiones del mundo” (Hui, 2022, párr. 5-7).

El “mal gusto” aplicado a la técnica radica en su apariencia, siempre y cuando previamente se ajuste su modo de funcionamiento: una técnica de mal gusto sería aquella que impone soluciones universales sin atender a contextos locales. Aquí se origina una convergencia profunda: tanto en Eco como en Hui hay una crítica a la “pérdida de mediación”. En el kitsch, la mediación estética desaparece. El efecto está garantizado. En la técnica global, la mediación cultural desaparece porque el sistema ya define de antemano las formas de uso y sentido. Desde un punto de vista más radical, podría sostenerse que la técnica contemporánea, cuando se presenta como neutral, eficiente y universal, corre el riesgo de convertirse en una forma de kitsch ontológico: un dispositivo que ofrece una experiencia del mundo ya interpretada, ya resuelta, ya “bien formateada”.

En lugar de abrir posibilidades, las cierra; en lugar de generar pensamiento, lo sustituye por operación. De este modo la homogeneización tecnológica global no solo es un problema político o económico, es también estético, en tanto empobrece la experiencia (kitsch) y elimina la posibilidad de una relación singular con la técnica.

Aura y tecnología

La equivalencia es sugerente, pero formulada así es demasiado tajante. No sería del todo correcto afirmar que en la tecnología sublime —ni siquiera en el kitsch— “no existe aura”. Lo que ocurre es más complejo: en ambos casos hay una transformación, del aura, pero no simplemente su desaparición. Si seguimos a Walter Benjamin, el aura remite a la “aparición irreplicable de una lejanía” ligada a la tradición y la presencia. La reproductibilidad técnica la debilita porque disocia la obra de su aquí y ahora. El kitsch parece operar como una negación del aura. Si no hay distancia, no hay trabajo interpretativo, no hay singularidad, el Kitsch está diseñado para producir un efecto inmediato y reconocible. No se destruye el aura por exceso de técnica. Al contrario, se destruye por exceso de cercanía: lo da todo servido, sin resto. Podríamos ser más precisos: el kitsch elimina completamente el aura, para simularla. Produce una “aura artificial”, una especie de sacralidad aparente que sustituye la experiencia auténtica por su cliché. Desaparece la emoción, al mismo tiempo desaparece su densidad histórica y su irreductibilidad.

Ahora bien, en el caso de la tecnología sublime la situación es distinta. No hay desaparición del aura por saturación de sentido, “exceso de magnitud y complejidad”. Las infraestructuras técnicas —desde redes digitales hasta sistemas algorítmicos— generan una experiencia de lejanía, de inaccesibilidad, incluso de reverencia. En ese punto, la tecnología sublime parece reactivar una forma de aura, pero en condiciones radicalmente nuevas: ligada a la singularidad de la obra dentro de la opacidad del sistema. Aquí resulta oportuno volver a la exhortación de Jean-François Lyotard sobre lo impresentable: lo sublime contemporáneo elimina la distancia, porque la radicaliza. Esa opacidad puede ser ideológicamente funcional en cuanto lo que no se comprende tiende a ser aceptado como inevitable. Desde esta perspectiva, podríamos proponer una distinción más fina. En el kitsch, el aura se colapsa en la inmediatez: no hay distancia, todo es accesible, repetible, consumible. En la tecnología sublime, el aura se desplaza hacia la inaccesibilidad: hay una nueva lejanía, pero ya no es solo ontológica o ritual, es técnica y sistémica. Esto permite formular una tesis más rigurosa que la negación directa: Ni el kitsch ni la tecnología sublime carecen de aura; ambos producen formas degradadas o mutadas de aura: una por saturación de sentido (kitsch), otra por exceso de opacidad (tecnología sublime).

En este punto, el problema es la ausencia de aura desde su reconfiguración bajo condiciones técnicas. Y aquí aparece un matiz decisivo para tu línea de trabajo: mientras el kitsch banaliza la experiencia al eliminar la distancia, la tecnología sublime puede sacralizar la técnica misma, convirtiéndola en un objeto de reverencia incuestionada.

Podría decirse que vivimos en un doble régimen: por una parte, hay una cultura de superficie kitsch, donde todo es inmediatamente consumible (Tik tok, Shorts, Twitter). A la vez, hay un subsuelo técnico sublime, donde operan sistemas enigmáticos que estructuran esa misma experiencia. La tensión entre ambos niveles —exceso de transparencia y exceso de opacidad— define buena parte de la experiencia estética y política contemporánea.

El aceleracionismo como orientación histórica

La devoción de los aceleracionistas por la tecnología se puede explicar en términos de religiones populares como la radicalización del tecno-optimismo. La tecnología es una herramienta orientada a constituirse como una fuerza autónoma capaz de superar las limitaciones del sistema actual. Esta visión conecta con la creencia popular en la "inevitabilidad del progreso", sugiriendo que la única forma de resolver las crisis del capitalismo es acelerar sus procesos tecnológicos hasta que el sistema colapse o se transforme en algo nuevo. Según Williams y Srnicek (2013, p. 5). El aceleracionismo sostiene que los conocimientos científicos y tecnológicos deben ser liberados de las restricciones capitalistas para ser puestos al servicio de fines sociales y emancipadores, lo cual resuena con la esperanza común de que las máquinas eventualmente liberen al ser humano del trabajo.

Esta fe ciega en la aceleración tecnológica también se vincula con lo que Land (2011, p. 441) describe como un proceso donde el futuro invade el presente a través de la inteligencia artificial, una suerte de epifanía celestial mesiánica, una idea que en la cultura popular se manifiesta como la fascinación y el miedo ante la "singularidad". Para los aceleracionistas, la devoción deja de ser una tecnología estática. Mejor aún, conduce hacia una dinámica de cambio constante que promete una ruptura total con el pasado. Así, esta corriente transforma la creencia popular de que "el futuro será mejor gracias a los inventos" en un imperativo político y existencial, donde la integración total entre lo humano y lo tecnológico es vista como el único camino de escape hacia una realidad post-capitalista o post-humana (Land, 2011, p. 625).

No es que infraestructuras como el Aeropuerto de Singapur, la Presa de las Tres Gargantas o edificios como las Torres Petronas reemplacen directamente a las catedrales o ciudades sagradas. Participan de un desplazamiento de la función de lo sagrado hacia el ámbito técnico, produciendo formas de sacralidad secular. Varios autores han abordado esta mutación. David E. Nye sostiene que las grandes obras de ingeniería generan experiencias colectivas comparables a lo religioso, en tanto "producen asombro, reverencia y una sensación de pertenencia a algo mayor. Se movilizan emociones tradicionalmente asociadas a lo sagrado" (Nye, 1994, p. 282). Aunque su obra es de fines del siglo XX, ha sido ampliamente retomada en el siglo XXI para pensar megaproyectos contemporáneos. En esta línea, Vincent Mosco introduce el concepto de "sublime digital", señalando que las infraestructuras tecnológicas —desde centros de datos hasta redes

globales— son investidas con narrativas míticas. Concretamente “el discurso sobre la tecnología digital frecuentemente adopta un tono espiritual, prometiendo trascendencia y transformación” (Mosco, 2004, p. 23).

Esta condición las acerca a lo sagrado aunque no lo hace por sustitución simbólica. Su capacidad de exceder lo humanamente imaginable, genera una experiencia de pequeñez y dependencia. No todos los autores leen este fenómeno en términos de sacralización. Shoshana Zuboff advierte que muchas de estas infraestructuras — especialmente en el ámbito digital— no deben interpretarse como objetos de culto. Son dispositivos de extracción y control: “El capitalismo de vigilancia reclama la experiencia humana como materia prima gratuita” (Zuboff, 2019, p. 8).

Desde esta perspectiva, la aparente sacralidad puede tener un efecto ideológico que oculta relaciones de poder. Lo que se presenta como sublime o admirable puede, en realidad, operar como mecanismo de legitimación. En diálogo con esto, Yuk Hui (2016) introduce una crítica decisiva: la universalización de estas formas tecnológicas implica la imposición de una única racionalidad técnica, borrando la diversidad de cosmotécnicas. Así, si estas infraestructuras funcionan como nuevas “catedrales”, lo hacen en un sentido problemático: expresan una pluralidad de mundos con tendencia a la hegemonía de uno solo.

Las grandes construcciones tecnológicas se han convertido literalmente en nuevas mecas o templos. Han asumido ciertas funciones que históricamente pertenecían a lo sagrado: concentran poder simbólico y material, organizan imaginarios colectivos, generan experiencias de asombro y trascendencia, y estructuran formas de pertenencia y legitimidad. A diferencia de las catedrales o ciudades sagradas, estas infraestructuras no remiten a una trascendencia externa (Dios, lo divino), estamos hablando de una trascendencia inmanente de la técnica misma. En otras palabras, veneramos algo más allá de la técnica, aunque veneramos aún más la capacidad de la técnica para producir sentido. Mientras que la catedral remitía a un orden cosmológico compartido, la represa o el museo inmersivo remiten a un orden tecnopolítico. Y aquí aparece la ambivalencia: pueden ser experimentados como objetos de admiración religiosa, pero también como dispositivos de control, homogeneización o incluso violencia territorial. Las grandes infraestructuras tecnológicas no reemplazan a los templos religiosos, pero sí instituyen una forma de sacralidad secular en la que el objeto de reverencia ya no es lo divino, es la propia capacidad técnica de reorganizar el mundo.

Deus sive tecnología

La analogía es fértil, aunque conviene afinarla, para no forzar equivalencias que, filosóficamente, no son simétricas. Decir que la técnica deviene objeto de veneración y que, por tanto, estaríamos ante un *Deus sive tecnología* —en eco de Baruch Spinoza— es sugerente, aunque requiere matices importantes. *Deus sive Natura* discrepa de una

divinización de un ente particular, conforma la identificación ontológica entre Dios y la totalidad de lo existente, entendida como sustancia infinita, autosuficiente y necesaria. Dios no es un objeto de culto, es la estructura misma de la realidad. Trasladar esta fórmula a la técnica implica afirmar que la tecnología es un conjunto de artefactos, sumiso en el principio ontológico que organiza lo real, lo cual advertimos como riesgo.

La formulación *Deus sive tecnología* resulta sugerente, pero exige una depuración conceptual rigurosa si se la quiere sostener en términos spinozianos. Baruch Spinoza establece una identificación ontológica estricta entre Dios y la sustancia única: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (Spinoza, 1677/2009, p. 45). Esta definición implica que Dios no es un ente entre otros, es la totalidad misma de lo real en su necesidad. De allí la célebre equivalencia: *Deus sive Natura*.

Trasladar esta fórmula a la tecnología implica un desplazamiento problemático. La técnica no cumple las condiciones de sustancia spinoziana: no es infinita en sentido absoluto, no es causa de sí (*causa sui*) y, sobre todo, no más que ontológicamente necesaria. La técnica está históricamente producida. Spinoza afirma que “todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (Spinoza, 1677/2009, p. 56). A nivel popular, no obstante, actuamos como si estas condiciones se cumplieran. En este sentido, podría hablarse de un *Deus sive tecnología* en sentido fuerte, menos que de una ontologización práctica de la técnica. Ésta es vivida como si fuera el fundamento último de lo real. Aquí la resonancia spinoziana radica en analogía funcional: todo tiende a ser interpretado, gestionado y optimizado a partir de la racionalidad técnica.

Esta operación, no obstante, tiene un carácter ideológico. Convertir la técnica en principio totalizante implica borrar su contingencia histórica y sus condiciones de producción. Desde esta perspectiva, el *Deus sive tecnología* describe una ontología poco efectiva. Describe una fantasía de totalidad inmanente, propia del capitalismo digital, donde la técnica aparece como destino inevitable. En términos spinozianos, podría decirse que se produce una confusión entre los modos y la sustancia: se absolutiza un modo —la técnica— elevándolo indebidamente al rango de principio. La potencia crítica de Spinoza, entonces, deja de legitimar esta equivalencia. Permite desarmarla, mostrando que aquello que se presenta como necesario podría ser, en rigor, transformado.

Aquí aparece la primera dificultad: la técnica, incluso en su forma más expandida, sigue siendo históricamente situada, contingente y producida. Sin embargo, esta intuición apunta a que en la contemporaneidad, la técnica tiende a adquirir un estatuto aproximado a lo religioso, en tanto estructura las condiciones de aparición del mundo. En este punto la lectura de Martin Heidegger (1984) contempla que la técnica moderna deja de ser un medio. Pasa a ser un modo de desocultamiento (*Gestell*), en la que lo real se presenta como disponible. No es Dios, pero sí un horizonte de revelación mesiánico para muchos. Si desplazamos la comparación hacia el panteísmo la analogía se vuelve más

productiva, aunque también problemática. En tradiciones hinduistas, lo divino puede entenderse como una energía o principio que atraviesa todas las cosas (Brahman), manifestándose en múltiples formas. Si se piensa la técnica contemporánea como una red omnipresente —infraestructuras, algoritmos, dispositivos— que atraviesa y organiza la experiencia, la comparación adquiere sentido: la técnica funciona como un medio total de inmanencia.

La crítica contemporánea introduce un corte. Pensar la técnica como un principio único y global equivale a borrar la pluralidad de cosmotécnicas. Desde su perspectiva, un *Deus sive tecnología* sería menos una ontología que una ideología de la homogeneización, donde una forma particular de técnica se presenta como destino universal. En lugar de pensar en términos de sustancia única (Spinoza) o de totalidad espiritual (panteísmo), propone entender el mundo de modo transhumano, como una red de actantes —humanos y no humanos—. En consecuencia, la tesis podría reformularse de manera más rigurosa. Estamos muy lejos de un panteísmo en sentido estricto ni ante un *Deus sive tecnología* spinoziano. Estamos ante una ontologización práctica de la técnica. Ésta adquiere funciones estructurantes similares a las que antes ocupaba lo divino, sin dejar de ser un producto histórico y contingente. La idea de la técnica como totalidad inmanente divinizada no describe tanto una realidad ontológica como una fantasía contemporánea de totalidad, funcional a la legitimación de sistemas técnicos globales. Esto permite mantener la potencia de la intuición —la técnica como principio organizador del mundo— sin perder de vista su carácter histórico, político y disputable.

Una fascinación optimizable.

No venimos diciendo que la tecnología sea “venerada” en un sentido explícitamente religioso ni que inaugure un momento de precisión total. Más bien se sostiene que en la modernidad tardía la técnica se convierte en el modo dominante de desocultamiento (*Gestell*), es decir, en la forma en que el mundo se nos da como disponible, calculable y explotable. El riesgo es práctico, pero, a nivel popular es ontológico: el riesgo de que todo lo que existe —incluido el ser humano— quede reducido a disponibilidad.

Ahora bien, si traducimos esa tesis al lenguaje contemporáneo, sería justificable decir que el capitalismo actual tiende a celebrar ese régimen de disponibilidad. La idea de un “arribo mesiánico” tiene fundamento. No como culminación de una precisión perfecta, pero sí como hegemonía de una racionalidad técnico-instrumental. El capitalismo digital convierte la experiencia humana en materia prima para procesos de cálculo y predicción. El capitalismo de vigilancia (en los Salmos Bíblicos 33:13-14), menciona expresamente que El Señor mira desde el cielo y ve a todos los hombres; desde el lugar donde vive observa a los que habitan la tierra.

Unilateralmente reclama la experiencia humana como materia prima gratuita para la traducción en datos conductuales. El mundo ya está disponible, pero pre-estructurado antes de ser vivido. En una línea convergente, Benjamin Bratton propone que la computación planetaria configura una nueva arquitectura de poder —el “Stack”— que reorganiza la soberanía, el territorio y la percepción. A escala planetaria “ha producido una nueva megaestructura accidental” (Bratton, 2015, p. 5). Esto reforzaría la sospecha del “momento histórico”, pero con un matiz importante. No es que todo sea más preciso como destinado por alguna Escritura Sagrada. Todo es capturado dentro de sistemas de modelización que pretenden precisión, aunque operen con márgenes de sesgo y opacidad. Desde una perspectiva más filosófica, Andrew Feenberg critica la idea de que la técnica sea un destino cerrado. La racionalidad técnica dominante es históricamente contingente y puede ser transformada, o sea que “la tecnología no es destino, es un campo de lucha social” (Feenberg, 2010, p. 67).

Aquí se evidencia el núcleo popular de ese supuesto “momento histórico”: que el mundo sea efectivamente más preciso importa tanto como que lleva a ser interpretado como si debiera serlo. A partir de estos aportes, la afirmación puede reformularse de manera más rigurosa. Estamos ante la llegada de una época en la que todo se vuelve preciso y tecnológico. A la vez estamos ante la consolidación de un régimen en el que el mundo es sistemáticamente deseado, (organizado y explotado), como si fuera completamente optimizable. No es que el mundo sea plenamente controlable. Por el contrario, es tratado como si lo fuera, bajo una lógica que combina cálculo y extracción.

Discusión: Una racionalidad tecno-mágica.

En el artículo *Digitalization, AI and the rise of techno-religion* (2026) Michael Latzer propone una línea contemporánea que ya no se limita a describir la relación entre religión y tecnología, sino que formula una hipótesis más fuerte: la digitalización avanzada —especialmente en su articulación con la inteligencia artificial— está produciendo una mutación estructural del horizonte de sentido moderno, dando lugar a lo que puede denominarse con precisión una tecno-religión. Esta no debe entenderse como una metáfora débil ni como un mero desplazamiento retórico. En este sentido, el artículo sostiene que la digitalización no implica un proceso de secularización lineal, tal como preveían ciertas narrativas ilustradas, sino más bien un proceso de re-encantamiento mediado técnicamente, donde la racionalidad instrumental se entrelaza con nuevas formas de creencia y trascendencia.

En nuestra propuesta la tecnología como ilusión productiva funciona, produce efectos. En el modo en que se la imagina y se la legitima sí incorpora rasgos propios de la magia: solución inmediata, omnipotencia, aunque supresión de la mediación. “El solucionismo reformula todos los problemas como problemas con soluciones técnicas” (Morozov, 2013, p. 5). Aquí aparece el “genio”: la promesa de que basta con formular correctamente el problema para que exista una solución operativa convierte a la

tecnología en una santidad religiosa, mágica, popular. Lo mágico está fuera de la tecnología en sí, está en la creencia de completitud que la rodea.

Cómo el capitalismo digital promete optimizar la conducta humana mediante datos. Esta promesa implica una fantasía de control casi total. El capitalismo de vigilancia “busca predecir y modificar el comportamiento humano para generar resultados comerciales” (Zuboff, 2019, p. 8). La estructura es claramente “mágica”. Conocerlo todo para poder intervenir en todo. Pero, de nuevo, más allá de magia en sentido estricto, aunque sea preferible creerlo, hablamos de una rimbombancia del cálculo. Es decir, para nuestra tecno-religiosidad es convincente decir que: estoy aquí, en este museo, porque los datos que mi algoritmo maneja me condujeron a este lugar, con alto grado de probabilidad. Soy yo mismo a través de mi biblia electrónica, el que llegó hasta aquí.

La tecno-religiosidad popular en la solución universal de la tecnología expresa una cosmotécnica particular que se presenta como universal. Lo milagroso, aquí, consiste en ocultar su propia contingencia cultural, haciendo pasar una forma de racionalidad por destino inevitable. Incluso podríamos releer a Martin Heidegger en este sentido: el riesgo popular de la religiosidad de lo tecnológico (*Gestell*) es solo que todo se vuelva disponible, que olvidemos que estamos dentro de un modo histórico de desocultamiento. En otras palabras, que confundamos un régimen técnico con la realidad misma como efusión milagrosa develada a los seres humanos. Esa confusión es, en cierto sentido, una forma de encantamiento religioso.

De manera más precisa, la tecnología contemporánea no es la implantación de un “genio” que concede deseos, pero sí produce la ilusión de que el mundo es completamente resoluble mediante operaciones técnicas. Introduce una dimensión de pensamiento mágico dentro de una racionalidad aparentemente instrumental. Ningún religioso conoce la totalidad de las historias de vida de sus santos populares, como tampoco ningún fanático conoce lo que sucede cuando persigue su destino a través de las propuestas de sus propios algoritmos. Cuanto más racional y calculable se vuelve la técnica, más tiende a generar fantasías de omnipotencia. El pensamiento mágico clásico opera negando la racionalidad. El pensamiento moderno, en cambio, se apoya en ella. No dice “todo es posible por milagro”, dice que “todo es posible porque puede ser calculable”. El kitsch tecnológico (siguiendo la definición de kitsch de Umberto Eco) ofrece soluciones emocionales prefabricadas, mientras que lo sublime tecnológico ofrece una promesa tecno-religiosa –prefabricada– de poder ilimitado. Ambos convergen en esta dimensión “mágica” donde la mediación —política, cultural, ética— queda eclipsada.

Hay pensamiento mágico, pero no tanto como residuo irracional, hay pensamiento mágico como efecto interno de la propia racionalidad técnica cuando se absolutiza. Desde esta perspectiva, la relación entre tecnología y religión puede pensarse como un proceso de co-individuación. Las prácticas espirituales se transforman a medida que se integran en nuevos entornos técnicos digitales. La mediación digital no sería entonces una

exterioridad, sería un momento interno en la constitución de nuevas formas de sensibilidad.

Conclusión

El recorrido desarrollado permite afirmar que la tecnología contemporánea no puede ser comprendida únicamente como un conjunto de dispositivos o infraestructuras, - como un régimen cultural complejo que articula creencias, afectos, prácticas y formas de poder. La hipótesis de una tecno-religiosidad describe una creencia popular en la que la técnica asume funciones tradicionalmente asociadas a lo sagrado: separación-orientación existencial, promesa de salvación, producción de sentido y estructuración de la vida cotidiana. En este contexto, el sublime tecnológico emerge como categoría para comprender la experiencia contemporánea. La escala, complejidad y opacidad de los sistemas técnicos generan una mezcla de fascinación, dependencia e inevitabilidad popular que contribuye a legitimar formas de poder cada vez más difusas. Esta legitimación deja de apoyarse únicamente en la monumentalidad visible, también lo hace en la eficacia operativa y la promesa de optimización total del mundo.

Sin embargo, esta experiencia es ambivalente. Por un lado, abre posibilidades de imaginación, conexión y transformación; por otro, tiende a naturalizar estructuras de control, homogeneización y extracción de valor. La crítica de la cosmotécnica (Hui) y del capitalismo de vigilancia (Zuboff) muestra que lo que aparece como universal, en realidad, constituye una forma históricamente situada de racionalidad técnica que se presenta como destino. Desde el punto de vista estético, la tensión entre kitsch y tecnología sublime revela dos modos complementarios de transformación del aura: su banalización en la inmediatez y su desplazamiento hacia la opacidad sistémica. Esta doble dinámica configura una experiencia contemporánea marcada por la simultaneidad de exceso de transparencia y exceso de incomprensibilidad.

La idea de una racionalidad tecno-mágica permite captar el núcleo ideológico de este régimen: una combinación de cálculo efectivo y promesas de omnipotencia que lleva a tratar el mundo como si fuera completamente resoluble mediante operaciones técnicas. No se busca de que la técnica sea efectivamente total o absoluta, se busca que sea vivida y organizada popularmente como tal. El desafío crítico consiste en rechazar la tecnología, en desnaturalizar su presunta inevitabilidad, reconocer su carácter histórico, político y religioso. Solo a partir de esta conciencia será posible reabrir el campo de la técnica como espacio de pluralidad, mediación y creación de mundos, en lugar de aceptarlo como un destino cerrado bajo la forma de una nueva sacralidad secular.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2005). *Elogio de las profanaciones*. Adriana Hidalgo.
- Augé, M. (1995). *Non-places: Introduction to an anthropology of supermodernity*. Verso.
- Avicena. (2000). *Lettre au vizir Abû Sa'd* (Y. Michot, Ed.). Les Éditions Al-Bouraq.
- Bratton, B. H. (2015). *The stack: On software and sovereignty*. MIT Press.
<https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262029575.001.0001>
- Burke, E. (1998). *A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*. Oxford University Press. (Trabajo original publicado en 1757)
- Campan, P. (2006). Acerca del objeto y las problemáticas de la antropología. En M. C. Chiriguini (Comp.), *Apertura a la antropología: Alteridad, cultura, naturaleza humana* (pp. xx–xx). Proyecto Editorial.
- Costa, M. (1999). *L'esthétique de la communication*. L'Harmattan.
- Cronista Comercial. (2026, abril 17). *Aeropuerto de Singapur* [Video de Instagram].
<https://www.instagram.com/reel/DXQlpsFgJvu/>
- Eco, U. (2004). *Apocalípticos e integrados*. Lumen. (Trabajo original publicado en 1964)
- Evolvi, G. (2022). Religion and the internet: Digital religion, (hyper) mediated spaces, and materiality. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 6(1), 9–25.
<https://doi.org/10.1007/s41682-021-00087-9>
- Feenberg, A. (2010). *Between reason and experience: Essays in technology and modernity*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/8221.001.0001>
- Heidegger, M. (1984). *Ciencia y técnica*. Universitaria.
- Hui, Y. (2016). *The question concerning technology in China: An essay in cosmotechnics*. Urbanomic.
- Kant, I. (2007). *Crítica del juicio*. Espasa. (Trabajo original publicado en 1790)
- Land, N. (2011). *Fanged noumena: Collected writings 1987–2007*. Urbanomic.
- Latzer, M. (2026). Digitalization, AI and the rise of techno-religion: Transhumanist promises and the challenge to Enlightenment. *Telecommunications Policy*, 50(2), 103115. <https://doi.org/10.1016/j.telpol.2025.103115>
- Liotard, J.-F. (1998). *La condición posmoderna*. Cátedra. (Trabajo original publicado en 1984)
- Marx, L. (1964). *The machine in the garden: Technology and the pastoral ideal in America*. Oxford University Press.
- Morozov, E. (2013). *To save everything, click here: The folly of technological solutionism*. PublicAffairs.
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world*. University of Minnesota Press.
- Nye, D. E. (1994). *American technological sublime*. MIT Press.
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico* (A. Domínguez, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1677)
- Todorov, T. (1995). *Los abusos de la memoria*. Paidós.

Universidad Torcuato Di Tella. (2022, noviembre 11). Yuk Hui: “Hoy, quien tiene una computadora, un celular o un algoritmo, tiene el poder” [Entrevista]. https://www.utdt.edu/ver_nota_prensa.php?id_notas_prensa=20922&id_item_menu=6

Williams, A., & Srnicek, N. (2013). *Manifesto for an accelerationist politics*. Critical Legal Thinking. <https://criticallegalthinking.com/2013/05/14/manifesto-accelerationist-politics/>

Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism*. PublicAffairs.

* * *

* **Aldo Enrici** es investigador y profesor de titular de estética y Hermenéutica del arte de la UNPA. Miembro de la Asociación Argentina de Críticos de Arte. Profesor invitado en universidades de Latinoamérica. Autor de libros sobre arte y filosofía hermenéutica. [E-mail: genrici@uarq.unpa.edu.ar].

Quando la memoria diventa presenza. Un santuario nella società dei diversamente fedeli

*Vincenzo Bova **

Resumen

El texto analiza el Santuario de San Francisco de Paola como un espacio polifuncional que conecta espiritualidad, cultura, turismo y economía local. A través de una investigación cualitativa, se pone de relieve cómo el santuario reúne prácticas devocionales, narrativas de milagros y memorias familiares, transformándose en un símbolo identitario de la ciudad de Paola y en un lugar de atracción para visitantes procedentes de toda Italia. La devoción, transmitida de generación en generación, coexiste con una religiosidad popular que utiliza tanto elementos milagristas como experiencias interiores de paz y regeneración. Un espacio “otro” que interrumpe la cotidianidad, abriéndola al encuentro con lo sagrado. En la sociedad pos-secular, el santuario sigue siendo un recurso social y espiritual capaz de ofrecer identidad, pertenencia y sentido de comunidad, adaptándose eficazmente a las dinámicas de la espiritualidad contemporánea y a las demandas de una sociedad pluralista.

Palabras clave: Religiosidad popular – santuario – San Francisco de Paola – espiritualidad

When Memory Becomes Presence: A Sanctuary in the Society of the Differently Faithful

*Vincenzo Bova **

Abstract

The text analyzes the Sanctuary of Saint Francis of Paola as a multifunctional space that connects spirituality, culture, tourism, and the local economy. Through qualitative research, it highlights how the sanctuary brings together devotional practices, narratives of miracles, and family memories, becoming an identity symbol of the city of Paola and a place of attraction for visitors from all over Italy. Devotion, passed down from generation to generation, coexists with a form of popular religiosity that draws on both miracle-oriented elements and inner experiences of peace and renewal. It is another space that interrupts everyday life, opening it to an encounter with the sacred. In post-secular society, the sanctuary remains a social and spiritual resource capable of offering identity, belonging, and a sense of community, adapting well to the dynamics of contemporary spirituality and to the demands of a pluralistic society.

Keywords: Popular religiosity – sanctuary – Saint Francis of Paola – spirituality

Introduzione

Il santuario di San Francesco da Paola è situato nella parte alta della cittadina di Paola, in un ambiente naturale caratterizzato da una ricca vegetazione attraversata da un torrente. Nella basilica antica, risalente al XVI secolo, sono custodite alcune reliquie del Santo¹. La costruzione si sviluppa sulle due sponde del torrente Isca unite da un ponte su cui sorgono le abitazioni dei frati. Lo spazio del santuario è completato da una moderna ed assai ampia aula liturgica, dall'area conventuale, da un monastero di clausura, da una ricca biblioteca e da un percorso che disegna la zona dei miracoli e l'antico dormitorio del Santo. C'è un percorso spirituale che, immerso nella natura, invita alla socialità ed al pellegrinaggio: il Cammino di San Francesco².

Per la cittadina tirrenica rappresenta il luogo simbolo della sua identità culturale³. Statue, immagini votive, toponomastica sono il diffuso corredo simbolico che testimonia l'identificazione tra il santuario e la città sviluppatasi alle sue pendici. Il santuario è luogo di culto ma non solo⁴. È il centro culturale cittadino, è spazio di ritrovo e area di gioco, è incontro con un ambiente naturale incontaminato, è polo di attrazione turistica, è attività commerciale (servizi liturgici, albergo, oggettistica), è strumento attivo di promozione economica del territorio paolano. Le attività promosse dal santuario sono un richiamo coinvolgente per la popolazione locale e per fedeli provenienti dal sud Italia, specialmente dalla Calabria, di cui San Francesco è patrono. La strutturazione e l'arredo dello spazio occupato dal santuario è un riuscito mix di componenti che rimandano ad aree e reperti accumulatisi nel corso della sua lunga storia, accanto ad aree ed ambientazioni attrezzate con la più moderna tecnologia. Tradizione e modernità non sono solo il respiro che riveste la struttura, ma sono anche ciò che caratterizza quanti cercano, visitando il santuario, un luogo «altro», che interrompa la routine della quotidianità. Un luogo ed un culto non scevro da antichi riflessi nel rapporto fra potere e classi subalterne: «La cultura popolare nella sua lunga esperienza storica ha elaborato la difesa del silenzio davanti ai potenti come l'unica che potesse evitare mali maggiori di fronte agli arbitri; solamente il poeta e il santo potevano parlare di fronte al potere, il poeta perché ne aveva avuto il privilegio da Cristo stesso, il santo perché era presenza di Dio» (Pretto, 1999, p. 36), il cui ruolo non solo spirituale è costantemente rinnovato⁵.

¹ La vita ed il carisma del Santo è stata oggetto di una bibliografia molto vasta. Mi limito qui a richiamare due recenti opere: Fiorini Morosini, 2006; Benvenuto, 2017. Una sintetica scheda sul santuario è in https://www.vaticano.com/turismo/scheda_22_santuario-s-francesco-da-paola.html

² Quattro differenti itinerari che ripercorrono la vita del Santo: «La via del giovane», «La via dell'eremita», «La via dei monasteri», «La via della Francia».

³ Conventi fondati dal Santo sono presenti in altri paesi della Calabria, segnando l'identità delle popolazioni locali. Sul caso del convento di Paterno Calabro si veda a titolo di esempio (Turco 2005).

⁴ Il codice di diritto canonico della Chiesa cattolica al Can. 1230 definisce come santuario: «la chiesa o altro luogo sacro ove i fedeli, per un peculiare motivo di pietà, si recano numerosi in pellegrinaggio con l'approvazione dell'Ordinario del luogo».

⁵ Indicativo in tal senso un brano nell'omelia indirizzata ai religiosi da Giovanni Paolo II (1984) durante la sua visita al santuario: «Non è però soltanto storia del passato. La freschezza della vita

Se il santuario è tante cose, altrettante sono le motivazioni di quanti attraversano il suo piazzale dirigendosi nei luoghi in cui è custodita la memoria del Santo.

Questo contributo presenta i risultati di una ricerca di tipo qualitativa condotta attraverso colloqui diretti con visitatori del santuario, osservazione partecipante e analisi di documenti.

Le origini della devozione

Nella società secolarizzata persistono luoghi in cui la religiosità\senso comune di un passato che appare sempre più lontano si presenta con caratteristiche che li rendono ancora oggi esperienza plausibile di ricerca di significato e senso della vita. I santuari rappresentano uno dei presidi in cui la memoria di una società convintamente cristiana mostra la sua permanente vitalità, certificata dagli atti di devozione di cui sono oggetto. Questo anche perché si tratta di luoghi che nella vita ordinaria della chiesa cattolica occupano un posto periferico: «Non esiste l'obbligo di visitarli e il dogma della presenza divina in ogni luogo consacrato, li priva di qualsiasi monopolio del sacro. Di fatto i santuari non presentano nessuna specificità sul piano artistico-culturale, né possono detenere un qualsiasi privilegio su quello devozionale. La stessa possibilità di lucrare indulgenze si rivela poco credibile in una religiosità che, come quella contemporanea, sembra riservare sempre meno interesse alla dimensione escatologica della credenza e alla vita nell'aldilà» (Abbruzzese, 2010, p. 33).

Il santuario è lo spazio in cui convergono domande provenienti da diverse forme di spiritualità⁶: dalla riscoperta della fede di partenza alla ricerca del rapporto con la natura; dalla ricerca del benessere interiore alla bellezza di un patrimonio storico-culturale; dal legame ad una memoria rassicurante al bisogno di comunità; dalla ricerca individuale alla libertà di appartenere o sentirsi «libero da».

Il dialogo con le persone incontrate al santuario è iniziato con una semplice domanda: cosa ti ha spinto ad essere qui, al santuario? Quasi sempre dalle risposte emerge che la devozione al Santo è trasmessa dalla voce narrante dei parenti più intimi. I genitori, i nonni. Il Santo è uno di famiglia. Ancora oggi Francesco è il nome più diffuso in Calabria.

la mia devozione è da quando ero piccola, che vedevo nel mio paese, ogni anno c'era questo pellegrinaggio con il pullman che si andava a San Francesco (Teresa 64)

religiosa è viva oggi con voi, presenti e operanti nel tessuto ecclesiale e sociale (...) venire incontro alle necessità del mondo, che è alla ricerca affannosa di valori che lo strappino all'inquietudine e all'incertezza del quotidiano (...) i disagi economici ereditati dal passato e che sono ancora lontani da una giusta soluzione e i mali della società di oggi, di cui soffrono soprattutto i giovani, si presentano ogni giorno dinanzi ai vostri occhi. Non potete ignorarli, rifugiandovi nella vostra comunità. Dovete anche voi farvene carico (...) non dovete tradire la fiducia di chi non ha voce sociale».

⁶ Sul tema della/e spiritualità nella società contemporanea si veda: Giordan, Palmisano, Piraino, 2025.

sono paolana, sono nata e vissuta in un contesto locale che mi ha trasmesso, attraverso anche i racconti dei miei nonni, dei miei cari, la vita straordinaria del Santo (...) è stata anche parte (...) della mia stessa identità culturale (Maria 56)

da ragazzini, siamo venuti con i genitori, poi da sposata, c'è quella cosa nel cuore che dobbiamo venire per il Santo, per San Francesco (Lucia 63).

Quando ero piccolo, per quei tempi, le macchine due erano. Dopo sono andati a comprare la macchina. Mi sono sposato e ho portato i bambini con mia moglie (Luigi 82)

Quando villeggiavo in zona, da piccola (...) raggiungevamo il santuario partendo tipo alle quattro del mattino per ascoltare la prima messa che celebravano qui nella chiesa (Katia 49).

Il santuario di Paola per me era la seconda casa al mare (Federica 39).

Il santuario è un luogo in cui fare tappa nei momenti straordinari della propria vita ma non solo.

Da noi è abitudine che prima di tornare a casa, qualsiasi attività si faccia, si fa il giro del santuario (Francesca 26).

Ogni scusa è buona per passarci (Maria 56).

L'acquisto della mia nuova auto e quindi la benedizione di San Francesco (Serena 41).

Mi sono sposata lì (...) perché il santuario è il posto dove abbiamo seminato radici (Federica 39).

Verrebbe da dire che il richiamo forte non è nella figura del Santo, né tantomeno della sua storia che ai più è nota solo nella dimensione miracolistica e dell'extra-ordinario. È una conoscenza tramandata dalla devozione delle persone più anziane. Una devozione semplice, custodita attraverso i racconti della via dei miracoli o nell'intervento prodigioso del Santo nella vita di parenti, amici o conoscenti. Come è stato osservato: «Tra i fattori che creano e mantengono il fascino della religione popolare vi è in particolare l'insieme di racconti, delle testimonianze, delle voci e di quanto si racconta di miracoloso. Ogni "grazia" ricevuta è raccontata dai devoti, e quanti la raccontano ne alimentano la sua storia e i suoi prodigi» (Berzano, Castegnaro, Pace, 2014, p. 8).

Si tramanda la potenza taumaturgica del Santo. Poco o nulla della sua particolare spiritualità se non nella forma di un eccezionale che pare oggi non imitabile. Una distanza grande tra una vita santa e la vita di noi comuni mortali.

Sono rimasta proprio colpita dal dormitorio (...) com'è possibile che da cuscino gli fa una pietra? C'è il luogo dove lui fa la penitenza, il luogo dove lui pregava, dove lui ha fatto i miracoli, quello del demonio. Cioè, questo santo a me incuteva un certo entusiasmo sì a vederlo ma nello stesso tempo timore. C'era un po' di paura perché quel luogo mette un

po' pure di ansia quando tu attraversi quei luoghi da eremita. Dico, come faceva lui a stare in questo luogo? (Teresa 64).

No, non conosciamo niente, però comunque, quando sei qui, in questi luoghi di culto, poi alla fine ti fai delle domande, ti interroghi all'interno sulla tua vita, sulle tue aspettative e tutto il resto. (Romana 55).

Ma questo a tanti basta e per i più curiosi c'è l'offerta informativa delle guide o degli opuscoli sulla vita del Santo e, per chi non si accontenta, c'è una ricchissima produzione editoriale sulla vita del Santo e tante iniziative culturali di alto livello offerte ai fedeli e al territorio.

Ho partecipato ai tredici venerdì che si fanno durante l'inverno, e lì ogni volta veniva approfondito proprio un tema relativo alla parte spirituale del Santo, la parte religiosa, perché dal punto di vista biografico bene o male penso più o meno di conoscerlo, però c'è sempre qualcosa appunto che ti sfugge (Ilaria 39).

Sono più i miracoli che lo raccontano che la vita stessa. Se penso a vent'anni fa, anche quindici anni fa, conoscevo ben poco, se non il santo dei miracoli e quant'altro. Poi man mano mi sono documentato (Carmelo 38).

In queste testimonianze traspare lo spirito con cui Giovanni Paolo II (1979) descriveva un percorso di evangelizzazione capace di radicarsi diventando cultura, senso comune di un determinato luogo: «Questa pietà popolare non è necessariamente un sentimento vago, carente di solida base dottrinale. Quante volte essa è, al contrario, la vera espressione dell'anima di un popolo in quanto toccato dalla grazia e forgiato dall'incontro felice tra l'opera di evangelizzazione e la cultura locale».

Il richiamo è nel luogo. Nello spazio sacro⁷, certo reso tale dalla presenza delle reliquie del Santo, ma soprattutto dall'essere custode di secoli di storia; soprattutto dall'essere questo spazio «altro», questo luogo che promette benessere⁸ nelle più diverse forme che ciascun pellegrino si attende. «Il luogo diviene pertanto sacro in modo permanente non solo perché vi è accaduto qualcosa, ma perché ciò ha cambiato definitivamente e irrimediabilmente la natura del luogo stesso, facendolo diventare uno spazio di comunicazione interiore, realizzato in virtù di una presenza oramai definitivamente stabilita» (Abbruzzese, 2010, p. 43).

⁷ «Ciò che chiamiamo sacro è lo scarto (l'eccedenza di senso) che si crea fra sistema e ambiente, in termini religiosi. Il sistema cerca di fissare una volta per tutte il senso da attribuire ad un oggetto, a una figura, a una reliquia, a un particolare rituale, ma spesso si accorge che c'è un'eccedenza che non si lascia ridurre, un'informazione che resiste a lasciarsi trattare come un elemento che si ingrana con la visione complessiva di un sistema ordinato e coerente di comunicazione» (Pace, 2014, p. 45).

⁸ Spiega Berzano: «Da decenni la parola spiritualità è emigrata fuori dalle religioni. Ha cambiato significato, diventando un concetto laico. In inglese, spirituality abbraccia tutto quello che, al di là della religione, tende al benessere dello spirito, alla predisposizione verso un'etica che migliora il rapporto con la vita e con il prossimo. In questo senso anche l'ateo rivendica una sua spiritualità che proviene dall'intimo» (Brignolo, 2020).

Io lo chiamo un po' come uno Stargate, la porta del santuario, no? Noi entriamo da cittadini del mondo moderno, però lì si entra in un'altra dimensione. Si immagina uno stile di vita nella dimensione del Santo, ai tempi dei poveri, degli umani, degli ultimi. E ci si ossigena un po', un po' ci ripuliamo, sembra che si entra lì e ci svuotiamo un po' delle nostre convinzioni, del nostro modo di fare quotidiano. Lì non c'è stress, lì non c'è fretta, vediamo chi è più bravo e veloce a fare in poco tempo. Lì c'è quella lentezza del tempo che sovrasta tutto, non lo so, però ti fa sentire bene (Federica 39).

Tutti soddisfatti dell'esserci, ciascuno a modo suo e per la domanda che aveva spinto ad esserci. Radicalizzando si potrebbe dire che non è il Santo a cambiare la vita dei suoi visitatori, ma sono i visitatori, oggi e nel corso della storia, a modellare sulla propria misura la vita e il carisma del Santo.

La presenza dell'extra-ordinario

La cosa che si rileva, nell'insieme delle interviste raccolte, è la presenza di elementi che rimandano ad una esperienza, seppur in forme diverse, di interventi extra-ordinari, in cui a ciascuno si palesa il mistero ed il fascino derivante da miracoli, apparizioni, guarigioni, conversioni. Racconti che emergono in credenti ed in scettici, in praticanti assidui ed in non praticanti. Momenti in cui il brusio (Berger 1995) dei segni della trascendenza diventa voce.

Il nostro sindaco ha fatto una piazzetta in un luogo dove mia figlia aveva sognato San Francesco. Ho chiamato il sindaco e gli ho detto, scusa, tu hai già denominato questa piazzetta, l'hai intitolata a qualcuno? Dice no(...) Allora la possiamo nominare a San Francesco di Paola (Teresa 64)

Io personalmente, un po' di tempo fa, me lo sono sognato. Io non so perché ce l'ho avuto in un sogno. E oggi, dopo un sacco di tempo, siamo venuti qui (Romana 55).

Tante le funzioni attribuite al santuario, tante e differenti le motivazioni di chi si avvicina ad esso. C'è l'atto di forte devozione che spinge a partire da lontano per consegnare domande e desideri a cui si spera che la visita dia risposta; c'è la frequentazione ordinaria di chi lo vive come uno spazio familiare, una sorta di piazza del paese in cui trascorrere il proprio tempo libero; c'è chi è attratto dalle bellezze naturalistiche ed architettonica.

Credente o non credente (...) la chiesa nuova è bellissima. Io non ho mai visto una chiesa così bella. Enorme. Enorme ma bella, bella. Questi disegni, questi mosaici, questo legno. Molto bella, molto. Molto, molto (Sandra 31).

C'è chi lo vive come si frequenterebbe l'ambiente della propria parrocchia; c'è chi ci torna per fare memoria di eventi rilevanti della propria vita.

C'è chi ha già ricevuto, c'è chi sa che altri hanno già ricevuto e spera possa accadere anche a lui; c'è chi cerca un respiro spirituale:

ci sono dei luoghi precisi, fisici, del santuario che parlano di San Francesco, e questi sono importanti, sono delle icone, sono dei segni liturgici che parlano di Dio (Giorgio 60).

C'è chi cerca il rumore del silenzio; c'è chi cerca un momento ed un luogo in cui guardare dentro sé stesso:

è un luogo di raccoglimento, di silenzio che ti isola un po' dal mondo esterno e mi concede quel momento per veramente concentrarmi su delle mie o riflessioni o comunque riacquisire un po' di pace, di silenzio, silenzio interiore, esterno (Katia 49).

C'è chi è lì ma potrebbe essere altrove:

mi hanno detto che era una bella cosa da vedere e quindi stamattina ho deciso di venire qua insieme al mio compagno (Savina 42).

C'è chi incastona quella visita in itinerari di conoscenza di particolari luoghi dello spirito, di turismo religioso:

l'ultimo che ho fatto santuario è giusto in Liguria. Siamo andati al Bambin Gesù di Praga, ad Arenzano, molto bello (Sandra 31).

C'è chi la mattina prende il sole al lido e la sera porta i bambini a giocare al fresco del santuario:

papà ogni tanto mi portava a giocare al santuario quando ero bambina, pur non essendo molto credente (Francesca 26).

C'è chi vi arriva offrendo una sofferenza fisica:

ognuno viene per una cosa diversa, ci sono tante scene belle, perché io faccio il volontario lì (...) c'è tanta gente che magari arriva a piedi, piedi nudi, arriva in ginocchio, con le ginocchia magari dalla piazza, magari si comincia a rompere la pelle e quindi esce del sangue, magari piangendo, raccolto in un angolo della chiesa (Carmelo 38).

Tra fede, spiritualità ed emozioni

Leggere le interviste diventa una operazione che crea un certo imbarazzo qualora si vogliano costruire «tipi» di pellegrini. Anche perché c'è un detto, ma c'è anche un non detto, c'è una consapevolezza, ma c'è un inconscio che fa fatica ad essere comunicato.

Delle emozioni che vengono suscitate lì all'interno non si possono descrivere, a me viene difficile descrivere un qualcosa che mi lascia nel cuore, perché è proprio un qualcosa di così intimo che non trovo nemmeno parole per descriverlo (Carmelo 38).

Senso religioso, ritualità, identità culturale, bellezza monumentale, odori e rumori della natura, simboli, rituali, tutto si mescola nel racconto di chi circola in questo luogo sacro. Scrive Abbruzzese (2010, p. 38): «È certo che i luoghi religiosi, indipendentemente dalle convinzioni di ogni singolo visitatore, pellegrino o turista, vanno a inserirsi in uno spazio rimasto vuoto, facendo da contrappunto a un territorio sempre più ricco di centri

commerciali e di servizi quanto più povero di luoghi-riferimento, capaci di esprimere, al tempo stesso, la presenza di un'identità e la narrazione di un'esperienza».

Tante foto, tanti filmati, forse a voler fissare momenti e luoghi quando, rispetto a ciò che si è sperimentato nello spazio sacro, si torna a ciò che si sperimenta nella vita quotidiana, quando il momento di effervescenza sfuma nella vita di ogni giorno e si vuole che in qualche modo possa continuare.

ho fatto un video (...) mi è rimasto il silenzio di quel fiume, quel rumore dell'acqua che mi metteva una certa pace, un certo rilassamento che mi portava a meditare durante la notte. Io accendevo questo video e ascoltavo quel rumore del ruscello, io penso a Lui, mi metto a pregare e devo dire che sono in collegamento con Lui, io mi sento proprio come se Lui mi ascoltasse (Teresa 64).

Se il termine «religione popolare» indica «i comportamenti religiosi di quegli strati sociali che fruiscono dei messaggi provenienti dalle chiese dalle istituzioni religiose senza essere in grado di controllarli o di elaborare autonomi sistemi teologici affidati alla tradizione scritta» (Berzano, Castegnaro, Pace, 2014, p. 20), una parte dell'intervista non poteva trascurare la relazione fra visitatori del santuario e Chiesa cattolica.

La lettura emersa dal convegno su «Fede, pietà, religiosità popolare e San Francesco di Paola» appare capace di darci una iniziale chiave interpretativa: «La fede popolare non è da vedere come un modello alternativo a quella ufficiale (...) ma piuttosto l'incarnazione e le manifestazioni dell'unica fede non in termini dotti ma immediatamente umani e vitali. Il sentire popolare non è logico ma esistenziale» (Agostino, 1999, p. 12).

A Paola è stata visibile l'intensità di un momento trasformativo, emozionale, temporaneo che non sempre si presenta in continuità con un modello di religione di chiesa. La visita al santuario può essere accompagnata da un forte senso di appartenenza alla Chiesa cattolica dentro un percorso in cui il Santo e la Comunità dei Minimi sono il luogo centrale di educazione alla fede:

sì, io sono terziario, sì sì. È stata proprio una scelta, una chiamata a San Francesco, però anche molto razionale e ponderata (Francesca 26).

per quanto riguarda il direttore spirituale (...) era un Minimo e l'avevo. Ha svolto un ruolo fondamentale in una fase cruciale della mia esistenza, nella quale io in un certo senso non ero né carne né pesce, perché ero alla ricerca disperata della mia vocazione (Giorgio 60).

Oppure rappresentare un luogo speciale di conferma di un sentimento di appartenenza maturato nella propria parrocchia o in un gruppo religioso laicale:

Io frequento un cammino di fede all'interno della parrocchia (...) Penso che la Comunità dei minimi sia una comunità che mi completa, ma quella che mi dà, che io la sento come guida è l'altra comunità, perché è lì che ho ritrovato Dio e ho ritrovato me stessa (Maria Pia 49).

Anche quando si percorra un cammino entro una aggregazione laicale, la dichiarazione di fedeltà alla Chiesa non è scevra dal presentare punti di criticità:

Cerco di andare a messa anche in settimana, però quando si toccano derive troppo come si dice integraliste, cioè attacco ai gay (...) io che comunque ho tanti colleghi che hanno un altro orientamento sessuale e vedo quanto ci vogliamo bene (...) quando si toccano queste derive qui, la famiglia naturale, poi sono più divorziati di natura, nel senso, queste cose non le concepisco perché bisogna essere meno rigidi e più umani, perché noi siamo fatti di errori, di umanità, di carne (...) poi vengo dall'ateismo quindi sono anche libera da tante cose (Francesca 26).

La chiesa cattolica (...) è un lascito di Dio che sta andando avanti un po' a modo suo, un po' nel relativismo che appartiene a tutti. Un'identità vera e propria non c'è, ognuno fa di suo(...) però la chiesa è un punto di riferimento(...) certo ci sono molti dubbi, tante perplessità, su come vengono gestite alcune cose, su come tante cose vengono omesse, nascoste e a volte la vorresti difendere a tutti i costi, ma non è facile (Federica 39).

Ma a percorrere la via dei miracoli o a sostare davanti alle reliquie del Santo c'è anche chi ha scarsa frequentazione con i sagrati delle chiese parrocchiali:

Credo in Dio, credo nella Chiesa un poco meno però fondamentalmente non sono critica diciamo così, molte cose non le condivido della Chiesa però io credo nel cristianesimo (Savina 42).

Un po' sì, un po' no. Andiamo un pochino a periodi. Qualcosa c'è. Qualcosa c'è perché tutti i sacramenti li abbiamo ricevuti (Sandra 31).

Possiamo qui concordare con l'efficace sintesi interpretativa scritta da Alessandro Castegnaro e relativa ai visitatori della Basilica di Sant'Antonio a Padova: «una religiosità che forse non è senza Chiesa, ma certamente è con poca Chiesa» (Castegnaro, 2014, p. 63).

Eppure in tutti accade qualcosa, con la forza della conferma di un percorso o almeno con l'emozione passeggera che fa sperimentare che un altro modo di vivere è possibile, anche se solo per qualche momento, anche se solo potendolo osservare nella vita di altri. La presenza del sacro è nel santuario, nella sua fisicità. È essa che attrae, che emoziona, che sostiene nella fede. Attraversare il piazzale segna l'ingresso in uno spazio che interrompe la quotidianità e consegna ad un momento più o meno durevole in cui sperimentare ciò di cui la vita di ogni giorno è carente. È il luogo del sacro, in cui l'inafferrabile è come se si svelasse diventando palpabile: «il sacro risponde al bisogno dell'*homo religiosus* di sottrarre una porzione dello spazio dall'indifferenziato. I santuari mostrano un meccanismo del tutto simile: anche questi edifici, in rapporto alle altre costruzioni culturali, individuano uno spazio e un tempo fuori dall'ordinario» (Rech, 2011).

Le parole con cui questo si narra non differiscono fra devoti assidui praticanti e occasionali visitatori che vivono una spiritualità esterna ai confini di una chiesa.

Un senso di pacatezza, di quiete, di pace (Romana 55).

Pace, questa è la parola che mi si ripete spesso, i conflitti, spianare i conflitti, questa è anche la seconda parola che mi si ripete spesso nella mente (Savina 42).

È un luogo di pace e di rigenerazione, ecco (Francesca 26).

Sicuramente sono luoghi di pace, mi danno, cioè mi sento tranquilla, mi sento serena (Ilaria 39).

Potenza della fede e trasmissione di una devozione

La pratica del voto appare come qualcosa di altri tempi, visibile nei lunghi corridoi che ospitano gli ex voto. La promessa solenne, fatta liberamente, che impegna chi la pronuncia a compiere determinate azioni o a rinunciare ad altre, non traspare quasi mai dalle interviste. Nella devozione popolare, con voto si intende promettere qualcosa al Santo, a Dio, subordinandolo all'ottenimento di una grazia particolare. Sembra che un vincolo forte e duraturo non sia nelle corde della devozione espressa nella società post-secolare⁹.

No, voto no. Cioè vado spesso a San Francesco a pregare, però voto no, niente (Francesco 24).

Al tempo stesso una rubrica della «Voce del santuario»¹⁰ ospita stabilmente le testimonianze di grazie ricevute dai fedeli per intercessione del santo paolano (guarigioni, risoluzione di problemi, conversioni ecc.). Fra i nostri intervistati le «grazie» attribuite all'intercessione del Santo sono direttamente sperimentate o la loro conoscenza è acquisita attraverso la testimonianza di parenti amici o conoscenti che ne hanno beneficiato. I miracoli non sono solo quelli fatti quando il Santo era in vita, i miracoli sono possibili anche ora. Non c'è solo memoria, c'è anche presenza.

Due anni fa ero per la prima volta in attesa e purtroppo però il bambino l'ho perso. Così gli ho detto, ti faccio un voto e lo vesto pure da fraticello, poi ci puoi fare quello che vuoi. E subito dopo, due mesi dopo, ero nuovamente in attesa (Federica 39).

⁹ Troviamo qui conferma a quanto già negli anni Novanta del secolo scorso emergeva dalla ricerca sulla religiosità nel Mezzogiorno coordinata da Stefano Martelli: le pratiche di devozione popolare (processioni, pellegrinaggi, fare voti) non sono diffuse «nelle proporzioni eclatanti presentate dagli stereotipi correnti» (Pizzuti, Sarnataro, Di Gennaro, Martelli, 1998, p. 193).

¹⁰ Rivista trimestrale edita dalla comunità dei Minimi di Paola quale strumento di comunicazione con i fedeli del Santo.

Quello che mi ha colpito era che tutte le cose che la gente mi raccontava, dei suoi miracoli di quel luogo, era tutto vero, era tutto come l'avevo immaginato, come l'avevo pensato (Teresa 64).

Ho contezza di diverse grazie e miracoli, ricevute per l'intercezione del Santo e per l'intercezione della preghiera della Comunità Minima, in modo particolare della Comunità delle Suore Minime di clausura (Giorgio 56).

Non sono credente, la mia fede è nella scienza, ma non posso negare che mia madre aveva un grosso calcolo, ha bevuto l'acqua della cucchiarella e il calcolo è sparito (Luciano 24).

Non personalmente, ho sentito raccontare di persone che lo hanno visto (...) che soltanto dopo aver ricevuto la grazia, il miracolo, mi hanno raccontato di aver riconosciuto lui San Francesco di Paola (Serena 41).

Sì, conosco una signora il cui figlio si è ammalato di leucemia e ha chiesto la grazia a San Francesco e l'ha ottenuta, tant'è che per un tot di anni, siccome loro hanno un beneficio, distribuivano il pane per quanti chili era il figlio, lo distribuivano ad altrettanti bambini bisognosi (Carmelo 38).

I miei genitori (...) chiesero il miracolo, insomma, di avere dei figli, perché infatti io sono nata dopo quasi quattro anni, e i miei genitori dicono sempre che proprio per il miracolo ricevuto (Maria Pia 49).

Ricordo una signora che veniva da Pavia (...) questa signora si trovò un'icona, un'immagine del santo in borsa e la mise sotto il cuscino del figlio in ospedale per una forma di grave leucemia. Il figlio non aveva molte speranze e il giorno dopo il paziente accusava un benessere innanzitutto nell'anima. Nel giro di due o tre mesi questo ragazzo migliorò visibilmente (Maria 56).

Mio cuginetto era stato male appena nato, allora mia zia per voto lo aveva vestito dell'abitino di San Francesco (...) se sta meglio in un momento successivo lo vestirò con quest'abitino e questo è accaduto poi (Ilaria 39).

L'attualità di una presenza trasformativa risolutiva di situazioni in cui l'affidamento al Santo, la preghiera di intercessione è sostenuta dalla fede che qualcosa possa accadere. Qualcosa che interviene sciogliendo i nodi di dolore che interrompono il fluire auspicato della vita. È sperimentare o ascoltare da altri la potenza dello straordinario che diventa generativo di serenità o quanto meno risorsa consolatoria o di riappacificante attribuzione di senso. Un atto in cui bisogni dello spirito e bisogni del corpo appaiono consegnati ad una unità solitamente non usuale.

Miracolate no, so che tanti però chiedono di intercedere a lui per qualsiasi bisogno, qualsiasi necessità, però conoscenza diretta no. Anche perché sono del parere che non

bisogna credere solo per ottenere qualcosa (...) siamo combattuti in questo equilibrio, nella speranza che esaurisca il nostro desiderio ma anche che noi dobbiamo accettare la sua volontà (Federica 39)

Come è stato osservato: «La religiosità popolare da un punto di vista antropologico credo dimostri che è impossibile separare nell'uomo una parte più spirituale da una parte più profana e materiale» (Agostino, 1999, p. 19). Visitare il santuario diventa conferma e irrobustimento per chi lo vive come gesto «forte» di continuità di una vita in cui la fede ha un posto di rilievo. Ma può anche essere qualcosa di diverso in forza dell'esperienza che porta a visitarlo. L'emozione può essere un momento passeggero privo di riflessi sulla propria vita interiore.

Cosa è rimasto di questa visita? Ho imparato tantissime cose del Santo che non conoscevo neppure (Savina 42).

Non dobbiamo però soffermarci soltanto di pancia perché è chiaro che quando si arriva al santuario si viene accolti da una fede non indifferente (...) Il Santo parla al cuore di tutti, vivete in pace con voi stessi se volete vivere in pace con il mondo, sostanzialmente questo è il messaggio di San Francesco. L'etica, la morale che ci trasmette spesso non viene tenuta in considerazione (Maria 56).

Quel che la tradizione ha consegnato resta nello scrigno delle memorie costitutive della propria identità, ravvivato da momenti emozionali rivissuti da adulti, oppure diventa oggetto di trasmissione alle nuove generazioni? Genitori devoti educano i figli a quella devozione? Nel passaggio intergenerazionale incontriamo adulti pienamente inseriti nella più generale difficoltà di rendere plausibile il contenuto di una fede religiosa. La consegna è proposta come corredo interno a un più generale accoglimento dei contenuti di una religiosità ancora fondata sull'appartenenza ecclesiale. I casi di «successo» non sono comuni.

Sì sì sì, i miei figli sono molto devoti di San Francesco, io ho tre figli, due sono anche volontari, fanno parte del gruppo accoglienza (Maria 56)

La devozione al Santo trova, nel processo di trasmissione, difficoltà analoghe a quelle ampiamente documentate dalle indagini sociologiche che hanno analizzato la religiosità degli italiani (Cipriani, 2020; Garelli, 2020; Bova 2022). Una trasmissione che si interrompe nel momento in cui i riceventi raggiungono i primi livelli di autonomia con l'ingresso nella fase adolescenziale e giovanile (Garelli 2016; Castegnaro, 2018; Bova, 2019; Bichi, 2024). La devozione resta, allora, un elemento non contestato, non rifiutato, ma destinato all'indifferenza o a costituire un elemento assai poco rilevante nella costruzione della propria identità. Per non pochi resta il Santo, resta il santuario in una sorta di museizzazione, di angolo dei ricordi. Nella maggior parte dei casi ci si muove fra le

buone intenzioni e la denuncia ricorrente di un abbandono quando l'età dei figli li apre alla possibilità di scelte fatte in autonomia, col loro progressivo ingresso nella «società eretica» (Berger, 1987).

No, ma mi sono ripromessa di farlo, perché tornando in questi luoghi mi si è (...) Questo è il luogo che mi regala veramente tanto, io ci vengo con immenso piacere (Katia 49).

Quando erano più piccoli sì (...) venivamo qui in santuario, amavano stare qui, anche conoscere i frati, stare con loro, giocare con loro, parlare con loro. Poi sono cresciuti (MariaPia 46).

Quando erano piccoli venivano con me (Lucia 63).

Ho inculcato alle mie figlie che adesso hanno 13-16 anni anche a modo mio questa devozione che devo dire accoglie più la piccolina (Serena 41).

L'abitino da monaco indossato dai bambini fin dalla più tenera età come atto di devozione ed affidamento al Santo, viene presto dismesso a favore di un abbigliamento più aderente alla moda del *saeculum*. Il piccolo saio, cucito da mamme e nonne, è talvolta sostituito dal saio di carta reso disponibile per chi arrivi a visitare il santuario con un abbigliamento non consono al luogo. Il santuario diventa allora un mero bene paesaggistico-culturale.

Considerazioni conclusive

Anche nella società secolarizzata, l'osservazione sociologica non può fare a meno di notare due cose: la persistenza del fenomeno religioso e la difficoltà di trovare un succedaneo di questa fondamentale risorsa di coesione sociale (Casanova, 2000; Taylor, 2009; Berzano 2023). Pure nella società contemporanea, in quel mondo «di incertezza religiosa» (Berger, 1987, p. 61), in cui «la religione non legittima più "il mondo"» (Berger 1984, p. 165), in cui si infrange la catena della memoria (Hervieu-Léger, 2003), cosicché la religiosità e le istituzioni in cui tale memoria si incarna, diventano oggetto di scelta individuale e le chiese sono in competizione tra di loro e con altri concorrenti, che tendono ad erodere gli spazi e le domande a cui abitualmente rispondevano le chiese (basti pensare allo sviluppo della psicanalisi o alle più recenti pratiche del new age), la religione continua a esistere. Non sparisce, si adatta, si differenzia, si pluralizza, si mimetizza, eppure continua per tanti ad essere una risorsa dotata di senso.

I santuari con la loro antica alterità sono, per eccellenza, presidi di una tradizione che si innova. Sono roccaforte della tradizione, sono attualità, sono attesa/speranza di un futuro migliore. Attesa e speranza che per tanti (e sono coloro che mantengono vivo un santuario) trova fra quelle mura una risposta ragionevole e convincente. Sono luoghi di relazione orizzontale (tra coloro che li frequentano o li custodiscono) e verticale (dialogo con la trascendenza). Coerenti e nel contempo differenziati dall'offerta religiosa

istituzionalizzata in una chiesa, devono la loro vitalità alla corrispondenza che mostrano rispetto alla possibilità di vivere un momento di spiritualità pura, non mediata da ufficiali o rituali precodificati e a cui si deve obbedienza. Ciascuno si sente libero di vivere quel momento come autocostruzione nel rapporto diretto e non mediato con ciò o chi rende sacro quel luogo. Una opportunità che ben si inserisce nella domanda religiosa della disubbidiente ed incerta fede della società contemporanea.

Bibliografia

- AA. VV. (1999). *Fede, pietà, religiosità popolare e San Francesco di Paola: Atti del II convegno internazionale di studi, Paola 7–9 dicembre 1990*. Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi.
- Abbruzzese, S. (2010). *Un moderno desiderio di Dio: Ragioni del credere in Italia*. Rubbettino.
- Agostino, G. (1999). Fede e pietà popolare. En AA. VV., *Fede, pietà, religiosità popolare e San Francesco di Paola: Atti del II convegno internazionale di studi, Paola 7–9 dicembre 1990*. Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi.
- Benvenuto, R. (Ed.). (2017). *Vita del glorioso padre San Francesco di Paola*. Rubbettino.
- Berger, P. L. (1984). *La sacra volta*. SugarCo.
- Berger, P. L. (1987). *L'imperativo eretico*. Elle Di Ci.
- Berger, P. L. (1995). *Il brusio degli angeli*. Il Mulino.
- Berger, P. L. (2017). *I molti altari della modernità: Le religioni al tempo del pluralismo*. EMI.
- Berzano, L. (2023). *Senza più la domenica*. Effatà.
- Berzano, L., Castegnaro, A., & Pace, E. (2014). *Religiosità popolare nella società post-secolare*. Edizioni Messaggero.
- Bichi, R. (Ed.). (2024). *Cerco, dunque credo? I giovani e una nuova spiritualità*. Vita e Pensiero.
- Bova, V. (2019). *Liberi di credere: La religiosità giovanile in un'area del Sud Italia*. Rubbettino.
- Bova, V. (2022). *Una fede alla prova: Sociologia del cattolicesimo italiano*. Carocci.
- Brignolo, A. (2020, 28 de abril). Luigi Berzano: «La spiritualità è emigrata e anche l'ateo la rivendica». *La Stampa*. <https://www.lastampa.it/asti/2020/04/29/news/luigi-berzano-la-spiritualita-e-emigrata-e-anche-l-ateo-la-rivendica-1.38775930/>
- Casanova, J. (2000). *Oltre la secolarizzazione: Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*. Il Mulino.
- Castegnaro, A. (2014). In che senso popolare? Note da una ricerca. En L. Berzano, A. Castegnaro & E. Pace, *Religiosità popolare nella società post-secolare*. Edizioni Messaggero.
- Castegnaro, A. (2018). *Giovani in cerca di senso: Vita spirituale delle nuove generazioni*. Qiqajon.

- Cipriani, R. (2020). *L'incerta fede: Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*. FrancoAngeli.
https://doi.org/10.3280/Book_1043_108
- Fiorini Morosini, G. (2006). *San Francesco di Paola: Vita, personalità, opera*. Santuario di San Francesco di Paola.
- Garelli, F. (2016). *Piccoli atei crescono*. Il Mulino.
- Garelli, F. (2020). *Gente di poca fede: Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*. Il Mulino.
- Giordan, G., Palmisano, S., & Piraino, F. (2025). *Dalla spiritualità alle spiritualità*. Carocci.
- Giovanni Paolo II. (1979, 30 de enero). *Omelia al Santuario N. S. di Zapopan*.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790130_messico-zapopan.html
- Giovanni Paolo II. (1984, 5 de octubre). *Omelia al Santuario di San Francesco di Paola*.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1984/documents/hf_jp-ii_hom_19841005_santuario-paola.html
- Hervieu-Léger, D. (2003). *Il pellegrino e il convertito: La religione in movimento*. Il Mulino.
- Pace, E. (2014). La falesia e il compasso: Riflessioni sulla permanenza e universalità della religiosità popolare. En L. Berzano, A. Castegnaro & E. Pace, *Religiosità popolare nella società post-secolare*. Edizioni Messaggero.
- Pizzuti, D., Sarnataro, C., Di Gennaro, G., & Martelli, S. (1998). *La religiosità nel Mezzogiorno*. FrancoAngeli.
- Pretto, M. (1999). San Francesco di Paola e la pietà popolare in Calabria. En AA. VV., *Fede, pietà, religiosità popolare e San Francesco di Paola: Atti del II convegno internazionale di studi, Paola 7–9 dicembre 1990*. Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi.
- Rech, G. (2011). I santuari e i pellegrinaggi. En *Cristiani d'Italia: Chiese, società, Stato, 1861–2011*.
- Treccani. (n.d.). *I santuari e i pellegrinaggi*. [https://www.treccani.it/enciclopedia/i-santuari-e-i-pellegrinaggi_\(Cristiani-d-Italia\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/i-santuari-e-i-pellegrinaggi_(Cristiani-d-Italia)/)
- Taylor, C. (2009). *L'età secolare*. Feltrinelli.
- Turco, D. (2005). *Memoria religiosa e identità sociale*. Rubbettino.

* * *

* **Vincenzo Bova** es profesor titular de Sociología de los procesos culturales y comunicativos y enseña Sociología de las religiones en el Departamento de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Calabria. Entre sus publicaciones se encuentran: *Democrazie cristiane. Cattolici e politica nell'Italia che cambia* (Rubbettino, 1999); *Solidarność. Origeni, sviluppo ed istituzionalizzazione di un movimento sociale* (Rubbettino, 2003); *Cattolicesimi d'Italia* (Carocci, 2014); *Liberi di credere. La religiosità giovanile in un'area del Sud Italia* (Rubbettino, 2019); *Una fede alla prova. Sociologia del cattolicesimo italiano* (Carocci, 2022). [E-mail: vincenzo_antonino.bova@unical.it].

La Iglesia católica y el culto a la Difunta Correa en los años de la dictadura

*Mariano Fabris **

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar cuáles fueron las actitudes predominantes en la Iglesia católica frente al culto a la Difunta Correa, una de las expresiones de religiosidad popular más importantes en Argentina. El foco está puesto en el contexto de la última dictadura militar, pero también recupera recorridos previos. La propuesta se inserta en el marco de las indagaciones sobre las formas de regulación de la religión y entiende que el caso de la Difunta Correa resulta productivo para analizar las actitudes de las instituciones eclesásticas frente a la religiosidad popular, considerada como un “espacio umbral” donde las creencias populares reflejan y se nutren de distintas tradiciones, al tiempo que se encuentran con los intentos reguladores de las instituciones. En este sentido, el artículo propone como hipótesis que en el marco de la dictadura, desde la Iglesia se manifestaron dos formas de vinculación con el culto a la Difunta Correa: por un lado, el intento sostenido de la Iglesia sanjuanina de intervenir, no sin contradicciones, en el espacio de culto buscando asociar la devoción a la Difunta Correa con el catolicismo; por otro lado, una estrategia de exclusión que, con el auxilio del Estado, pretendía marcar con fuerza los límites entre aquello que debía considerarse religión y aquello que formaba parte de las supersticiones del pueblo.

Palabras clave: Difunta Correa – religiosidad Popular – Iglesia – dictadura militar – regulación

The Catholic Church and the Cult of the Difunta Correa during the Years of the Dictatorship

*Mariano Fabris **

Abstract

The objective of this article is to analyze the prevailing attitudes within the Catholic Church toward the cult of La Difunta Correa, one of the most important expressions of popular religiosity in Argentina. The focus is on the context of the last military dictatorship, but also examines previous experiences. The proposal is inserted within the framework of inquiries into the forms of religious regulation and understands that the case of La Difunta Correa is productive for analyzing the attitudes of ecclesiastical institutions toward popular religiosity, considered a "threshold space" where popular beliefs reflect and are nourished by different traditions, while also encountering regulatory attempts by institutions. In this sense, the article proposes the hypothesis that, within the context of the dictatorship, the Church manifested two forms of connection with the cult of La Difunta Correa: on the one hand, the sustained attempt by the San Juan Church to intervene, not without contradictions, in the space of worship, seeking to associate devotion to La Difunta Correa with Catholicism; On the other hand, a strategy of exclusion that, with the help of the State, sought to forcefully mark the boundaries between what should be considered religion and what was part of the people's superstitions.

Keywords: Difunta Correa – popular religiosity – Church – military dictatorship – regulation

Introducción

El culto a la Difunta Correa es una de las expresiones de religiosidad popular más importantes en Argentina. Transmitido oralmente desde el siglo XIX, relata el viaje de una mujer llamada Deolinda Correa quien, junto a su bebé, recorre a pie un extenso trayecto a través de una geografía inhóspita buscando a su esposo, movilizado en el marco de las guerras entre Unitarios y Federales. Si bien en la travesía Deolinda encuentra la muerte, el hecho milagroso es que el bebé sobrevive alimentándose del pecho de su madre fallecida. Ya en el siglo XX se configuró un culto alrededor de este relato y se construyó un espacio para profesarlo en las cercanías de la ciudad de Caucete, en la provincia de San Juan, donde los relatos ubicaban los restos de Deolinda Correa. Desde la década de 1940 el culto no paró de crecer, amplió su radio de influencia a través de rutas y caminos y dio lugar a una profusa producción cultural que incluyó obras literarias, pinturas y películas. Sin embargo, el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976 se propuso intervenir y alterar el desarrollo que venía mostrando este culto. El objetivo de este artículo es analizar cuáles fueron las actitudes predominantes en la Iglesia católica y en especial en la jerarquía eclesiástica haciendo foco en el contexto dictatorial, pero también recuperando recorridos previos.

Inscribimos nuestra propuesta en el marco de las indagaciones sobre las formas de regulación de la religión en las que han insistido la sociología y la antropología (Frigerio y Wynarczyk, 2008; Frigerio, 2018), pero aportando una perspectiva histórica de mayor alcance. Para avanzar en esta dirección, consideramos la lectura de Emerson Giumbelli que concibe la regulación como una propiedad del sistema a través del cual se define el lugar de lo religioso en una sociedad a partir de la intervención de diferentes actores sociales (2016, p. 17). De esta definición se desprende que lo relevante es analizar la articulación de las distintas intervenciones que terminan por dar lugar a una configuración de la regulación. En el caso que proponemos abordar, la mirada se centra en la Iglesia como uno de los actores centrales en el proceso de regulación y en el propio Estado, aunque también consideramos a otros actores como la prensa.

Asimismo, entendemos que el culto a la Difunta Correa resulta especialmente productivo para analizar las actitudes de las instituciones eclesiásticas frente a la religiosidad popular. En alguna medida nos permite explorar aquello que Renée de la Torre señaló como “la tensión entre estructuras cognitivas de la sociedad (imaginarios, representaciones, ideas y creencias) y las estructuras de poder propias de las instituciones y de los campos especializados” (2012, p. 509). El culto a la Difunta Correa, en tanto expresión de la religiosidad popular, podría constituir un “espacio umbral” donde las creencias populares reflejan y se nutren de distintas tradiciones al tiempo que se encuentran con los intentos reguladores de las instituciones. En este sentido, nuestra hipótesis es que en el marco de la dictadura, desde la Iglesia se manifestaron dos formas de vinculación con la religiosidad popular que representaba el culto a la Difunta Correa: por un lado, el intento sostenido de la Iglesia sanjuanina de intervenir, no sin

contradicciones, en el espacio de culto buscando asociar la devoción a la Difunta Correa con el catolicismo; por otro lado, una estrategia de exclusión que, con el auxilio del Estado, pretendía marcar con fuerza los límites entre aquello que debía considerarse religión y aquello que formaba parte de las “supersticiones” del pueblo. En síntesis, entendemos que el caso nos permite ubicarnos en esa zona fronteriza donde el límite entre la “religión” y la “no religión”, como construcciones sociales, “se replantea, se defiende, se despliega, se ataca, se difumina, se redefine o incluso se disuelve” (Beckford, 2003, p. 14 traducción propia).

Es importante tener presente el marco singular que aporta la dictadura militar (1976-1983) porque si la regulación y las disputas en tono a lo religioso son constantes, sus características varían en el tiempo de manera tal que adquieren una dinámica para nada lineal. En este sentido, la dictadura sería un momento de alteración de la configuración de la regulación que había tomado forma en las décadas previas. Los militares y civiles que protagonizaron el golpe de Estado hicieron de la promesa de reconstrucción del orden un tópico fundamental a la hora de conectar con las expectativas de una diversidad de actores sociales y políticos. Esa conexión en torno al orden podía contemplar, según los casos, la represión violenta, pero se expresaba más ampliamente en la idea que una época de desorden, desafíos a la autoridad, cuestionamiento a normas tradicionales etc., debía llegar a su fin. En el ámbito de las creencias esto implicó la pretensión de trazar con claridad un límite entre lo verdadero y lo falso, entre la religión y lo que no lo era.

El artículo está organizado en dos apartados. En el primero, damos cuenta de la expansión del culto y de las particularidades de la presencia católica en el espacio sagrado. El segundo apartado está dedicado al análisis de las intervenciones que se produjeron a partir del golpe de Estado.

El culto de la Difunta Correa: la expansión y la presencia de la Iglesia

Para la década de 1970 hacía tiempo que el culto a la Difunta Correa se había expandido más allá de la provincia de San Juan y de la región de Cuyo. Como registraron Susana Chertudi y Sara Newbery (1978), en uno de los primeros estudios antropológicos sobre el tema, los espacios de culto se distribuían a lo largo y ancho del país.

Hasta entonces la Iglesia católica había mantenido una posición bastante ambivalente en relación al culto y a los creyentes. No aprobaba la “canonización popular”, pero tampoco desconocía su importancia y, fundamentalmente, el vínculo que existía con la religiosidad católica expresado en los relatos y en la práctica del culto. Cuando en 1948 la ley provincial N° 1.300 creó la Fundación Cementerio de Vallecito para encargarse de las donaciones que realizaban los fieles y administrar el espacio de culto ubicado en el departamento de Caucete, se estableció que el cura párroco del lugar integraría la

comisión directiva junto al intendente y el juez de paz.¹ Con posterioridad esta normativa sufrió modificaciones en 1951 (Ley 1731), 1963 (Ley 3012) y 1966 (Ley 3542) que ampliaron el número de miembros de la comisión, pero en todos los casos se mantuvo a la figura del cura párroco como vicepresidente de la misma. En 1975 una nueva normativa profesionalizó la administración del espacio de culto al establecer que quienes la integren no podrían ser empleados públicos, cobrarían un estipendio (previamente era *ad honorem*) y el control estaría a cargo de un síndico. Esto implicó también una especie de “separación” de la dimensión religiosa, ya que se estableció que en los “asuntos que tengan relación con el culto, la moral y el dogma católico, apostólico y romano” debería darse intervención “al capellán de la Iglesia Nuestra Señora del Carmen”.² Lo interesante es que esta capilla se había construido en 1966 dentro del predio dedicado al culto de la Difunta Correa. Aún más, el crecimiento del santuario y su infraestructura está asociada a la gestión del cura párroco Ricardo Báez Laspiur (Graziano, 2013, p. 56) quien fue miembro de la Fundación y en la actualidad es recordado como el “cura constructor” por las obras que gestionó en el santuario.³

Un balance de la Fundación Cementerio de Vallecito elaborado en 1961 ofrece algunas pistas para reconstruir el vínculo con la Iglesia católica. Allí la comisión responsable de la administración relataba la variedad y la magnitud de las expresiones de fe que se producían en el Cementerio de Vallecito.⁴ Si bien reconocía que hasta entonces la búsqueda de pruebas históricas de la existencia de Deolinda Correa había resultado infructuosa, destacaban los “sentimientos cristianos” que se expresaban a través “rezo del Rosario, novenas, procesiones con imágenes y ritos” y subrayaba que “en toda ocasión y en todo momento se ha observado que el público se comporta con recogimiento y devoción católica”.⁵ En función de ello estimaba conveniente “que la alta autoridad eclesiástica constate cuanto se consigna sobre el particular, y a su vez considere el beneficio espiritual que podría obtenerse cuando en el lugar pudieran practicarse oficios religiosos que hoy naturalmente están vedados”.⁶ Además, para reforzar la sugerencia, el

¹ Honorable Cámara de Representantes de San Juan, Ley 1300, 03/09/1948.

² Honorable Cámara de Representantes de San Juan, Ley 4053, 23/06/1975.

³ Según una recuperación de la figura de Báez Laspiur “entre las obras concretadas durante sus gestiones se encuentran la Capilla Nuestra Señora del Carmen, la Hostería, la Galería Comercial, la capilla para la donación de vestidos de novias y el edificio de la Escuela República del Paraguay”: <https://sisanjuan.gob.ar/turismo-y-cultura/2022-08-27/43398-homenaje-a-monsenor-baez-laspiur-gran-impulsor-del-paraje-difunta-correa>. Ver también: <https://vocesparalelas.com.ar/sitio/homenaje-a-monsenor-ricardo-baez-laspiur-en-el-paraje-de-la-difunta-correa/>

⁴ Fundación Cementerio de Vallecito. *Memoria y Balance Correspondiente al periodo 1° de septiembre de 1960 al 30 de septiembre de 1961*. San Juan, 1961, pp. 4 y 5.

⁵ Fundación Cementerio de Vallecito. *Memoria y Balance Correspondiente al periodo 1° de septiembre de 1960 al 30 de septiembre de 1961*. San Juan, 1961, p. 5.

⁶ Fundación Cementerio de Vallecito. *Memoria y Balance Correspondiente al periodo 1° de septiembre de 1960 al 30 de septiembre de 1961*. San Juan, 1961, p. 6.

balance detallaba el flujo de donaciones que realizaba la Fundación en beneficio de las iglesias y otras instituciones de la zona.

Durante la década de 1960 y hasta mediados de la década siguiente, la Iglesia sanjuanina atendió el reclamo de la Comisión consolidando una presencia en el Cementerio de Vallecito que no se limitaba a la administración del espacio, sino que implicaba una intervención sobre el mismo y sobre las expresiones y contenidos del culto. Una muestra de ello es el respaldo que la Iglesia le brindaba a algunos de los relatos sobre la Difunta Correa. Según registraron Chertudi y Newbery, un folleto que se vendía en el predio a mediados de 1965 afirmaba que el “relato tradicional” que ofrecía en sus páginas contaba con la aprobación de la Comisión del Cementerio de Vallecito. Además, indicaba, como en el Balance de 1961, que la Comisión “prosigue con su empeño de obtener datos a fin de establecer en lo posible la verdad histórica sobre esta tradición” y aclaraba que en el “lugar donde se rinde este culto no se profana la religión” (1978, p. 71). En la misma época, otro folleto con una narración de la historia de la Difunta Correa realizada por Norma Massa, incluía un prólogo de Audino Rodríguez y Olmos, arzobispo de San Juan de Cuyo. En el mismo, Rodríguez y Olmos presentaba el escrito como un trabajo “bien intencionado” que da a “conocer la tradición popular con respeto a la Difunta Correa, proponiéndose además despojar a la leyenda del contenido supersticioso que la envuelve”. En el mismo escrito, el arzobispo sanjuanino consideraba que este tipo de narraciones junto a obras como la -por entonces- proyectada construcción de una capilla en honor a la Virgen del Carmen, darían “a la ingenua devoción popular, derivada de la leyenda, su sentido verdadero” (Chertudi y Newbery, 1978, pp. 73 y 74). El texto de Norma Massa fue, entre las versiones existentes por entonces, el que introdujo los elementos del culto católico más explícitos. En este sentido, relata que Deolinda Correa, en su trajinar por el desierto, imploraba a cada instante “la protección de la virgen del Carmen” llevando consigo un escapulario dedicado a la misma virgen (Chertudi y Newbery, 1978, pp. 74 y 75).

En síntesis, es posible afirmar que la Iglesia sanjuanina pretendió intervenir activamente sobre el culto descalificándolo, pero también construyendo un relato y consolidando su presencia en el santuario de manera tal de “encausarlo” hacia la “devoción apropiada” (Graziano, 2013, p. 63). Sin embargo, el crecimiento y la expansión del culto despertaron preocupación entre algunos sectores de la Iglesia que, además, constataban que la historia de la Difunta Correa se consolidaba como un fenómeno cultural que se nutría de la religiosidad popular, pero también la alimentaba a través de la cobertura periodística, la producción literaria e incluso la llegada al teatro y al cine.

En cuanto a la prensa, desde mediados de la década de 1960 se venía manifestado el interés de algunas de las publicaciones más exitosas de la época por el fenómeno de la Difunta Correa. La revista *Confirmado*, en 1965, dio cuenta, no sin extrañeza, del crecimiento del culto que todos los fines de semana atraía a más de 10 mil personas. La nota describió, con suspicacia, la magnitud de las ofrendas y el dinero que recaudaba la Fundación del Cementerio y consideró paradójico que uno de sus integrantes fuera un

sacerdote católico.⁷ Un año después fue la revista *Panorama* la que se interesó por la Difunta Correa. En este caso, a partir de un tratamiento más extenso, la revista calculó que el santuario recibía a un millón de peregrinos por año y argumentó que la preocupación que el fenómeno había despertado en la Iglesia y el Estado, condujo a que ambas instituciones participaran en la Comisión del Cementerio para fiscalizar lo que ocurría allí.⁸ En realidad, la nota explicó que la intervención de la Iglesia y del Estado fue un intento por ordenar un espacio caótico donde el culto se mezclaba con el alcohol, las apuestas y el sexo.⁹ De todas maneras, el relato periodístico no pasó por alto el hecho de que la Iglesia intervenía para aprovechar el flujo de peregrinos y por ello dio cuenta de la reacción adversa que podía despertar en los devotos de la Difunta la presencia eclesiástica: “Yo vengo por la difuntita, no por los curas. Antes no la querían, ahora la hacen virgen. Ya tuvieron que meterse ...”¹⁰ La nota incluyó la palabra del párroco Báez Laspiur quien sintetizó la posición de la Iglesia local frente al culto:

Son santitos que el pueblo erige porque salen del propio pueblo y simbolizan en su martirio los sufrimientos y añoranzas de la masa. Son hechos de la vida común hipertrofiados en mitos. A veces pueden haber sido verdaderos santos No sabemos si ese es el caso de la Difunta Correa. La Iglesia está estudiando el caso con cautela. Pero no podemos mantenernos de espaldas al pueblo. Por eso pusimos la basílica, para que los devotos de la ‘santita’ pudieran rezarle misas y quedan en paz con su conciencia católica. El culto tiende a amalgamarse con la ortodoxia nuestra.¹¹

Luego, la Difunta Correa llegó a las páginas de *Siete Días Ilustrados* en una nota que volvió sobre la idea de que las autoridades intervenían para “encauzar” el culto y que ahondó en una mirada despectiva de la práctica religiosa caracterizando al santuario como una “meca pagana brotada al conjuro de la superstición y (según los maldicientes) de la estafa”.¹²

Si bien estas intervenciones periodísticas presentaban matices, también hay ideas y miradas que se repiten. En primer lugar, la extrañeza frente a prácticas que exceden el marco de aquello que los medios consideraban “normal” en términos religiosos. A través de la narración de la magnitud de las promesas, las donaciones y las formas de expresión que incluían algún tipo de sufrimiento físico, describían una atmosfera de fanatismo que no encajaba en los moldes de la religiosidad tradicional. En segundo lugar, la idea del engaño y el aprovechamiento económico es la otra cara del fanatismo y lo alimentaba para reproducir los beneficios materiales. Todas las notas se preocupan por calcular el dinero que circulaba y por describir los beneficios comerciales que generaba la afluencia

⁷ “Las extrañas religiones”, *Confirmado*, 26 de agosto de 1965, p. 33. Agradezco a José Zanca por facilitarme esta nota.

⁸ Carlos Parera, “Delirio en San Juan”, *Panorama*, agosto de 1966, p. 52.

⁹ Carlos Parera, “Delirio en San Juan”, *Panorama*, agosto de 1966, p. 55.

¹⁰ Carlos Parera, “Delirio en San Juan”, *Panorama*, agosto de 1966, p. 57.

¹¹ Carlos Parera, “Delirio en San Juan”, *Panorama*, agosto de 1966, p. 57

¹² “Un millón de argentinos la veneran”, *Siete Días Ilustrados*, 21 de abril de 1969, p. 10.

de devotos. Por último, la idea de la intervención de las autoridades eclesiásticas y estatales para ordenar un espacio que había crecido sin control. Esta idea no excluía la posibilidad de que la Iglesia, además de “ordenar”, tratara de conducir y aprovechar la magnitud del fenómeno.¹³

En cuanto a la producción literaria, el universo puede resultar inabarcable considerando los folletos y libros que circulaban y de los que dan cuenta, al menos en parte, Chertudi y Newbery (1978). Es posible que entre las décadas de 1960 y mediados de la década siguiente se haya producido un aumento significativo de esa producción. En 1967 apareció el libro de Félix Romualdo Álvarez, *Una nueva versión sobre la Difunta Correa*, que introdujo algunos cambios en el relato tradicional en especial sobre las motivaciones del viaje de Deolinda Correa (llamada por el autor “Remigia”). También en 1967 se publicó la versión de Nemer Barud como libreto teatral y obtuvo el primer premio en el III Certamen Nacional de Obras Dramáticas para autores noveles que organizó la Subsecretaría de Cultura de la Nación. La obra fue estrenada por la Comedia Nacional Argentina en el Teatro San Martín el 5 de julio de 1967.¹⁴ Esta composición introdujo en el relato elementos de las tradiciones prehispánicas y asoció a la Difunta Correa con la Pachamama (Felman-Panagotacos, 2023). En 1975 apareció la segunda edición (la primera era de 1948) de una de las obras más antiguas, el relato de Miguel Martos en formato de guion de cine (nunca concretado). Ese mismo año se publicaron varias obras más. El libro de Yderla Anzoátegui incluyó, según aclaraba la autora, la bendición de “Monseñor Lorenzo Molinero, Abat de San Benito”. Este libro fue uno de los que expresó mayor interés por el vínculo entre el culto a la Difunta Correa y la tradición católica. En este sentido, la autora consideró que la devoción estaba “desterrando el daño y la magia de la región” (1975, p. 10) y que la “Difuntita” nos hacía “comprender el porqué de la glorificación que el señor hace de ella, concediéndole todo lo que ella pide para sus semejantes, para aquellos que confían en su intercesión” (1975, p. 13). Además, Anzoátegui aclaró que su libro era “católico” y que, “si alguna de las revelaciones que encierra alarma a ciertas conciencias, nos consuela que hemos escrito para seres sin prejuicios, porque no queremos adular al fanatismo” (1975, p. 124).

Por la misma época se editaron los libros de Agustín Pérez Pardella y el Lucy Campbell. Este último fue el guion de una película que se estrenó en 1975. Según el relato de la autora, la iniciativa había partido de la Fundación Vallecito y tenía como meta original la producción de un documental, aunque finalmente tomó forma de largometraje.

¹³ En el Balance de la Fundación citado anteriormente se había reflejado la misma imagen de un pasado de descontrol que la acción de la propia Comisión había permitido superar. En el documento de 1961 sostenían “que primó la comprobación de que en el paraje de nominado Difunta Correa, antes que respeto y veneración, imperaba el vicio evidenciado sin escrúpulos (...) Fue preocupación primordial de la Comisión estirpar [sic] esa corruptela, que afrentaba a la Provincia ante los visitantes locales y foráneos”, Fundación Cementerio de Vallecito. *Memoria y Balance Correspondiente al periodo 1° de septiembre de 1960 al 30 de septiembre de 1961*. San Juan, 1961, p. 2.

¹⁴ *Crónica*, 5 de julio de 1967, p. 23.

El film fue dirigido por Reynaldo Mattar y se basó, según Campbell, en una investigación realizada “desde un punto de vista racional” de la “vida y la época” de la Difunta Correa (1975, p. 5). La película reconstruye la vida de Deolinda y el contexto de las guerras civiles y finaliza en el momento en el que la protagonista muere en el desierto. No contiene referencias a los milagros posteriores que se le atribuyen a la Difunta Correa y el desenlace está atravesado por la religiosidad católica ya que incluye una escena en la que Deolinda lleva a bautizar a su hijo antes de iniciar la travesía y otra en la que reza por la salud del pequeño, balbuceando un “Padre Nuestro”, en el momento previo a morir. La revista *Gente* la caracterizó como “una de las películas más ambiciosas del cine argentino” y destacó que eludía “la historia ‘milagrera’ de la leyenda”.¹⁵ La revista *Familia Cristiana* si bien coincidió con esta descripción, entendió que se trataba de la principal debilidad de la película ya que la despojaba “de casi todo elemento religioso.”¹⁶ Esta crítica podría coincidir con el enfoque que Campbell le había pretendido imprimir al libreto apelando a esa investigación “desde un punto de vista racional”. Sin embargo, en una entrevista posterior recordó que durante el estreno de la película se habían producido situaciones de impacto emotivo, que la “gente asistía al cine 4 o 5 veces” y que realizaba promesas.¹⁷

Lo cierto es que a mediados de la década de 1970 el culto a la Difunta Correa estaba en su apogeo. El Cementerio de Vallecito atraía a miles de visitantes, las expresiones devocionales se expandían geográficamente y la producción cultural en torno a la Difunta Correa crecía de manera sostenida. Pero, al mismo tiempo, se habían encendido algunas alarmas. Entre las más importantes estaba la mirada crítica sobre la circulación de bienes materiales y dinero y, sobre todo, la ambivalencia de la Iglesia católica que buscaba intervenir, canalizar y resignificar tanto el culto como el espacio sagrado, pero al hacerlo partía de una mirada que infantilizaba las expresiones de religiosidad popular. Claro que había otras formas de intervención de la Iglesia más radicales frente a estas expresiones religiosas y pronto encontrarían un marco propicio durante la dictadura militar.

La Difunta Correa y la intervención de la dictadura militar

En julio de 1975, Juan Laise, obispo de San Luis, consideró que ante “la creciente proliferación de sucursales [sic] de la Difunta Correa, que engañan y distorsionan la fe sencilla de nuestro pueblo” era necesario “ilustrar a los fieles acerca de las desviaciones doctrinales y pastorales”. La norma dictada por el obispo con este fin reconocía la proliferación de temples dedicados a la Difunta Correa y recordaba “que en la Iglesia, el culto público se tributa únicamente a Dios, a la Virgen Santísima y a quienes fueron canonizados o beatificados” mientras que en el caso de la Difunta Correa “existen solo

¹⁵ Caldeiro, Manuel, “La leyenda ya es película”, *Gente*, 27 de febrero de 1975, p. 78.

¹⁶ *Familia Cristiana*, octubre de 1975, p. 11.

¹⁷ Entrevista a Lucy Campbell por Carlos Cerimedo, <https://www.youtube.com/watch?v=p-nEtlocBxA>

conjeturas acerca de la historicidad de su existencia”.¹⁸ Meses después, Antonio Rossi, obispo de Venado Tuerto, Santa Fe, se manifestó en términos parecidos y solicitó a los católicos que evitaran “lo que huele a superstición, magia o cualquier otra desviación”.¹⁹ En la misma dirección, el boletín editado por la orden franciscana en Salta denunció la aparición de avisos en los diarios donde particulares agradecían al Espíritu Santo y a la Difunta Correa. La nota en cuestión ya desde su título –“El Espíritu Santo versus la Difunta Correa”- pretendía diferenciar aquello que para los fieles parecía integrarse en un universo compartido.²⁰

La preocupación por el culto a la Difunta Correa trascendía los espacios más apegados a la ortodoxia. En Goya, el obispado local presidido por Alberto Devoto, un prelado identificado con la renovación conciliar, llamó la atención sobre el culto, aunque el contenido del mensaje enviado a los fieles de la diócesis sugiere que los consensos que podían existir entre los obispos frente a este tema, no impedían que afloraran diferencias en el espacio diocesano. En este sentido, el documento del obispado de Goya sostuvo que, durante la misa, las personas fallecidas “no canonizadas, deben ser mencionadas entre los difuntos” e incluyó como ejemplos a Ceferino Namuncurá, a Antonio Gil y a Deolinda Correa. En cierto sentido, era una propuesta para incorporar, aunque desacralizados, a aquellas figuras objeto de culto popular y si bien se mantenía una jerarquía, no se asumía esa cruzada que parecían emprender otros obispos.²¹

A comienzos de marzo de 1976 la Comisión Permanente del Episcopado abordó el tema. En esa oportunidad algunos obispos le reclamaron a Ildefonso Sansierra, arzobispo de San Juan, por la presencia que venía desplegando la iglesia local en el Cementerio de Vallecito. Uno de los primeros en intervenir fue Ítalo Di Stefano, obispo de Roque Sáenz Peña en la provincia del Chaco, quien señaló que había “un sacerdote que está en la organización” y que, incluso, “recorre el país”.²² Ante el reclamo, Sansierra intervino para aclarar que se había modificado la ley de la Fundación Vallecito y que el párroco ya no era el vicepresidente. En cuanto a las recorridas que realizaba por el país, señaló que lo había “llamado al orden”.²³ Pero esos no fueron los únicos cuestionamientos. Juan Carlos Ferro, obispo de Concepción, afirmó que tenía conocimiento de que “en la Iglesia construida en honor a la Virgen del Carmen se reciben misas en honor a la Difunta Correa.”²⁴ Sansierra aclaró que las misas se realizaban por “un alma del purgatorio” y que, desde en 1870, se “decían misas en sufragio del alma de la Difunta Correa”. Adolfo Tortolo, arzobispo de

¹⁸ *Boletín AICA*, N° 969, 17 de julio de 1975, pp. 4 y 5.

¹⁹ *Boletín AICA*, N° 991, 17 de diciembre de 1975, pp. 9 y 10.

²⁰ *Boletín AICA*, N° 1000, 19 de febrero de 1976, pp. 5 y 6.

²¹ *Boletín AICA*, N° 1003, 11 de marzo de 1976, p. 9.

²² 44° Reunión de la Comisión Permanente del Episcopado, 4 de marzo de 1976, 3° sesión. Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

²³ 44° Reunión de la Comisión Permanente del Episcopado, 4 de marzo de 1976, 3° sesión. Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

²⁴ 44° Reunión de la Comisión Permanente del Episcopado, 4 de marzo de 1976, 3° sesión. Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

Paraná y presidente de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), cerró el intercambio con una recomendación tajante: “Yo le sugiero dar un poco de doctrina”.²⁵

En marzo de 1976 las expresiones y advertencias realizadas por algunos obispos de manera individual y, de cierta manera, las observaciones que se le habían realizado a Sansierra, tomaron forma en un documento colectivo. Las primeras líneas del documento en cuestión reafirmaban la autoridad y el monopolio doctrinal que ejercían los obispos, “maestros autorizados de la fe”, para “ilustrar” al pueblo sobre el “culto de los santos y de las almas del purgatorio”.²⁶ Luego, recordaban que solo el Papa podía declarar la santidad de algún miembro de la Iglesia el que se volvería, entonces, objeto de oraciones y pedidos de intercesión. Estas expresiones de religiosidad popular, sin embargo, se desvirtuaban “por la superstición y un indebido afán de lucro, alentado por un engañoso turismo y sus derivados”.²⁷ El documento hacía hincapié en el caso “de la llamada Difunta Correa” cuyo culto “ilegítimo se ha extendido desde Vallecito (...) a lo largo y ancho de la República” y pedía “a los verdaderos católicos” que se abstuvieran de practicarlo.

Cuando en abril de 1976 el *Boletín de Agencia Informativa Católica Argentina* (AICA) publicó este documento episcopal, también informó que el gobierno militar había intervenido la Fundación Cementerio de Vallecito porque se habían comprobado “serias irregularidades”. La nota agregó que la Fundación “maneja recursos del orden de los 15.000.000 de pesos anuales, además de otras donaciones consistentes en joyas, vehículos y (...) un cuantioso patrimonio en piedras y metales preciosos” que le habían permitido construir “edificios, comerciales, hostería, capilla, sistemas de riego, bosques, etc.”²⁸ Si bien no se especificaban las irregularidades, el volumen y la variedad de los bienes ya impactaba en una opinión pública sensibilizada por las denuncias de corrupción y malversación de fondos atribuidos al último gobierno peronista. El *Boletín de AICA* enumeró los bienes y la infraestructura del espacio de culto, pero pasó por alto que muchos de esos avances se habían logrado por las gestiones del párroco Báez Laspiur. Las acusaciones sobre la Fundación Cementerio de Vallecito de replicaron en los meses

²⁵ 44° Reunión de la Comisión Permanente del Episcopado, 4 de marzo de 1976, 3° sesión. Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

²⁶ “Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina sobre el culto de los santos y de las almas del purgatorio” en Documentos del Episcopado Argentino 1965-1982. Buenos Aires, Claretiana, 1982, p. 276; *Esquiú*, 18 de abril de 1976, p. 13.

²⁷ Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina sobre el culto de los santos y de las almas del purgatorio” en Documentos del Episcopado Argentino 1965-1982. Buenos Aires, Claretiana, 1982, p. 277.

²⁸ *Boletín AICA*, N° 1010, 29 de abril de 1976, p. 11. Según reconstruye una nota periodística reciente, el titular de la Fundación en aquel momento, Manuel Navarro, quien había sido designado en el cargo por el gobernador peronista Eloy Camus, fue detenido en el mismo momento que se producía la intervención de la Fundación y permaneció detenido hasta diciembre de 1983: <https://www.tiempodesanjuan.com/fnsdifunta-correa/2018/1/28/difunta-dictadura-increible-historia-manuel-navarro-204281.html>

siguientes en el marco de las denuncias de corrupción que el gobierno de facto, a nivel local y nacional, realizó contra las autoridades desplazadas.²⁹

Si como sostiene Frank Graziano todo el esfuerzo de Báez Laspiur durante los años sesenta estuvo dirigido a encausar el culto a la Difunta Correa a través de una presencia e incluso de una cierta “sobrerepresentación” de la figura de la Virgen del Carmen, es posible pensar que junto con los cambios políticos que ocurrieron a mediados de 1970 se produjo un intento diferente, mucho más radical, de reconfigurar el espacio religioso recurriendo a la intervención del Estado, algo que afectó no solo al culto específico sino también a esa geografía devocional donde convivían la Difunta Correa y la Virgen del Carmen.

Si bien no disponemos de información suficiente sobre la intervención de la Fundación y su vínculo con las pretensiones de la Iglesia por reducir estas formas de religiosidad, queda claro que el Estado y otros actores respondieron al pedido de los obispos, aun cuando podemos sospechar que su éxito fue relativo. En este sentido, poco después de que se dio a conocer el documento episcopal, la Asociación de Santeros Ambulantes de Lujan anunció que, considerando “las apreciaciones realizadas por nuestro Episcopado”, dejarían de vender “cuadros, medallas, estatuillas y todo aquello que tenga la imagen de la Difunta Correa”.³⁰ El anuncio era un indicador de que el culto a la Difunta Correa tenía importancia, incluso, entre quienes visitaban el principal centro de peregrinaciones del catolicismo argentino. En este sentido, Chertudi y Newbery consignan que en Lujan existía un espacio de culto destinado a la Difunta Correa que incluía un sector alambrado, un gran cartel indicador y una construcción dedicada al culto propiamente dicho (1978, p. 175).

Más relevante que el respaldo de los “santeros” resulta el hecho de que el reclamo de los obispos contó con el apoyo de algunos gobernadores. En Tucumán, por ejemplo, el gobierno provincial anunció que, en respuesta al último documento de la CEA, adoptaría medidas para erradicar “la explotación del culto a la Difunta Correa” disponiendo de la “limpieza de los lugares públicos donde se hallan construidos nichos para su veneración.” Esos “nichos”, argumentaba, “han sido aprovechados para la propaganda subversiva”.³¹ En el mismo mensaje el gobierno tucumano anunció que había notificado a las empresas de ómnibus “de la prohibición de realizar peregrinaciones y excursiones al santuario del Vallecito” y al personal de Vialidad para que se abstuviera de “construir nichos para la Difunta Correa, caso contrario los infractores serán incluidos en la Ley de Seguridad

²⁹ En agosto de 1976 el ministro de gobierno de San Juan, el capitán de navío Jorge Raúl Pérez Ruedi, transmitió un mensaje a través de la radio y la televisión provincial en el que enumeró a las instituciones sanjuaninas implicadas en supuestos hechos de corrupción, entre esas instituciones aparecía la Fundación Cementerio de Vallecito, *Crónica*, 14 de agosto de 1976, p. 2.

³⁰ *Boletín AICA*, N° 1014, 27 de mayo de 1976, p. 9.

³¹ Si bien este nexo entre cultos perseguidos y “subversión” no fue fácil de sostener en el discurso oficial, sí se buscaron vías indirectas de relacionarlos argumentando que la prédica de estos grupos religiosos erosionaba los valores nacionales. Los intentos más sostenidos por relacionar subversión y “sectas” provinieron de algunos referentes del tradicionalismo católico como la revista *Cabildo*.

Nacional".³² Las medidas tomadas en Tucumán parecen haber sido severas, al menos si consideramos el caso de un vecino de la capital provincial que fue detenido y procesado por administrar un pequeño santuario.³³

El obispo Juan Laise fue uno de los más activos en la campaña contra el culto de la Difunta Correa. Sus intervenciones y sus intercambios con funcionarios del gobierno provincial y nacional dan cuenta de la articulación entre Iglesia y Estado en la regulación del espacio religioso. El 2 de agosto de 1977 Laise le envió una carta al Director General de Culto, Teniente Coronel José Luis Picciuolo,³⁴ en la que denunciaba la presencia de diferentes cultos en la provincia y destacaba el que se le tributaba a la Difunta Correa expresado en la multiplicación de temples construidos a la vera de las rutas. Laise le recordaba al funcionario que en su momento había dado orientaciones a los fieles que luego habían sido respaldadas "por el Episcopado Argentino". El obispo concluyó la carta advirtiendo que "no se puede permitir el accionar de pseudo cultos que aprovechan la ingenuidad y la ignorancia de algún sector de nuestro pueblo, unido a la explotación que beneficia a personas o grupos de forma ilegal" y que crean "confusión en la mente de nuestros fieles desvirtuando la imagen de la Iglesia católica". El mismo 2 de agosto el Director de Culto envió una nota al Director General de Provincias, Carlos Benito Pajariño, para que hiciera efectivas las clausuras reclamadas por Laise.

El tema tuvo un nuevo capítulo a principios de 1979, lo que sugiere que las medidas reclamadas por el obispo o no llegaron o, a su criterio, fueron insuficientes. En abril el gobernador de San Luis, Brigadier (R) Hugo Raúl Marcilese, le envió una carta al director de Culto informándole que el obispo Laise había solicitado a la gobernación que se tomen medidas contra el culto a la Difunta Correa y a Ceferino Namuncurá. Antes de responder al reclamo del obispo, el gobernador consultó sobre los pasos a seguir. Si bien tenía conocimiento de una nota del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de marzo de 1977 donde "aconseja se evite la proliferación de temples erigidos en honor de la Difunta Correa y Ceferino Namuncurá porque deterioran la acción evangelizadora de la Iglesia local", también había recibido otra nota, en este caso del Ministerio del Interior, de junio de 1978, que aconsejaba "evitar por todos los medios, procedimientos que puedan ser esgrimidos como una limitación a la libertad de culto".³⁵ El Ministerio del Interior había enviado estas indicaciones para moderar las acciones durante el Mundial de Fútbol ya que la creación del Registro Nacional de Cultos en febrero de 1978 y la persecución de algunos grupos religiosos, en especial los Testigos de Jehová, habían generado críticas en medios

³² *Boletín AICA*, N° 1019, 1 de julio de 1976, p. 9.

³³ *Crónica*, 4 de septiembre de 1976, p. 7

³⁴ Nota de Juan R Laise, obispo de San Luis al Director General de Culto Teniente Coronel José Luis Picciuolo, 2 de agosto de 1977. Centro de Documentación de Geografía, Historia y Ciencias Sociales (UNCPBA/CONICET), Fondo Domingo Bresci, Caja 7.

³⁵ Comunicación del Gobernador de la Provincia de San Luis al Director General de Culto sobre el culto a la Difunta Correa y a Ceferino Namuncurá y respuesta enviada por el Director General de Culto, 17 de abril de 1979. Centro de Documentación de Geografía, Historia y Ciencias Sociales (UNCPBA/CONICET), Fondo Domingo Bresci, Caja 7.

internacionales (Fabris, 2024).³⁶ En su respuesta, el Director de Culto le recordó que no existía un “culto registrado bajo la denominación de ‘Difunta Correa’”, de manera tal que “la destrucción de los temples no lesiona ninguna disposición legal relacionada con la libertad de culto”. Entonces, recomendó un curso de acción que aporta más evidencias sobre cómo se concretaba la articulación entre Iglesia y Estado en la configuración de la regulación. Para el Director de Culto era necesario sugerirle a Laise el dictado de una carta pastoral de lectura obligatoria en todas las iglesias donde el obispo señale “la falacia de este culto”. La misma carta debería publicarse en los medios de comunicación señalando “a la población en general la conveniencia de hacer desaparecer este tipo de temples que suele ser usado en beneficio personal por individuos inescrupulosos”. También recomendaba insistir en la “falta de fundamento histórico” que asemejaba este culto a “otros tipos de leyendas de origen litoraleño o paraguayo”, algo que, para el militar, ya lo descalificaba. Después correspondería “establecer la responsabilidad de la instalación de cada templo” y, finalmente, luego “de esa campaña esclarecedora”, eliminarlos.³⁷

Este tipo de medidas se replicaron en otras provincias y si bien no existen estudios que aborden su impacto sobre las prácticas religiosas, Graziano señala que los relatos de los comerciantes del santuario de Vallecito indican que durante la dictadura se había producido una merma en la cantidad de asistentes porque muchos podían sentirse intimidados por las medidas o incluso suponer que el predio estaba cerrado (2013: 56). Agustín Salvatierra, comerciante en Vallecito desde 1958, recuerda a que a raíz de la declaración de ilegalidad del culto, se temía que los militares tiraran abajo todo el lugar dedicado a la Difunta Correa.³⁸ Claro que estos registros solo podrían dar cuenta -en caso de ajustarse a lo sucedido- del impacto de las medidas sobre la práctica pública del culto que se desarrollaba en el centro neurálgico del mismo, pero poco sabemos sobre el impacto de las medidas en otros espacios y mucho menos sobre lo que ocurría con las expresiones privadas del culto. Que todavía en 1982 el gobierno de San Luis, como también señala Graziano (2013), implementara nuevas medidas para beneplácito del obispo Laise, sugiere que hasta entonces la cruzada no había sido muy exitosa.

³⁶ Harguindeguy envió las mismas indicaciones al gobernador de la provincia de Buenos Aires. Según consideraba el ministro, la creación de Registro de Cultos y “algunos procedimientos policiales” habían ofrecido argumentos a una campaña “orquestrada dentro y fuera del país” dirigida a mostrar que en Argentina se había producido “un brote de persecución religiosa”. En función de ello y considerando “la situación política del país”, recomendó “evitar acciones policiales directas”. Si dichas acciones eran necesarias, la policía debía poner el caso en manos de la justicia y evitar procedimientos que puedan ser “esgrimidos como una limitación a la libertad de cultos”. Nota del Ministro del Interior Albano Harguindeguy al gobernador de la provincia de Buenos Aires Ibérico Saint Jean”, 26 de abril de 1978, CPM – FONDO DIPPBA División Central de Documentación, Registro y Archivo, Mesa Referencia, Legajo 18177, folio 58.

³⁷ Comunicación del Gobernador de la Provincia de San Luis al Director General de Culto sobre el culto a la Difunta Correa y a Ceferino Namuncará y respuesta enviada por el Director General de Culto, 17 de abril de 1979. Centro de Documentación de Geografía, Historia y Ciencias Sociales (UNCPBA/CONICET), Fondo Domingo Bresci, Caja 7.

³⁸ de la Colina, José (2017). Documental “Difunta Correa, la verdadera historia”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=aO0S5JILxQ>

Conclusión

En el año 2013 el *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* registró que la creencia en la Difunta Correa llegaba al 32% del total de la muestra utilizada y que, en el caso de la región de Cuyo donde se había originado, ascendía al 58% (Mallimaci, 2013, pp. 197-198). En el marco del documental "Difunta Correa, la verdadera historia" de José de la Colina (2017), el presbítero José Juan García sostuvo

La religiosidad popular tiene como una especie de instinto evangélico, de olfato de la verdad. Por lo tanto, si 2.800000 personas todos los años frecuentan el santuario de la Difunta Correa, hay algo que esa fe, ese río de fe de esa gente, nos está diciendo a todos nosotros. Las creencias son para tomarlas en serio.³⁹

No hay dudas de que la devoción de la Difunta Correa ocupa hoy un lugar destacado en la religiosidad popular argentina. Sin embargo, su desarrollo y expansión desde la región de Cuyo no resultó lineal. En este artículo nos enfocamos en la intervención de distintos actores que pretendieron influir en el devenir de esta creencia y subrayamos la complejidad de vínculo que entabló la Iglesia católica con una expresión de religiosidad que ocurría en un "espacio umbral" y crecía entre sectores sociales que el catolicismo consideraba como propios.

Identificamos dos formas predominantes de intervención que, a su vez, se articularon con los discursos de la prensa y las acciones del Estado. Señalamos, por un lado, una búsqueda en especial de la iglesia local-, por intervenir y "encausar" las expresiones de fe y el espacio de culto hacia la tradición católica. Esta búsqueda no estuvo exenta de contradicciones o de cierta ambivalencia en la medida en que ponderaba las expresiones de religiosidad popular, pero encontraba un límite para su asimilación. Si a nivel de las prácticas, la frontera entre la devoción popular y el catolicismo era porosa, a nivel institucional la distinción no podía suturarse. Por ello, la intervención de la Iglesia siempre se hacía en clave de una reeducación mientras que, en forma paralela, se empeñaba en encontrar las pruebas materiales que confirmaran el relato sobre la Difunta Correa. Por otro lado, en la Iglesia hubo una perspectiva diferente que buscó reforzar los cimientos de la tradición y apuntalar las fronteras frente a aquello que se consideraba falso y externo a la "religión verdadera". Esta actitud no era novedosa, menos tratándose de la Iglesia argentina. Pero lo relevante es que las voces que la expresaban encontraron un marco favorable durante la dictadura cuando el gobierno militar se propuso reordenar a la sociedad y recurrió a los valores "occidentales y cristianos" como fundamento.

³⁹ de la Colina, José (2017). Documental "Difunta Correa, la verdadera historia". Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=aO0OS5JlXQ>

Referencias bibliográficas

- Álvarez, F. (1967). *Una nueva versión sobre la Difunta Correa*. Editorial Sanjuanina.
- Anzoátegui, Y. (1975). *Difunta Correa: Devoción, milagros y oraciones*. S.A.G.A.
- Barud, N. (1972). *Deolinda Correa*. Imprenta de los Buenos Ayres.
- Beckford, J. A. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511520754>
- Campbell, L. (1975). *Difunta Correa*. Ediciones Paraná.
- Chertudi, S., & Newbery, S. (1978). *La Difunta Correa*. Huemul.
- David, G. (2023). Sacrificio y devoción: Devociones populares argentinas. En *Sacrificio y devoción* (pp. 7–14). Biblioteca Nacional.
- De la Torre, R. (2012). La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas*, 12(3), 506–521.
<https://doi.org/10.15448/1984-7289.2012.3.13013>
- Felman-Panagotacos, M. (2023). *Hagiographies of maternal bodies: Corporality, gender and citizenship in Argentina* (Doctoral dissertation, University of California). University of California.
- Frigerio, A. (2018).  Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y Representaciones Sociales*, 12, 51–94. <https://doi.org/10.28965/2018-024-03>
- Frigerio, A., & Wyncarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: Cambios en el campo religioso argentino (1985–2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, 23, 227–260.
<https://doi.org/10.1590/S0102-69922008000200003>
- Giumbelli, E. (2016). Regula o do religioso: Discuss es conceituais e panorama da situa o em quatro países latino-americanos. *Ciencias Sociales y Religión / Ci ncias Sociais e Religião*, 18(25), 14–37. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.62609>
- Graziano, F. (2013). La Difunta Correa. *Sans Soleil: Estudios de la Imagen*, 2, 52–68.
- Mallimaci, F. (Coord.). (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Biblos.
- Martos, M. (1975). *La Difunta Correa*. Imprenta Esquivel.
- Pérez Pardella, A. (1975). *La Difunta Correa*. Plus Ultra.

* * *

* **Mariano David Fabris** Doctor en Historia por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP) donde se desempeña como docente en la asignatura Historia Social General. Es Investigador Independiente de CONICET, director del grupo de investigación Actores y Poder en la sociedad argentina (UNMdP) e integrante de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad. Es autor de *Iglesia y Democracia* (Prohistoria, 2011) y compilador de *Democracia en reconstrucción* (junto a Roberto Tortorella) (Eudem, 2011), *Criterio y el siglo XX argentino* (junto a Miranda Lida) (Prohistoria, 2019) y *El año que recuperamos la democracia* (Eudem, 2023) (junto a Marcela Ferrari). Además, cuenta con numerosos artículos y capítulos de libros sobre la Iglesia y el catolicismo en la historia reciente. [E-mail: marianofabris76@gmail.com].

Las embajadas de la Virgen de Luján en Argentina (1947-1954): una experiencia de institucionalización de la religiosidad popular

*Diego Mauro **

Resumen

En este artículo analizo las denominadas Embajadas de la Virgen de Luján, una iniciativa organizada desde el santuario lujanense y el Estado en las décadas del cuarenta y del cincuenta con el propósito de fortalecer la difusión de la devoción a nivel nacional. Para lograrlo, las Embajadas alentaron una mayor convergencia entre el culto oficial y la religión vivida por los fieles en las diferentes regiones recorridas a lo largo y ancho del país. De la mano de estas iniciativas se pusieron en marcha procesos de institucionalización de las formas de religiosidad popular que proporcionaron nuevos nutrientes al culto lujanense y le permitieron consolidarse definitivamente como uno de los fenómenos religiosos más potentes del país.

Palabras clave: Devociones marianas – catolicismo de masas – cultura popular – teología

The Embassies of the Virgin of Luján in Argentina (1947–1954): An Experience of the Institutionalization of Popular Religiosity

*Diego Mauro **

Abstract

In this article, I analyze the Embassies of the Virgin of Luján, an initiative organized by the shrine of the Virgin of Luján and the national government in the 1940s and 1950s. The objective was to strengthen the dissemination of devotion nationwide. The Embassies fostered greater communication between the official cult and the religiosity experienced by the faithful in the different regions visited. These initiatives promoted processes of institutionalization of forms of popular religiosity that strengthened the cult of Luján. This contributed to consolidating it as one of the most powerful religious phenomena in the country.

Keywords: Marian devotions – mass catholicism – popular culture – theology

Introducción

La devoción a la Virgen de Luján reúne anualmente centenares de miles de visitantes en su santuario en la Provincia de Buenos Aires. En 2024, la peregrinación juvenil movilizó a más de dos millones de personas. Anualmente lo visitan entre seis y siete millones de devotos convirtiéndolo en el más concurrido del país. Aunque el culto lujanense se remonta al período colonial, tal como ocurre con otras devociones marianas del litoral argentino, su consolidación se produjo durante la segunda mitad del siglo XIX (Fogelman, 2013; Binetti, 2007; Di Stefano-Mauro, 2016 y 2021). La imagen recibió la coronación pontificia en 1887 y a partir de entonces comenzó su progresiva nacionalización. En este proceso, que se prolongó a lo largo de al menos medio siglo, convergieron diferentes factores. Por un lado, en el plano internacional, las iniciativas impulsadas por la Santa Sede durante los papados de Pío XI, León XIII y Benedicto XV (Paiano, 2017; Díaz Burillo-Mauro, 2025). Por otro, a nivel nacional, las políticas ensayadas por los obispos en el marco de la construcción del Estado argentino. Asimismo, en un tercer registro debemos considerar las dinámicas sociales que transformaron la economía y la estructura social a comienzos del siglo XX. El culto lujanense se robusteció y popularizó de la mano del surgimiento de una pujante y cada vez más compleja sociedad de masas en la región pampeana. El área más impactada por los flujos migratorios y en donde se construyó una potente economía agroexportadora. El crecimiento de las ciudades, la construcción de infraestructuras de transporte y la incipiente expansión del consumo más allá de las clases privilegiadas en las décadas de 1920 y 1930 -y sobre todo del cuarenta- fortalecieron las bases materiales del fenómeno mariano (Lida-Mauro, 2009). En el santuario lujanense, ubicado a unos setenta kilómetros de la ciudad de Buenos Aires, se condensaban todas estas variables.

La creciente popularidad de la Virgen de Luján, sin embargo, no se explica sólo por la confluencia de estos aspectos. La labor de los organizadores católicos fue otro factor clave. Las comisiones encargadas de la planificación apostaron por acercarse a la cultura popular y buscaron estrategias para conectar las prácticas de los fieles -la religión vivida- con las actividades previstas por las celebraciones oficiales según los cánones litúrgicos del momento. A diferencia de lo que ocurría en otras celebraciones como las de Semana Santa o la peregrinación de Corpus Christi, las prácticas concretas de los devotos y las formas de religiosidad popular adoptadas en los santuarios gozaron de mayor aceptación y constituyeron uno de los motores fundamentales de la movilización (Mauro, 2024). Las convocatorias al santuario de Luján combinaban la fe mariana con aspectos netamente lúdicos y recreativos, así como con las lógicas de eso que, siguiendo a Guy Debord, podríamos definir como la emergente sociedad del espectáculo (Kaufmann, 2005; Ramón Solans, 2014; Mauro, 2021). Aunque sobre los escenarios, en las celebraciones oficiales, el discurso nacional católico proyectaba un culto homogéneo y de tinte integrista, asentado en una estética cuasi monárquica, por debajo, al ras del piso, esta escenificación convivía con una diversidad de prácticas que se reconocían indispensables para asegurar el éxito de las convocatorias. Desde almuerzos criollos, ferias, juegos de azar y excursiones, hasta

el uso de fuegos artificiales y bombas de estruendo o la presencia de aviones militares (Lida, 2009; 2015; Mauro, 2009; 2018).

Al menos durante las décadas de 1910 y 1920, el culto mariano se desarrolló en el marco de esta disociación de planos. A partir de la década de 1930 -y, sobre todo, como veremos, durante las de 1940 y 1950-, al menos en el santuario lujanense, la brecha se achicó. De la mano de las iniciativas del obispo Agustino Serafini, al frente de la diócesis de Mercedes desde 1939 -donde se hallaba el santuario-, la religión vivida de los fieles obtuvo un mayor protagonismo y la cultura popular, ese motor silencioso pero fundamental del culto, comenzó a colonizar los escenarios. Poco a poco, dicho perfil popular ganó presencia y definición, en sintonía también con procesos políticos locales, como el peronismo, y dinámicas sociales más generales comunes a buena parte del mundo euroatlántico a la salida de la segunda guerra mundial, caracterizado por la expansión de la sociedad de masas.

En este artículo analizo una de las iniciativas alentada desde el santuario lujanense y el Estado nacional en las décadas del cuarenta y del cincuenta orientadas a fortalecer la difusión de la devoción a la Virgen de Luján más allá de su radio de influencia en la provincia de Buenos Aires. Las denominadas Embajadas de la Virgen buscaron proyectar la devoción a nivel nacional a través de una mayor convergencia entre el culto oficial y la religión vivida por los fieles en las diferentes regiones recorridas a lo largo y ancho del país. En los programas de las embajadas, los organizadores católicos apelaron a las prácticas religiosas locales para incluirlas en los festejos oficiales, intentando acercar los dos planos que habían caracterizado las celebraciones de las décadas anteriores: el de los escenarios, dominado por la estética cuasi monárquica del catolicismo integrista, y el de los fieles mismos en las que convergían un abanico muy heterogéneo de actividades e intereses (Mauro, 2015). De la mano de estas iniciativas de fines de los años cuarenta y principios de los cincuenta se pusieron en marcha, como veremos, procesos de institucionalización de las formas de religiosidad popular que proporcionaron nuevos nutrientes al culto lujanense y le permitieron consolidarse definitivamente como uno de los fenómenos religiosos más potentes del país.

La experiencia de las embajadas

Desde su llegada al obispado en 1939, Agustino Serafini puso en marcha un ambicioso programa de expansión del culto lujanense basado en un doble impulso a las peregrinaciones. Por un lado, alentó las más tradicionales llevadas a cabo por los devotos en diferentes momentos del año. Por entonces, comenzaron a sobresalir las que realizaban los ciclistas desde distintos puntos de la ciudad de Buenos Aires. Por otro, Serafini invirtió el sentido de las peregrinaciones con el fin de llevar el culto a los diferentes pueblos de la diócesis. El sacerdote y colaborador José Franschescutti lo definía, según el historiador Emiliano Casas, como un “peregrino al revés” (Casas, 2018, 91). El que en breve sería conocido como “obispo peregrino” recorrió por esos años infinidad de localidades del interior de la provincia de Buenos Aires con la imagen de la Virgen. En estos recorridos, que daban pie a misas de campaña y a verdaderas maratones de

celebraciones en el espacio público, Serafini fue desarrollando una retórica que sus contemporáneos definían como “campechana”, encendida y popular, nutrida del lenguaje campero de la zona. Además, fue puliendo un estilo propio y afinando su oratoria hasta convertirse en un predicador virtuoso y flexible, capaz de sintonizar con los intereses y las formas de vivir la religión de las clases populares del interior bonaerense. El principal diario católico argentino El Pueblo, en la ciudad de Buenos Aires, tomó nota del fenómeno y analizó el impacto de sus constantes viajes que, además de las celebraciones propiamente dichas, incluían siempre la entronización de una copia de la imagen de la Virgen. Según algunos de sus colaboradores, la clave del éxito que cosechaba residía en que, a diferencia de otros intelectuales y dirigentes católicos “no buscaba deslumbrar con ideas, giros y palabras académicas”, sino conectar con los devotos (Casas, 2018, p. 267). En 1945, diversos grupos de gauchos a caballo -provenientes de los centros tradicionalistas de la zona- confluyeron en una serie de celebraciones en el santuario. Entre las actividades realizadas sobresalió un recorrido enarbolando la bandera argentina. Serafini, que presenció la cabalgata, los invitó a una reunión, se fotografió con ellos y, como señala Casas, les propuso organizar una peregrinación anual a caballo (Casas, 2013). La primera se realizó ese mismo año, el 7 de octubre. Los gauchos cabalgaron toda la noche para llegar a Luján y participar entre otras actividades de la misa de campaña, seguida de bailes y danzas, un almuerzo criollo y diversos juegos que, como las carreras de embolsados y sortijas, eran habituales en las fiestas patronales. A partir de entonces las peregrinaciones gauchas fueron creciendo hasta convertirse en uno de los principales eventos anuales en la Basílica. En 1947, por ejemplo, tuvieron un rol destacado en el Congreso Mariano Nacional, una de cuyas sedes fue precisamente la ciudad de Luján. En sus discursos y sermones, Serafini también solía referirse al poder milagroso de la Virgen a partir de las ofrendas y exvotos que los fieles dejaban en la Basílica. En estas intervenciones exaltaba la fuerza de la llamada “maternidad mariana”. Según el “obispo peregrino”, la Virgen era una madre que protegía, cuidaba y amparaba a sus devotos siempre y en todo lugar.

Con la llegada a la presidencia de Juan Perón en 1946, Serafini logró apoyo estatal para proyectar sus ideas y su estilo a una escala mucho mayor. Tras el éxito del congreso mariano de 1947, Serafini comenzó a planificar la realización de sus Embajadas de la Virgen a nivel nacional, con el objetivo de recorrer el país en todas direcciones.

La primera oleada de embajadas se produjo en 1948. La gira de la imagen superó los cuatro mil kilómetros e incluyó las provincias de Corrientes, Santiago del Estero, Chaco y La Rioja. A lo largo del itinerario se celebraron decenas de misas de campaña, uniendo el noreste con el noroeste del país. El éxito de la apuesta alentó la planificación de una nueva oleada de embajadas aún más ambiciosa: el objetivo era llevar la imagen en barco por el río Uruguay uniendo los dos países. Mientras se planificaba con la Prefectura Argentina el recorrido, en 1951, gracias a un barco a vapor de la Compañía Pérez Companc, Serafini logró otro de sus objetivos: enviar una réplica de la imagen al sector de la Antártida reclamado por el Estado argentino.

La segunda oleada de embajadas se produjo en 1952. En la ocasión, los católicos usaron lanchas de la prefectura para recorrer el río Uruguay y hacer descender la imagen en las principales ciudades costeras de Argentina y Uruguay: Tigre, Colonia de Sacramento, Carmelo, Nueva Palmira, Frai Bentos, Gualeguaychú, Concepción, Colón, Paysandú, Puerto Liebig, Salto y Concordia. El recorrido de la “Virgen marinera”, como la presentaba la prensa, dio pie a festejos de todo tipo y calibre. En Tigre, al inicio del recorrido, la imagen circuló en diversos vehículos descapotables hasta llegar al puerto donde tras una arenga de Serafini -frente a una gran cruz que emulaba la del Congreso Eucarístico de 1934- fue embarcada frente a una multitud. En cada desembarco los fieles vivían una verdadera fiesta popular donde no faltaban los asados con cuero -según la usanza de casa zona-, la música y los juegos de azar, así como grandes puestas en escena. Por ejemplo, tras dejar atrás la ciudad de Carmelo, en Nueva Palmira el traslado de la imagen iluminada por reflectores fue acompañado por bocinazos y diferentes cánticos. En Gualeguaychú, el recorrido de la imagen fue seguido por una multitud que coreaba consignas y cantos como: “Un, dos, Madre de Dios” y “Un, dos, tres, María nuestra es”. En la ocasión, las crónicas resaltaron la buena recepción de la catequesis de Serafini, supuestamente capaz de entusiasmar a los niños a partir de anécdotas e historias recogidas de su larga experiencia como sacerdote. Por su parte, el párroco local en su intervención se hizo eco de las palabras de Serafini señalando que más que una reina, María era una madre, sencilla y humilde.

En los relatos oficiales, recogidos en *La Perla del Plata* –la revista de la Basílica-, los cronistas subrayaban la presencia de hombres de otras religiones, judíos y protestantes, así como de ateos y masones. En todos los casos, el argumento se repetía: la masividad y el fervor de la fe mariana conmovía y, finalmente, contagiaba a todos. Al margen de su veracidad, en estas crónicas se dejaba entrever una perspectiva más sensible hacia la diversidad religiosa y también un enfoque algo más pluralista. Por supuesto, Serafini no abandonaba los trazos gruesos del catolicismo integral y el nacionalismo católico, pero, en sintonía con las nuevas teologías que circulaban en Europa y con las maneras en que vivían los fieles su fe en los santuarios marianos, ensayó posturas más conciliadoras (Zanca, 2024).

En el fondo, dicha posición expresaba una mirada optimista y confiada sobre el futuro del catolicismo en el país. A diferencia de lo que ocurría con los católicos integristas, obsesionados por la supuesta multiplicación de las amenazas, el “obispo peregrino” no parecía ver en la diversidad religiosa un peligro intrínseco para la nación católica. Al menos en lo que se relacionaba con la fe mariana, el horizonte lucía despejado. La Virgen de Luján avanzaba a paso firme tanto en el mundo rural y en el interior del país como en la ciudad de Buenos Aires, donde se multiplicaban las muestras de fervor religioso. Ese mismo año, por ejemplo, las parroquias porteñas realizaron una serie de peregrinaciones masivas que sorprendieron al propio Serafini. En la iglesia de San Bartolomé, como en otros muchos templos, la multitud reunida desbordó el interior de la iglesia y ocupó las calles aledañas.

Entre tanto, en paralelo, Serafini encabezó la comisión organizadora de la tercera oleada de embajadas que se produjo en 1953. En esta oportunidad, la “Virgen marinera” recorrió el río Paraná. La embarcación con la imagen se detuvo en las ciudades de Baradero, Zárate, Campana, San Pedro, Ramallo, San Nicolás, Villa Constitución, Rosario, Victoria, Diamante, Santa Fe y Paraná. En cada ciudad, volvieron a vivirse las fiestas que habían caracterizado el recorrido por el río Uruguay. Al desembarcar en Campana, por ejemplo, la procesión, encabezada por una columna de jinetes vestidos con estilo criollo, culminó en un encuentro atestado de vendedores ambulantes. En la ocasión, en el templo parroquial, Serafini ensayó su oratoria de tono plebeyo que los cronistas definieron como “fácil” y “amena”. De igual manera, en Zárate, frente a la multitud, Serafini resaltó la fuerza emotiva de lo que estaban viviendo los presentes, en su opinión, difícil de describir en palabras. En esta oportunidad, además de la imagen que se entronizó en el templo parroquial se colocó otra en la fábrica Reysol, cuyos trabajadores despidieron la embarcación desde el muelle. En la ciudad de Baradero, el desembarco de la imagen, custodiada por la Prefectura, fue acompañado por una caravana de lanchas y buques. Finalmente, la copia de la figura fue colocada en el exterior del templo, en un “sitio” para que permaneciera a la vista de todos “esperando el reclamo de sus hijos” mientras se desarrollaba una fiesta con bandas de música, juegos de azar y cabalgatas. En ese momento, según las crónicas periodísticas “la alegría, más o menos contenida en la recepción [...] rompió en gritos y aplausos que sumados al estruendo de las bombas y al repicar de las campanas, produjo” un fenómeno del que era “imposible sustraerse”. Las celebraciones continuaron con varios números folklóricos, conjuntos de guitarras de la zona, recitados y el depósito de ofrendas. En la ciudad de Paraná, al final del recorrido, la imagen fue llevada en una camioneta de la gobernación hasta la Iglesia del nuevo seminario donde fue entronizada en un templete levantado sobre el altar mayor.

Ese mismo año, además, Serafini envió una figura de la Virgen a la estación ferroviaria de Allen, en Río Negro, en el sur del país a más de 1200 kilómetros de la ciudad de Buenos Aires. Poco después, cuando se iba a realizar la novena Peregrinación a Caballo –instauradas como vimos en 1945–, desde el Santuario, las autoridades organizaron una teatralización del viaje de la imagen desde el puerto de Buenos Aires y recrearon el milagro que, según la tradición, la afincó en dicho lugar. Las asociaciones tradicionalistas tuvieron una participación fundamental y la Virgen fue llevada en una carreta de “El Rodeo”, una de las principales entidades (Casas, 2019)

El impacto de las embajadas llegó también a otros santuarios, que, por esos años, comenzaron a poner en marcha iniciativas similares. Tal el caso del de la Virgen de Guadalupe en las afueras de la ciudad de Santa Fe. En 1953 con motivo del 50 aniversario de la coronación de la imagen, la Virgen fue embarcada y llevada en peregrinación desde el santuario hasta el centro de la ciudad por la laguna Setúbal. Una vez desembarcada, la imagen fue trasladada en una carroza por la ciudad hasta el edificio de la Legislatura seguida de una caravana de bicicletas, motos y automóviles (Mauro, 2021).

Al año siguiente, las entronizaciones de imágenes de la virgen en las estaciones ferroviarias entre las localidades de Junín y Rufino dieron pie a varias fiestas populares. En la ocasión, se llevó la figura de la Virgen en un vagón especialmente preparado con un altar en el centro y numerosas banderas en las barandas. Meses después se repitió la caravana entre las localidades de Bragado, en la provincia de Buenos Aires, y General Pico en el norte de la provincia de La Pampa. A su vez, en el marco del año mariano -que concluiría con el Congreso realizado en la provincia de Catamarca-, el santuario organizó una nueva caravana de autos en esta oportunidad desde el sur del país que llegó hasta la ciudad de Córdoba recorriendo cientos de kilómetros.

En 1954, tras siete años de gran hiperactividad, Serafini podía afirmar que, tal como había prometido en 1947 cuando se lanzó la iniciativa de las embajadas, el arraigo popular del culto lujanense se había fortalecido, tal como reflejaban, entre otras cosas, las decenas y decenas de imágenes de la Virgen de Luján entronizadas a lo largo y ancho del país.

Conclusiones

A mediados de los años cincuenta, las embajadas de la Virgen expresaban un modelo mariano novedoso que si bien no rompía del todo con el de las décadas anteriores introducía cambios significativos. Si hasta entonces la tonalidad dominante sobre los escenarios había sido integrista, con rasgos cuasi monárquicos, con las coronaciones como hitos principales, las embajadas representaban un estilo y una modalidad más sensible a la religiosidad popular. No tanto porque hubieran incorporado nuevas prácticas, puesto que la dimensión festiva había sido fundamental en los años veinte y treinta, sino porque dicha dimensión comenzó a ser considerada una parte legítima del ceremonial oficial. De la mano del obispo Serafini y sus embajadas, la liturgia incorporó de pleno derecho muchas de las actividades que vivían -y en muchos casos conmovían- a los fieles comunes y corrientes. Dicho en otros términos: las embajadas llevaron a los escenarios mucho de lo que transcurría y emocionaba debajo de ellos.

En este proceso, el estilo plebeyo de las intervenciones de Serafini fue un elemento clave, que contribuyó decisivamente a acortar la brecha entre ambos planos, muy a tono, además, con el lenguaje político introducido por el peronismo. Como analiza Emiliano Casas, la retórica de Serafini se caracterizaba por la sencillez y la simplicidad tanto como por una rigurosa preparación dirigida a conmover al público y facilitar la vivencia de experiencias comunitarias y religiosas. En este marco, la propia dimensión festiva se revistió de nuevos significados. Las celebraciones populares dejaron de ser pensadas como secundarias, o subordinadas a la dimensión religiosa de la liturgia, para comenzar a pensarse como un vector mismo de la sacralidad. Por supuesto, esto no impedía mal entendidos y confusiones entre la religión vivida por los fieles y la religión vivida imaginada por los organizadores católicos, pero, independientemente de las fricciones, la perspectiva de fondo evidenciaba cambios relevantes. A comienzos de los años cuarenta, los impulsores del culto lujanense a través de las embajadas ya no buscaban moldear las prácticas de los devotos -sus formas de religiosidad popular- sino, más bien, alimentarse

de ellas, vistas como una arista esencial del fenómeno mariano. Dicho cambio, a su vez, alentó el robustecimiento y la creación de nuevos canales para la institucionalización de las formas concretas en que lo mariano latía en la sociedad misma. Las embajadas fueron uno de esos canales. Por supuesto, no todos estaban contentos. Para los católicos integristas, era una apuesta demasiado riesgosa y reflejaba un relajamiento doctrinal alarmante. En cierto sentido, tenían razón. El substrato teológico -y antropológico- de las embajadas era mucho menos pesimista que el que les había servido de guía en las décadas anteriores a los defensores del modelo integrista. Para Serafini, María no era una “reina” severa que había que coronar, sino una “madre” comprensiva a la que pedir ayuda y cobijo. De una u otra forma, esto era lo que hacían cotidianamente los devotos cuando visitaban el santuario o recibían las visitas del “obispo peregrino”. Como se explicaba en 1953 en La Perla del Plata: la “madre inmortal” estaba unida a “nuestra madre en la tierra”, porque también ella nos “defendió de toda enfermedad y peligro” y a ella acudimos en “todas las crisis del dolor físico o moral”.

Referencias bibliográficas

- Binetti, J. (2007). *El agosto recinto: Conflictos y debates en la construcción de la Basílica de Luján*. Librería de Mayo.
- Casas, E. (2013). Gauchos y católicos: El origen de las peregrinaciones gauchas a la Basílica de Luján, Buenos Aires, 1945. *Anuario de la Escuela de Historia*, 25, 257–270. <https://doi.org/10.35305/aeht.v0i25.85>
- Casas, E. (2018). *La tradición en disputa: Iglesia, Fuerzas Armadas y educadores en la invención de una “Argentina gaucha” (1930–1965)*. Prohistoria Ediciones.
- Di Stefano, R., & Ramón Solans, F. J. (Eds.). (2016). *Marian devotions, political mobilization and nationalism in Europe and America*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-43443-8>
- Díaz Burillo, V., & Mauro, D. (2025). *La invención del papado contemporáneo*. Catarata.
- Fogelman, P. (2013). Dos exvotos contra el Estado liberal: La Basílica y el libro de Salvaire sobre la historia del culto de Luján. En P. Fogelman, M. Ceva, & C. Touris (Eds.), *El culto mariano en Luján y San Nicolás: Religiosidad e historia regional*. Biblos.
- Kaufmann, S. (2005). *Consuming visions: Mass culture and the Lourdes shrine*. Cornell University Press.
- Lida, M. (2009). Los orígenes del catolicismo de masas en la Argentina, 1900–1930. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 46, 345–370. <https://doi.org/10.7767/jbla.2009.46.1.345>
- Lida, M. (2015). *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*. Siglo XXI.
- Lida, M., & Mauro, D. (Eds.). (2009). *Catolicismo y sociedad de masas en la Argentina (1900–1950)*. Prohistoria.

- Mauro, D. (2009). La Virgen de Guadalupe en Argentina: Movilización y política en el catolicismo (Santa Fe, 1921–1928). *Secuencia*, 75, 45–65. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i75.1088>
- Mauro, D. (2015). Las multitudes católicas argentinas en la primera mitad del siglo XX: Religión, política y cultura de masas. *Quinto Sol*, 19(3), 1–20. <https://doi.org/10.19137/quintosol-2015-190304>
- Mauro, D. (2018). *De los templos a las calles: Catolicismo, sociedad y política en Santa Fe (1900–1937)*. Prohistoria.
- Mauro, D. (2024). El Corpus Christi en la Argentina: Desde finales del siglo XIX a la actualidad. En F. Flores (Ed.), *Celebrar lo sagrado: Fiestas, eventos y celebraciones religiosas en la Argentina* (pp. 350–370). INIGEO.
- Mauro, D. (Ed.). (2021). *Devociones marianas: Catolicismos locales y globales desde el siglo XIX a la actualidad*. Prohistoria.
- Paiano, M. (2017). Devozioni e politica: Dai santuari alle Madonne pellegrine. En D. Menozzi, T. Calì, & A. Menniti Ippolito (Eds.), *L'Italia e i santi: Agiografie, riti e devozioni nella costruzione dell'identità nazionale* (pp. 294–321). Treccani.
- Ramón Solans, F. J. (2014). *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*. Prensas Universitarias de Zaragoza.

* * *

* **Diego A. Mauro** es Investigador del CONICET y docente en la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Además, se desempeña como coordinador del Doctorado en Historia en la mencionada universidad y como vicedirector del ISHIR-CONICET. Recientemente publicó *La invención del papado contemporáneo (Catarata, Madrid, en coautoría con Vicente Díaz Burillo)*. [E-mail: diegomauro79@gmail.com].

Patronas del coraje. El arte y la espiritualidad para una memoria activa

*Romina Behrens *; Silvana Torres Opazo ***

Resumen

El artículo explora la propuesta estética política de transmutar a las trabajadoras sexuales de San Julián -protagonistas de un histórico evento en el que se enfrentaron a los soldados que fusilaron a los obreros en las huelgas patagónicas de 1921 y 1922- en “Patronas del coraje”, figuras de una devoción popular que desborda los marcos de santificación canónica. A través de un diálogo fecundo entre la investigación social, la experiencia artística y la militancia feminista, se analiza cómo la construcción de altares, la circulación de estampitas, la entrega de ofrendas y la performance del respeto subvierten las jerarquías de lo sagrado, vinculando la historia de su resistencia con prácticas espirituales y soberanía personal. Se concluye que esta práctica estética, política y espiritual no solo repara la exclusión de estas mujeres, sino que ofrece una herramienta de justicia histórica y poética, de memoria colectiva, popular y subalterna, de empoderamiento para las luchas territoriales y feministas contemporáneas en la Patagonia Austral.

Palabras clave: Putas de San Julián – trabajadoras sexuales – arte feminista – espiritualidad – religiosidad popular

Patronesses of courage. Art and spirituality for an active memory

*Romina Behrens *; Silvana Torres Opazo ***

Abstract

The article explores the aesthetic-political proposal of transmuting the sex workers of San Julián—protagonists of a historic event in which they confronted the soldiers who executed the workers during the Patagonian strikes of 1921 and 1922—into “Patrons of Courage,” figures of a popular devotion that overflows the frameworks of canonical sanctification. Through a fruitful dialogue between social research, artistic experience, and feminist activism, it analyzes how the construction of altars, the circulation of prayer cards, the offering of gifts, and the performance of respect subvert the hierarchies of the sacred, linking the history of their resistance with spiritual practices and personal sovereignty. It concludes that this aesthetic, political, and spiritual practice not only repairs the exclusion of these women, but also offers a tool of historical and poetic justice, of collective, popular, and subaltern memory, and of empowerment for contemporary territorial and feminist struggles in Southern Patagonia.

Keywords: Whores of San Julián – sex workers – feminist art – spirituality–popular religiosity

Introducción

El 17 de febrero de 1922, cinco prostitutas de San Julián se negaron a atender a los soldados del Ejército Argentino que concurrían al prostíbulo La Catalana con autorización de la cúpula militar a buscar algo de entretenimiento luego de haber culminado la misión para la que llegaron al Territorio Nacional de Santa Cruz. María Juliache, Consuelo García, Ángela Fortunato, Amalia Rodríguez y Maud Foster salieron a la puerta del prostíbulo con palos y escobas al grito de “¡asesinos!, ¡porquerías”, “con asesinos no nos acostamos”, según el protocolo policial relevado por Osvaldo Bayer (1994). Se estima que más de 1500 obreros fueron fusilados en nombre del orden y la defensa de la Patria, aunque todavía no se logró identificar los cuerpos de los muertos. Pocas denuncias y expresiones se registran por parte de sectores políticos y organizaciones formales de la época, destacándose estas cinco trabajadoras sexuales que pusieron en riesgo su seguridad para enfrentar ni más ni menos que a un grupo de fusiladores en un contexto donde primaba el silencio.

Jamás creció una flor en las tumbas masivas de los fusilados; sólo piedra, mata negra y el eterno viento patagónico. Están tapados por el silencio de todos por el miedo de todos. Sólo encontramos esta flor, esta reacción de las pupilas del prostíbulo La Catalana, el 17 de febrero de 1922. EL único homenaje a tantos obreros fusilados (Bayer, 1994: 317)

Cien años después los asesinatos de los huelguistas fueron considerados delitos de lesa humanidad y las voces de las putas de San Julián se multiplicaron en muchas otras.

En Santa Cruz, hace al menos una década se desarrolla una línea de trabajo patrimonial e histórica por la memoria de las Huelgas Patagónicas desde la que se logró la declaración de Patrimonio Histórico de la Comisaría de San Julián -en la que estuvieron detenidos algunos huelguistas además de las cinco prostitutas- y también se declaró de Sitio Histórico la Tumba de Maud Foster, la única de las cinco que regresó al pueblo unos años después. En 2021, se sumó a esta línea una Comisión Organizadora a los 100 años de las Putas de San Julián, conformada por organizaciones feministas y de la diversidad, el sindicato de trabajadoras sexuales, instituciones públicas, investigadores locales y artistas¹. El objeto de esta Comisión fue la creación de un homenaje tangible en una plazoleta de San Julián. Las autoras de este artículo integramos la Comisión junto a otras personas de San Julián, Río Gallegos y Buenos Aires incluídas trabajadoras sexuales que representan a la Asociación de Mujeres Meretrices de Argentina (AMMAR).

¹ La Comisión estuvo integrada por Ola de Mujeres, Araucarias, Mesa Provincial LGBT+, Diversidad Santa Cruz, Mesa de las Huelgas Patagónicas 1920-1921 (San Julián) y Mesa Provincial por las Huelgas Patagónicas, Secretaría de Estado de Cultura y Secretaría de Estado de Derechos Humanos, Museo Eduardo Minnicelli (Consejo Provincial de Educación) y la Municipalidad de Puerto San Julián. Las artistas que trabajan en el proyecto artístico fueron Graciela Rodríguez, Julieta Sacchi, Mariana Corral, Patricia García, Silvana Torres, cinco artistas patagónicas y de otras provincias junto a la curadora feminista Kekena Corvalán.

Sin dudas, el evento que se hizo conocido como la Rebelión de las putas puede despertar lecturas apasionadas tanto para historiadores como aficionados, y en el mismo sentido, se vuelven musas inspiradoras de diversos proyectos artísticos², generando articulaciones -más orgánicas o con más tensión- entre la memoria, el arte, la investigación social y la militancia por los derechos humanos, en particular por los derechos de las trabajadoras sexuales.

En ese contexto, nos interesa presentar una de las producciones artísticas que dialoga estrechamente con la propuesta de la Comisión creada en 2021, que es la obra producida por la artista Silvana Torres Opazo denominada “Patronas del Coraje”, seleccionada para la muestra “Memorias Rebeldes. Exposición Bienal Sur 2021.”³ Como metodología para la escritura de este trabajo, optamos por iniciar un diálogo sobre nuestras experiencias de participación en la Comisión Organizadora, haciendo hincapié en el sentido que las Patronas del Coraje tuvo para su autora y las repercusiones que generó en el marco de sus presentaciones, así como los debates que acompañaron al proyecto desde su creación. De esta manera, la voz autoral del artículo es una mixtura entre la escritura académica y la conversación entre una investigadora y la artista, como síntesis del diálogo posible entre la militancia, la producción artística y las formas de intelectualizar los procesos sociales desde la concepción de los estudios culturales feministas.

De esta manera, el objetivo de este artículo es analizar los sentidos de la obra “Patronas del Coraje”, las simbolizaciones que representa, las interacciones con el público y el diálogo con un proyecto de reivindicación feminista e interseccional, con un interés particular en la propuesta de articulación entre el arte, la memoria y la espiritualidad.

Invocar el espíritu de las Putas de San Julián. Soberanía espiritual

Aunque parezca contradictorio, existe un estrecho vínculo entre la religión y el mundo del trabajo sexual. Las creencias religiosas de las trabajadoras sexuales pueden ser bien recibidas en las instituciones tanto las iglesias católicas o los templos afroumbandista. Se destaca el trabajo de Pablo Ojeda (2023) sobre las prácticas kimbanda en Argentina, entre las travestis migrantes del AMBA y que son devotas de la Pomba Gira, una entidad de espíritu femenino venerada por su cercanía terrenal y su pasado de vida licenciosa vinculada a la prostitución. En cambio, en la tradición evangelista pentecostal, se interpreta que la prostitución es una práctica catalogada como los peores males junto con la drogadicción, la delincuencia, el travestismo, la homosexualidad y el alcoholismo y existen grupos que intentan llevar la palabra de Dios e invitan a participar de los cultos de

² Existen diversas producciones artísticas sobre las putas de San Julián, desde canciones, obras de teatro, instalaciones fotográficas, etc.

³ La muestra se inauguró el 6 de noviembre de 2021 en el Museo de Arte Eduardo Minnicelli de Río Gallegos, bajo la coordinación de Betina Muruzábal, la dirección artística de Diana Wechsler y la curaduría de Fernando Farinha.

la iglesia como lo muestra la investigación sobre las travestis en el Barrio Constitución de CABA (Vacarezza, 2012). Vacarezza explica que algunas travestis aceptan que se haga una oración y realizan sus peticiones, sin necesidad de reconocerse como creyentes o practicantes, “pero no le reconocen en ningún caso un monopolio para el acceso a lo sagrado ni una superordenación con respeto a otras creencias, prácticas y formas de relacionarse con lo sagrado” (2012: 190). En conversaciones con Georgina Orellano, secretaria general de AMMAR, nos contó que la mayoría de las trabajadoras sexuales que asisten a la Casita Roja, centro político y social ubicado en el centro de Constitución, son creyentes católicas, practican la oración, llevan rosarios, más allá de asistir o no la Iglesia. Este asunto no es menor ya que existe un antecedente ineludible en la historia de nuestra región, cuando un grupo de prostitutas de Río Gallegos decidió asistir a la parroquia local en 1914 durante la Misa de Gallo, una de las celebraciones más sagradas del calendario católico. Las mujeres de la élite local intentaron expulsarlas del templo a través de la Policía que actuó en ese sentido, confirmando la separación entre las damas, buenas, señoras, decentes y las prostitutas (Behrens, 2016). Por eso es que las figuras de Lilith o Magdalena no son tan conocidas y difundidas como lo es la Virgen María. A diferencia de otras religiones, las que se vinculan con el sexo son figuras disruptivas dentro del mundo católico, porque interpelan ciertas incorrecciones, alternando la mirada entre lo sagrado y lo profano. Sin embargo, en la actualidad existe otra apertura de las instituciones católicas, Pero también existen centros religiosos de tradición católica que reciben a las trabajadoras sexuales y sus hijos e hijas en las misas y en las actividades cotidianas. En esa articulación, se destaca que existen límites difusos entre lo sagrado y lo profano por ejemplo cuando las actividades espirituales que se proponen no proceden del cristianismo católico como la sanación de rosas, ritual que hermanas de un centro en la Ciudad de México le proponen a las trabajadoras sexuales de más de 50 años (Flores y Mendoza, 2018).

En el compartir de las actividades en San Julián, cada 17 de febrero el itinerario incluye la visita a la tumba de Maud Foster -como una procesión-, la única de las cinco prostitutas que volvió al pueblo luego de la detención por el acto rebelde. Fuera de los actos formales que nos concentran alrededor de su lecho, en ocasiones se ven las flores y velas que dejan los visitantes al Cementerio. En esa línea, destacamos que las trabajadoras sexuales que participan de esta conmemoración anual⁴ han inaugurado hace algunos años un ritual alrededor de Maud, que incluye encender velas, realizar peticiones personales y colectivas y dejar ofrendas, como un acto de fe que se inscribe en las prácticas espirituales más populares (Imagen 1).

⁴ La Comisión Organizadora de las Putas de San Julián organiza cada 17 de febrero una actividad conmemorativa en la que participan vecinos y vecinas de San Julián, con apoyo de la Mesa por las Huelgas, sindicatos, partidos políticos, la Universidad y otras organizaciones.



Figura 1. Foto de la tumba de Maud Foster, Cementerio de San Julián. Fotografía tomada por la Comisión Organizadora de las Putas de San Julián. 17 de febrero de 2026.

Esta práctica espiritual sobre la figura de Maud Foster es parte de la búsqueda por la autodeterminación de la espiritualidad a través de los fieles o seguidores que no necesariamente pertenecen a la religión católica. Se trata de una trama híbrida entre lo católico, lo ancestral, lo popular, articulada con la experiencia vital y un sentido profundamente ético político de la veneración, que rescata algún aspecto de esa figura que pasó por este mundo, que dejó algo en esta vida pero que ya no está entre nosotros. Como señala Silvana en nuestro diálogo, “lo que encuentro es que hay una autodeterminación de la espiritualidad cuando podemos elegir el objeto para venerar. Esto va a ser mi santo. Y empiezo a amarlo y empiezo a darle esa entidad de cuidador, de protector. -Romina: Es como cuando elegís un amuleto que te acompañe. -Silvana: Claro, hay soberanía que está ejerciéndose, que no viene del mandato religioso”. Esta soberanía es un acto de resistencia política porque la fe deja de ser un mandato heredado para convertirse en una herramienta de supervivencia subjetiva. No son los santos que proponen el Evangelio sino los que la comunidad elige desde una experiencia en la tierra. Son las comunidades las que construyen y sostienen su figura en torno a una religiosidad popular “donde no es la iglesia quien canoniza o regula sino los fieles quienes seleccionan, veneran y legitiman determinadas figuras como intermediarios con lo sagrado” (Gervasi, 2025), incluso cuando uno de los mandamientos señalados en la Biblia es “no tendrás dioses ajenos delante de mí.” Por lo tanto, las prácticas espirituales alrededor de las putas de San Julián no sólo se definen desde una soberanía personal/espiritual sino que también

constituyen expresiones contra-culturales en oposición a las imposiciones de las instituciones religiosas.

Patronas del coraje. Cuerpo y espíritu, lo terrenal y lo sagrado

La obra de Silvana se inscribe necesariamente en esas prácticas espirituales, en una propuesta artística multidisciplinaria que combina arte visual, gráfica, audiovisual y música, y propone al público un acto performativo de reverencia ante las Patronas. La obra trata de un altar hecho con el respaldo de una cama antigua de hierro forjado, adornado con rosas y otras ramas, sutilmente iluminado con una luz roja. Sobre el altar posa un montoncito de estampitas con el rostro y el nombre de las cinco prostitutas, y se suman estampitas de algunos santos cuidadosamente seleccionadas por la artista como Gilda, El Gauchito y Difunta Correa. Además, se colocó una vela a pilas simulando el fuego encendido junto a objetos ofrendas como un lápiz labial, cigarrillos, caramelos, flores, monedas, piedras jaspe y cuarzos, colgantes y plumas (Imagen 2). Estos objetos representan los cuatro elementos de la naturaleza; el agua en las flores y la sangre derramada de los obreros, el fuego en la vela, la tierra en las piedras y el aire en las plumas. El resto de los objetos serán analizados en los próximos párrafos.

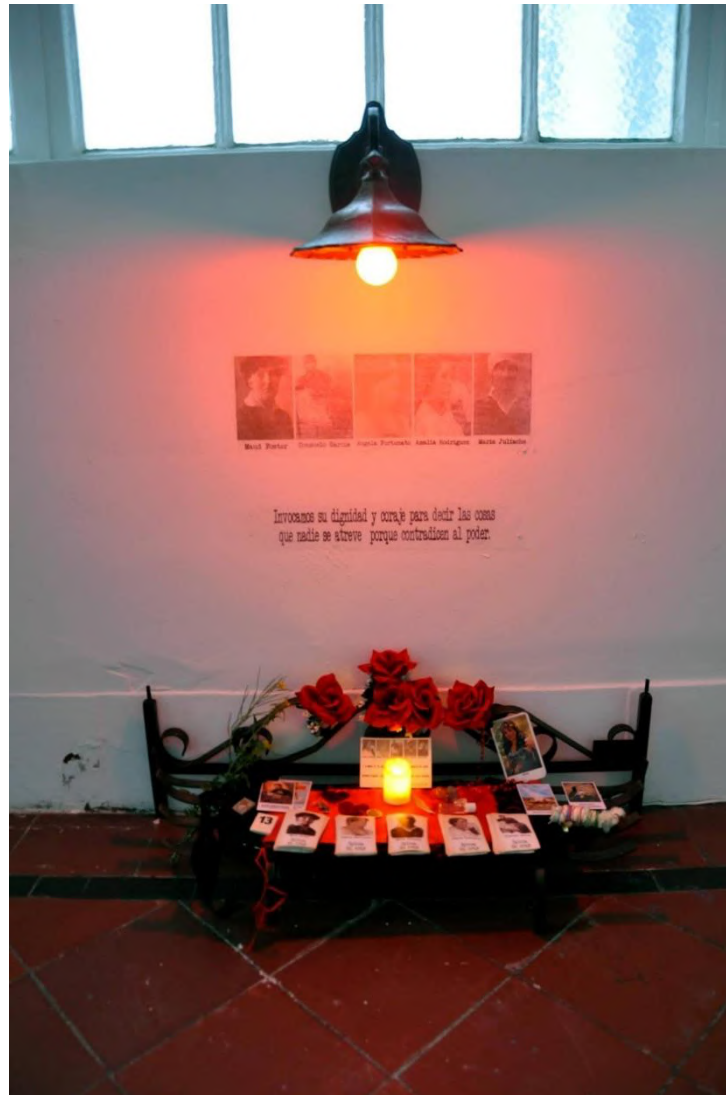


Figura 2. Foto de la obra "Las Patronas del Coraje". Instalación BienalSur 2021, Museo Eduardo Minnicelli, Río Gallegos. Registro fotográfico de Equipo MAEM. 6 de noviembre de 2021.

Sobre la pared se encuentran los cinco rostros y los nombres de las Patronas, ubicados con la técnica de "transferencia de tinta", técnica que utiliza "frotación y caricia" sobre la superficie a trabajar; y debajo una reseña que dice: "invocamos su dignidad y coraje para decir las cosas que nadie se atreve porque contradicen el poder". Acompaña al altar un parlante que emite como sonido de fondo con una canción denominada "Barrer la suerte". Introducción a un videoclip", del género reggaeton que en su letra convoca a "sacudir las caderas" para disolver la maldición del capitalismo que trajo la colonización, desde un enfoque ecofeminista, propio del trabajo de Torres Opazo. La letra y la música invitan a deshacer con el gesto los sometimientos tanto a la tierra, como a los cuerpos en tanto territorios en disputa. Además, la instalación tenía un QR con acceso al videoclip.⁵

⁵ Introducción a un Videoclip "Barrer la suerte" <https://youtu.be/gxkyKoCAGkU?feature=shared>

Durante la primera instalación en el Museo Minicelli, el público incorporó estampitas de otros santos como Santa Rita y San Ceferino, evidencia de la línea difusa entre los santos canonizados, aprobados por la institución religiosa, y los santos populares. El público también sumó otros elementos como cigarrillos, preservativos, monedas, cadenas, caramelos, ticket, botones, flores, velas, peticiones y agradecimientos.

Estos elementos se constituyen como manifestaciones de lo sagrado, que remiten al placer, el goce y el dinero que, en tanto símbolos humanizan la fe al compartir con las patronas ciertos “vicios” como el cigarrillo que representa un placer cotidiano o los caramelos que simbolizan la dulzura y la gratitud. Ambos proponen una devoción desde la ternura y el intercambio, lejos del sacrificio. También los preservativos representan la protección y el cuidado sobre el cuerpo, validan la identidad sexual de las prostitutas, y proponen una integración entre salud y deseo sexual que dignifica la corporalidad de las mujeres. Por su parte, las monedas no solo remiten al intercambio económico del trabajo sexual sino que también activan el proceso de la fe, convencido/a de que lo que imposible se vuelva posible. Estos objetos, tanto los que incorpora la artista como los que deja el público en el altar, no son meras decoraciones de una obra sino que conducen un hacer espiritual basado en lo material y lo terrestre, trayendo los placeres mundanos, el deseo concreto y el reconocimiento del trabajo sexual. El cuerpo está presente en el ritual tanto como el espíritu.⁶ Incluso la técnica de transferencia sobre la pared es intencionalmente elegida por la artista, porque su proceso artístico trae lo erótico (frotación) y lo afectivo (caricia) al mismo tiempo.

La propuesta se hace participativa no solo por la opción de dejar ofrendas o agregar estampitas, sino también por el carácter performativo que propone. Al estar ubicado directamente sobre el suelo, el altar obliga al visitante a abandonar la postura erguida y descender. Este movimiento no es involuntario sino que se trata de una arquitectura que impone respeto. Quien desea apreciar la obra debe inclinarse ante las patronas, generando que durante la instalación las personas que la visitan estén en situación de “reverencia” (Imagen 3 y 4)

⁶ Silvana desarrolla esta conexión espiritual a partir de una experiencia performativa con la obra de Silvia Lucero en el Encuentro Nacional de Mujeres (Trelew, 2018): el espíritu no tiene religión y no tiene virgen hay algo en lo espiritual que es muy libre hay un momento en libertad, digamos para sentir, para experimentar esa espiritualidad y dejar que fluya, la virgen para mí es todo lo que crece, tiene que ver con la fecundidad, con la mapu, entonces una estatuilla no tenía el sentido profanador que cierto público le puso y sobre todo, porque ese gesto, afirmaba la lucha de la libertad de decisión de las mujeres sobre su propio cuerpo. Entonces cuando me dieron la obra “Maria Feminista” de Silvia Lucero, en plena performance por la memoria en Trelew, sentí que abrazaba a otra mujer que estaba apoyando nuestro derecho a decidir, o sea nosotras no podíamos seguir muriendo porque nos violan o por un montón de motivos que sabemos las mujeres por que, es necesario interrumpir embarazos.



Figura 3. Foto de la obra “Las Patronas del Coraje”. Instalación BienalSur 2021, Museo Eduardo Minnicili, Río Gallegos. Registro fotográfico del 6 de noviembre de 2021.

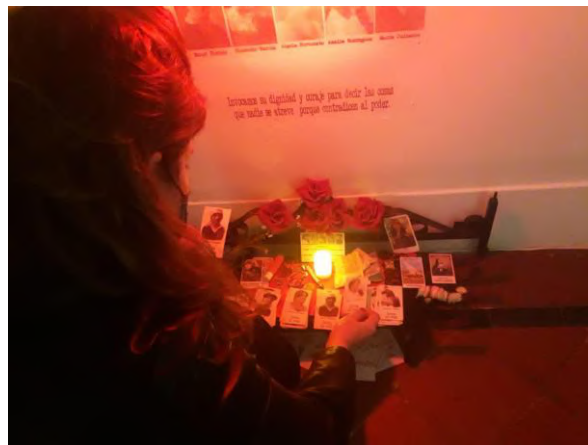


Figura 4. Foto de la obra “Las Patronas del Coraje”. Instalación BienalSur 2021, Museo Eduardo Minnicili, Río Gallegos. Registro fotográfico del 6 de noviembre de 2021.

En la historia de las religiones, este gesto se conoce como prosquinesis (del griego, postrarse en señal de adoración) o genuflexión. El rito exige que el cuerpo se incline para dejar un papelito o tomar una estampita. Esta acción genera una postura de humildad y alabanza que precede a la apertura espiritual. Es en ese descenso donde el público / los fieles se encuentran con la historia de las mujeres que dijeron que “no” a un gran poder, un poder que las podía matar tal como hicieron con los huelguistas.

Peticiones. Un coraje contra las violencias

En los cinco años que transcurrieron desde el primer altar, la obra tuvo un camino de peregrinación cada 17 de febrero acompañando la conmemoración del aniversario de las putas de San Julián en las actividades que realizaba la Comisión y otros eventos. Así, las

Patronas del Coraje fueron instaladas en el Patio OM, un espacio cultural barrial de Río Gallegos, en 2022, 2023 y 2024, y en la Residencia Universitaria Antiguo Hotel Colón de San Julián en 2024, 2025 y 2026. En cada uno de los altares, la artista se encontró con la necesidad de depositar esperanza y confianza, y nuevamente un público que oficiaba de fieles que dejaban sus ofrendas y peticiones, reiterando el acto performativo de la reverencia y el respeto ante las patronas (Imagen 5).



Figura 5. Foto de la obra “Las Patronas del Coraje”. Instalación Residencia Universitaria Antiguo Hotel Colón, San Julián. Fotografía tomada por la Comisión Organizadora de las Putas de San Julián. 17 de febrero de 2025.

De esta manera, con fe sostenida y avivada por la gesta de las mujeres, se proyecta la incorporación de las patronas a la fe popular como propuesta artística y espiritual, para quienes ya las conocen por su historia y para quienes las descubren por primera vez. La fe se activa ante la propuesta, similar a la situación de pedir un deseo ante un aljibe o una fuente de agua. Ante el altar, se pone en acción la fe, la esperanza, se recurre a lo espiritual a través de una historia que nos enseña sobre el coraje. Durante estas instalaciones, la participación del público continuó acumulando no solo ofrendas sino principalmente peticiones que son escritas en papeles que deja la artista a disposición. El corazón del ritual reside en estos “papelitos” con pedidos de coraje que son puestos a la vista alrededor del altar (Imagen 6).



Figura 6. Foto de la obra “Las Patronas del Coraje”. Instalación Residencia Universitaria Antiguo Hotel Colón, San Julián. Fotografía tomada por la Comisión Organizadora de las Putas de San Julián. 17 de febrero de 2026.

Son manifestaciones de deseos que apuntan a necesidades de agenciamiento que van desde el coraje para hablar, para soltar o para enfrentar al poder. Por ejemplo, para mantenerse en la verdad, para poner límite, para tomar decisiones (de vida, sobre el cuerpo), para liberarse de las opresiones. Algunos papeles piden dignidad, respeto y amor. También se dejan agradecimientos y otras frases que piden justicia o memoria por las que ya no están.

Silvana menciona que los pedidos de coraje llegan ante “situaciones que a veces nos paralizan, nos quitan la palabra, nos quitan la soberanía, entonces, pedían “coraje para no aguantar más”, es una petición a salir de una opresión, a tener la fuerza para liberarse de algo o alguien”. “Dame fuerzas para hablar” es uno de los papeles que más interpeló a la artista: expresarse, decir lo que se piensa, lo que se siente, lo que se desea puede ser algo muy incómodo, y las patronas atravesaron esa situación cuando tuvieron que decirle a Paulina Rovira, la dueña del prostíbulo La Catalana, que esa noche no iban a trabajar porque no querían atender a los asesinos de los huelguistas. “No cualquier alma tiene el coraje para pararse de frente con un arma rudimentaria a decir que no, poniendo en riesgo su vida” señala Silvana. Esta indignación honesta, pura y humana proviene de una ética que no admite violencias, transforma la vulnerabilidad en una fuerza política y se hace visible en esta historia recóndita convirtiéndose en el signo propio de las patronas. El coraje de esas cinco prostitutas que supieron poner un límite ante un avasallamiento feroz de parte del Ejército Argentino es el objeto de petición para enfrentar la vida actual en un contexto donde la violencia por motivos de género es una preocupación social y la conciencia de esas opresiones es cada vez mayor.

Este es el coraje de lo posible, lo que permite pensar que si ellas pudieron decir “no” ante la muerte, cualquier mujer puede encontrar en su imagen la fuerza para

enfrentar sus propias injusticias cotidianas. “Esa parte a mí me da mucho escalofrío -narra Silvana-, eso nos deseo, porque hay muchas bocas cerradas entre las víctimas de abuso, de violencias y están poniendo su confianza en una propuesta artística que es muy reciente como invitación espiritual, porque no se trata de la Difunda Correa que es una milagrera ya conocida”. El acercamiento a la obra difunde la historia de las putas de San Julián al mismo tiempo que invita a honrar su existencia y su paso por este mundo. Al hacerlo se las coloca en un espacio intersticial de lo sagrado y devoción popular, aportando a la “visibilización y apropiación de la religiosidad popular más allá de los espacios periféricos a donde estaban confinados, por efecto de estigmatizaciones diversas” (Barrios, 2021) La fe popular se activa, aún cuando se acercan a su historia por primera vez, con peticiones importantes y significativas para la vida cotidiana, en contra de las violencias e injusticias, principalmente las que atraviesan mujeres y diversidades. El público también se lleva las estampitas que guardan celosamente en sus billeteras, las fundas de los celulares o pegan como stickers.

La trayectoria personal artística de la autora y la construcción de las Patronas también dialogan con una cosmovisión mapuche que reconoce la espiritualidad en todas las personas incluso en las putas de hace 100 años, como entidades que poseen su propio *newen* (fuerza, energía) y *pullu* (espíritu). En esta visión, todo vibra y todo tiene un espíritu que acompaña. Silvana integra esta perspectiva desde su propio camino espiritual en el que comienza una indagación por la identidad, “nosotras venimos acompañadas de nuestras ancestas y en mi visión son acompañantes protectoras y van conmigo a todos lados”.⁷

Para quien no tiene esa espiritualidad, esa fe la encuentra en lo popular, en el santo que puede encontrar a la vera de la ruta o en los santuarios donde no se exige explicación, donde no se juzga el pasado o la conducta, donde se puede experimentar una espiritualidad con libertad. Así, Patronas del Coraje guarda puntos en común con las producciones artísticas-votivas como las múltiples obras sobre el Gauchito Gil en las que se revelan los modos en que la religiosidad popular contemporánea expone un campo religioso heterogéneo hecho de préstamos, diálogos y contaminaciones (Barrios, 2021). Para Silvana, en sus peticiones a las patronas, se activa su propio Newen. Creer en las patronas del coraje es una herramienta de resistencia para generar la confianza necesaria para actuar sobre la realidad material. El arte y la memoria poética transforman la historia de las putas de San Julián en una guía ética moderna. Esta ontología de la vibración permite que las Patronas sean percibidas como presencia activa, capaces de intervenir en la realidad material de quienes las invocan. Se trata de un ejercicio de memoria rebelde:

⁷ Otras obras de la artista reflejan esta cosmovisión a través de la conexión espiritual con la naturaleza como lo es “Purrún para los ríos”, una performance en la que se propone un contacto entre los pies (cuerpo humano) y el suelo (cuerpo de la tierra) para reactivar la relación con el río como modo de cura y conexión somática desde el “cuerpo-territorio” (Castro y Castro, 2023). “Desde la danza ritual mapuche del purrún se ponen de relieve las ontologías indígenas y el cuerpo femenino para generar otras subjetividades políticas de sanación y cuidado colectivo” (2023: 787).

“creer en ellas es creer en nosotras; activar el Newen necesario para dejar de aguantar, para recuperar la palabra y para tener el coraje de transformar lo imposible, en un hecho de dignidad”.

El legado de las putas

La historia de las putas de San Julián se conformó en un hito de la historia local y la memoria por parte de organizaciones sociales y de derechos humanos. El trabajo realizado por la Mesa de las Huelgas Patagónicas permitió instalar la figura de las cinco prostitutas en la historia de la Patagonia Rebelde, incluyéndose en el itinerario patrimonial y turístico a través de la declaración patrimonial de la tumba de Maud Foster, carteles señaléticos, etc. Sin embargo, desde nuestra mirada -la Comisión por las putas de San Julián- entendíamos que había algo más allá de la figura de heroínas o valientes como se las recordaba en los actos públicos. Desde nuestra posición, feminista e interseccional, entendíamos que el gesto de las putas de San Julián, debía reconcerse también como un acto feminista porque interpretamos que se trató de una declaración de insumisión de las mujeres, al decir que no (Behrens y Sarasa, 2021), frente a lo que se cree mayormente de las prostitutas que son calladas y dóciles, perennes en su condición de víctimas. La experiencia de las trabajadoras sexuales organizadas señala que la relación con los feminismos es de conflicto y tensión, de hecho han tenido una larga disputa para ser incorporadas a los encuentros nacionales de mujeres⁸, bajo la presión de un feminismo abolicionista que las denunciaba por ser funcionales al patriarcado (Orellano, 2023). Por eso, la interpretación feminista de las putas de San Julián tiene un doble acierto, por un lado, reconoce la autonomía de las mujeres para expresar y negociar sus condiciones laborales, incluso cuando se trata del trabajo sexual, y por el otro, reivindica la diversidad del feminismo entendiendo que no existe homogeneidad posible.

En el mismo sentido, las relaciones entre varones y mujeres en el marco del trabajo sexual no necesariamente son relaciones de dominación-opresión, por lo que la negación de las putas de San Julián para acostarse con los soldados, centralmente no había sido otra cosa que un acto de solidaridad de clase para con los obreros fusilados, asumiendo que los conocían o que podían ser sus clientes, siguiendo el supuesto de Patricia Sampaoli et. al. (2019) en donde señalan que los huelguistas se relacionaban con mujeres de su misma clase como ser las maestras y prostitutas. En la actualidad, la solidaridad de clase es intrínseca a las trabajadoras sexuales en tanto son trabajadoras y pertenecen a la clase obrera. Muchas son migrantes, provienen de sectores populares, la mayoría son madres y sostienen solas la economía de sus hogares y familias, y con frecuencia deben enfrentarse a la violencia institucional y el estigma social. En todo el país existen organizaciones de

⁸ En Argentina se realiza todos los años desde 1986 el Encuentro Nacional de Mujeres. El evento cuenta con la participación de mujeres de todo el país, pertenezcan o no a organizaciones sociales. A partir de 2020, el nombre se modificó para explicitar la participación plurinacional y la de otras identidades de género y orientaciones sexuales.

trabajadoras sexuales que llevan adelante múltiples acciones solidarias en búsqueda de colaborar en sus territorios con esas familias que necesitan apoyo, a través de roperitos, ollas populares, festivales, etc. En ese marco se inscribe el trabajo que Brenda Leyes, delegada de AMMAR-Santa Cruz e integrante de la Comisión, realiza junto a otras vecinas del Barrio Popular de San Julián para sostener un merendero en la casa de una de las vecinas. Allí concurren unas 30 familias en búsqueda de leche y pan.

Este giro feminista e interseccional que interpreta el acontecimiento histórico es fundamental para recuperar la politicidad del gesto. Ya no se trata de un acto heroico de unos seres valientes que se animaron a decir algo entre tanto silencio, sino que se trata de cinco mujeres que tenían solidaridad de clase y una ética que no toleró la violencia contra los obreros. De esta manera, se contextualizan los hechos dentro del entorno de las prostitutas, y se le devuelve la politicidad histórica al visibilizar las conexiones entre las putas de hace 100 años y el presente de las trabajadoras sexuales. Es por esto que cada conmemoración en la que se recuerda a las cinco prostitutas, conversamos sobre la actualidad, nuestras preocupaciones, necesidades y nuestros sueños. Las putas de San Julián nos convocan en el encuentro, a hablar de temas que nos afectan en el presente, a dialogar sobre nuestras condiciones materiales de existencia, sobre nuestros proyectos: la economía, la crisis, los merenderos, los espacios donde juegan los hijos y las hijas de las putas. En cada encuentro se piensa en la vida que queremos y los proyectos vitales desde la memoria de las putas, reconstruyendo su legado desde una mirada del presente que identifica en ellas una continuidad de la lucha por la defensa de los derechos. En esas conversaciones se nombra a las patronas del coraje, y nos acompañan en el altar que se despoja de su constitución artística para convertirse en un rito espiritual en el que depositamos fe y esperanza por lo que vendrá. Así, las peticiones a las patronas del coraje también incluyen los derechos laborales, una demanda que teje lo personal, lo íntimo y lo político, sintetizando en su figura un símbolo para las luchas sociales contemporáneas.

Conclusiones

La transformación de las putas de San Julián en “Patronas del Coraje” es un ejercicio de justicia histórica, espiritual y poética. Elevar a estas figuras a la categoría de protectoras implica un acto de autodeterminación espiritual que propone la artista y que el público recibe sobre todo mujeres y diversidades que reconocen y veneran la fuerza de estas cinco mujeres. Ellas, en tanto trabajadoras sexuales, subvirtieron el orden con su cuerpo, con su voz y con su causa, con antecedentes históricos en los que su presencia denunciaba la impostura de las religiones oficiales y de aquellos que prefirieron desplazarlas del espacio visible. De esta manera, la propuesta convierte a la puta en santa, en un espacio intersticial entre la historia, el arte y la religiosidad popular, desafiando los procesos de canonización establecidos y contradiciendo el destino de invisibilización de su historia.

Crear en las “Patronas del Coraje” es, fundamentalmente, creer en nuestra propia capacidad para enfrentar las opresiones del poder. La obra que invita a peticionar el coraje de las patronas se transformó en un recurso para la vida contemporánea, más allá de su abstracción heroica. Lo que se generó alrededor de la propuesta artística performativa expuso las necesidades actuales del público: fuerza para no aguantar más, para hablar cuando el silencio se impone, y para enfrentar los poderes que pretenden dirigir la conducta de las mujeres y diversidades, así como protegernos de la expropiación de nuestros cuerpos y territorios.

En la Patagonia Rebelde, también existe la historia de las mujeres, que se trae a la memoria como una gesta feminista y también se puede experimentar desde la espiritualidad como un refugio de reivindicación, resistencia, rebeldía, promesa y soberanía para el presente.

Referencias bibliográficas

- Barrios, C. (2021). Devociones populares y producciones artísticas-votivas en el NEA. Antecedentes y configuraciones contemporáneas. En *Actas digitales del XL Encuentro de Geohistoria Regional. IX Simposio: la producción científica en el NEA*. CONICET; Universidad Nacional del Nordeste. <http://repositorio.unne.edu.ar/handle/123456789/50175>
- Bayer, O. (1994). La inesperada derrota de los vencedores. En *La Patagonia Rebelde: II. La masacre* (pp. 313-317). Planeta. (Obra original publicada en 1973).
- Behrens, R. (2016). Regulaciones de la prostitución. Estudio preliminar de las experiencias de mujeres en Río Gallegos. *Revista F@ro*, 2(24), 4-32. <http://www.revistafaro.cl/index.php/Faro/article/view/476>
- Behrens, R. y Sarasa, L. (25-27 de noviembre de 2021). *Las mujeres que dijeron no. Homenajear a las Putas de San Julián desde la construcción de una memoria colectiva y feminista* [Ponencia]. Jornadas Internacionales Centenario de la Huelga Rural Patagónica. Conflictos obreros de principios del siglo XX, Caleta Olivia, Argentina.
- Castro, A. y Castro, H. (2023). Narrativas e imaginarios geográficos en torno a represas hidroeléctricas en la Patagonia: entrelazamientos energéticos para pensar el Antropoceno en escala regional (1967-2021). *Topoi (Rio J.)*, 24(54), 770-974. <https://doi.org/10.1590/2237-101X02405407>
- Flores Castillo, N. L. y Mendoza, P. S. (2018). Actuación y vivencia social del catolicismo en trabajadoras sexuales: ejemplificación y análisis de algunos casos. En R. Castro y H. J. Suárez (Coords.), *Pierre Bourdieu en la sociología latinoamericana: El uso de campo y habitus en la investigación* (pp. 263-290). CRIM, UNAM. <https://doi.org/10.22201/CRIM.9786073001878E.2018>

- Gervasi, F. (2025). *Expresiones de religiosidad popular en línea. La devoción a Jesús Malverde en un grupo privado de Facebook*. Teseo. <https://doi.org/10.55778/ts917723435>
- Ojeda, P. (2022). ¡Salve, Pomba Gira! Trayectorias religiosas de travestis migrantes en el AMBA. *Con X*, (8), Artículo e044. <https://doi.org/10.24215/24690333e044>
- Orellano, G. (2023). *Putas Feministas. Historias de una trabajadora sexual*. Sudamericana.
- Sampaoli, P., Zubimendi, M. Á. y Chacoma, G. (2019). *Las mujeres en las huelgas rurales de la Patagonia, 1920-1921. Un conflicto con final trágico observado desde una perspectiva de género* [Ponencia]. XIV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y IX Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Argentina.

* * *

* **Romina Behrens** Licenciada en Comunicación Social y Especialista en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Quilmes y doctoranda en Comunicación en la Universidad Nacional de La Plata. Desde 2010 es docente investigadora en la Escuela de Comunicación de la Universidad Nacional de la Patagonia Austral. Sus líneas de investigación son comunicación, género y cultura. Su tesis de doctorado aborda los sentidos y las prácticas de la prostitución en Santa Cruz, con especial foco en Río Gallegos. Integra la Comisión Organizadora a los 100 años de las putas de San Julián. [E-mail: rbehrens@uarg.unpa.edu.ar].

** **Silvana Torres Opazo** Artista visual de larga trayectoria en la provincia, con un enfoque que propone el cruce entre el ambiente, el feminismo y la identidad originaria. Integra la Comisión Organizadora a los 100 años de las putas de San Julián. Contacto: [facebook.com/SilvanaTorres.O](https://www.facebook.com/SilvanaTorres.O) - [facebook.com/muchosmare](https://www.facebook.com/muchosmare) [E-mail: silvanatorreso@gmail.com].

Los tatuajes votivos y su eficacia en el Culto a la Santa Muerte

*Adrián Yllescas *; Regnar Kristensen ***

Resumen

La devoción a la Santa Muerte se hizo visible públicamente en el centro de México alrededor del cambio de milenio. Aunque los académicos debaten sus orígenes multifacéticos—que incluyen el catolicismo popular, religiones precolombinas, y la santería afrocubana—la mayoría se concentra en las dimensiones sociales de los devotos marginados y ven el culto como una forma de resistencia individual y colectiva frente a una sociedad y un Estado opresivos. Sin embargo, para los devotos, el conocimiento principal reside en cómo acercarse a la Santa Muerte para recibir su protección y cómo pagarle por los favores recibidos, lo que subraya la importancia del intercambio de dones. Este artículo adopta el intercambio de dones como enfoque analítico, concentrándose etnográficamente en los modos culturales de retribución identificados en la Ciudad de México. El estudio identifica tres tipos de altares donde se intercambian dones: los domésticos, los móviles (improvisados durante la ritualidad pública) y los altares del cuerpo. La novedad reside en incluir el tatuaje como el tipo de altar más íntimo y comprometido con la Santa. Utilizando las teorías clásicas del Don (Mauss y Godelier), el tatuaje votivo es analizado como un depósito corporal ritual por medio del cual los creyentes retribuyen la intervención de la Santa Muerte en circunstancias críticas de vida (salud, problemas legales o económicos).

Palabras clave: Tatuaje – retribución – eficacia – Santa Muerte – don

Votive Tattoos and Their Efficacy in the Cult of Santa Muerte

*Adrián Yllescas *; Regnar Kristensen ***

Abstract

The devotion to Santa Muerte became publicly visible in central Mexico around the turn of the millennium. While academic research often focuses on the social dimensions of marginalized devotees who view the cult as a form of resistance against an oppressive society, the primary concern for devotees is guidance on how to approach the Saint, ask for favors, and offer retribution. This study adopts the exchange of gifts (dones) as its core analytical focus, aligning with the perspective of the devotees themselves.

Based on qualitative ethnographic fieldwork, including semi-structured interviews in Mexico City, this article identifies three cultural modes of ritual gift exchange: domestic altars, mobile altars (temporary public setups), and body altars. The votive tattoo is introduced as the most intimate and committed type of altar. Drawing on the classical theories of the Gift by Mauss and Godelier, the tattoo is analyzed as a ritual corporeal deposit through which believers fulfill their commitment to SM following her intervention in critical life circumstances (e.g., health crises, legal issues, or economic precarity) or an oniric request.

Keywords: Tattoo – retribution – efficacy – Santa Muerte– gift

Introducción

Los académicos coinciden en que la devoción a la Santa Muerte comenzó a hacerse públicamente visible y a fortalecerse en el cambio de milenio en el centro de México (para un resumen, véase Wil Pansters, 2019 y 2025). Sin embargo, la historia de los orígenes y el desarrollo de la Santa Muerte sigue siendo imprecisa. Poco se sabe de ella hasta mediados del siglo XX, cuando empezaron a circular folletos con su imagen en mercados esotéricos de la Ciudad de México, Guerrero y Veracruz. La devoción actual se nutre de una diversidad de religiones en su creciente corpus de íconos, rituales, oraciones y prácticas más esotéricas. Entre las influencias más destacadas mencionadas por los académicos se encuentran el catolicismo popular, las religiones precolombinas, la santería y el palo mayombe afrocubanos, el espiritismo y New Age. De éstas, únicamente las prácticas precolombinas y católicas se remontan a antes de finales del siglo XIX.

Prácticamente todos los académicos reconocen la naturaleza multifacética de la devoción a la Santa Muerte. Sin embargo, difieren en el peso que asignan a los aspectos, significados y ritos precolombinos que se encuentran en ella. Algunos enfatizan que las prácticas devocionales derivan principalmente del catolicismo popular mexicano durante los periodos colonial y/o poscolonial (por ejemplo, Flores, 2007, Perdigón, 2008, Malvido, 2008, Kristensen, 2016, Yllescas, 2013; 2018a; 2018b; 2023, Valverde, 2016). Otros consideran que la santería y el palo mayombe cubanos desempeñan un papel importante en la formación de la devoción (por ejemplo, Kali Argyriadis, 2016). Algunos académicos sugieren que puede provenir de la devoción católica sincrética en Chiapas y Guatemala hacia la imagen esquelética de San Pascual Bailón (por ejemplo, Navarrete 1999, Lomnitz 2005). La mayoría de los académicos, sin embargo, evitan discutir la validez de esta síntesis histórica. Prefieren citar a otros especialistas y centrarse en las dimensiones sociales de los devotos, quienes suelen ser poblaciones marginadas que enfrentan peligros derivados de la precariedad económica, la enfermedad, la violencia, problemáticas que afectan a la comunidad LGBTQ, etcétera (por ejemplo, Gaytán 2008, Roush, 2014, Martín, 2013, Gervasi, 2018, Calvo-Quirós, 2022). En términos generales, sostienen que la devoción a la Santa Muerte representa tanto una resistencia individual como colectiva frente a una sociedad hegemónica discriminatoria, un Estado opresivo y las iglesias conservadoras.

Los folletos y libros que se han vendido desde 2001 en los mercados esotéricos de México se limitan a guiar a la gente sobre cómo acercarse a la Santa Muerte y cómo pedir favores a través de oraciones y rituales (por ejemplo, Ambrosio 2003, Velázquez, 2006, Cruz, 2006, Guttman 2006, etc.). El conocimiento principal que buscan los devotos no es, en otras palabras, su origen e historia particular ni su contexto religioso. Por el contrario, lo que más desean es saber cómo acercarse a ella para recibir su protección. Nuestras experiencias de incontables horas de conversaciones con devotos muestran un panorama en el que los altares callejeros, domésticos y corporales están relacionados con pagarle a la Santa en agradecimiento por un favor recibido o con persuadirla para que conceda uno.

La mayoría de los investigadores han incluido en sus análisis del culto a la Santa Muerte los intercambios de dones dentro de este culto como un aspecto fundamental (por ejemplo, Roush 2014; Yllescas 2013; 2018^a; 2018b;2023; Kristensen 2019, etc.). Sin embargo, ¿qué pasaría si tomamos únicamente el intercambio de dones como enfoque analítico para entender la devoción? O, en otras palabras, si nos acercamos analíticamente de la misma manera que lo hacen la mayoría de los devotos. Es decir, sin preocuparnos por el contexto social y religioso en el que ha surgido el culto, sino concentrándonos en los diferentes modos culturales de intercambiar dones con ella. Retomamos algunas de las teorías clásicas sobre el intercambio de dones a lo largo de la historia de la antropología (Mauss, 2009; Lévi-Strauss, 2013; Godelier, 2009) y nos enfocamos etnográficamente en tres tipos de altares que hemos identificado como los más comunes en la Ciudad de México, donde se intercambian dones. La novedad es que incluimos el tatuaje como un tipo de altar: el más íntimo y comprometido en los intercambios con esa Santa.

En el Culto a la Santa Muerte los devotos suelen tener un trato de adoración y veneración con la Santa por medio de la ofrenda, ese proceso por medio del cual, los devotos comparten diferentes objetos con su numen, como parte de las dinámicas que le van dando vigencia a la ritualidad continua. En dicha práctica religiosa existen al menos tres tipos de altares: los domésticos, los móviles y los altares del cuerpo (Yllescas 2015).

Los altares domésticos están compuestos por diversas efigies de distintos tamaños, colores y formas. Algunas adquiridas por los devotos en tiendas esotéricas, otras compradas por las plataformas digitales, algunas también son regaladas por personas allegadas a ellos como los familiares, amigos. Pero también están las figuras que son donadas en diversas situaciones, ya sea que algún devoto decidió donarla directamente, o están aquellas que se regalan de forma azarosa durante las oraciones públicas, como parte de las promesas que hacen algunos devotos.

Los altares domésticos son espacios rediseñados específicamente para tener a las efigies de la Santa Muerte de forma fija en algún lugar de la casa, ya sea grandes mesas en las salas de los devotos, altares elaborados con repisas de madera en alguna pared ya sea de la recámara principal o el comedor. Algunos devotos incluso destinan una recámara para la Niña Blanca como si fuera un habitante más. En esos altares o también nombrados depósitos rituales (Dehouve, 2013) suelen compartirle elementos orgánicos como: las flores, alimentos cocinados en el día, frutas principalmente manzanas rojas. También suelen tener bebidas como: cervezas, vinos, agua. Elementos inorgánicos, como escapularios, joyas, veladoras, fotografías, cartas, algún objeto de valor personal, dinero, entre otros. Lo interesante de estos altares, es que suelen ser al gusto de la propia Santa Muerte, en algunas narrativas obtenidas en campo, hay testimonios donde se dice que la Flaquita decide qué flores le gustan, pues sino le son de su agrado, se secan muy rápido. Otros dicen que hay veces que los objetos se caen solitos en el altar. Hay incluso quienes logran percatarse cuando la Santa está contenta con sus ofrendas. En una ocasión fui

invitado por Paty, una “bruja” que tenía diversos dones, leía el tarot, hacía trabajos de Santería y trabajos con la Santa Muerte. Durante los meses que interactuaba con ella, me invitó al ritual de cambio de domicilio en el que asistiría su padrino de la Santería a bendecirle su casa y los nuevos altares que montó en su sala. A la llegada ese día, me ofreció limpias espirituales para despojarme de las malas vibras que traía. Me limpio con hierbas, además me bendijo la cartera. Minutos más tarde, llegó su padrino vestido de blanco, con sus elekes colgando sobre el cuello. Paty le pidió a uno de sus familiares que pusiera la música africana. Ya que ahí se escuchaban los diferentes toques de tambor. En eso, el padrino nos pasó una veladora blanca por la cabeza a cada persona, dijo palabras incomprensibles ya que estaban en un idioma antiguo, mientras prendía un puro. Al prenderlo, dicho puro sacaba una gran cantidad de humo de consistencia densa. Limpio cada figura de la Santa Muerte y cada rincón de la casa. En el fondo un bebe empezó a llorar y algunos perros ladraban algo alterados. Eso fue para ellos la señal de la presencia del espíritu de la Santa Muerte. Por lo que decidieron ponerle humo del puro en un gran vaso de cristal transparente. Ese humo se quedó concentrado en el vaso por varios minutos, y poco a poco fue saliendo. La expresión del padrino, así como de Paty fue: “miren a la Santa le está gustando el puro, se lo está consumiendo poco a poco”.

En el Culto a la Santa Muerte ofrendarle cosas es una actividad constante, incluso, es una de las actividades que le da dinamismo en la vida cotidiana de sus devotos. Ya que incluso, limpiar y mantener en orden el altar es parte de la retribución misma de los devotos con la Santa, de sus compromisos de fe. Esto, incluso genera distinciones entre los devotos ya que están aquellos que solo son los devotos que solo piden un favor de vez en cuando, y no destinan tantos recursos hacia los altares, lo que implica que suelen ser devotos que tienen poco tiempo, o que solo ven de forma utilitaria a la Santa. Pero también están aquellos que generan un compromiso de fe con ella, le prometen una fidelidad que implica destinarle, tiempo, recursos al altar que tienen para ella.

En lo que respecta a los altares móviles son aquellos que son colocados durante la ritualidad pública del culto. Los devotos sacan de sus altares domésticos las efigies más significativas para ellos, para llevarlas a las oraciones que se llevan a cabo en los altares públicos que frecuenten. Eso implica, salir a la calle con sus efigies ya sea en el transporte público siendo objeto de las miradas de aquellas personas que tienen ciertos tabúes hacia las imágenes cadavéricas que hay en el culto. Otros pasean sus efigies en carros con una pequeña caravana, marcando un trayecto sagrado, pero a la vez efímero y momentáneo. En los altares públicos donde llegan los devotos con sus efigies. Del trayecto de la casa al altar, pasa al trayecto de la llegada hacia el altar principal y posteriormente la instalación del depósito esporádico en las inmediaciones del altar principal.

El trayecto de la llegada hacia el altar principal suele hacerse de pie junto con los acompañantes para ver a la figura principal del altar, llevarle su respectiva ofrenda y de esa manera “se cumple” con el compromiso de asistencia. Otra forma para visita el altar principal, es hincados reptando, o arrastrándose de espalda sobre el pavimento, cargando

sus efigies, a veces, con los niños recién nacidos sobre los brazos como agradecimiento de que dicho nacimiento fuera posible gracias a la intervención de la Santa.

Finalmente se pone el altar móvil, en su mayoría son improvisados ya que depende de la disponibilidad del espacio, el clima, la cantidad de asistentes, así como el tiempo de permanencia. Estos altares son colocados sobre una tela o una caja reciclada, en la pequeña demarcación que generan estas, se ponen las efigies traídas desde casa. Esto con la finalidad de exponerlas ante la mirada de otros devotos, así como de posibles fotógrafos o personas que curiosean los altares. Pero también sirven para que entre los devotos se intercambien dones u objetos que son parte de las mandas que hacen con la Santa Muerte. Ya sea que algunos dejen dulces, otros humen las imágenes, hay quienes le rocían alcohol encima. Esto sucede hasta que los devotos deciden retirarse, para que a su llegada dichos objetos permitan la renovación del altar doméstico.

Por otra parte, los devotos de la Santa Muerte no usan únicamente altares domésticos y móviles, sino que también usan al cuerpo como altar (Yllescas, 2015,). ¿Qué implica poner al cuerpo? ¿Cuál es su función retributiva por medio del tatuaje? En el presente artículo discutiremos cómo funciona el uso del cuerpo por medio del tatuaje y sus características retributivas. Ya que una de las singularidades rituales del culto a la Santa Muerte es la corporeidad caracterizada por la capacidad autopoietica de dotar de significados al uso de tatuajes en diferentes partes del cuerpo, relacionándolos con la superación de vivencias agradables y tormentosas vividas en la carrera social del creyente, marcadas por la intervención directa de la Santa Muerte.

Metodología.

El artículo muestra los resultados de un trabajo de investigación cualitativo con enfoque etnográfico. Se obtuvieron diversas narrativas sobre el uso de tatuajes en el Culto a la Santa Muerte. Se diseñaron y aplicaron entrevistas semiestructuradas con devotos que portaran tatuajes religiosos de diferentes grupos etarios. La elección de los entrevistados se hizo en las asistencias a la ritualidad pública del altar de la Santa Muerte en Tepito, ubicado en la Colonia Morelos de la Ciudad de México, así como en el altar de la Santa Muerte Internacional. Del análisis de las entrevistas, el diario de campo y los registros visuales se presentan a continuación algunos resultados con la finalidad de plantear algunos resultados que expliquen en qué consiste la función retributiva del tatuaje religioso en el culto a la Santa Muerte.

Los altares del cuerpo.

En una ocasión mientras estaba tomando fotografías de los tatuajes que portaban los creyentes en la oración mensual que se lleva a cabo en el altar de Alfarería, de la colonia Morelos. Una mujer se me acercó para decirme que le sacaré fotografías a su

esposo, ya que tenía toda la espalda tatuada. Sin pensarlo acepté dicha oferta, de esa manera conocí al Japo. Un joven de 27 años que recientemente había sido deportado de Estados Unidos donde estuvo preso cerca de tres años. A pocos días de conocerlo en el altar de la Flaquita, me invitó a conocer su casa en donde tenía un altar dedicado a ella, él vivía en la Santo Domingo, Coyoacán al sur de la Ciudad de México. Al llegar a su casa me presentó con entusiasmo sus altares. Además, me fue explicando los significados de cada uno de sus tatuajes. En la espalda tenía 40 tatuajes entre nombres de personas, marcas de identidad mexicana, personajes de caricaturas, un cristo y a la Santa Muerte. Japo me contó que cuando estuvo preso en Estados Unidos tuvo la necesidad de tatuarse a la Santa. “Mira las cárceles allá no son como las de acá, allá te están cambiando constantemente de cárcel. Un tiempo en una, otro tanto en otra. Allá tienes que andar a las vivas, no se juntan todos con todos, es más bien por grupo, estaban los negros, los blancos, los latinos entre ellos los mexicanos. En las celdas no podías tener nada más que tu ropa. Pero como yo se dibujar me hice una figura de mi Santa, fue ahí donde la conocí por otro compañero de celda que recién había librado la cana. Antes de irse me dejó una estampa, la cual guardaba pa que no me la quitaran. Pero en una de esas que nos revisa, ¿y mi Santa? pensé que se había desaparecido, pero al regresar después de la requisa, la vi donde la dejé. Desde entonces, pensé que ella quería estar conmigo, le pedí un chingo que porfa me ayudará a salir de ahí. Me quería regresar a mi tierra, con mi familia. Pero en el último cambio de prisión me quede sin mi imagen y solo tenía el recuerdo. Fue así como la dibujé y un compa me la tatuó en la espalda para que no me la quitaran y así la llevaría por siempre conmigo, en mí” (Entrevista, Japo, 2014)

Desde que tuve esa narrativa nació la propuesta de pensar al cuerpo como altar (Yllescas, 2018b). En ese entonces pude dar cuenta de que, en los contextos carcelarios, las creencias como la Santa Muerte tienen rol de resistencia ante el poder carcelario, lo que incluía el uso del cuerpo con el uso de tatuajes, significativos de vivencias tanto del pasado como del presente de los internos.

En el culto a la Santa Muerte el uso de tatuajes es uno de sus componentes que le dota de singularidad. Pues los devotos usan su cuerpo para poner las figuras de la Santa y tratarlas como si las tuvieran en un altar físico. Devotos clave dentro del culto han sido citados por considerar su cuerpo “un altar de sus creencias” (dijo el líder de ceremonias callejeras Martín George Quijano, citado en Perdigón y Robles 2019: 164). Mediante las marcas de tinta sobre el cuerpo se establece un vínculo vitalicio con la Santa Muerte. En los tatuajes los devotos pueden conectarse con ella para recibir su intermediación numérica. Algunos de los devotos expresan que al traer el tatuaje es más fácil conectarse con ella, les dota de sabiduría y poderes de disolución de las malas energías si las traen en las manos. Ya que al posicionar las manos donde la traen tatuada, pueden liberar o abrir caminos aquellos quienes tengan esa necesidad. Otros dicen que por medio de su tatuaje pueden ofrendar a la Santa ya sea fumándose un porro o tomando alcohol, ya que al llevarla sobre su cuerpo ella también se alimenta de lo que la persona ingiere. Finalmente

están aquellos devotos que piensan que su tatuaje está vivo, incluso tocan su figura para hablar con ella, o si no les cumplen la castigan auto lacerándose la piel.



Figura 1: Tatuaje lacerado con un cigarrillo para castigar a la Flaca

En una de las visitas al altar de la Santa Muerte me acerqué a platicar con un tatuador que tiene su estudio cerca del alta en la calle de Alfarería. Le platiqué que estaba iniciando una investigación sobre los tatuajes de la Santa. En ese instante me presentó a varios de sus amigos que estaban fumándose un porro ahí mientras se tatuaban. Ahí conocí a Damián ya que me ofreció venderme un celular robado. Ya que tenía pocas semanas de salir de los separos, y taloneaba para pagar su hospedaje de diario ya que se quedaba en un hotel de paso ahí en Tlalpan. Por lo que me insinuó sino le podía dar dinero. Mientras me abordó vi que en sus antebrazos traía unos tatuajes, uno de ellos con la figura de la Santa Muerte, pero dicha figura estaba quemada con una marca de cigarro, como si hubiera el usado su propia piel para apagarlo. Entonces le pregunté sobre los motivos para traer así el tatuaje de la Niña Blanca a lo que me dijo: “Al chile yo la quemé, la neta me ha ido de la verga no consigo talón tan fácil, entonces la traigo castigada para ver si ya hace el paro”. (Entrevista, Damián 2016)

Traer el tatuaje de la Santa Muerte adquiere diversos significados, puede ser el recuerdo de un problema resuelto, la marca que sirve como identificador entre creyentes, al igual que puede ser una marca que genera un estigma en quien lo porta. Pero la corporeidad que se genera es interesante, sobre todo cuando el devoto mantiene un vínculo de conexión espiritual con ella, a través de la marca sobre la piel.

La función retributiva

Los tatuajes de los devotos han sido objeto de estudio por parte de varios investigadores. Estos trabajos analizan con agudeza la relación emocional de identificación entre el tatuaje y el creyente, señalando distintas tipologías de imágenes y diferentes significados según cuál imagen se tatúan y en qué parte del cuerpo lo hacen (Perdigón y Robles 2018). En este sentido, la estética establece una conexión multisensorial e íntima entre el cuerpo del devoto y la imagen; “es una aceptación total del otro” (Lamrani 2025: 95; nuestra traducción).

Sus perspectivas teóricas se centran en la intimidad que surge del *embodiment* de la imagen en la piel y el cuerpo del devoto. El cuerpo se concibe, así como un espacio sagrado donde la imagen protege a su templo: el propio cuerpo. Algo similar, como observa Edgar Morin, sucede cuando las personas se tatúan distintos tipos de cruces, vírgenes, imágenes de Cristo o santos (2009: 42-43).

Es precisamente este multifacético intercambio de dones que encontramos desempeña el papel más importante en nuestras conversaciones con devotos. Como indican los ejemplos anteriormente el cuerpo con tatuajes, sirven como un depósito corporal ritual. Por medio de esto los creyentes retribuyen la intervención de la Santa Muerte en alguna circunstancia crítica en sus vidas. A continuación, se explicará la propuesta de análisis sobre cómo se da la función retributiva del tatuaje. Para sustentarlo teóricamente hemos recurrido sobre todo a la teoría del Don fundada por Marcel Mauss (2009) con su ensayo sobre el Don, pero también rescatamos la propuesta de Godelier (1998) quien desarrolla una nueva mirada sobre el Don, con una perspectiva más compleja. Ambos autores se enfocan en las complejidades del "don" como fenómeno social, sus diversas manifestaciones y sus implicaciones para la estructura social, la economía, la religión y el poder, así como las críticas y reinterpretaciones de las teorías de Mauss por parte de autores posteriores como Lévi-Strauss (2013) y el propio Maurice Godelier.

El punto de partida de este análisis parte de la propuesta del Don como “hecho social total”. Mauss introduce el concepto de "sistema de prestaciones totales", donde "no son los individuos, sino las colectividades las que se comprometen unas con otras, las que intercambian y asumen contratos." (Mauss, 2009, p. 74). Estas prestaciones no se limitan a bienes materiales, sino que incluyen "cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias en las que el mercado no es más que uno de los momentos y la circulación de las riquezas no es más que uno de los términos de un

contrato mucho más general y mucho más permanente." (Mauss, 2009, p. 75). Lo que parece voluntario es, en el fondo, rigurosamente obligatorio. Desde la perspectiva de Mauss el don implica una secuencia de tres obligaciones: la de dar, la de recibir o aceptar, y la de devolver una vez que se ha aceptado. Mauss inicialmente se centró en la obligación de devolver, preguntándose qué fuerza en la cosa donada obliga a su retorno. La obligación de dar y recibir es lógicamente posterior a la de devolver, ya que el sistema se confirma con la devolución real o prevista. Aunque teóricamente libre y gratuito, el don es entregado y devuelto por obligación. Es una práctica ambivalente que puede ser un acto de generosidad o de violencia disimulada. Mauss, al analizar los conceptos polinesios como el hau y el mana, sugirió que la cosa recibida "no es algo inerte". Creía que el hau, el espíritu del taonga (objeto precioso), quería regresar a su lugar de origen, impulsando al receptor a devolverlo. Esta presencia del donante inicial en la cosa donada es una fuerza que ejerce derechos sobre el donatario.

Posteriormente Godelier (2009) coincide con Lévi-Strauss en que la existencia de un espíritu en las cosas no explica la obligación de donarlas. Godelier propone que la fuerza reside en el hecho de que el donante original conserva la propiedad inalienable del objeto, mientras que los demás gozan solo de derechos de posesión y uso alienables y temporales. El don, en este sentido, es una transferencia sin alienación completa de la propiedad. Un aspecto crucial para el análisis que se propone más adelante, y a menudo es un tema "olvidado" (Godelier, p. 50) de la teoría de Mauss es la "cuarta obligación": los dones de los hombres a los dioses y a quienes los representan. Mauss vincula explícitamente su "ensayo del don" con su "ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio". Los dioses, espíritus y muertos son "los auténticos propietarios de las cosas y bienes del mundo. Es con ellos que resultaba más necesario intercambiar, y más peligroso no hacerlo." (Godelier, 2009, p. 50). Estos dones a las deidades son ofrendas y sacrificios, con la expectativa de que los dioses "donan grandes cosas a cambio de otras pequeñas" (Godelier, 2009, p. 51).

Godelier enfatiza que las creencias (lo imaginario), como la existencia de espíritus en las cosas o la divinidad de ciertos seres, son fundamentales para la legitimidad del orden social. Estas creencias son la "verdad" para quienes las viven, aunque para el observador externo sean "falsos conocimientos". La emoción y los sentimientos ante lo sagrado no son epifenómenos, sino componentes esenciales de estas relaciones, que se materializan en los objetos sagrados. En síntesis, el don a los dioses es una práctica universal que va más allá de la mera reciprocidad, cimentando relaciones de dependencia, legitimidad y cohesión social a través de la creencia en una deuda original e impagable, manifestada en ofrendas, sacrificios y la sacralidad de ciertos objetos que encarnan los poderes divinos.

Finalmente debemos de subrayar que la relación entre el don y el cuerpo es fundamental. Las donaciones no son solo transacciones de bienes inertes, sino que implican una extensión, una representación o incluso una encarnación de la persona, su

alma, su identidad y sus atributos físicos o vitales en los objetos. Esta conexión es la base de las obligaciones que genera el don, así como de la legitimación del poder y del orden social.

La circulación del tatuaje votivo en el culto a la Santa Muerte

Poner el cuerpo como sacrificio, intercambio u ofrenda a cambio de la materialización de la intervención de la Santa Muerte tiene un proceso de circulación del tatuaje que se va a describir a continuación:

1. Hitos de vida y la decisión onírica

Siguiendo los planteamientos sobre la teoría del Don, el intercambio nace cuando surge una necesidad. En el caso del tatuaje votivo, en las narrativas analizadas de los creyentes, plantean que surgió en ellos la necesidad de ponerse el tatuaje, cuando a travesaron una situación crítica en sus vidas, algo que los marca o que les genera una incertidumbre. Esto puede ser desde problemas relacionados a la salud: una enfermedad crónica, una operación complicada, un accidente, salir bien del parto en un embarazo complicado; problemas legales: salir de prisión, resolver deudas, peleas por la custodia de los hijos; problemas económicos: obtener un empleo, mejor puesto de trabajo, más ingresos en los negocios, haber obtenido la pensión alimenticia. Las situaciones críticas vienen acompañadas muchas veces de sueños. Algunos devotos expresan que la decisión de su tatuaje fue producto de una situación onírica. En los sueños la Santa pide un tatuaje para cerrar el pacto con ella. Incluso, dichos sueños, sirven como la base para solicitar el diseño del propio tatuaje, con las formas, posiciones y colores que ven en su estado onírico; buscan imitar en un tatuaje a la Santa que vieron en su sueño.

2. Poner el cuerpo

Una de las reglas que comparten la mayoría de los devotos de la Santa Muerte, dice que: "A la Santa no le prometas más, de lo que no puedas cumplir". Por lo que, pensar en poner una parte del cuerpo para llevar de forma vitalicia marcada a la Santa Muerte, implica una especie de ritual de paso, donde hay un antes y un después en la vida de los devotos que optan por esta ofrenda puesta sobre la piel. Esto implica al mismo tiempo, pensar el tatuaje como parte de una ofrenda posible de cumplir, donde se tiene conciencia de que habrá una marca vitalicia en el cuerpo, el dolor que les genere (acorde a su tolerancia), así como el nuevo compromiso de fe que se genera.

En una investigación previa (Yllescas,2023) destacué que los tatuajes son expresiones votivas, que materializan la retribución entre los devotos y la Santa Muerte; es decir, una forma corporeizada y materializada de la intervención del ente sagrado con sus creyentes. En estos casos puede verse al tatuaje como la promesa de un don que

genera relaciones recíprocas entre lo humano y lo divino. Los devotos ofrecen el cuerpo para que el ente sagrado actúe. El devoto retribuye al ente sagrado a través de una marca de tinta sobre la piel; de ahí la función votiva del tatuaje.

La singularidad de esta práctica radica en que hay una concepción de los creyentes según la cual la petición va aparejada con el dolor; es decir, la reciprocidad no se da únicamente por el favor recibido debido a la intervención sagrada, sino que además hay una relación entre esa retribución con los lugares del cuerpo en los que se hacen las marcas de tinta como lo han mostrado Perdigón y Robles: "Todos los entrevistados mencionaron la importancia del dolor que se siente durante el proceso de tatuarse. Consideran ese dolor una parte fundamental de su devoción, una manera de pagar la atención, el cuidado y la compañía que la Santa les ha brindado a lo largo de sus vidas." (2019:170; nuestra traducción). Además, mencionan que un tatuaje en la espalda los defiende contra traición mientras una en el brazo significa fuerza (Ibid.: 171). El dolor las vuelve más significativas que otras, un razonamiento basado en el nivel de dolor que provoca hacerlas, así como por el sello que dejan, ya sea expuesto u oculto. Hay tatuajes que implican más sacrificios que otros, por lo que la petición que suele hacerse es para sucesos más complicados de resolver: la propia salud del creyente o de alguno de sus familiares que esté en riesgo de perder la vida, así como salvar a un recién nacido en un embarazo de alto riesgo. En estos casos, la marca suele ofrecerse en el cuello, cerca de la yugular, o en el pecho, donde hay un roce con los pezones, la cara o las costillas superiores. Para una petición menor, es suficiente con el antebrazo o la pantorrilla. La cantidad de dolor está relacionada con la magnitud de la petición.

3. La retribución cicatrizada

En este proceso de poner el cuerpo, entra el papel del tatuador, ya que el devoto trae consigo la idea del diseño y la parte del cuerpo donde se quiere marcar. Pero el tatuador, puede hacer sugerencias de diseños, acordes a su estilo o tipo de tatuaje que elabore. Así como de la posición del cuerpo en el que se piensa colocar, debido a que algunas zonas del cuerpo son más complejas de marcar. Hay tatuadores que no rayan los rostros, incluso hay quienes prefieren no tatuar imágenes de la Santa Muerte. Pero también están esos tatuadores que no ponen límites para elaborarlos, más que el costo que implique el tamaño, la creación del diseño o las horas de trabajo.

Entonces, la negociación de esta retribución corporal pasa por la necesidad emergida en una situación crítica, los sueños y la posibilidad de ejecutar la acción de tatuarse que está sometida a la negociación a la que se llegue con los tatuadores en conjunto con la tolerancia a la tinta y el umbral del dolor.

Por otra parte, se debe tomar en cuenta el proceso de cicatrización del tatuaje. En este caso, algunos de los devotos en sus narrativas plantean que eso depende también de la fe. Pues si el tatuaje sanó bien, quiere decir que la Santa está contenta con dicha acción.

Nuevamente se da este parecido a los altares físicos, donde las efigies tienen su propia agencia y deciden si les gusta el altar o no. Así mismo, en caso de no sanar bien el tatuaje es porque no fue hecho de buena fe, o simplemente la Santa no quedó satisfecha con la retribución. Por lo tanto, se puede ver que el tatuaje votivo no solo está en función de la necesidad de retribuir, sino también, pasa por los procesos quirúrgicos que implica ponerse un tatuaje, pues al final de cuentas, se hace una modificación sobre un órgano que es la piel.

4. La exposición y la eficacia



Figura 2: Tatuaje pincelado con polvos abre caminos

La circulación votiva del tatuaje es continua, no termina con el proceso de cicatrización. Anteriormente mencionaba que en los espacios de devoción pública se dan diferentes dinámicas de intercambios de objetos entre los devotos y la Santa Muerte. Es muy común que los devotos dejen en los altares móviles, toda serie de ofrendas: frutas, veladoras, flores, comida, dulces, inciensos, les rocíen alcohol a las imágenes, las humeen con puros, humo de marihuana, les pongan polvos abre caminos o les viertan espray de aroma de la Santa Muerte.

Al igual que el tatuaje comienza con ofrecerle a la Santa Muerte una ofrenda, muchos altares también se inician a partir de una promesa hecha para conseguir un favor de ella. El compromiso de ponerle un altar se convierte con el tiempo en un intercambio continuo (darle flores, agua, tequila, cigarros, limpiar su altar, etc.) que parece un compromiso social o más bien familiar (Kristensen 2015, 2016, 2019). Aquí se observa un paralelo con los altares “corporales”, en el sentido de que, mientras más fuerte es el compromiso (mantener un altar callejero o llevar un altar móvil a visitar otros altares es más laborioso que simplemente tener uno en casa), mayor es la entrega. Por ejemplo, en nuestro trabajo encontramos que los altares callejeros en la Ciudad de México muchas veces se eligieron para pedir grandes favores, generalmente relacionados con problemas con un familiar en la cárcel.

Dicho lo anterior, también sucede que se hace intercambios prolongados con las imágenes tatuadas. Los devotos que portan sus tatuajes sobre el rostro, los brazos, la espalda, los pectorales, las piernas sobre todo pantorrillas que es, donde suelen exhibirlos. En su trayecto para llegar al altar mayor, las personas suelen humear las imágenes de tinta sobre la piel o les rocían alcohol o el spray, así como el humo del puro para purificarlos, algunos también son pincelados con los polvos abre caminos.



Figura 3: Tatuaje rociado de bebida alcohólica como tributo a la imagen de la Santa

En general se puede decir que con el tatuaje sobre la piel hay una retribución continua y que tiene eficacia, cuando se dan las condiciones de la ritualidad pública de la

Santa Muerte, que implica la toma del espacio público, la exhibición de imágenes en efigies y tatuajes, el intercambio de ofrendas, así como la oración por parte de las y los líderes de dicho espacio público de devoción.

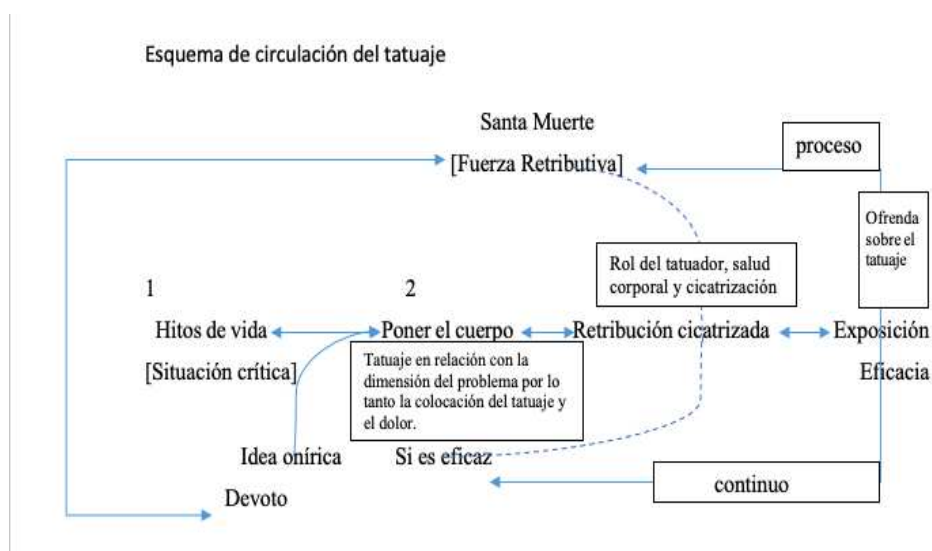


Figura 4. Esquema de circulación del tatuaje

Conclusiones

La devoción a la Santa Muerte, que se hizo visible públicamente a principios del milenio, se nutre de una diversidad de influencias que incluyen el catolicismo popular, la santería afrocubana, el espiritismo y el New Age. Sin embargo, la dimensión crucial para entender esta fe en la vida cotidiana de los devotos es el intercambio de dones. La devoción se estructura fundamentalmente alrededor de los diferentes modos culturales de intercambiar dones con la Santa Muerte, centrándose en cómo acercarse a ella para recibir protección.

A lo largo de este artículo hemos argumentado que los tatuajes de la Santa Muerte pueden considerarse como una ofrenda a la Santa que, a su vez, se convierte en un altar corporal de fe mediante el cuidado y los rituales públicos que se le realizan. De igual manera que los altares domésticos, móviles y callejeros, los tatuajes representan un compromiso que va más allá del simple intercambio diádico de dones. Proponemos entenderlo como un intercambio de dones en el sentido planteado por Godelier, inscrito en la deuda original con los dioses, que trasciende la mera reciprocidad y cimienta relaciones de dependencia, legitimidad y cohesión social a través de la creencia.

El estudio identifica el tatuaje como un tipo de altar, específicamente el más íntimo y comprometido en los intercambios con la Santa Muerte. Los tatuajes son considerados una ofrenda a la Santa que se transforma en un altar corporal de fe a través del cuidado y los rituales. Al igual que los altares domésticos y móviles, el cuerpo es usado como un

"depósito corporal ritual". Marcar el cuerpo con tinta establece un vínculo vitalicio con la Santa Muerte.

La decisión de tatuarse es una expresión votiva que materializa la retribución entre el devoto y el ente sagrado, generalmente surgiendo tras atravesar una situación crítica (salud, legal, económica) o por una idea onírica donde la Santa pide el tatuaje para sellar un pacto. La singularidad de esta práctica radica en que la petición está aparejada con el dolor. La cantidad de dolor que el devoto tolera al tatuarse está directamente relacionada con la magnitud de la petición. Para favores más complejos (ej., salvar una vida), la marca se ofrece en zonas del cuerpo que implican mayor sufrimiento, como el cuello o el pecho. Este acto de "poner el cuerpo" implica un ritual de paso y un nuevo compromiso de fe.

La circulación votiva del tatuaje no concluye con la realización del grabado. El proceso de cicatrización actúa como un signo de la satisfacción o insatisfacción de la Santa con la retribución: si el tatuaje sano bien, la Santa está contenta. Durante la ritualidad pública, los tatuajes exhibidos (en rostro, brazos, espalda, etc.) reciben el mismo trato que los altares físicos. Otros devotos les ofrecen tributos como humo de puro o marihuana, alcohol o polvos abre caminos para purificarlos, garantizando la eficacia continua del vínculo. Además, algunos devotos mantienen una conexión espiritual tan íntima con la marca que la castigan auto lacerándose (quemándola con un cigarrillo) si sienten que la Santa no les ha cumplido o ayudado. Dichos intercambios cimentan relaciones de dependencia, legitimidad y cohesión social, manifestándose en ofrendas y sacrificios. La ofrenda constante dinamiza la vida cotidiana del devoto, y la dedicación de tiempo y recursos al altar genera distinciones en el nivel de compromiso y fidelidad entre los devotos y la Santa Muerte.

Referencias bibliográficas

- Ambrosio, J. (2003). *La Santa Muerte, bibliografía y culto: Veintiséis rituales personales para conseguir salud, dinero y amor*. Planeta.
- Argyriadis, K. (2016). Pistas de reflexión para el estudio de una figura polifacética. En A. Hernández (Ed.), *La Santa Muerte: Espacios, cultos y devociones* (pp. 31–64). El Colegio de la Frontera Norte & El Colegio de San Luis.
- Calvo-Quirós, W. (2022). *Undocumented saints: The politics of migration devotions*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197630228.001.0001>
- Cruz, A. (2006). *La ayuda de la Santa Muerte*. Planeta.
- Dehouve, D. (2013). El depósito ritual tlapaneco. En J. Broda (Ed.), *Convocar a los dioses: Ofrenda mesoamericana*. Instituto Veracruzano de la Cultura.
- Flores, J. A. (2007). La Santísima Muerte en Veracruz, México: Vidas descarnadas y prácticas encarnadas. En J. A. Flores & L. Abad González (Eds.), *Etnografías de la muerte y culturas en América Latina* (pp. xx–xx). Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

- Gaytán, F. (2008). Santa entre los malditos: Culto a la Santa Muerte en el México del siglo XXI. *LiminaR: Estudios Sociales y Humanísticos*, 6(1). <https://doi.org/10.2536/liminar.v6i1.265>
- Gervasi, F. (2018). Formas de discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte en México, en las interacciones cara a cara y en el tratamiento de la prensa digital. En [Título del libro] (pp. 78–79). Cisreco Edizioni.
- Guttman, A. (2006). *Prácticas del culto a la Santa Muerte*. Editores Mexicanos Unidos.
- Kristensen, R. (2014). How did death become a saint in Mexico? *Ethnos*, 81(3), 402–424. <https://doi.org/10.1080/00141844.2014.938093>
- Kristensen, R. (2015). La Santa Muerte in Mexico City: The cult and its ambiguities. *Journal of Latin American Studies*, 47(3), 543–566. <https://doi.org/10.1017/S0022216X15000024>
- Kristensen, R. (2019). Moving in and moving out: On exchange and family in the cult of La Santa Muerte. En W. G. Pansters (Ed.), *La Santa Muerte in Mexico: History, devotion, and society* (pp. 136–157). University of New Mexico Press.
- Lamrani, M. (2025). *The intimacy of images: Saint Death and devotion to La Santa Muerte in Oaxaca*. University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/330012>
- Lomnitz, C. (2005). *Death and the idea of Mexico*. Zone Books.
- Malvido, E. (2008). Crónicas de la buena muerte a la Santa Muerte en México. *Arqueología Mexicana*, 13(76), 20–27.
- Martín, D. (2013). *Borderlands saints: Secular sanctity in Chicano/a and Mexican culture*. Rutgers University Press.
- Morin, E. (2009). Agujas en la piel. En E. Morin & Nateras (Eds.), *Tinta y carne*. Editorial Contracultura.
- Navarrete, C. (1999). Orígenes del culto a San Pascual Bailón-Muerte en el sur de Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*, 7(40), 52–57.
- Pansters, W. G. (2019). Introduction. En W. G. Pansters (Ed.), *La Santa Muerte in Mexico: History, devotion, and society*. University of New Mexico Press.
- Pansters, W. G. (2025). *Santa Muerte devotion*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009446631>
- Perdigón, K. (2008). *La Santa Muerte*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Perdigón, K. (2019). Devotion that goes skin deep: Tattoos of La Santa Muerte. En W. G. Pansters (Ed.), *La Santa Muerte in Mexico: History, devotion, and society*. University of New Mexico Press.
- Roush, L. (2014). Santa Muerte, protection, and desamparo: A view from a Mexico City altar. *Latin American Research Review*, 49(Special Issue), 129–148. <https://doi.org/10.1353/lar.2014.0039>
- Valverde, J. (2016). *La Congregación Nacional de la Santa Muerte (CNSM) como un sistema religioso del catolicismo mexicano* (Tesis de maestría). Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Velázquez, O. (2006). *La Santa Muerte: Milagros, ofrendas, oraciones y otros temas*. Colección Luna Roja.
- Yllescas, J. A. (2013). La Santa Muerte hoy: imagen personificada, dones e iniciación en el culto. *Vita Brevis*, 3(3), 69–82.

- Yllescas, J. A. (2015). Hacer trabajo de campo en un espacio de reclusión. *Ruta Antropológica*, 2(1), 87–100.
- Yllescas, J. A. (2018a). *Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante el encierro*. Posgrado UNAM.
- Yllescas, J. A. (2018b). Los altares del cuerpo como resistencia ante el poder carcelario. *Encartes*, 1(1), 121–139. <https://doi.org/10.29340/en.v1n1.20>
- Yllescas, J. A. (2023). La Santa Muerte no se trata de tenerla como objeto, se trata de sentirla para que pueda tener vida. Iván, un devoto en el sur de la CDMX. En N. Huet, R. de la Torre, & C. Gutiérrez (Eds.), *De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra: Experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo* (pp. 702–720). CIESAS.

* * *

* **Jorge Adrián Yllescas Illescas** Candidato del Sistema Nacional de Investigadores (SNI); académico Dr. en Estudios Latinoamericanos, Maestro en Antropología y Sociólogo por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente, ejerce como profesor de tiempo completo en la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación de la Universidad Nacional Rosario Castellanos y como profesor de asignatura en el Centro de Estudios Antropológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Dentro de sus objetivos de investigación el Dr. Yllescas es pionero en el estudio del culto a la Santa Muerte, con más de diez años de investigación enfocada en comprender sus componentes simbólicos desde una perspectiva etnográfica. Su investigación busca revelar las intersecciones entre la cultura carcelaria y las expresiones urbanas, con el objetivo de comprender las dinámicas sociales dentro de las prisiones. Participa activamente en redes de investigación como la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) y la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER). [E-mail: jorge.yllescas@rcastellanos.cdmx.gob.mx]

** **Regnar Kristensen** (doctor en Antropología) ha trabajado por más de dos décadas en la intersección entre religión, pobreza, migración y crimen en América Latina y Europa. Inició su trayectoria como Experto Asociado (2002–2005) en la Oficina Regional de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC) en la Ciudad de México y posteriormente realizó investigaciones doctorales y posdoctorales en la Universidad de Copenhague (2007–2017) sobre santos y seguridad en México. Más recientemente fue investigador María Zambrano en la Universidad Autónoma de Barcelona (2022–2024), centrando su trabajo en la migración laboral transnacional. Ha publicado en varias revistas internacionales sobre el culto de la Santa Muerte (*Ethnos*, *Journal of Latinamerican Studies*, etc.). Su enfoque ha sido principalmente etnográfico, y es coautor y autor de las monografías *Los Hijos de Gregoria* (2020) y *La Peregrinación: La Unión de un Cartel entre Dios y el Diablo* (próxima publicación, 2026). [E-mail: regnarkristensen@hotmail.com]

Trazos de luz en la oscuridad: el culto del Angelito Negro en México, intercambio con el diablo, no preguntar, no juzgar

*Felipe Gaytán Alcalá **

Resumen

El presente artículo analiza el culto al Angelito Negro en México, un fenómeno emergente de religiosidad popular que resignifica la figura del diablo como una entidad amoral, cercana y transaccional, alejada tanto del satanismo clásico europeo como del norteamericano. A diferencia de otros cultos populares como la Santa Muerte o Jesús Malverde, que operan como metáforas orientadoras dentro de la dualidad moral cristiana, el Angelito Negro se configura como una metáfora sustantiva que materializa los deseos humanos sin juzgar su contenido ni exigir exclusividad devocional. Su origen se rastrea en la experiencia carcelaria de Óscar Pelcastre, líder de comerciantes informales en Pachuca, quien durante su encierro dio forma imaginativa a la figura y, al obtener su libertad en 2021, fundó el Palacio Negro de la Luz Bella de la Oscuridad como espacio de culto. Desde una perspectiva teórica anclada en la sociología pragmática de Boltanski y Thévenot, y metodológicamente orientada por la teoría de la relevancia de Sperber y Wilson, el estudio se enfoca en las justificaciones prácticas, las narrativas de los devotos, sin buscar sentidos ocultos ni estructuras subyacentes. El trabajo de campo incluyó visitas al Palacio Negro en Pachuca y al altar de Tepito en la Ciudad de México, así como entrevistas con devotos y registros audiovisuales de plataformas digitales. Los hallazgos revelan que la relación entre los creyentes y el Angelito Negro se estructura bajo una ética de la retribución —concepto recuperado de Max Weber— en la que el pacto funciona como un contrato amoral con niveles proporcionales de pago que van desde ofrendas básicas hasta la escarificación corporal. Se concluye que el culto, lejos de representar una práctica exclusivamente marginal o violenta, expresa una pragmática devocional que revela la condición humana: el diablo no encarna el mal, es sólo el reflejo de la condición humana siendo la responsabilidad moral del que solicita el poder o el favor, ya sea para obtener riqueza, protegerse, vengarse de los demás.

Palabras clave: Religiosidad popular – diablo – Angelito Negro –sociología pragmática – ética de la retribución

Traces of Light in the Darkness: The Cult of the Black Angel in Mexico, A Pact with the Devil: Don't Ask, Don't Judge

*Felipe Gaytán Alcalá **

Abstract

This article examines the cult of the Angelito Negro in Mexico, an emerging phenomenon of popular religiosity that resignifies the figure of the devil as an amoral, proximate, and transactional entity, far removed from both classical European Satanism and its North American counterpart. Unlike other popular cults such as Santa Muerte or Jesús Malverde, which function as orientational metaphors within the moral duality of Christianity, the Angelito Negro is configured as a substantive metaphor that materializes human desires without judging their content or demanding devotional exclusivity. Its origin is traced to the prison experience of Óscar Pelcastre, a leader of informal street vendors in Pachuca, who during his incarceration gave imaginative form to the figure and, upon obtaining his freedom in 2021, founded the Palacio Negro de la Luz Bella de la Oscuridad as a space of worship. From a theoretical perspective grounded in the pragmatic sociology of Boltanski and Thévenot, and methodologically guided by the relevance theory of Sperber and Wilson, the study focuses on the practical justifications and narratives of devotees, without seeking hidden meanings or underlying structures. Fieldwork included visits to the Palacio Negro in Pachuca and the altar in Tepito, Mexico City, as well as interviews with devotees and audiovisual records from digital platforms. Findings reveal that the relationship between believers and the Angelito Negro is structured under an ethics of retribution—a concept drawn from Max Weber—in which the pact operates as an amoral contract with proportional levels of payment ranging from basic offerings to bodily scarification. The study concludes that the cult, far from representing an exclusively marginal or violent practice, expresses a devotional pragmatics that reveals the human condition: the devil does not embody evil but merely reflects human nature, with moral responsibility resting upon the one who requests power or favor, whether to obtain wealth, seek protection, or exact revenge upon others.

Keywords: Popular religiosity – devil – Angelito Negro – pragmatic sociology– ethics of retribution

Introducción

La religiosidad popular en México se caracteriza por una multiplicidad de creencias, figuras, prácticas y cultos que sintetizan, en muchos casos, un sincretismo entre el catolicismo y otros marcos de religiosidad procedentes de tradiciones afro, prehispánicas y energéticas, entre otras. Algunos han cobrado notoriedad pública —como el culto a la Santa Muerte o a San Judas Tadeo—, mientras que otros se mantienen en círculos de pertenencia más restringidos, por cuestiones económicas antes que de exclusividad, como los de energía y ángeles.

Se trata de lo que podríamos denominar una polivalencia devocional orientada a una pragmática de maximizar los símbolos religiosos para la solución de necesidades terrenales y encontrar refugio ante lo incierto. En esta red simbólica de imágenes, prácticas, grupos y cultos, resalta el sincretismo de las figuras. No hay competencia, sino un ensamble de lo mágico-religioso-espiritual en el que se invoca la intercesión de lo diferente para problemas comunes. Lakoff y Johnson (2017) permiten comprender esto como un isomorfismo de la creencia en el que lo diferente se invoca para lo común. Se puede solicitar dinero a diferentes figuras; quizá alguna responda y habrá que pagar el favor recibido. En este sentido, la intervención de lo sagrado no cambia la realidad: lo que cambia es lo que se percibe como real para los creyentes, y eso transforma la manera en que perciben el mundo y la presencia de lo sagrado.

En este ecosistema ha irrumpido públicamente un culto cuya fuerza y presencia ocupa un lugar importante en el imaginario iconográfico religioso de México, particularmente en el centro del país: el denominado Angelito Negro. No es un culto nuevo; por el contrario, tiene su historicidad en los relatos e imágenes populares del diablo, pero ahora constituye un fenómeno emergente en el espacio público. Su fuerza se configura en dos procesos: por una parte, una mutación o transformación de la figura del diablo en el imaginario popular del siglo XXI mexicano; por otra, un culto cuyo origen puede identificarse y que proviene de los márgenes de la ley y de lo social (Gaytán y Valtierra, 2023).

Su expansión mediática se asoció con la violencia como si esta fuera una estructura determinada del culto; en realidad, la violencia es situacional, derivada de la interacción y de un contexto que irrumpe como respuesta de sobrevivencia. La violencia, entonces, no es estructural: es la dimensión social relacional la que pauta las interacciones violentas (Zavaleta y Galán, 2025).

El fundador del culto, Óscar Pelcastre, principal promotor y autonombado Obispo Negro del denominado Palacio Negro de Luz Bella de la Oscuridad, es un líder de vendedores informales en las calles de la ciudad de Pachuca, presuntamente asociado a actividades ilícitas, por lo que pasó un tiempo en prisión. Desde ahí, el diablo fue captando su atención al indicarle que saldría libre. No hubo revelación de una imagen; fue la imaginación de Pelcastre

la que dio forma a la figura.¹ En este caso, las palabras —los susurros del diablo— construyeron las ideas y estas, a su vez, dieron forma a objetos físicos (Lakoff y Johnson, 2017). La imagen del diablo fue primero palabra, luego idea y, al final, imagen.

Otro suceso relevante fue el asesinato de dos policías de la ciudad de Pachuca a manos de integrantes del culto en un altar, no como sacrificio ritual, sino como reacción ante la posibilidad de ser detenidos por las autoridades. Estos sucesos contribuyeron a la percepción del culto como una práctica de lo marginal y de quienes se mueven en el margen de la ley. Tan intensa es la percepción ciudadana sobre el tema que la instalación de un altar en la avenida Río Churubusco de la Ciudad de México, celebrado con música y fiesta por los devotos, fue retirado al día siguiente por las autoridades locales: desmontado, demolido y transmitido en redes sociales y medios de comunicación.

Lo cierto es que el culto sigue a la luz de las sombras, con altares en lugares cerrados —casas o locales— e incluso en un anexo dentro de la catedral de la Santa Muerte en Pachuca y una casa en el barrio de Tepito, donde, a diferencia de la imagen de la muerte cuyos altares se exhiben públicamente, este se mantiene oculto.

Wittgenstein indicaba, en su crítica al libro *La rama dorada* de Frazer, que lo religioso no debe explicarse sino comprenderse (Wittgenstein, 2001).

Este culto se aleja del satanismo clásico europeo e incluso del satanismo norteamericano de LaVey. Es otra idea del diablo: no como maldad, sino como un ente de equilibrio con Dios y su séquito de santos, porque no ofrece una respuesta moral o justa, sino un contrato en el que se compromete a cumplir las peticiones. La responsabilidad es del solicitante, no del diablo; se trata de una transacción amoral que no parte de la luz sino de la oscuridad. No hay carga moral negativa: es el poder descarnado el que facilita la petición. No hace milagros, porque ese es un atributo de lo justo de Dios; aquí simplemente hay un trato, y la responsabilidad de lo que acontezca recae en quien lo solicita.

El objetivo de este texto es comprender la pragmática devocional de un culto que parece provenir de lo marginal de lo sagrado, pero también de los márgenes terrenales de la ley y lo social. ¿Es una religiosidad periférica, con ritualidad híbrida, exótica e incluso antiestética y antitética de acuerdo con la cosmogonía cristiano-católica? En realidad, tendríamos que desplazar la perspectiva del culto como una simbolización de lo sagrado exclusivamente, hacia lo que Mircea Eliade (2014) recuperó en su análisis como el axis mundi: la intersección entre el cielo, la tierra y el inframundo. La imagen no es demoniaca en el sentido clásico del mundo cristiano, pero tampoco un ángel y menos la ternura que sugiere el diminutivo de "angelito". Es un ser terrenal de negocio, un comerciante de favores amoral, una imagen profana en el imaginario mexicano: una síntesis de los tres mundos.

Lo analizaremos desde la perspectiva de la sociología pragmática y, metodológicamente, desde la teoría de la relevancia; ambas perspectivas inciden en la

¹Documental *Quién es el Angelito Negro y el Culto al Diablo* | VOCES Hidalgo. Consultado en enero de 2026. <https://www.youtube.com/watch?v=UoCnzdk2xUs>

imagen y sus metáforas. Se realizaron visitas al Palacio Negro en Pachuca y al altar en la Ciudad de México; se recuperan los registros en las redes digitales y las entrevistas con algunos devotos.

En este punto es importante señalar que el Angelito Negro se coloca en una dimensión transgresora de lo simbólico y lo religioso, que irrumpe en la red de lo mágico e interpela lo individual antes que lo colectivo —las peticiones y pagos son individuales—, con niveles de exigencia y pago. Sobre todo, no disputa su devoción o adoración con ninguna otra figura o imagen; incluso el Obispo Negro se declara guadalupano, se encomienda a Dios y se persigna al salir de casa.

Una devoción desde la sociología pragmática

La mirada conceptual sobre la imagen de la oscuridad se propone desde una perspectiva de la sociología pragmática y pragmatista (Boltanski y Thévenot), enfoque poco abordado en América Latina que enfatiza el análisis práctico de las interacciones y las justificaciones que las personas expresan en su vida cotidiana para dar sentido a sus actos y consecuencias (Calderón-Vélez, 2021).

La sociología pragmática no busca revelar lo subyacente en lo social; antes bien, interpreta cómo se coordinan las acciones y se resuelven los conflictos a partir de experiencias en el contexto y de dispositivos materiales y simbólicos que orientan el resultado. El enfoque parte de la acción misma y de la justificación que los individuos expresan de su actuar a través de pruebas, esto es, argumentos que se producen en situaciones clave de tensión o conflicto y que validan su proceder y sus razones (Barthe et al., 2017). Con ello, los actores buscan reordenar el mundo, poner a prueba sus creencias y valores, e incluso apoyarse en dispositivos materiales que refuerzan su narrativa.

En el caso del Angelito Negro, la sociología pragmática permite comprender la narrativa de los creyentes sobre una imagen que en el contexto se considera maligna, pero que para ellos es un ser que provee oportunidades sin moralizar el contexto. No hay sentido religioso subyacente u oculto, ni simbolismos barrocos católicos bajo los que se oculten otras formas mágicas —como ocurre en cultos como el de la Santa Muerte con la imagen subrepticia de la Virgen María, o las tradiciones yorubas en la equivalencia de los orishas con los santos católicos (Fragoso, 2016)—. Para los creyentes es el diablo, y punto: un ser sobre el que se hacen tratos e intercambios y que no pide exclusividad en su devoción, solamente el cumplimiento del contrato y el respeto a su figura. Las pruebas de su eficacia se manifiestan en la intervención ante las peticiones y en el pago recíproco por los favores recibidos, según la manda u ofrenda acordada.

La imagen tatuada, la piel escarificada y el altar son muestras no solo de la devoción, sino del acompañamiento en la vida cotidiana de la figura del Angelito Negro, acompasada con otras figuras y creencias: un sincretismo pragmático que no se confronta con otras creencias, que pide devoción pero no exclusividad, que establece tratos que

deben cumplirse y rituales más cercanos al catolicismo que a las prácticas oscuras registradas en los cultos satanistas clásicos europeos o norteamericanos (Marzal, 2002).²

Desde esta perspectiva pragmatista se entiende que la realidad no es algo disponible de modo externo en las imágenes, los símbolos, los rituales o las prácticas. La realidad parte de una perspectiva internalista-subjetiva de los creyentes, desde su experiencia, y es desde ella que justifican el porqué y el cómo de su creencia a través de narrativas compartidas con otros devotos, textos e imágenes que, si bien son externas, los devotos van ajustando y reelaborando en una suerte de ensayo y error de la escena social que para ellos va adquiriendo sentido, aunque para los investigadores pueda dar cuenta de inconsistencias o contradicciones.

El investigador no busca contradecir a los devotos mediante rupturas epistémicas orientadas a encontrar estructuras ocultas o constantes explicativas; por el contrario, se enfoca en la capacidad de los actores para justificar sus acciones en situaciones concretas y no como derivaciones de comportamientos predeterminados (Schaffhauser, 2014). De ahí que se definan criterios reflexivos de los participantes y no reglas o normas sociales frente al culto.

Por ello, no se busca la función normativa del culto, sino el culto como coordinación de los múltiples intereses de los participantes. Aquí los intereses no se contemplan como un factor que da sentido al culto, sino como un producto derivado del mismo; no son los que convergen en el culto, sino que, desde este último, los intereses logran una coordinación que da sentido a las prácticas compartidas: los rituales, las ofrendas, las velas y las marcas en el cuerpo.

Cuando los devotos dan cuenta de su experiencia, no se trata de que tengan razón o no en lo que dicen; se trata, más bien, de considerar que poseen razones para expresarlos y vincularlos al resultado de su petición, más allá de sus contradicciones. No podemos hablar de un tipo de creyentes, sino de una pluralidad de ellos en lógicas tan distintas como sus necesidades, pero referidos al culto.

Lo importante es que lo común no gira alrededor de la imagen material, sino de las disposiciones de los fieles a expresar su devoción con lo que tienen y poseen, con lo que pueden ofrendar —velas, manzanas— y, más importante aún, mediante el pacto con el cuerpo a través de escarificaciones en la piel. El cuerpo es el dispositivo vital que enlaza la devoción entre la imagen y el individuo, la prueba más fehaciente del pragmatismo devocional, en tanto narrativa, acuerdos y experiencia cotidiana del culto: me cumples, te cumplo; me concedes y firmo contigo un compromiso que, en su punto más relevante, queda sellado con cicatrices en la piel.

²Documental/Reportaje: "Los muchos dioses en México: El Angelito negro: el culto a un...", canal de YouTube, 17 de abril de 2025. <https://youtu.be/Qso2s9a2qws?si=mwDPM-zzcoXquD5t>

Metodología: ostensión del diablo desde la teoría de la relevancia

Siguiendo la línea de la sociología pragmática, se definió como estrategia metodológica la teoría de la relevancia, la cual ofrece herramientas de interpretación de los significados de las prácticas, narrativas y símbolos, desplazándolos de su sentido literal u oculto hacia una perspectiva pragmática. Para Sperber y Wilson (2004), se trata de una metodología que trasciende la comprensión de la codificación de las acciones y comunicaciones humanas, y busca analizar el proceso mediante el cual los individuos, al comunicar algo, persiguen la mayor relevancia para hacerse entender con el menor grado de complejidad. Para ello explican, justifican y sustentan sus creencias, ideas y significados, otorgando relevancia a lo que consideran central. El investigador, en consecuencia, debe reconocer este esfuerzo del emisor por dar mayor relevancia a sus acciones o narrativas por encima de otras comunicaciones, evitando establecer reglas o realizar deducciones.

Se infiere que el emisor expande el significado específico de su acto comunicativo y le otorga validez sobre otros supuestos (Pons, 2004). De este modo se produce el proceso de ostensión, dirigido a atraer la atención del interlocutor sobre algún hecho, imagen o relato para resaltar el mensaje. Los devotos no resaltan la imagen como algo diabólico o maligno; por el contrario, resaltan la intercesión del diablo en las peticiones a través de metáforas, tanto en ideas y narrativas como en múltiples formas de la imagen: con sombrero, cuernos, sentado, de pie, rojo o negro.³

En la teoría de la relevancia, el acto comunicativo deja de ser algo abstracto y se convierte en interpretaciones de formas concretas bajo múltiples modalidades (Rajić, 2013). El Angelito Negro, como comunicación ostensiva, transmite la presencia de su propia relevancia, que no necesita justificación del contexto o de otras formas religiosas. Su propio peso simbólico es ostensible en las narrativas, experiencias y testimonios sobre la intervención del diablo en la solución de las peticiones y necesidades de los devotos. Las peticiones van acompañadas de rituales y ofrendas que hacen ostensible su contenido. Para alguien ajeno al culto existen límites a la mirada; puede registrar la teatralidad y el dramatismo, elementos que fijan el culto sobre sí mismo. Sobre esa base, los devotos actúan y comunican sus creencias y prácticas.

En este texto recuperamos experiencias y testimonios de devotos, registros periodísticos y videos en plataformas realizados al Obispo Negro en Pachuca y a los devotos en Tepito, Ciudad de México. Se utilizaron registros de YouTube, los diarios Milenio, El Sol de México y El Herald; fotografías de visitas a la Catedral de la Santa Muerte donde se localiza el Palacio Negro y donde se realizaron las entrevistas a Juan García, comerciante ambulante del centro de Pachuca; doña Blanca Gándara, afanadora en una empresa proveedora de Pemex en Tula; y los comerciantes ambulantes de Tepito, Angélica López y Pedro Núñez.

³Documental ¿Quién es El Angelito Negro? Milagros y Peligros. Efraín Balak. Octubre de 2025.
<https://www.youtube.com/watch?v=aqoAOfgD1iw>

¿Qué es el Angelito Negro?

La dimensión social del diablo

¿Es nuevo este culto en México? ¿Cómo se acopla en la pléyade de devociones y cultos populares, y quiénes son los devotos? ¿Cuáles son las narrativas, testimonios y experiencias que se articulan alrededor de una imagen del diablo que, en principio, se coloca aparentemente como antítesis del Dios del catolicismo? ¿Es un culto polivalente como ocurre con la Santa Muerte y Jesús Malverde?

El diablo no es un símbolo pasado ni obsoleto, como tampoco es absoluto. Antes bien, se trata de una figura de resistencia de y desde el presente ante lo eterno. Se invoca para los problemas terrenales, no para trascender, y se aparece para tentar a los seres humanos poniendo a prueba la moralidad de los hijos de Dios (Muchembled, 2019).

El diablo como figura religiosa permanece en infinidad de interpretaciones que se van construyendo ante lo incierto del mundo, aunque su imagen encierra aspectos contradictorios: reniega de Dios, pero se mantiene como una dualidad que no podría existir sin él; un protagonista necesita su antagonista (Fugelli, 2022). Cuestiona los valores de Dios en la tierra, pero tienta a las personas al pecado para reafirmar la importancia de seguir los preceptos de lo divino. El diablo es guardián de los valores de Dios y, por tanto, una figura moral suprema que custodia los diez mandamientos, procurando que los devotos caigan en el pecado (Martínez Garrido, 2006).

En Europa, el diablo se erigió en el mundo cristiano como una cosmovisión del mal y de lo maligno (Muchembled, 2019). Previamente era una figura cómica y traviesa, pero en el cristianismo asumió la figura religiosa de los miedos individuales y de los temores colectivos para asegurar el cumplimiento de las normas sociales por parte de la Iglesia católica. El diablo pasó de ser un ente del exterior, residente en el inframundo, a colocarse en la subjetividad, en la conciencia que discierne entre el cumplimiento del mensaje de Dios y el pecado.

No hay, sin embargo, una sola figura del demonio. Existe un universo de demonios que mueven las pasiones humanas, un universo jerárquico en el que nombres e imágenes denotan el poder e influencia de cada uno: Belcebú, Lucifer, Azazel, Asmodeo. Todos ellos operan en la tierra para tentar a los seres humanos desde el alma misma. Gruzinski (1994) ha indicado que la imagen es un instrumento de doble filo: dominación o resistencia. En la evolución del diablo, este no ha sido solo una figura de dominación o miedo, sino también de resistencia, como ocurrió con la figura histórica de Vlad Tepes en Transilvania o de Tlacatecolotl en la sociedad novohispana como una figura sincrética de resistencia a la colonización entre lo católico y lo nahua. Incluso en la literatura, la imagen de Mefistófeles en el Fausto de Goethe o el pacto de Dorian Grey para mantener su juventud ilustran esta dimensión (Orellana, 2013).

Pero el diablo también es imaginación e imagen (Gruzinski, 1994). Imaginación como intelecto para descifrar y significar el contexto: un haz de ideas que tejemos para entender los acontecimientos, concentrado en una metáfora, una idea que surge de la

imaginación. Lo que acontece es por el mal deseado por otras personas; la salvación proviene de la intercesión de lo divino o del inframundo. El diablo sale de la imaginación para descifrar el mundo, justificarlo y obtener pruebas de la intervención de esta figura. Es imagen por lo sensorial y emocional: presencia de la figura que permite invocarlo para enfrentar o defenderse de los otros, dar seguridad y sentir que lo divino está cerca. Un viento, un abrazo, una pareidolia que se observa como presencia cercana.

En este sentido, la figura del diablo es una dimensión pragmática que nos tienta aquí y ahora sin promesa de redención, pero también nos ayuda a resistir y a combatir a los otros con los que competimos o nos amenazan. El diablo no solo es una palabra; es también una idea y, por tanto, se condensa en un objeto-imagen.

El Angelito Negro

El diablo en la historia de México no es reciente. La figura ha estado presente como obediencia y como resistencia. Como obediencia, desde los púlpitos de los templos que resaltaban los miedos por no seguir los mandamientos divinos o por explorar el mundo de la magia y el esoterismo que desafiaba los cánones institucionales (González, 2017). De ahí la señalización de la brujería y las limpias tradicionales en el mundo de la religiosidad popular, así como la expansión de tradiciones afrocaribeñas que ligaban lo sagrado a la naturaleza (Frigerio, 2016).

Como resistencia y rebelión, para obtener lo que se desea sin esperar la benevolencia y el juicio de lo divino —sea la Virgen María o los santos—. Para ello habría que acordar con el diablo o disputarlo en una batalla en el campo o en las viejas casonas de la ciudad: en la figura del catrín o del charro negro que se aparecía para ofrecer tratos, o en la disputa por terrenos o herencias en el cerro donde los abuelos contaban sus hazañas peleando contra el diablo con su machete y un rosario.

El origen del diablo como Angelito Negro se inscribe en la figura —imaginación, imagen y resistencia— que busca un acuerdo y no una disputa. Su antecedente histórico indirecto no está en la figura elegante del catrín, sino del charro negro que se aparece en la tradición popular como alguien que pertenece al pueblo: se presenta a los necesitados o ambiciosos dispuestos a firmar un acuerdo por lo que requieren o anhelan.

La devoción cobra forma en la segunda década del siglo XXI y se formaliza en 2021 con la imaginación —como resistencia, diría Gruzinski (1994)— de Óscar Pelcastre, autodenominado Obispo Negro y fundador del Palacio Negro de la Luz Bella de la Oscuridad, ubicado en la parte posterior de la plaza que alberga la catedral de la Santa Muerte. Ahí es donde se instala lo que comenzó como un llamado en la mente de Pelcastre, una idea, una narrativa y una imagen creada inicialmente por él, pero que ahora se reproduce bajo distintas formas y posiciones.⁴

⁴Ibíd.

Óscar Pelcastre es un líder de ambulantes del centro de Pachuca, posición que ha resistido la normatividad municipal del uso del espacio público para el comercio, instigando y defendiendo la instalación de puestos callejeros en calles y banquetas, a veces sin permisos de la autoridad. Esto le ha granjeado enemistades con otros líderes de comerciantes y con los gobiernos municipales y estatales. Era conocido no solo como comerciante, sino como fundador de la catedral de la Santa Muerte en Pachuca a principios del año 2000, desde donde la administra y promueve facilitando las reuniones, rituales y la instalación de múltiples imágenes en los locales de lo que originalmente sería una plaza comercial.

Infundiendo temor y animadversiones, Pelcastre se hizo un lugar en el mundo de la política con su organización de comerciantes, pero también en el culto a la Santa Muerte. En una entrevista con la maestra Claudia Vier, directora de asuntos religiosos del estado de Hidalgo entre 2022 y 2024, esta alertaba sobre lo delicado del contacto con este personaje por las redes y señalamientos sensibles en temas de seguridad y política local.⁵ Aun con ello, tuvimos una charla informal durante nuestra visita al santuario, cuyo relato fue reforzado y enriquecido con los registros y entrevistas que distintas plataformas le han realizado.

En 2017, Pelcastre fue encarcelado por algunos años en la prisión estatal y durante ese tiempo pensó que moriría ahí, derivado de una profunda depresión. Durante el encierro comenzó a escuchar una voz y a sentir una presencia que le indicaba que pronto saldría. Este encuentro con lo extranormal no derivó del consumo de sustancias o alcohol, pues él ha insistido en que no consume drogas desde la muerte de su hija por las adicciones años atrás.

Esa voz la comenzó a identificar como proveniente del diablo, pero no como una amenaza, sino como un impulso de resistencia ante lo que consideraba injusticia. La promesa era la pronta libertad, ante lo cual, incrédulo, le prometió que, de ser cierto, le levantaría un altar y un lugar de culto. En su imaginación creó la imagen del Angelito Negro a partir de sus habilidades para el dibujo y la pintura. Consiguió en la prisión un pequeño maniquí al que pintó de negro, le puso cuernos y lo colocó sentado en una silla. Su diseño resaltó la forma humana y no bestial del diablo; lo mexicanizó, alejando la idea de un ser mítico lejano y terrorífico. De alguna manera convirtió en objeto ese grito popular que se profiere cuando sentimos empatía por alguien: "amigo, diablo, ya eres mexicano".

En este proceso, como habrá notado el lector, no existe nada oculto. Es la vivencia y experiencia expuesta por Pelcastre en el sentido pragmático de la prueba: pedir la libertad a cambio de la devoción a la figura del diablo. Cabe notar que, en múltiples entrevistas, el Obispo Negro denomina devoción y no adoración al diablo, pues sigue siendo creyente en Dios y en la Virgen de Guadalupe, a la que se encomienda al salir de casa. Esta aparente contradicción es, en realidad, una forma lógica de ordenar la realidad: lo divino moraliza el mundo; el diablo opera en aquello donde Dios no permitiría o

⁵ Este diálogo con la directora de Asuntos Religiosos del Gobierno de Hidalgo se dio en el marco de otro proyecto de investigación sobre la laicidad en el ámbito local, realizado entre la Universidad La Salle México, la Secretaría de Gobernación y el gobierno estatal de Hidalgo, el 31 de julio de 2023.

aprobaría, por ir en contra de sus propias reglas, principios y normas divinas. Pelcastre, en su narrativa, subraya la ostensión (según la teoría de la relevancia de Wilson y Sperber, 2004) del diablo en el universo divino, sin que ello represente contradicción con Dios ni con la Virgen María. Para él, el mundo extramundano tiene una lógica: Dios es protección, la Santa Muerte es el camino que todos transitamos, la Virgen de Guadalupe es amor, pero Luzbel es el poder y la decisión.

A partir de 2021, al salir libre, Pelcastre promueve el culto al Angelito Negro construyendo un anexo en la catedral y creando una imagen performativa del diablo mexicanizado: vestido con sombrero, jeans, camisa a cuadros, una botella de licor, cuernos y una mirada fija a través de ojos rojos. Toda la figura pintada de negro con trazos rojos (negro la noche, rojo el poder). Como comerciante, la creación del Angelito Negro no sería solo una religiosidad popular, sino una marca registrada de propiedad de Pelcastre, lo que no impide que existan versiones distintas en formas diferentes.

La narrativa y la experiencia son claras en su propia biografía. El diablo es vida y luz que surgió en la oscuridad de la cárcel. De ahí que denominara al lugar el Palacio Negro de la Luz Bella de la Oscuridad, y a la figura del diablo, "angelito" —diminutivo que en México significa cercanía, pero a la vez familiaridad sin intimidad: no es un amigo, sino alguien próximo, como ocurre con las formas trenecito, avioncito, o con nombres como Panchito, Conchita—, y de color negro para remarcar que proviene de las sombras. No es un amigo; es un principio de autoridad cercana, tan próxima que no opera desde el infierno sino desde aquí y ahora bajo forma antropomórfica. La dualidad es clara: cariño y miedo, luz y oscuridad, acuerdos y pago de favores.

"Angelito Negro no es una referencia a un niño o algo pequeño; angelito es porque la figura [maniquí] que conseguí en la cárcel era pequeña y podía colocarla cerca de mí. Ahora puedes ver figuras de tamaño natural, pero sigue siendo angelito por lo que significa su cercanía, no por su tamaño" (Diálogo con Óscar Pelcastre en la Catedral de la Santa Muerte, octubre de 2024).

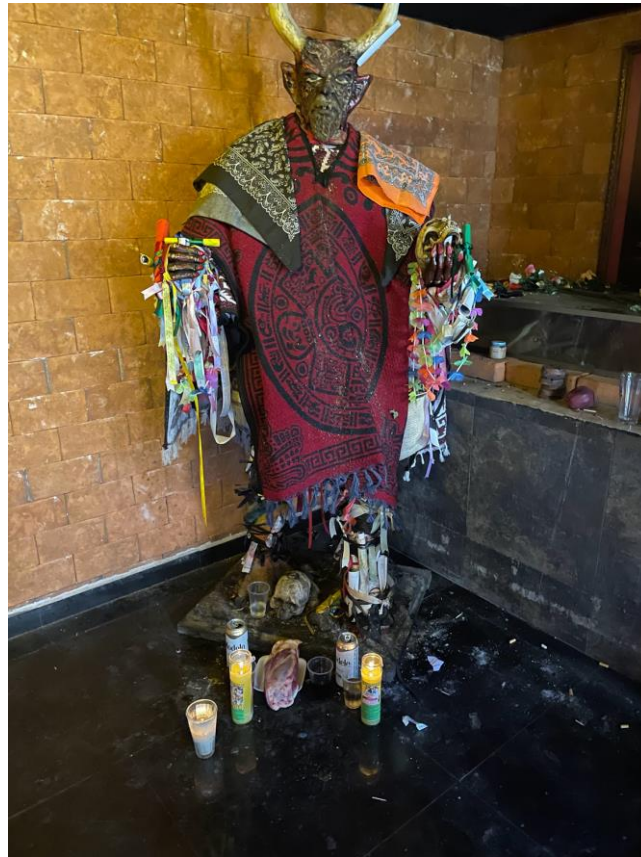


Figura 1. Altar al Angelito Negro, Palacio Negro en Pachuca, Hidalgo. Fotografía de Felipe Gaytán.

La expansión de Pachuca hacia la Ciudad de México ocurrió de la mano de Alejandro Guerrero, conocido como el Chino, comerciante en Tepito. Como sucede con las devociones populares, la desesperación de Alejandro por salvar a su madre de un cáncer terminal lo llevó a pedir a todos los cultos y santos conocidos su intercesión para su angustia familiar. Conoció al Angelito Negro y viajó a Pachuca en 2022, prometiendo ser devoto y colocar un altar en su barrio si se concedía lo pedido.⁶ En la sociología pragmática se analizan las situaciones críticas en las que se justifica y argumenta, como prueba, la intercesión (Zavaleta y Galán, 2025). No hay estructuras ocultas ni un deber ser; fue una situación inmediata en la que Alejandro pidió un milagro ante el desajuste social y emocional en el que se encontraba, como también padeció Pelcastre en la cárcel.

La madre del Chino se recuperó y salvó la vida. Los expedientes clínicos lo revelan y la presencia de la señora es ahora testimonio de lo concedido. La prueba de la devoción muestra que el orden social y natural de la vida —una enfermedad en etapa terminal— fue cuestionado y superado, por lo que el testimonio mismo constituye un argumento que demuestra la legitimidad de su devoción. Otros testimonios refuerzan la narrativa de la intercesión.

"Vine aquí a Pachuca porque estaban por correrme de mi trabajo y tengo un hijo enfermo. Le pedí que no me despidieran. No le prometí rezos o mandas, simplemente le

⁶Culto/Documental (Tepito): "Veneran al Diablo en Tepito; el 'Angelito Negro' es visitado...", canal de YouTube, 11 de agosto de 2024. <https://youtube.com/shorts/tk2cbSjRik?si=u6za0e6Jp7dZdIXI>

dije que le traería su alcohol y carne para que estuviera contento" (Entrevista a Blanca Gándara, devota, Catedral de la Santa Muerte en Pachuca, Hidalgo, 25 de febrero de 2025).



Figura 2. Altar al Angelito Negro, Palacio Negro en Pachuca, Hidalgo. Fotografía de Felipe Gaytán.

Alejandro cumplió su promesa y colocó un altar en la calle Carpintería de Tepito, a unas cuadas del altar de la Santa Muerte en la calle Alfarería. Con el permiso del Obispo Negro, llevó una imagen e instauró un culto. Este permiso no significa derechos de autor por cuestiones económicas o de control; el permiso es para incorporar el altar en la red de altares reconocidos desde el Palacio Negro, deslindándose de otros altares y grupos devotos cuyas acciones han derivado en temas de seguridad y violencia, como el caso mencionado en la introducción donde fueron asesinados dos policías de Hidalgo. En el mismo sentido, la figura del diablo es polimórfica: asume diferentes posturas y vestimentas, pero todas deben cumplir con los descriptores básicos: forma antropomórfica, negro y rojo como colores, cuernos y mirada con ojos rojos.⁷

El arribo a Tepito no fue disruptivo ni de competencia con otros cultos; por el contrario, se sumó al universo de las devociones populares en la atención a problemas y peticiones desde el mundo extranormal (Perdigón, 2008). Podría indicarse que es un punto medio entre otros cultos. No es la historia mortal de Jesús Malverde que

⁷ *Ibíd.*

trascendió, pero revela su condición humana al ser representado como ranchero con los excesos que ello supone —el alcohol, la carne como ofrendas—, ni un ser superior como la Santa Muerte que no pertenece al mundo y conecta con lo extranormal. No es el compadre que representa Jesús Malverde, como tampoco es la figura que juzga y resulta inevitable como la muerte. El Angelito Negro es poder, ambición humana y, sobre todo, revela que el angelito no es malo: los malos son los seres humanos que piden y exigen poder, riqueza y venganza. El diablo simplemente concede lo que se pide, otorga poder y el devoto sabe cómo usarlo; da riqueza para que se gaste como se decida. El deseo de poder es concedido por el diablo; la forma en que lo use quien lo recibe —sea para ayudar o para destruir— es responsabilidad de este último.

Contrato: una ética de la retribución

El Angelito Negro, mexicanización del diablo como alguien cercano, no es el mal encarnado ni lo maligno que proviene del más allá. Es visto como un equilibrio entre lo sacro y lo profano, entre la moralidad del cielo y las pasiones humanas. El diablo, bajo una forma protohumana, cumple lo que el cielo no puede cumplir por impedimento moral o por principio de justicia divina. Un creyente, ante la necesidad y la preocupación, solicita la intervención de los santos, de María, Jesús o Dios mismo, pero sabe que esas mismas entidades juzgarán la petición desde un marco moral de justicia y cumplimiento del orden divino. El creyente sabrá que, si pide algo extraordinario, inmoral o amoral —como la venganza, la muerte del otro, la riqueza espontánea—, será poco probable que sea concedido. Más aún: ni siquiera se atrevería a pedirlo porque sabe que el juicio moral sería implacable (Frigerio, 2016).

En cambio, el Angelito Negro es una imagen pragmática. No juzga la petición de buena o mala; es una figura amoral que no revisa la petición ni el historial de creencias, si el solicitante reza o no, si es bueno o malo. Si se invoca al diablo es para firmar un contrato, un acuerdo que se fija en las condiciones aceptadas entre las partes y no en la intención del solicitante, que a los ojos de otros puede ser mala, perversa o bondadosa. Todo eso no forma parte del imaginario del culto. En el canon pragmático, un devoto presenta su demanda y el ser de oscuridad presenta las condiciones que deben aceptarse para la firma del contrato, todo ello no sobre la moralidad, sino bajo el criterio de una ética de la retribución (Weber, 2012).

Max Weber expone el sentido ético de la acción social —acción racional referida a otros— a través de cuatro tipos ideales: la acción con arreglo a fines, con arreglo a valores, tradicional y afectiva. En cada una de ellas, los motivos que la impulsan poseen un componente ético sobre el que se valora la conexión de sentido y sus consecuencias. Así, la acción de un médico se moverá por el principio ético de la verdad, la de un sacerdote por los principios, la de la madre de familia por la costumbre y la tradición, y los afectos por la referencia emocional al otro. Weber definió que en la modernidad dos de los tipos de acción dominante se fijan por marcos éticos distintos, que desarrolla ampliamente en su texto

sobre la política y la ciencia como vocación. Para el tipo de acción con arreglo a fines, donde prevalece un cálculo entre medios y fines, la ética interpela al individuo a valorar si los medios disponibles permiten alcanzar los fines y si esto tiene o no consecuencias negativas. A esta valoración se le denomina ética de la responsabilidad, comprensible en las acciones de políticos, burócratas y empresarios, quienes calculan los medios disponibles y su uso para verificar si mantienen los fines o los cambian por otros asequibles o menos riesgosos, justificando su acción siempre como la mejor decisión, aun cuando tengan que ocultar información e incluso mentir. En cambio, la acción con arreglo a valores fija como principio el cumplimiento de los fines sin importar los medios ni las consecuencias, siempre y cuando se alcancen los principios por los que se ha luchado. A esto le llamó ética de la convicción, y como ejemplo coloca a los científicos que buscan la verdad, los religiosos que dan su vida por sus creencias o los soldados que luchan por su patria (Weber, 2007).

Existe, sin embargo, un tipo de ética poco estudiada que Weber (2012) menciona en su estudio de la ciudad, particularmente en lo que respecta al mercado. En la transición de la ciudad medieval —regida por los títulos nobiliarios y la realeza consanguínea de los nobles que, por su propio nombre, eran sujetos de reverencia, préstamos y ventajas económicas como el crédito a la palabra— a la ciudad moderna, esos criterios dejaron de ser válidos ante un mercado extenso en el que la pluralidad de comerciantes extranjeros, anónimos y movidos por el interés financiero no estaban sujetos a la tradición ni a la lealtad. Para ellos era importante garantizar el pago de sus bienes o servicios mediante contratos legales y no por la palabra o la dinastía. Surge así el derecho objetivo que fija los acuerdos en un contrato en el que las partes se comprometen a retribuir al otro lo acordado en la transacción. A esto se le denominó una ética de la retribución, donde el compromiso de cumplimiento es mutuo so pena de sanciones, castigos e incluso la cárcel o el destierro. No importa quién seas ni de dónde procedan los productos entregados ni cómo se consiga el pago: lo importante es cumplir las obligaciones y exigir los derechos (Gaytán, 2021).

Desde la sociología pragmática, la relación de los creyentes con el culto se articula como una transacción fundada en una ética de la retribución. No importa lo que se pida ni cómo se pida, sus consecuencias o el sentido de la petición: el diablo aceptará concederla si se aceptan los términos. Será problema del devoto lo que haga con lo concedido. De ahí que en la figura no exista la maldad en términos morales, sino la eficacia de lo concedido y la retribución del pago por lo obtenido.

El culto, por tanto, pareciera tener un sentido colectivo, pero al analizar el pacto y la ética de la retribución se advierte que se fija en lo individual; lo colectivo se produce únicamente cuando se coincide en las ofrendas o en las misas negras, las cuales no tienen un sentido subterráneo o demoniaco, sino que consisten en rituales enfocados a través de las palabras, las plegarias, ofrendas y ceremonias que, si bien constituyen un performance en un lugar cerrado con luces rojas y paredes negras, no tienen otro significado que reforzar el pacto en distintos niveles y alcances.

"A mí me conviene pagar mi ofrenda porque es celoso de sus cosas. Si le pides, le pagas. Por eso vine a la misa negra, a pagar mi manda y a decirle que sigo siendo creyente. La gente piensa que aquí hacemos todo lo diabólico como en las películas, pero si ves, es una ceremonia de pago de ofrendas con bebidas y otras cosas; los más pesados, o que deben más, se rayan la espalda" (Entrevista a Juan García, comerciante ambulante de Pachuca y devoto, Catedral de la Santa Muerte, 25 de febrero de 2025).

En el imaginario del pacto y el pago, los fieles refieren distintos niveles y alcances que van desde lo más sencillo por las peticiones concedidas hasta aquellos en los que el pacto no puede deshacerse al entregar la piel y la sangre como sello. En todo ello existe una proporcionalidad entre el contrato y el pago. Se pudieron identificar tres niveles en el pago de los acuerdos entre los fieles, sin que esto refiera un tabulador como tal.

Un primer nivel (básico) corresponde a peticiones de salud, dinero, trabajo o solución de problemas personales o familiares. El pago —no hay un estándar fijo dictado por alguien, ni siquiera por el Obispo Negro— se materializa en ofrendas como alcohol, cigarros, dulces y manzanas.

Un segundo nivel corresponde al poder y dominio sobre los demás. Se refiere a peticiones de lujos, dinero abundante y poder sobre los adversarios. El pago debe ser proporcional a lo que se pide: retornar con dinero u objetos de lujo en su altar.

El tercer nivel corresponde a la vida y la muerte, el ataque y la defensa, y el dominio de los adversarios. Pedir la muerte de otro, protección frente a los enemigos, venganza o maldición exige un pago de alto valor que puede consistir en colocar cabeza de cerdo como metáfora de la venganza, corazones crudos de res o cerdo y, en el nivel más alto, el cuerpo mismo del solicitante, entregando lo más sagrado: la sangre. Para ello se realizan rituales de escarificación o "rayados" de la piel de la espalda o los brazos, en los que el leve sangrado sella un pacto —la firma del solicitante con su propia vida—. Para cicatrizar se usa la sal como símbolo de la tierra, el alcohol como la fuerza del fuego, y la cera caliente derramada de una vela negra simboliza el sello final, imitando el sello de las cartas o contratos con cera y escudo familiar, en este caso el sello espiritual. La escarificación no es exclusiva del ritual del Angelito Negro; es una herencia o sincretismo con tradiciones afrocaribeñas como el Palo Mayombe.

En las misas negras resaltan los rituales de escarificación, quizá lo más espectacular de estas celebraciones, porque ahí se coloca el ritmo del cuerpo a través del dolor y de la sumisión a la imagen: la sincronía interaccional entre el celebrante y el devoto en medio de una estrella, con velas rojas y negras alrededor. La proxemia con el objeto y los celebrantes constituye el punto climático de lo colectivo; sin embargo, resalta lo individual mediante los pactos. Lo colectivo es la convergencia de la pluralidad de los creyentes, pero cada uno mantiene su propia condición unitaria sin ceder a lo que Durkheim denominó la eferescencia colectiva (Durkheim, 2010).

Más allá del pago proporcional y del énfasis en la relación individual, el culto no es meramente utilitario. En realidad, funciona como una figura mediadora entre lo sacro y lo profano y como una conexión de sentido de seguridad ante lo incierto de la vida cotidiana. Cada petición es la urgencia de resolver aquí y ahora, pero la respuesta y la solución constituyen una conexión con lo trascendente. Un minuto postrado e implorando al Angelito Negro es una conexión con la eternidad y un compromiso indisoluble con el inframundo. "Lo que se resuelve en un minuto se devuelve con un pacto de vida para siempre con la eternidad", expresaron Angélica López y Pedro Núñez (entrevista realizada el 12 de enero en el altar en la calle Carpintería de Tepito, CDMX).

Una luz desde la oscuridad

El Angelito Negro es conocido como "el chingón", el que puede resolver las cosas y da la cara por sus devotos. Una figura que resalta la virilidad, la masculinidad plena que domina, que puede hacer chingones o chingar a todos. Es una figura en esencia machista que implica poder, autoridad y obediencia.

Cuando uno se convierte en devoto y se compromete con los rituales, el rayado (escarificaciones) y el pago recíproco de lo recibido, el diablo lo protege ante los demás y ante situaciones percibidas de riesgo. Como indicó el Obispo Negro, convertirse en devoto no exige exclusividad: puede formar parte del universo del creyente sin problema. La figura no es antítesis de Dios ni campo inmoral; no es maldad, sino un ser que se coloca ante el dolor, el miedo, la ira y la venganza para ofrecer soluciones a cambio de lealtades y compromisos: una luz del inframundo en la oscuridad de la vida terrenal.

A diferencia de los santos que operan como metáforas orientadoras, el Angelito Negro es una metáfora sustancial. Lakoff y Johnson (2017) definen que las personas ordenamos el mundo a través de metáforas que no son poéticas sino formas de pensar, experimentar y actuar en el mundo, pues convierten conceptos abstractos o complejos en experiencias concretas y específicas.

En esta perspectiva se fijan dos tipos de metáforas: orientadoras y sustantivas. Las primeras orientan el mundo a través de relaciones de oposición (arriba/abajo, dentro/fuera), una interfaz que permite orientar el comportamiento (Lakoff y Johnson, 2017). Las metáforas sustantivas, en cambio, transforman ideas, emociones y deseos abstractos en entidades físicas, tangibles y cercanas, que convierten experiencias ambiguas, inexplicables o conspirativas en existencias concretas y comprensibles. La metáfora sustantiva complementa la perspectiva de la sociología pragmática de no buscar sentidos o significados ocultos, sino lo que para los individuos es su experiencia directa y lo que justifica lo que han realizado (Schaffhauser, 2014).

En el universo de los cultos y devociones, estos se distinguen por sistemas de metáforas. Los santos y las devociones marianas se constituyen como metáforas orientadoras; incluso la Santa Muerte y Jesús Malverde se inscriben en esta línea, pues

orientan la distinción entre lo moral y lo inmoral, la mortalidad y la eternidad, el infierno y el cielo. En cambio, el Angelito Negro es la personificación de la metáfora del diablo que no viene del infierno, sino que siempre ha estado entre las personas. Es la materialización de los deseos y maldades humanas y la posibilidad de cambiar el contexto y destino que Dios o la suerte tenía deparado. Ser una metáfora sustantiva no convierte al diablo en una realidad en sí misma; por el contrario, es real para los devotos en su percepción del mundo y actúa sobre la base de esas mismas percepciones. Se encarna en las emociones e ideas de sus devotos en su relación con lo extranatural.

Habitar la oscuridad: censura de la imagen en la ciudad

La expansión de creyentes ha sido notable en los últimos años. Cada vez es más visible el número creciente de devotos que participan en la misa negra y cumplen las ofrendas. El calendario ritual fija el día primero de cada mes como fecha de celebración, porque simboliza el inicio del ciclo del tiempo y fue el día en que Jesús muere en la Cruz (Viernes Santo). Además, los viernes se perciben como un día de desahogo de una semana que acumula angustia, preocupaciones y problemas cotidianos. La celebración principal es el 1 de noviembre, previo al día de muertos, que significa la apertura del inframundo; este día es especial para los rituales de escarificación, las ofrendas de carne y la velación.

Sin embargo, este crecimiento no se ha acompañado de una visibilidad del altar en el espacio público, como ya lo es la Santa Muerte con altares en la calle y en locales abiertos. El Palacio Negro de la Luz Bella en Pachuca fue instalado en la parte trasera de la Catedral de la Santa Muerte, un anexo al que se accedía cruzando todos los altares y figuras de la Santa Muerte y otros cultos; en 2024, los no creyentes debían pagar una cuota simbólica.

El altar en Tepito, propiedad de Alejandro Guerrero, se localiza en un cuarto habilitado para la visita de sus devotos; para acceder se atraviesa una puerta, un pasillo y se llega a la habitación. Este tipo de instalaciones dentro de casas será una constante: lejos de la calle y de la vista pública.

"La gente sigue pensando en el diablo como algo malo, pero en realidad es una figura que no te pide nada, no te da sermones morales. Tú sabes que otras figuras como Cristo o Guadalupe se acepta que se coloquen en la calle, pero nosotros, en lo que creemos, no podemos ponerlo afuera" (Entrevista a Angélica López y Pedro Núñez, comerciantes de Tepito, 8 de noviembre de 2024).

La iniciativa de colocar un altar en la calle se concretó en 2025, en el camellón de la avenida Río Churubusco en la alcaldía Iztacalco. Un grupo de feligreses construyó una vitrina con cristales por los cuatro lados, del tamaño de un mausoleo, donde colocaron la figura de tamaño humano, sentado en una silla y cubierto con flores y velas negras y rojas. En la inauguración tocó un mariachi y se cubrió el lugar con globos rojos y negros. Al día siguiente, la alcaldía retiró la instalación y demolió la estructura —de ladrillo, concreto,

aluminio y cristal—, un alto costo para una construcción hecha para durar, pero que fue tan efímera como uno o dos días.⁸

En otros casos, la nota roja de los diarios fijó la violencia como parte del culto. El 14 de julio de 2025, dos policías estatales visitaron un local conocido como centro de reuniones del Angelito Negro —sin relación con el de la Catedral de la Santa Muerte— para entregar una orden de restricción a uno de los dueños y administrador del altar, por violencia contra su pareja. La discusión entre los presentes y los policías escaló al punto de someter a los oficiales, torturarlos y asesinarlos. Las fotografías en los diarios mostraron los rostros de los implicados y el altar, el local y su ubicación en una zona periférica de Pachuca, asociando con ello la marginalidad, lo clandestino, la violencia e incluso el machismo vinculado al culto. Este punto sobre la virilidad y lo oscuro es un tema aún por explorar con mayor amplitud.⁹

Conclusiones

El culto, si bien es un fenómeno emergente y novedoso en el universo de la religiosidad popular mexicana, no es nuevo: sus antecedentes pueden encontrarse en la figura del diablo en su forma terrenal como catrín o charro negro, que ofrecían un convenio a cambio de solucionar problemas. En ese imaginario histórico, el contrato incluía ceder el alma a cambio de riquezas. En cambio, el Angelito Negro reproduce los pactos y la paga, pero lo hace no para llevarse el alma, sino para obtener agasajo, pleitesía y, si es posible, el vínculo espiritual con el devoto a través de la escarificación del cuerpo, donde la sangre funciona como la tinta que sella el acuerdo.

Por ser un fenómeno emergente, no ha sido suficientemente estudiado. Se han multiplicado notas periodísticas, videos en plataformas y podcasts al respecto, pero todos ellos bajo una mirada normativa sobre el diablo y la maldad asociada a lo marginal de la vida cotidiana: violencia, delincuencia y vidas al límite.

La figura no es marginal: es una figura del inframundo que ofrece soluciones a cambio de una retribución, un pago que no juzga las peticiones sino que simplemente las concede. Las consecuencias de tales peticiones son responsabilidad del solicitante y no del diablo, con lo que se demuestra que el mal no es exterior ni adjudicable al diablo, sino propio de los seres humanos, de nuestros miedos, ambiciones y venganzas. Simplemente, la imagen revela la condición humana.

⁸El Heraldo de México. (2025, 6 de enero). La alcaldía Iztacalco desmonta un altar dedicado a Lucifer, Satanás y la Santa Muerte [Video]. TikTok. <https://www.tiktok.com/@elheraldodemexico/video/7456939440968109318>. Véase también: Redacción El Sol de México. Retiran altar a la Santa Muerte de camellón en Iztacalco. 5 de enero de 2025.

⁹Grupo Milenio. (2025, 14 de julio). Caso Angelito Negro 666: vinculan a proceso a cuatro. Milenio. <https://www.milenio.com/videos/policia/caso-angelito-negro-666-vinculan-proceso-investigacion-permanece-abierta>

Este culto, a diferencia de otros, tiene un origen que puede rastrearse en la idea e imaginación de Óscar Pelcastre, fundador de la Catedral de la Santa Muerte en Pachuca, quien, durante su encierro en la cárcel, tuvo la revelación o llamado del diablo para, en 2021, fundar el Palacio Negro de la Luz Bella que acoge la figura que diseñó e imaginó como Angelito Negro —también marca registrada—. Su extensión a Tepito se dio en circunstancias extremas de necesidad. Falta ahora realizar investigaciones extensas y profundas para examinar su acomodo e implicación en el universo de la religiosidad popular.

En este texto decidimos abordar el tema desde la sociología pragmática, que no busca develar el sentido profundo de la imagen sino su sentido práctico y de experiencia de vida en los devotos. La estrategia fue seguir la ruta de la teoría de la relevancia, con énfasis en el principio de ostensión, que en este caso se concentra en la figura y su vínculo individual —más que colectivo— con sus devotos.

En esta forma de religiosidad popular, podemos encontrar que el diablo deja de ser la figura del mal para convertirse en una dimensión amoral, eficaz en conceder lo que se pide sin juzgar, pero que cobra de manera recíproca lo que concede. Al final, los devotos coincidieron en dos sentencias: "Busca al diablo y lo encontrarás" y "Un minuto de imploración es un pacto para la eternidad".

Referencias bibliográficas

Fuentes académicas

- Barthe, Y., De Blic, D., Heurtin, J.-P., Lagneau, E., Lemieux, C., et al. (2017). Sociología pragmática: manual de uso. *Papeles de Trabajo*, 11(19), 261–302.
- Calderón-Vélez, M. L. (2021). La sociologie pragmatique. *Estudios Sociológicos*, 39(117), 945–954. <https://doi.org/10.24201/es.2021v39n117.1970>
- Durkheim, É. (2010). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones Coyoacán.
- Eliade, M. (2014). *Lo sagrado y lo profano* (J. M. Bernabé, Trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en 1957)
- Fragoso Lugo, P. O. (2016). Santa Muerte y cultos periféricos en el barrio de Tepito. [Publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia].
- Frigerio, A. (2016). San La Muerte en Argentina: usos heterogéneos y apropiaciones del “más justo de los santos”. En *El Colegio de la Frontera Norte* (pp. 251–272).
- Fugelli, I. (2022). *Los límites de la mirada, entre subjetividad y operación artística*. Bonilla Artigas Editores.
- Gaytán Alcalá, F. (2021). Modernidad de piedra y lodo. El proceso de secularización en el concepto de ciudad de Max Weber. En C. Rebolledo & G. Gómez (Coords.), *Lugares e identidades: reflexiones en torno de una ciudad imaginada* (pp. 83–102). Ediciones Parmenia / Universidad La Salle México.
- Gaytán, F., & Valtierra, J. (2023). Acto icónico de los ángeles marginales. Cultos religiosos y violencia en México en perspectiva comparada: Santa Muerte, Angelito Negro y

- Jesús Malverde. En A. Gutiérrez (Coord.), *Pesquisas sobre religión: pensamientos, reflexiones y conceptos*. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- González Sánchez, C. A. (2017). *El espíritu de la imagen. Arte y religión en el mundo hispánico de la Contrarreforma*. Cátedra.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a Blade Runner, 1492–2019*. Fondo de Cultura Económica.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (2017). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra.
- Martínez Garrido, J. (2006). Construyendo a Satán. Una aproximación histórico-antropológica al constructo imaginario. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, (7). [Se requiere URL estable]
- Marzal, M. M. (2002). *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Trotta / Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Muchembled, R. (2019). *Historia del diablo: Siglos XII–XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Orellana, F. (2013). El diablo y su posicionamiento en la postmodernidad: una reflexión desde la teoría social. *Universum*, 28(2), 189–208. <https://doi.org/10.4067/S0718-23762013000200010>
- Perdigón Castañeda, J. K. (2008). *La Santa Muerte: protectora de los hombres*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pons, S. (2004). *Conceptos y aplicaciones de la teoría de la relevancia*. Arco Libros.
- Rajić, J. (2013). Los conceptos de la teoría de la relevancia y su aplicación al estudio de los marcadores discursivos. *Colindancias*, 4, 351–362.
- Schaffhauser, P. (2014). El pragmatismo en la sociología: ¿hacia un nuevo giro epistemológico? *Intersticios Sociales*, (7), 1–33. <https://doi.org/10.55555/IS.7.50>
- Weber, M. (2007). *El político y el científico*. Ediciones Coyoacán.
- Weber, M. (2012). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Wilson, D., & Sperber, D. (2004). La teoría de la relevancia. *Revista de Investigación Lingüística*, 7, 233–283. <https://revistas.um.es/ril/article/view/6691>
- Wittgenstein, L. (2001). *Observaciones a La rama dorada de Frazer* (R. Rhees, Ed.; J. Esquivel, Trad.). Tecnos.
- Zavaleta Betancourt, J. A., & Galán Castro, E. A. (2025). Algunos criterios acerca de la etnografía sociológica pragmática. *Tabula Rasa*, 56, 225–250. <https://doi.org/10.25058/20112742.n56.10>

Fuentes documentales (YouTube)

- Balak, E. (2025, octubre). *¿Quién es el Angelito Negro? Milagros y peligros* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=aqoAOfgD1iw>
- Canal de YouTube. (2024, agosto 11). *Veneran al Diablo en Tepito; el "Angelito Negro" es visitado...* [Video]. YouTube. <https://youtube.com/shorts/tk2cbSjJRik>
- Canal de YouTube. (2025, abril 17). *Los muchos dioses en México: El Angelito Negro: el culto a un...* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/Qso2s9a2qws>

Canal de YouTube. (2025, julio 10). *¿Qué realizaban en la capilla Angelito Negro 666 donde una...?* [Video]. YouTube.

VOCES Hidalgo. (s.f.). *Quién es el Angelito Negro y el culto al Diablo* [Video]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=UoCnzdk2xUs>

Fuentes hemerográficas

El Heraldo de México. (2025, enero 6). *La alcaldía Iztacalco desmonta un altar dedicado a Lucifer, Satanás y la Santa Muerte* [Video]. TikTok.
<https://www.tiktok.com/@elheraldodemexico/video/7456939440968109318>

Grupo Milenio. (2025, julio 14). *Caso Angelito Negro 666: vinculan a proceso a cuatro. Milenio.* <https://www.milenio.com/videos/policia/caso-angelito-negro-666-vinculan-proceso-investigacion-permanece-abierta>

Redacción El Sol de México. (2025, enero 5). *Retiran altar a la Santa Muerte de camellón en Iztacalco. El Sol de México.* <https://oem.com.mx/la-prensa/metropoli/retiran-altar-de-la-santa-muerte-de-camellon-en-iztacalco-20990536>

Entrevistas

Gándara, B. (2025, febrero 25). Entrevista personal. Catedral de la Santa Muerte, Pachuca, Hidalgo.

García, J. (2025, febrero 25). Entrevista personal. Catedral de la Santa Muerte, Pachuca, Hidalgo.

López, A., & Núñez, P. (2024, noviembre 8). Entrevista personal. Calle Carpintería de Tepito, Ciudad de México.

Pelcastre, Ó. (2024, octubre). Diálogo informal. Catedral de la Santa Muerte, Pachuca, Hidalgo.

Vier, C. (2023, julio 31). Entrevista personal [en el marco del proyecto sobre laicidad local, Universidad La Salle México / Secretaría de Gobernación / Gobierno de Hidalgo].

* * *

* **Felipe Gaytán Alcalá** es profesor Investigador de la Universidad La Salle México, profesor del Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM

Doctor en Ciencia Social por El Colegio de México. Maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Licenciado en Sociología por la Universidad de Guadalajara. Investigador Nacional del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 2. Líneas de investigación Cultura Política y derechos humanos, laicidad y secularización. [E-mail: felipe.gaytan@lasalle.mx].

Comunalidad y religiosidad popular entre los zapotecos del sur de Oaxaca

*Edgar Pérez Ríos **

Resumen

La comunalidad representa la forma de vida de las comunidades indígenas del estado de Oaxaca, en el sur de México. Uno de los elementos que la constituyen es la religiosidad popular, la cual se vive de diversas maneras. El objetivo de la presente contribución es describir y analizar prácticas de religiosidad popular en comunidades zapotecas de la sierra sur de Oaxaca, manifestada en la petición de lluvias en el cerro del Encanto y su relación con la comunalidad. Metodológicamente, este estudio parte de un enfoque etnográfico. Los datos que se recuperan provienen del evento antes mencionado en el cual se participó en marzo de 2024 y marzo de 2025, aunado a etapas previas de trabajo de campo en la región de estudio. Los principales resultados muestran que la religiosidad popular es parte fundamental de la comunalidad y que dialoga con otros elementos presentes en la vida comunitaria, tales como las asambleas, el territorio y el sistema de cargos, pero que actualmente se encuentra en riesgo de desaparición. Se concluye que es importante fortalecer las prácticas religiosas populares como uno de los pilares que sostienen la vida comunitaria entre los zapotecos del sur de Oaxaca.

Palabras clave: Pueblos indígenas – religión – prácticas culturales – vida comunitaria – territorio

Communality and Popular Religiosity among the Southern Zapotecs of Oaxaca

*Edgar Pérez Ríos **

Abstract

Communality represents the way of life of Indigenous communities in the state of Oaxaca, in southern Mexico. One of its constituent elements is popular religiosity, which is experienced in diverse ways. The objective of this contribution is to describe and analyze popular religiosity practices in Zapotec communities in the southern highlands of Oaxaca, manifested in the petition for rain on the Cerro del Encanto hill and their relationship to communality. Methodologically, this study is based on an ethnographic approach. The data collected come from the aforementioned events, which were attended in March 2024 and March 2025, in addition to previous stages of fieldwork. The main results show that popular religiosity is a fundamental part of communality and that it interacts with other elements present in community life, such as assemblies, territory, and the indigenous government but is currently at risk of disappearing. It is concluded that it is important to strengthen popular religious practices as one of the pillars that sustain community life among the Zapotecs of southern Oaxaca

Keywords: Indigenous people – religion – cultural practices – community life – territory

Introducción

Comunalidad es la palabra con la que en la actualidad se sintetiza una serie de características de los pueblos indígenas oaxaqueños. Desde finales del siglo XX, algunos intelectuales indígenas tales como Jaime Martínez Luna, Floriberto Díaz y Joel Aquino, así como otros estudiosos, entre ellos Benjamín Maldonado y Juan José Rendón, encontraron en ese concepto una forma de nombrar y comprender “el modo de vida de los pueblos indígenas oaxaqueños” (Maldonado, 2022, p. 18). Dicho concepto, al igual que la vida de las comunidades indígenas, ha sido dinámico, sobre todo a partir de las interacciones con el sistema socioeconómico nacional hegemónico.

La comunalidad en nuestras comunidades zapotecas de la sierra sur de Oaxaca, así como en muchas otras de esta entidad, se compone de varios elementos. De manera general, Floriberto Díaz, identifica cinco:

1. La Tierra, como Madre y como territorio, 2. El consenso en Asamblea para la toma de decisiones, 3. El servicio gratuito, como ejercicio de autoridad, 4. El trabajo colectivo, como acto de recreación y 5. Los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal. (Robles y Cardoso, 2007, p. 40)

Lo que Floriberto Díaz denomina ritos y ceremonias, también se conoce como fiesta o disfrute comunal y se manifiesta de diversas maneras; desde bodas tradicionales, fiestas patronales, pedimentos, todos santos, festivales por el día de las madres o día del niño, bautizos, entre otros, toda vez que dichos eventos involucran a la comunidad en su conjunto y representa prácticas que fortalecen otros elementos de la comunalidad. Algunos de estos eventos, como las fiestas patronales o las pedimentas, implican prácticas de religiosidad popular, entendidas como:

Creencias subjetivas populares, símbolos y ritos, junto a comportamientos o prácticas objetivas con sentido, producto de historia centenaria, que no puede confundirse con la religión oficial sacerdotal. Es un “campo religioso” propio, con autonomía relativa, que tiene por sujeto al pueblo, aunque inciden sobre él sacerdotes, chamanes o profetas. (Dussel, 1986, p. 105)

En este escrito parto de la idea de que la religiosidad popular entre los zapotecos del sur de Oaxaca contribuye a fortalecer la comunalidad. En concordancia con esto, Valtierra (2017) señala que, además, “se convierte en un fenómeno social y/o popular que, al cabo, bien puede consolidar y unificar a una sociedad” (p. 175). Sin embargo, algunas de estas prácticas, en tanto expresiones culturales de comunidades indígenas, se encuentran en riesgo de desaparición a causa de un pensamiento de carácter eurocéntrico y colonial, que invalida estas expresiones culturales y otras, como la lengua, la cosmovisión o el sistema de gobierno propio.

Bajo estas ideas, el objetivo del presente artículo es, en primer lugar, argumentar cómo la religiosidad popular, particularmente a través de la petición de las lluvias en el Cerro del Encanto, ubicado a 2800 msnm, dentro del municipio de San Jerónimo Coatlán,

en el territorio zapoteco de la sierra sur de Oaxaca; constituye un pilar de la vida comunitaria y permite fortalecer elementos comunales como la asamblea, el *tequio*¹ y las festividades. Por otra parte, se analiza este evento a la luz de dinámicas sociales y religiosas nacionales que tienden a debilitarla, de manera que actualmente se encuentra en riesgo de desaparición, junto con otras prácticas religiosas populares en la región de estudio.

La estructura de este artículo se compone de la breve introducción presentada líneas arriba. Posteriormente, se ofrece un apartado metodológico donde se describe el proceso que implicó este estudio. En tercer lugar, se presenta un panorama histórico contextual de la zona de estudio, en relación con sus prácticas de religiosidad popular en torno al rayo, como máxima deidad entre los zapotecos sureños, En seguida, se ofrecen y analizan los resultados, mismos que se dividen en dos partes, a saber: lo concerniente a la relación entre religiosidad popular y comunalidad y la situación de riesgo en la que se encuentra. Finalmente, a modo de conclusiones, se reflexiona sobre la importancia de fortalecer estas prácticas religiosas como un elemento cultural de suma importancia para los pueblos zapotecos del sur de Oaxaca.

Investigar las prácticas religiosas desde adentro

Aunque implícitamente he referido mi adscripción al lugar de estudio, es importante matizarlo, sobre todo por sus implicaciones a la hora de llevar a cabo el “trabajo de campo”. En realidad, al ser miembro de una comunidad zapoteca del sur de Oaxaca, he tenido la oportunidad de participar en diversos eventos religiosos populares, a lo largo de varios años. Sin embargo, etnográficamente comencé a registrarlos a partir del 2018, para diferentes estudios, algunos referidos al ámbito de la educación comunitaria y otros para temas antropológicos. Para este estudio, en particular, me baso en registros de campo llevados a cabo en marzo de 2024 y marzo de 2025, ya que dicho mes es en el que se celebra la petición de las lluvias en el Cerro del Encanto.

Participar de este evento es solo una parte del trabajo de campo, ya que también es importante observar cómo se organiza, quiénes participan, cómo toman los acuerdos, etcétera. Así pues, para recabar la información relacionada con los preparativos previos a la celebración, acudí a la Agencia Municipal de San Cristóbal Honduras, ya que dicha comunidad es la que se encarga de la organización del ritual para la petición de las lluvias en el Cerro del Encanto. Estuve en la localidad un par de días antes del evento, en el año 2022, ahí pude observar algunas dinámicas relacionadas con la preparación de los alimentos y conversé con personas del lugar para obtener más información al respecto. No se trató, como tal, de entrevistas formales sino más bien de charlas etnográficas (Pérez Ríos, 2022), las cuales son especialmente útiles en contextos poco familiarizados con prácticas investigativas y que permiten dinamizar los temas a tratar y los participantes.

¹ Se trata de una forma de trabajo colectivo para algún bien común en beneficio de la comunidad.

Como señalan Juárez, Sosa y Toto (2012) entre los zapotecos del sur existen personas especialistas abocados a diversos tipos de conocimientos, de modo que hay quienes han reflexionado y ahondando en las historias fundacionales, otros conocen más todo lo referente a plantas medicinales, hay quienes son especialistas en caza o quienes conocen a profundidad aspectos rituales. Para este estudio, fue de particular interés las charlas que entablé con abuelitos y abuelitas de creencias², quienes me ayudaron a comprender el papel del Rayo dentro de la religiosidad popular de la comunidad, así como aspectos relacionados con el carácter sagrado de los cerros e historia oral sobre el Encanto.

Pertenecer a la comunidad y participar de manera sistemática en sus dinámicas socioculturales me permitió comprender estas y otras dinámicas comunales, así como identificar a personas de creencias que compartieron sus experiencias el torno al tema. Sin embargo, este tiempo prolongado en la comunidad no lo fue todo, ya que como señala Restrepo (2018): “Tampoco existe una correlación probada entre la duración del campo y la capacidad de comprensión del etnógrafo, toda vez que en la etnografía inciden la agudeza de la mirada, la sensibilidad y la constancia” (p. 29). Así pues, dicha temporalidad se realizó tomando en cuenta estos tres aspectos, incluso en ocasiones tomando distancia del contexto de investigación (mi propia comunidad), esto trayendo a colación la sugerencia de Bartolomé (2003) respecto a que en la medida que los investigadores indígenas participamos cotidianamente de las prácticas culturales que investigamos éstas pueden naturalizarse al grado de perderlas de vista.

Como lo mencioné antes, en 2023 y 2024 asistí al Cerro del Encanto para presenciar el ritual para la petición de las lluvias con el propósito de identificar la relación que este evento tiene con otros elementos de la comunalidad. Para registrar información sobre el evento, me valí preponderantemente de la observación y las charlas etnográficas. La concentración fue mi mejor herramienta para registrar diariamente la información que resultaba de mis charlas, las cuales, inmediatamente después de regresar a mi carpa, las registraba en el diario de campo.

El Cerro del Encanto y el Rayo: pilares de la religiosidad popular zapoteca

Cocijo o El Rayo es considerado como el dueño o señor del territorio, de las aguas, los ríos, los manantiales, los pantanos, los cerros, las cuevas, la lluvia, los venados, las culebras y otros animales; así como dador de la salud, la fertilidad, la suerte, pero también de las calamidades, enfermedades, huracanes, etcétera. Es decir, es una entidad múltiple; “un dios” o “el mero patrón”, como dicen algunos abuelos zapotecos. El Rayo es, en suma, la máxima deidad entre los zapotecos del Sur de Oaxaca, tal como lo documenta González Pérez (2019).

² En esta región se le conoce como “gente de creencias” a aquellas personas que conservan y/o practican la religiosidad zapoteca ancestral.

Históricamente, Cocijo, al igual que otras deidades mesoamericanas, ha sido representado a través de la piedra, lo cual era una práctica muy recurrente entre los pueblos mesoamericanos (Florescano, 1997). En el contexto zapoteco de la sierra sur de Oaxaca también hay indicios del uso de piedras para la representación de las deidades. Por ejemplo, en los archivos inquisitoriales contra los caciques de Coatlán de 1547, se menciona “el descubrimiento” de piedras que eran adoradas por los zapotecos de esta región. A estas piedras las describen como “ídolos grandes de piedra ubicados sobre un cerro” (AGN, Inquisición, vol. 37, exp. 9).

Actualmente, las piedras siguen representando a esta deidad. En el municipio de San Jerónimo Coatlán, en idioma zapoteco son conocidas como *gué sant* (piedra santa) y son las encargadas de mediar las relaciones entre los humanos y el territorio. En las distintas localidades del municipio de San Jerónimo Coatlán, a estas piedras también las llaman guardamontes y, según recuerdan los abuelos, se hallaban en casi todos los cerros que conforman el territorio. Según los archivos inquisitoriales, citados anteriormente, desde la colonia han encontrado guardamontes ubicados “sobre un cerro”. De hecho, una explicación recurrente entre los abuelos para explicar el término “guardamonte”, es casi literal: “son las encargadas de cuidar el monte” o “son las que cuidan los cerros”.

Además del papel del Rayo, en el municipio de San Jerónimo Coatlán el territorio tiene una dimensión simbólica/sagrada, ya que existen distintos lugares de referencia relacionados con aspectos míticos fundacionales, con episodios calificados como milagrosos o con sitios considerados “pesados”, en tanto son habitados por guardamontes. Así, distintos cerros que conforman el territorio de este municipio están asociados a la sacralidad zapoteca; el principal de ellos es el que conocemos como Cerro del Encanto, lugar asociado al rayo, pues se cree que él habita ese lugar. Desde la década de 1960 el investigador Gabriel de Cicco hacía alusión al carácter sagrado del Encanto:

De acuerdo con las leyendas [el cerro del Encanto] fue morada de los dioses cuando todavía vivían en la tierra. Se dice que los dioses todavía viven allí en forma de espíritus y que la montaña, todavía fértil, produce en sus laderas plantas y frutas maravillosas. Según los indígenas del pueblo de [San Jerónimo] Coatlán, si una familia quiere ir de peregrinación al "Cerro Encantado", sólo necesita llevar sus tortillas ya que todos los frutos de la tierra se dan allí naturalmente. Pero si esta familia se lleva a su casa estos comestibles del cerro, se les convierten en culebras. (De Cicco, 1963, p. 173-174)

El Cerro del Encanto, con sus 2800 msnm, es el lugar con mayor altitud de la zona conocida como “los coatlanes” conformado por cinco municipios. En torno a este lugar existen diferentes mitos que se transmiten mediante la historia oral de generación en generación. Su importancia es tal que se encuentra representado en la parte central del lienzo de San Jerónimo Coatlán, un documento colonial que, de acuerdo con Rosas Salinas (2018), representa aspectos históricos, fundacionales, políticos y religiosos.

A partir de la colonización, en el siglo XVI, las prácticas religiosas en torno al Rayo fueron cambiando, ya que se introdujeron nuevos elementos religiosos, tales como los

santos patronos y la iglesia católica. A pesar de ello, la ritualidad en torno al Rayo tuvo continuidad, pero también se incorporaron nuevos elementos sin, aparentemente, muchos conflictos, ya que la iglesia católica, “aunque no condena estas concepciones y prácticas, sí las transforma intencionalmente intentando suavizarlas y retocarlas” (Barabas, 2008, p. 127). Dicho sincretismo también es posible observarlo en el lienzo de San Jerónimo Coatlán, en cuyo primer plano se observa una iglesia con una cruz en la parte superior.

Con lo anterior es posible afirmar que, efectivamente, los pobladores de San Jerónimo Coatlán pasaron por un proceso de evangelización, empero esta evangelización coexistió y coexiste en la actualidad con una religiosidad popular, con base en las “piedras santas” o guardamontes, deidades asociada al Rayo o Cocijo, como sistemáticamente ha documentado González Pérez (2019) y como se manifiesta en la propia historia oral no solo en San Jerónimo Coatlán, sino en diversas comunidades zapotecas de la sierra sur. López Austin dice al respecto:

A casi cinco siglos de la conquista española los indígenas luchan por mantener las concepciones coloniales que les han servido para atenuar la dominación económica y cultural. Se autonombran cristianos, pero se resisten en mayor o menor medida a ser intervenidos en su cristianismo nominal. (1996, p. 476).

La existencia del sincretismo religioso en diversas sociedades prehispánicas ha sido estudiado por Broda (2002) y Marzal (2002), e implica apropiarse de elementos culturales ajenos y resignificarlos mediante una especie de diálogo con los elementos culturales propios, tal como se observa en las siguientes palabras que dijo un abuelo que vive en San Jerónimo Coatlán: *Los guardamontes están ahí desde hace mucho tiempo, ahí los puso Dios, Nuestro Señor*. También he escuchado comparaciones que equiparan a los guardamontes o piedras santas con los santos, es decir, que tienen la posibilidad de mediar entre los hombres y Dios, aunque para ello, además de los rezos, se ayudan de la quema de copal y de la “dejada de una luz”.

Con lo hasta aquí referido es posibles advertir que en la zona de estudio existen prácticas de religiosidad popular que históricamente se han reconfigurado a partir de la relación con las sociedades hegemónicas. Sin embargo, como argumenta Valtierra-Zamudio (2017) “Ciertamente es que, desde una perspectiva histórica y antropológica, las ideologías de los pueblos se van transformando, pero también los pueblos se apropian de ciertos elementos que significan su esencia, su cosmovisión e identidad” (p. 175). Con ello, podemos referir a una religiosidad popular específica, la cual no se presenta de manera aislada, sino que dialoga con otros elementos de la vida comunitaria.

La petición de las lluvias en el Cerro del Encanto

Cada año, a finales de marzo, regularmente durante el penúltimo viernes y sábado, se lleva a cabo el ritual para la petición de las lluvias en el Cerro del Encanto, ubicado a

una altitud de 2800 msnm, dentro del territorio zapoteco de San Jerónimo Coatlán, Oaxaca. Este cerro se ubica aproximadamente a una hora y media de la localidad de San Cristóbal Honduras (1070 msnm), una agencia municipal perteneciente al municipio de San Jerónimo Coatlán, a través de una carretera de terracería que llega hasta la cima del cerro. Debido al estado de la carretera, el traslado es en camionetas o vehículos pesados, aunque también es posible llegar en auto compacto, con los riesgos que eso implica.

Las personas de San Cristóbal Honduras comentan que este ritual se ha venido realizando desde hace mucho tiempo. En la memoria colectiva no existe una temporalidad definida, sino que es algo que siempre se ha hecho, aludiendo a una costumbre ancestral. En la actualidad, la petición es realizada por un sacerdote católico, pero los abuelitos mencionaron que tradicionalmente era realizado por *saurines* o personas que saben³. No era un evento masivo, sino que solo acudían algunas personas, llevando algunos elementos rituales como copal y veladoras. Las personas que brindaron información dijeron que no sabían las cantidades que se llevaban, lo cual hubiera confirmado la naturaleza del ritual, es decir, si se hacía en honor al Rayo o a Dios, o a ambos. En ese sentido, González Pérez (2015, p. 53) señala que “el número siete está asociado con el rayo, por tanto, todo lo que se le entrega como pago debe ser en cantidades de siete; mientras que el cinco es el número de Dios y Cristo”

En los eventos de petición de lluvias que asistí, el ritual fue encabezado por un sacerdote católico y consistió en un total de cuatro misas, llevadas a cabo en una capilla católica que se construyó en la cima del cerro. La primera celebrada a las 6 de la tarde del viernes y la segunda a las 8 de la noche del mismo día. La tercera misa se realizó a las 6 de la mañana del sábado y la última a las 8 de la mañana, cada una de ellas con una duración de aproximadamente una hora. Además de la estructura tradicional de la misa, es decir, las oraciones y cantos, durante el sermón, el sacerdote se enfocó en el objetivo del evento, es decir, pidió por las lluvias, para que hubiera abundancia de agua y buenas cosechas, además de otros ruegos. Posteriormente dio la palabra a las personas para que pudieran pedir otros deseos.

Las misas, aunque constituyen uno de los momentos más importantes de la celebración, no es todo lo que ocurre durante el evento. Días antes, la comunidad de San Cristóbal Honduras, en Asamblea, se reúne para acordar la fecha del evento, así como los organizadores de este. Se nombran equipos que se encargan de los alimentos y de otros menesteres. También se destinan recursos económicos para la compra de las reses, regularmente dos, que se prepara para la fiesta, así como para la compra de la verdura, adornos y otros utensilios para el evento. La comunidad, en su conjunto, se organiza mediante el tequio para componer la carretera que conduce de San Cristóbal Honduras hacia el Encanto, ya que dicha carretera suele usarse nada más en esa fecha. Las reses se preparan en el cerro, se lleva todo lo necesario para ello: la leña, las tinas, los

³ Las personas que saben o *saurines*, son especialistas rituales con base en la religiosidad zapoteca ancestral.

condimentos, etcétera. Para ello, los encargados de la preparación llegan el jueves por la tarde o el viernes a temprana hora para matar la res, destazarla, picar la verdura y, finalmente, cocinarla.

Por su parte, los asistentes comienzan a llegar el viernes a diferentes horas del día; hay quienes llegan a primera hora para elegir un lugar adecuado para instalar sus campamentos. Los mejores lugares son aquellos que se encuentran en torno a la capilla católica donde se oficia la misa, no solo por la cercanía a la capilla, sino también porque es la parte más plana del lugar. Quienes llegan al final ya no encuentran lugares en la parte plana y tienen que ingeniárselas para instalarse en algún otro lugar. Buscar estacionarse también es complicado porque acuden decenas de vehículos, de todos los tamaños.

Los abuelitos mencionaron que antes, al ritual solo asistían personas del municipio de San Jerónimo Coatlán. Sin embargo, en las celebraciones actuales recurren personas de municipios vecinos, tales como San Pedro Juchatengo y Sola de Vega, incluso, personas provenientes de la capital del estado. Durante los eventos a los que asistí, pregunté a varias personas, entre adultos y jóvenes, sobre su interés en el evento y la mayoría de ellos dijeron asistir para pedir distintos bienes, como casas, ganado o dinero, es decir, acuden a manera de pedimento. Pocas personas, sobre todo los adultos mayores, reconocen el origen del evento, orientado hacia la petición de las lluvias. Muchos jóvenes lo perciben como una fiesta, en donde pueden ir a bailar y distraerse.

Al llegar al evento, las familias comienzan a instalar sus campamentos y a preparar café y comida. Cabe señalar que la temperatura desciende hasta los 3º en la madrugada, incluso la gente recuerda una ocasión en que cayó granizo y el frío era mucho más intenso. También se aprovecha para caminar por el cerro y para encontrarse y platicar con los conocidos. Al final se reúnen entre 250 y 300 personas, de todas las edades, desde bebés hasta adultos mayores. También asisten las autoridades civiles y agrarias del municipio de San Jerónimo Coatlán y de la agencia de San Cristóbal Honduras. En realidad, las actividades previas a la misa son variadas.

Por la noche se reparte café con pan a todos los invitados, así también se sirve la cena de manera colectiva. Algunas familias llevan sus propios alimentos, pero la mayoría participa de la comida colectiva. Al término de la misa se sigue repartiendo café y comida. Entre las 9 y 10 de la noche comienza el baile, que puede ser amenizado por alguna banda de música de viento o bien por alguna agrupación musical, ya que se cuenta con plantas generadora de energía eléctrica para conectar los instrumentos y micrófonos. El baile se prolonga hasta la madrugada y participan casi todos los asistentes. Este es uno de los momentos más esperados, sobre todo por los jóvenes, ya que muchos asisten, precisamente, para participar del baile.

Al día, siguiente, se vuelve a repartir café con pan y se sirve el almuerzo. En este segundo día, al término de la segunda misa, tiene lugar otro de los momentos más esperados por los asistentes, el cual ha sido estudiado a profundidad por González Martínez (2021), se trata del pedimento, el cual consiste en la elaboración de casas,

corrales, representaciones de ganado y otras construcciones en miniatura, que representa los bienes que los peregrinos piden a las deidades. En estas actividades participan desde niños, a partir de los 8 o 10 años, hasta adultos y se trata de una serie de prácticas que se transmiten de manera intergeneracional. Al final, el sacerdote pasa bendiciendo las miniaturas y rezando para que estas puedan cumplirse.

Con esta actividad se cierra la ceremonia y, posteriormente, los visitantes se apuntan para ofrecer alguna ayuda para la festividad del siguiente año. Hay quienes se comprometen a traer charolas de pan, otros ofrecen traer una banda musical, donación de dinero, pollos frescos, etcétera. Es decir, los propios visitantes suman esfuerzos para que esta festividad pueda seguirse llevando a cabo. Cuando la comida sobra, se reparte entre los visitantes, quienes pueden llevar para sus casas en *toppers* u otros contenedores que dispongan.

Fortalecer la comunalidad a partir del ritual para la petición de lluvias

Como se mencionó en la introducción, en nuestras comunidades zapotecas de la sierra sur de Oaxaca, la comunalidad se nutre de diferentes elementos, los cuales son interdependientes, de modo que al debilitarse alguno de ellos, se tienden a debilitarse los demás. Por el contrario, cuando algún elemento se fortalece, se contribuye a mantener la vitalidad comunitaria. En el caso de la petición de las lluvias en el Cerro del Encanto, se observan varios modos en cómo ayuda al fortalecimiento de otras prácticas comunales, una de ellas es mediante el tequio, como sistema de trabajo para el bien común.

En la actualidad, el tequio es una práctica comunal que se ha estado abandonando de forma gradual. Hay diversas causas al respecto, entre ellas, he observado que varias personas arguyen que su inasistencia a los tequios se debe a que consideran que otras personas tampoco asisten. Otros piensan que el gobierno debe hacerse cargo de los trabajos de la comunidad; este argumento se debe a que existe un financiamiento federal en todos los municipios del país, destinado para infraestructura y obras públicas. Al respecto, en una asamblea, un señor comentó que desde que se comenzaron a pagar trabajadores para obras comunitarias, muchos ya no quieren participar en los tequios.

Ante este escenario, donde la práctica del tequio se encuentra en riesgo, el evento para la petición de las lluvias contribuye a reactivarlo. Esto se debe a las diferentes percepciones de las personas en torno al evento: 1) que se trata de un evento con mucha importancia a nivel religioso, razón por la que no se rehúsan a participar, 2) que vienen peregrinos de otros municipios y que se debe dar una buena impresión del lugar y 3) sobre todo los jóvenes, consideran que es un evento agradable y que deben colaborar al respecto. El tequio se hace presente unos días antes del evento, cuando acuden a restaurar los caminos que conducen al cerro.

En este apartado cabe señalar cómo las festividades relacionadas con la religiosidad popular también contribuyen al fortalecimiento de los sistemas normativos

internos o gobierno indígena. Estos sistemas refieren a la forma en cómo las comunidades indígenas se organizan para administrar la vida sociopolítica comunitaria. Por ejemplo, en las comunidades del municipio de San Jerónimo Coatlán, todas las personas, hombres y mujeres, a partir de los 18 años ingresan a este sistema mediante lo que se conoce como sistema de cargos, es decir, un sistema donde las personas cumplen con algún cargo o servicio dentro de la vida comunitaria.

Cuando se llevan a cabo las festividades, sobre todo fiestas patronales, las autoridades requieren de muchas personas para que ayuden con las diferentes tareas que se presentan. Una de ellas se da cuando se realiza la comida comunitaria, a la cual asisten centenas de personas. Las autoridades mandan a llamar jóvenes (hombres y mujeres) de entre 15 y 17 años para que colaboren a la hora de servir la comida y repartir la bebida; se busca que a esa edad comiencen a hacerse cargo de algunas tareas comunitarias, fomentando la responsabilidad y el servicio. De hecho, el servicio a la comunidad que cada miembro presta es la columna vertebral del gobierno indígena.

Dentro del gobierno indígena, parte fundamental de la comunalidad, la asamblea constituye la máxima autoridad. Aunque se tengan gobernantes (presidentes municipales, agentes o representantes municipales), las decisiones se toman en asamblea, mediante la participación de todas y todos los ciudadanos. La petición de las lluvias y otras expresiones de religiosidad popular, tales como las fiestas patronales, requieren de financiamiento para poder llevarlas a cabo. Los debates y acuerdos para determinar los montos que se destinarán a dichos eventos se toman en las asambleas.

En este punto es interesante destacar que una buena parte de los recursos económicos comunitarios se destinan a las festividades. En el caso de las localidades del municipio de San Jerónimo Coatlán se cuenta con recursos propios provenientes de una empresa forestal comunal que administran las propias comunidades y que genera ganancias por la venta de la madera. Se podría decir que existe una caja o fondo común, de donde se toma el dinero necesario no solamente para el financiamiento de las fiestas sino de cualquier otra necesidad que surja en el seno comunitario.

Esta forma de administrar y utilizar los recursos económicos viene precedida de las llamadas *cofradías*, mismas que eran administradas ya sea por la iglesia o por la comunidad y resultaban organizaciones estrechamente vinculadas con la dinámica económica y social territorial, ya que más de la mitad del recurso era destinado para la organización de las fiestas católicas (Chance y Taylor, 1985; Tanck, 2002). Actualmente, estos recursos económicos son complementados con apoyos monetarios o en especie que donan algunos miembros de la comunidad radicados en Estados Unidos o que poseen alguna fuente de ingresos que les permite colaborar con las festividades.

Las fiestas constituyen otro de los pilares de la comunalidad, en tanto contribuye a la cohesión social y al disfrute como acto recreativo. Floriberto Díaz se refería, en particular, a los ritos y ceremonias como actos festivos (Robles y Cardoso, 2007), aunque también se puede extender a otras festividades como bodas tradicionales, bautismos y

otras celebraciones. La petición de lluvias en el Cerro del Encanto cumple con estas funciones. En los eventos aquí documentados se pudo observar la presencia de familias enteras, incluso algunos visitantes comentaron que radican en otras ciudades y que viajaron para poder participar del evento y que aprovechan la ocasión para pasar algún tiempo con sus familiares.

La religiosidad popular en torno al Rayo y el peligro de desaparecer

El ritual para la petición de las lluvias, en el Cerro del Encanto, como manifestación de religiosidad popular, se encuentra un riesgo de desaparición; la llegada de religiones protestantes ha impactado directamente en la religiosidad tradicional de los pobladores y en sus prácticas rituales zapotecas. El ámbito más afectado por el protestantismo es lo referente a la ritualidad y religiosidad tradicional en torno al Rayo. Este fenómeno es bastante recurrente en diversos pueblos indígenas; en el contexto *chó'l* Bermúdez y Núñez (2009) apuntan:

El Bascán cuenta con dos templos pentecostales, un presbiteriano y otro sabático. Con estas religiones, la relación que se establecía con los diferentes dueños y deidades ha cambiado; incluso se dan actitudes negativas hacia el *kāntesāntyel* por el uso del alcohol. (p. 74)

Entre los tsotsiles, Gómez Lara (2011) advierte que:

Las opciones religiosas introducen cambios en la percepción de la vida misma, de los símbolos (como los santos, las cruces e incluso los elementos naturales, los árboles, las cuevas, etc.) antes adorados, pasando a ser objeto de desprecio e incluso de burla por parte de los conversos. (p. 166)

En ese sentido, las nuevas religiones criticaron con dureza las tradiciones de los habitantes; les predicaron por años y lograron introducir nuevas formas de comprender el mundo. De esta forma se conformaron dos grandes grupos que pueden observarse hasta la actualidad: los de creencias y los que no son de creencias. Los primeros han preservado de una u otra manera su ritualidad en torno al Rayo, mientras que los segundos han adoptado una mirada a partir del cristianismo.

Esta división también se encuentra presente en otros pueblos zapotecos del Sur, como en San Bartolomé Loxicha, donde “la población se divide en dos grupos: los *xa’yint*, que son tradicionalistas, y los *xa’xtiil*, que son personas con tradiciones hispanizadas” (Cruz y Beam, 2017, p. 6). Por su parte, en San Agustín Loxicha, Salminen (2014) identifica dos grupos: “Los *men yint*, que siguen la tradición y religión antigua y las conservan con más rigidez, aunque se confiesan católicos y los *men xtil*, que son católicos, pero siguen conservando, sin embargo, las principales tradiciones antigua” (p. 6).

En las comunidades de este estudio, debido al desplazamiento del idioma *dízhke’*, ya no se conservan dichas categorías, pero sí el sentido de las mismas al aludir a los “de

creencias” y los que no son “de creencias”. Estos regularmente están adscritos a alguna corriente religiosa evangélica (adventistas o bautistas) y se pronuncian fuertemente en contra de cualquier idea contraria “al evangelio de Nuestro Señor Jesucristo”, como ellos dicen. Por su parte los de creencias suelen autodenominarse católicos y conservan diversas prácticas religiosas relacionadas con el Rayo.

En distintos contextos indígenas el catolicismo ha podido dialogar con la religiosidad precolonial creando una suerte de sincretismo (Broda, 2002, Barabas, 2008), de modo que es posible hablar de una teología india (Valtierra-Zamudio y Gaytán Alcalá, 2025). En ese sentido, Valtierra-Zamudio (2019), reporta que “para el guía espiritual quiché Eduardo León, la teología india es una forma de navegar a la vez en dos ríos o una manera de convivir o interactuar entre dos culturas y cosmovisiones distintas” (p. 89).

En el que ahora nos ocupa se aprecia una relación más bien conflictiva. Al respecto, Roulet (2008, p. 234) señala que

(...) la Relación geográfica de Coatlán atribuye al obispo fray Bernardo de Alburquerque la lucha contra la idolatría en la zona”, a través de la Santa Inquisición. Según los archivos inquisitoriales se acusaba a los principales de Coatlán de organizar el restablecimiento del antiguo orden, ya que “allí se les hace un parlamento y amonestación que no dejen sus ritos ni el servicio de sus ídolos como sus antepasados lo tuvieron y otras muchas cosas para que la fe ni la doctrina de Jesucristo no se reciba. (AGN, Inquisición, vol. 37, exp. 9)

Cuenta un abuelo que hace aproximadamente 40 años sucedió algo parecido en la comunidad de Piedra Larga cuando un sacerdote mandó destruir un guardamonte que estaba en el pueblo (el pueblo está sobre una loma). Antes de que lo rompieran, el sacerdote le echó agua bendita y después ordenó que lo arrojasen. El mismo abuelo dijo que después de ese acontecimiento varios guardamontes fueron destruidos por personas de las propias comunidades a instancias tanto de sacerdotes como de pastores.

En este sentido, en 2018 visité dos cerros cercanos a la comunidad de Las Palmas en donde me informaron que había guardamontes. El primer cerro está ubicado a un costado del pueblo. Tras una caminata de 45 minutos, acompañado de otra persona de la comunidad, arribé al lugar. El guardamontes ya no estaba, lo habían destruido hacía ya cuatro o cinco años, porque varias personas de la comunidad estaban en contra de que fueran a dejarle velas o copal; desconfiaban y acusaban a “los brujos” de hacer maldades. Por eso lo destruyeron. Algunos dicen que por las noches se alcanzaban a ver las luces de las velas que iban a dejarle, lo cierto es que decidieron deshacerse de él. Aunque no dicen quien lo destruyó, sí saben que lo arrojaron por la barranca.

Tras mi intento fallido de ver al guardamonte me informaron de otro sitio donde también había un guardamonte. En esa ocasión se trataba de un cerro más alejado de la comunidad, al cual hubo que caminar aproximadamente una hora. Me llevé una nueva sorpresa al ver que ese guardamonte también había desaparecido. Solamente se encuentra un hueco de aproximadamente sesenta centímetros cuadrados y otros sesenta

de profundidad. Sin lugar a dudas ahí había estado el guardamonte, ya que el hueco se localiza justamente en la parte más alta del cerro. Dimos vueltas por el lugar y cerca de ahí yacía una piedra con forma de guardamonte; se veía que hacía dos o tres años que estaba ahí, puesto que estaba ligeramente enterrado. No estoy seguro de que fuese una piedra santa, de cualquier forma lo pusimos nuevamente de pie.

En el contexto aquí referido, la Iglesia católica suele desaprobado las prácticas religiosas ligadas directamente al Rayo. Pude constatar esto en el 2018, cuando asistí a un ritual para petición de lluvias que se llevó a cabo no en el Cerro del Encanto, sino en un manantial, que suele ser otro de los sitios asociados al Rayo. Dicho evento fue promovido por la comunidad de San Jerónimo Coatlán y, para ello, invitaron al cura, pero él se negó a asistir, ya que desaprobó tal evento. De este modo, ese evento fue encabezado por dos abuelitos de creencias quienes ofrecieron los rezos, en compañía de las autoridades municipales y comunales.

Como se ve, las asociaciones religiosas evangélicas y el propio catolicismo, están afectando la continuidad de prácticas de religiosidad popular en torno al Rayo. En todo el municipio, la mayoría de la población ya no realiza rituales de ningún tipo ni reconocen al Rayo como la deidad principal, por lo tanto, los conocimientos alrededor de dicha deidad se han discontinuado desde hace décadas. Solo las generaciones adultas reconocen el papel sagrado del Cerro del Encanto, mientras que los jóvenes lo ven solo como un lugar donde anualmente se realiza una fiesta.

Conclusiones

La religiosidad popular, manifestada en el ritual para la petición de las lluvias en el Cerro del Encanto, goza de cierta vitalidad al ser un evento que sigue practicándose año tras año. Sin embargo, sus orígenes zapotecos, con base en la ritualidad en torno al Rayo, se han debilitado a partir de una serie de fenómenos ligados a nuevas manifestaciones religiosas cristianas. Este hecho afecta, de manera particular, a la perspectiva sagrada del territorio, como uno de los elementos más significativos de la comunalidad. El papel del Rayo es imprescindible para la defensa del territorio en sus múltiples dimensiones, pues otorga el estatus sagrado del mismo, por tanto, demanda ciertas conductas y dinámicas a la hora de la interacción entre los humanos y ese territorio.

Recordemos que, desde el pensamiento de la comunalidad, el territorio es nuestra Madre Tierra. Esto implica que nacimos de ella y que, por tanto, los demás seres nacidos de ella son nuestros semejantes, en tanto compartimos la misma madre. Al compartir el territorio, puede darse por sentado que su uso es común para todos cuantos hemos nacido del mismo. Así, por ejemplo, el agua, los cerros, la tierra y el aire lo compartimos tanto humanos como otros seres que lo habitan; nos brinda soberanía alimentaria y ayuda a la reproducción de la vida. Al perder de vista esta noción de territorio, se corre el peligro

de abrirle sus puertas a diferentes modos de extractivismo (minería, explotación forestal, ganadería, etcétera), poniendo en riesgo la biodiversidad y la vida en comunalidad.

Actualmente, la religiosidad popular en esta zona zapoteca del sur de Oaxaca, aunque guarda ciertos rasgos de la cosmovisión precolonial, está permeada por el catolicismo. Las misas suplieron a los rituales zapotecos, los curas tomaron el lugar de los saurines, Dios suplió al Rayo y las capillas católicas reemplazaron a los guardamontes. Sin embargo, esta forma de religiosidad popular contribuye a la continuidad y fortalecimiento de otros elementos constitutivos de la comunalidad, tales como el trabajo mediante tequio, los acuerdos a través de las asambleas, la cohesión social gracias a las fiestas, entre otras dinámicas que permiten reproducir la vida en comunalidad.

Este escenario muestra que, por una parte, es necesario seguir fomentando y, a su vez, fortaleciendo prácticas religiosas populares como alicientes de la comunalidad y, por otra, que es necesario y hasta urgente, revitalizar prácticas religiosas zapotecas, particularmente el papel del Rayo, como dueño y señor del territorio. Para ello es conveniente pasar de una perspectiva antagónica (Dios/Rayo) a una postura más sincrética y, para ello, la idea de teología india puede ser una clave para lograrlo. En ese sentido, vale la pena traer a colación las palabras de Eduardo León, guía espiritual quiché:

Ese es el gran reto en donde yo me encontré, pues; o sea, yo culturalmente estoy cimentado desde mis raíces. Mi abuelo fue así también. Él iba a la iglesia, no iba a misa, pero iba a procesiones; tenía una gran fe. Cuando llegan a rezar a su casa, él mostró el otro lado como de decir: “ustedes como evangelizadores están peliados (*sic*) con nosotros, pero nosotros no”. Entonces, el acercamiento que yo hice fue con esa actitud: ¿cómo desde la Iglesia ayudo a mis hermanos indígenas que no olviden sus raíces? Y que lo cristiano no es más que mi cultura y que mi cultura más que lo cristiano, sino debe ser resultado de cómo conjugar esas dos dimensiones, cómo navegar esos dos ríos, cómo consolidar esos dos amores. Eso es una realidad humana. (en Valtierra-Zamudio, 2019, p. 89-90)

Finalmente, se propende por comprender las prácticas religiosas populares como actividades dinámicas, permeadas por el propio entorno sociocultural, pero enfatizando su carácter situado y su papel privilegiado dentro del simbolismo de las comunidades. No se trata de señalar si son prácticas buenas o malas, positivas o negativas, sino entender que esas prácticas molden la cosmovisión de las comunidades y que es importante preservarlas dentro del conjunto de prácticas que conforman la memoria histórica comunal. Además de que su práctica garantiza otras prácticas, otras relaciones y otras maneras de vivir la religión. En todos los casos, se trata de dar continuidad a la cultura, manifestada a través de la religiosidad.

Referencias bibliográficas

- Archivo General de la Nación (AGN). (1544–1547). *Proceso del Santo Oficio de la Inquisición de México contra don Alonso, don Juan y don Andrés, caciques de Coatlán, por idólatras* (Inquisición, vol. 37, exp. 9).
- Barabas, A. (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda*, (7), 119–139. <https://doi.org/10.7440/antipoda7.2008.06>
- Bartolomé, M. (2003). Las palabras de los otros: La antropología escrita por indígenas en Oaxaca. *Cuadernos del Sur*, 9(18), 23–49.
- Bermúdez, F. M., & Núñez, K. (2009). *Socialización y aprendizaje infantil en un contexto intercultural: Una etnografía educativa en El Bascán en la región ch'ol de Chiapas*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Broda, J. (2002). La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. En *XVI Congreso Nacional Estado, Iglesias y Grupos Laicos*. <https://filosofia.buap.mx/sites/default/files/Graffylia/2/14.pdf>
- Chance, J., & Taylor, W. (1985). Cofradías and cargos: An historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy. *American Ethnologist*, 12(1), 1–26. <https://doi.org/10.1525/ae.1985.12.1.02a00010>
- Cruz, E., & Beam, R. (2017). El calendario ritual de San Bartolomé Loxicha. *Cuadernos del Sur*, 22(43), 6–43.
- De Cicco, G. (1963). El lienzo de San Jerónimo Coatlán. *Tlalocan*, 4(2), 173–178. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.1963.322>
- Dussel, E. (1986). Religiosidad popular latinoamericana (hipótesis fundamentales). *Cristianismo y Sociedad*, (88), 103–112.
- Florescano, E. (1997). Sobre la naturaleza de los dioses mesoamericanos. *Anthropologica*, 15(15), 71–95. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.199701.002>
- Gómez Lara, H. (2011). *Indígenas, mexicanos y rebeldes: Procesos educativos y resignificación de identidades en los Altos de Chiapas*. Juan Pablos Editor / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- González Martínez, E. (2021). *“Sacar forma al mundo”: Análisis de la miniatura ritual desde la memoria, las técnicas y los símbolos en la zona zapoteca del sur de Oaxaca* (Tesis doctoral). Universidad Nacional Autónoma de México.
- González Pérez, D. (2015). La suerte del venado entre los zapotecos del sur. *Artes de México*, (117), 50–55.
- González Pérez, D. (2019). *Llover en la sierra: Ritualidad y cosmovisión en torno al rayo entre los zapotecos del sur de Oaxaca*. Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC-UNAM).
- Juárez, D., Sosa, M., & Toto, D. (2012). Intelectualidad indígena zapoteca en los municipios de Santo Domingo Ozolotepec, San Juan Ozolotepec y San Francisco Ozolotepec, Oaxaca. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, 19(54), 143–169.

- López Austin, A. (1996). La cosmovisión mesoamericana. En S. Lombardo & E. Nalda (Coords.), *Temas mesoamericanos* (pp. 471–507). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Maldonado Alvarado, B. (2022). Comunalidad: El modo de vida de los pueblos mesoamericanos. *Cuadernos Fronterizos*, 18(56), 18–24. <https://doi.org/10.20983/cuadfront.2022.56.5>
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada: Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Trotta / Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pérez Ríos, E. (2022). Hacia una etnografía comunal: Experiencias desde Oaxaca, México. *Tabula Rasa*, (43), 29–50. <https://doi.org/10.25058/20112742.n43.02>
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía: Alcances, técnicas y éticas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Robles Hernández, S., & Cardoso Jiménez, R. (2007). *Floriberto Díaz: Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rosas Salinas, R. (2016). *Quiegoqui: Un estado menézaa de la Sierra Sur de Oaxaca. Territorio, política y sociedad en el siglo XVI* (Tesis de licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Roulet, E. (2008). Los caciques de Coatlán frente al cristianismo (Nueva España, 1544–1547). *Asian Journal of Latin American Studies*, 21(1). <http://www.ajlas.org/v2006/paper/2008vol21no104.pdf>
- Salminen, M. (2014). *Dizte o zapoteco de San Agustín Loxicha, Oaxaca, México*. LINCOM Europa.
- Tanck, D. (2002). Cofradías en los pueblos de indios en el México colonial. En *3er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología*. https://equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/dorothy_tanck_de_estrada.htm
- Valtierra-Zamudio, J. (2017). La religiosidad popular y el símbolo religioso: El guadalupanismo mexicano. *Muuch' Xímbal Caminemos Juntos*, (5), 173–206. <https://doi.org/10.26457/mxcj.v0i5.2249>
- Valtierra-Zamudio, J. (2019). *La pastoral indígena del siglo XXI en el sur de México: Misioneros, sociedad civil y gobernanza*. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. <https://doi.org/10.53331/lap.y2019>
- Valtierra-Zamudio, J. (2025). And the Word became Indigenous... Indigenous Christian theology today. *Politics and Religion Journal*, 19(1), 239–255. <https://politicsandreligionjournal.com/index.php/prj/article/view/532>.

* * *

* **Edgar Pérez Ríos** Investigador Posdoctoral en la SECIHTI - Facultad de Idiomas, de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, donde desarrolla el proyecto de investigación “Metodologías colaborativas para la revitalización cultural y lingüística en la sierra sur de Oaxaca”. Miembros del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, nivel 1. [E-mail: edgarmtili@f-idiomas.edu.mx].

Libertad religiosa, laicidad estatal y derechos culturales: su materialización armónica

*Oscar Javier Apáez Pineda **

Resumen

El presente capítulo analiza la tensión entre la materialización de los derechos culturales, la libertad religiosa y el principio de laicidad en el orden constitucional mexicano. A través de un análisis de situaciones sociales reales en las cuales se advierte una fricción entre el ejercicio de derechos, se examina el proyecto de resolución de la controversia planteada en los amparos en revisión 215/2022 y 216 /2022 ante la Suprema Corte de Justicia relativos a la instalación de nacimientos navideños en edificios públicos y la supresión en la Ley Federal del Trabajo del derecho de personas trabajadoras del campo a celebrar dentro del predio de sus empleadores sus fiestas regionales ligadas generalmente a festejos religiosos o patronales. Mediante una introducción al marco normativo mexicano (libertad religiosa, derechos culturales y laicidad estatal), se examina los casos mencionados, su contexto e interpretaciones al amparo de los principios constitucionales de laicidad del estado, libertad de creencia y religión y derechos culturales. El capítulo busca dilucidar cómo el orden jurídico mexicano enfrenta el dilema de proteger la rica diversidad cultural, que con frecuencia tiene raíces religiosas, sin menoscabar la neutralidad religiosa del Estado ni la libertad de creencias de sus ciudadanos.

Palabras clave: Libertad religiosa – laicidad – derechos sociales – derechos culturales

State Secularism, and Cultural Rights: Their Harmonious Materialization

*Oscar Javier Apáez Pineda **

Abstract

This chapter analyzes the tension between the realization of cultural rights, religious freedom, and the principle of secularism in the Mexican constitutional order. Through an analysis of real social situations in which there is friction between the exercise of rights, it examines the draft resolution of the controversy raised in the amparo proceedings under review 215/2022 and 216/ 2022 before the Supreme Court of Justice concerning the installation of Christmas nativity scenes in public buildings and the removal from the Federal Labor Law of the right of agricultural workers to celebrate their regional festivals, generally linked to religious or patron saint celebrations, on their employers' premises. Following an introduction to the Mexican regulatory framework (religious freedom, cultural rights, and state secularism), the chapter examines the aforementioned cases, their context, and interpretations under the constitutional principles of state secularism, freedom of belief and religion, and cultural rights. The aim of this chapter is to elucidate how the Mexican legal system addresses the dilemma of protecting rich cultural diversity, which often has religious roots, without undermining the religious neutrality of the state or the freedom of belief of its citizens.

Keywords: Religious freedom – secularism – social rights – cultural rights

Introducción

La sociedad mexicana tiene profundas raíces religiosas con el catolicismo, esta religión ha moldeado tradiciones, festividades y prácticas culturales durante más de cinco siglos; de hecho, es la religión más profesada en el país (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2020). Sus raíces históricas originadas durante el colonialismo, el sincretismo con las tradiciones religiosas indígenas y el devenir de la propia historia nacional, no han cambiado esta situación, aunque en los últimos años se advierta un descenso en la población que profesa esta religión, no así en las manifestaciones culturales derivadas de las costumbres y fiestas patronales y/o regionales fundamentadas en la religión católica. En tal sentido, con el advenimiento del reconocimiento constitucional de los derechos humanos, el pluralismo cultural y religioso del país comenzó a provocar desafíos para la interpretación y aplicación del derecho.

Por una parte, tenemos que la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (H. Congreso de la Unión, 2025), en adelante CPEUM, reconoce derechos humanos fundamentales que pueden considerarse convergentes, aunque en su materialización pueden resultar incompatibles, en este caso el derecho a la cultura, que tiene su fundamento en el artículo 4º constitucional y la libertad religiosa cuyo fundamento lo encontramos en el artículo 24.

En ese sentido, toda persona tiene el derecho de participar en la vida cultural de su comunidad, conservar sus tradiciones y disfrutar de los bienes y servicios culturales, a la par que puede profesar la creencia religiosa que más le convenza o agrade, incluso tiene el derecho de no profesar creencia alguna, sin sanción alguna por parte del Estado.

Ahora bien, el Estado mexicano se constituyó como laico a partir de la reforma liberal del siglo XIX, atribuida al presidente Benito Juárez, esta situación se conserva en el vigente artículo 40 de CPEUM (H. Congreso de la Unión, 2025), por otra parte, el artículo 130 establece el principio de separación entre el Estado y las iglesias imponiendo neutralidad del Estado en materia religiosa. Por lo anterior, el Estado mexicano no debe favorecer ni identificar funciones propias con ninguna religión, su deber es garantizar un ámbito secular para la vida y los espacios públicos.

En teoría, los derechos y principios que rigen la libertad religiosa y la laicidad del estado no deberían de tener conflicto con los derechos culturales, ya que la libertad religiosa es parte de los derechos culturales de las personas y el Estado debe de asegurar tanto la no imposición de credos como el goce de las expresiones culturales, incluyendo aquellas de índole religiosa que no sean violatorias de otros derechos o discriminatorias.

A pesar de ello, en la realidad han surgido situaciones en donde la materialización y ejercicio de derechos a prácticas religiosas se confrontan con los límites que impone la laicidad estatal y con derechos de terceros, que nos conducen a debates sobre si y hasta que punto el Estado pueden promover, tolerar o prohibir manifestaciones culturales vinculadas con la religión y sus prácticas.

En ejemplo de ello lo constituye la instalación de nacimientos navideños (portales, belenes) y/o árboles navideños en espacios públicos, principalmente por autoridades municipales, así como el disfrute de días festivos locales de naturaleza religiosa (fiestas patronales).

El primero de los ejemplos pone en tensión la laicidad del Estado frente a una tradición cultural navideña, y el segundo caso mencionado nos presenta la confrontación entre costumbres comunitarias y días de descanso establecidos en la ley laboral del país.

A continuación, analizaremos el contexto y tratamiento legal que se da a los casos enunciados y las implicaciones en términos de derechos culturales, libertad religiosa y laicidad ya que estos casos nos presentan interrogantes interesantes: ¿Es obligación del Estado prohibir manifestaciones culturales de orden religioso en aras de salvaguardar la laicidad? ¿En qué momento una manifestación cultural deja de ser religiosa y por ende debe protegerse? ¿Cómo deben salvaguardarse los derechos de las minorías ante las manifestaciones culturales y religiosas de las mayorías? La relevancia de estas respuestas, hacen necesario un análisis crítico entre el derecho a la cultura y el derecho a la religión en el marco del principio de laicidad. Por lo que analizaremos los fundamentos constitucionales de estos derechos y principios, para con posterioridad analizar las interpretaciones de situaciones de hecho y derecho que han generado fricciones derivadas del ejercicio y su materialización.

Breve Marco Normativo de los derechos culturales, libertad religiosa y laicidad en México

Como lo referimos la laicidad en el Estado mexicano data del siglo XIX con las denominadas *leyes de reforma* y se consolidaron con la promulgación de la Constitución de 1917. Esta última contiene en su artículo 130 vigente el principio de separación entre las iglesias y el Estado (H. Congreso de la Unión, 2025), en tal sentido de manera literal el artículo reconoce como principio histórico la separación del Estado y las iglesias como principio orientador de la laicidad estatal, en tal sentido, el artículo establece la no intervención del Estado en la vida interna de las asociaciones religiosas; la libertad de cualquier persona para ser ministro de culto; el impedimento para que estos participen en cargos públicos o actividades políticas de proselitismo, sin que se les restrinja su derecho a votar. Este artículo incluye además restricciones para evitar que la religión y política converjan, como la prohibición de asociaciones políticas con nombres religiosos o reuniones de carácter político en iglesias y/o templos de culto.

Por su parte, el artículo 24 de la constitución, garantiza la libertad de creencias religiosas y de culto, esta libertad abarca no solo el derecho a profesar la creencia deseada, o en su caso abstenerse de creer en algo, sino también a que se pueda practicar de manera individual o colectiva los actos de culto, ceremonias y rituales correspondientes, con el único límite que dichos actos no constituyen un delito o falta al orden público (H. Congreso de la Unión, 2025). En complemento a la prohibición que

establece el artículo 130 precitado, el artículo 24 enfatiza que nadie debe utilizar los actos públicos de expresión religiosa con fines políticos, lo que nos permite afirmar que la constitución prohíbe que la religión se instrumentalice en la esfera de la política o del gobierno.

Por su parte, México ha ratificado el Pacto Internacional de los derechos económicos sociales y culturales, (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1966) mismo que establece en su artículo 15 que toda persona tiene la facultad de integrarse activamente en la vida cultural de la comunidad, acceder y aprovechar los avances derivados del desarrollo científico y tecnológico, así como recibir protección respecto de los intereses morales y patrimoniales que se desprenden de sus creaciones intelectuales, científicas, artísticas o culturales. Este derecho no se limita al disfrute pasivo de la cultura, sino que implica la posibilidad real de creación, innovación y expresión cultural en condiciones de igualdad.

Asimismo, el Pacto impone a los Estados la obligación de adoptar medidas positivas orientadas a salvaguardar, promover y expandir el patrimonio cultural, así como a garantizar la circulación social del conocimiento científico y de las manifestaciones culturales. En este sentido, el deber estatal comprende no solo la preservación de las expresiones culturales existentes, sino también la generación de condiciones estructurales que permitan el desarrollo cultural y científico, asegurando que sus beneficios sean accesibles a la sociedad en su conjunto.

Por su parte, el artículo 4º constitucional, reconoce el derecho al acceso a la cultura y los derechos culturales, con el compromiso del Estado de promover, respetar y difundir las diversas manifestaciones culturales que conforman la identidad mexicana. Algunos de estos bienes culturales se componen de tradiciones religiosas (festejos patronales, celebraciones indígenas sincréticas: día de muertos, Navidad), lo cual nos permite advertir la naturaleza de la historia y diversidad de las manifestaciones culturales del país.

Derivado de este artículo tenemos una ley reglamentaria la *Ley General de Cultura y Derechos Culturales* (Congreso de la Unión., 2026) que desarrolla el contenido de los derechos culturales e impone a las autoridades de gobierno la obligación de salvaguardar las expresiones culturales de las comunidades, siempre dentro del respeto a otros derechos humanos y al principio de igualdad y no discriminación.

De una lectura armónica estos los artículos 4º y 24 advertimos que son compatibles y complementarios, sobre todo considerando que por raíces históricas las tradiciones religiosas han provocado muchos bienes culturales que nos identifican como comunidad. Sin embargo, las bases de un estado laico con límites claros en la interacción de lo religioso y lo público, producen tensiones o roces cuando el ejercicio de derechos culturales con raíces religiosas se materializa.

En un sentido estricto, el artículo 130 precitado impone que ninguna autoridad encabece rituales religiosos o que se otorgue privilegios a cierta religión o mucho menos se empleen recursos públicos para fines de culto. Esta situación ha provocado que el Estado opte por una neutralidad por cuanto preferencias religiosas, no se declara ateo o religioso, sino el garante de la libertad de creencias de las personas por igual y así, este principio que goza de jerarquía constitucional se constituye como la guía de interpretación de derechos en donde se advierte la tensión o confrontación entre lo cultural-religioso y la función pública.

Lo ideal sería que estos tres artículos y sus principios pudieran armonizarse y ser compatibles con las realidades de la sociedad mexicana, sin embargo, en realidades sociales actuales surgen interrogantes con las ya planteadas y algunas subsidiarias: ¿debe considerarse cultura a una manifestación con origen religioso al punto de que el Estado deba financiar su divulgación y preservación? ¿Hasta donde llega el derecho a la libertad religiosa en el espacio público? Los casos que a continuación analizaremos contribuirán a resolver las interrogantes.

Los nacimientos en espacios públicos: los amparos Grinch

Es común observar que en plazas comerciales, domicilios particulares y plazas públicas las personas adornen con motivos navideños su entorno, entre estos adornos destaca la colocación de la representación del nacimiento de Jesucristo, denominado comúnmente: el nacimiento. Compuesto principalmente de un pesebre y las figuras de José, María, un arcángel, el niño Jesús y algunos animales que forman parte del humilde pesebre donde se rememora el nacimiento de una de las figuras centrales del catolicismo y religiones cristianas. Esta práctica se encuentra normalizada en comunidades de mayoría católica y provocó un caso jurídico de notable mención: los denominados amparos Grinch. En Yucatán, unas personas promovieron juicios de amparo indirecto contra los ayuntamientos de Chócola, Mérida y Mocochocha por haber instalado con recursos municipales nacimientos navideños en las plazas públicas de esos poblados, argumentando que ello violaba el principio de Estado Laico, así como sus derechos a la igualdad y a la libertad religiosa en su faceta de no ser obligado a presenciar símbolos de una fe que no profesa en espacio públicos.

Al respecto, Federico German Abal publicó un ensayo denominado: *Amparo Grinch: sobre la prohibición de colocar símbolos religiosos en espacios públicos* (Germán Abal, 2023), dando los pormenores y singularidades del caso, incorporando dos críticas a los argumentos de los jueces que generaron el proyecto de sentencia, (más adelante haremos referencia a ello) y señalando que la función de los jueces que resuelven este tipo de asuntos es aplicar la voluntad popular y en todo caso la resolución debe de interpretar la legislación cuando el objeto real de disputa y de forma, restituya lo más cercano posible la voluntad del texto legislativo (Germán Abal, 2023, p.157).

Aunque originalmente los juicios fueron sobreesidos (no admitidos), ya que el acto reclamado (colocación de nacimientos en plazas públicas) había cesado al culminar la temporada navideña, inconformes con dicha determinación, se interpuso un recurso para reclamar que el acto era reiterado pues año con año, se colocaban los nacimientos. En tal sentido y en virtud de la relevancia de los derechos confrontados: derechos culturales, libertad de religión y laicidad del Estado, la primera sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación atrajo el caso en los amparos en revisión 215/2022 y 216/2022 apodados mediáticamente como los *amparos grinch*.

En este punto es necesario precisar que la corte no pudo establecer una sentencia definitiva ya que las personas que presentaron el amparo se desistieron tal y como se puede observar en el engrose del asunto 215/2022¹ y como en su momento lo dieron a conocer los medios de comunicación impresos como la Jornada con la nota publicada el 29 de Junio de 2023 intitulada: “Retiran amparo contra nacimientos navideños” (Murillo, 2023), sin embargo, las interpretaciones generadas en los proyectos de sentencias resultan de importancia para advertir las tensiones entre los principios de laicidad, derechos culturales y libertad religiosa.

En el proyecto de sentencia del amparo 215/2022 (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2023b) se argumentaba en esencia, que el ayuntamiento no atribuyó un significado religioso a los nacimientos, ya que hubo al menos diez muestras decorativas en distintos puntos de la ciudad con figuras ornamentales diversas, por lo que los nacimientos se diluyen de su sentido religioso. Además, se señaló que el hecho de que las figuras se asocien a *navidad* es insuficiente para evidenciar una preferencia estatal por la religión católica e incluso la *navidad* puede celebrarse por cualquier persona sin que sean forzosamente católicas.

En este último argumento la corte señala los cuatro estudios de nociones culturales y sociales de la navidad que no necesariamente la ligan a un significado religioso, siendo los siguientes:

1. Deacy C, ‘Is Christmas a “Secular” Religion?’, *Christmas as religion: Rethinking santa, the secular and the sacred* (Oxford University Press 2016), 73-124;

Trabajo en el que se sostiene que la Navidad parece haberse desprendido de su contenido cristiano, pero sus elementos tradicionalmente religiosos producen sentido de cohesión social, transmisión de valores y construcción de identidad colectiva.

2. Marling, Karal Ann, ‘Merry Christmas!’ Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 2000;

Se trata de un estudio histórico-cultural de la navidad en los Estados Unidos, enfocándose en su transformación comercial y mediática que han provocado una

¹ Engrose consultable en: https://www2.scjn.gob.mx/juridica/engroses/1/2022/2/2_296894_6647.docx

versión americana de la navidad que se difunde globalmente y que parece diluirse de su contenido religioso original.

3. Ramón G., 'La fiesta secular: tradición, obsecuencia y transgresión,' Historia, Vol. 30, Pontificia Universidad Católica de Chile (1997), pág. 184;

El autor nos presenta su reflexión sobre como ciertas celebraciones se desvinculan de lo religioso y conservan estructuras rituales que refuerzan jerarquías sociales, mecanismos de obediencia simbólica y permiten transgresión controlada, además nos presenta su enfoque para entender que el carácter secular de una festividad no implica neutralidad axiológica.

4. Sanfuentes O, 'Tensiones Navideñas: Cambios y Permanencias En La Celebración de La Navidad En Santiago Durante El Siglo XIX' [2013] Atenea (Concepción) págs. 158-159 (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2023 p. 47).

En este texto se presenta un estudio histórico sobre la evolución de la navidad en Santiago de Chile y como pasó de ser una festividad religiosa y comunitaria a ser un festejo regulado por las autoridades civiles, moralizantes y urbanas. Se argumenta que, aunque persisten sus elementos simbólicos y rituales, la secularización de la navidad no es un proceso homogéneo sino conflictivo entre la Iglesia, Estado y Sociedad.

Por lo anterior, se concluye que la tensión entre laicidad y libertad religiosa se diluye y se aceptan los ornamentos navideños como referentes culturales de las fechas decembrinas. Incluso el proyecto de sentencia en comento señalaba que el ayuntamiento publicitó sus adornos navideños para el disfrute de las familias en contextos de fiestas decembrinas.

Por otra parte, parte el proyecto de sentencia del 216/2022 (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2023a) se establece que es incorrecto desechar la demanda por considerar que es un acto que ya no existe por haber concluido la temporada navideña, sino que, se considera que, con base en el análisis del presupuesto del ayuntamiento, este gasto se mantendrá en el futuro como acto recurrente anual por lo que se procedió al análisis de los argumentos.

En primer lugar, el proyecto establece una metodología de análisis que parte del origen histórico de la laicidad, su estándar de protección y la protección de la libertad religiosa, respecto del primero nos refiere a Benito Juárez y su compromiso de laicidad, precisando la Ley Juárez de 1855, cuya intención era la supresión del poder del clero. Después nos menciona la Ley Lerdo y la Ley Iglesias, de 1856 y 1857, respectivamente, mismas que establecen la prohibición de asociaciones religiosas para adquirir bienes o tenerlos en propiedad y la restricción de cobro en bautismos, casamientos y entierros, para trasladar esa función a las autoridades civiles. Este análisis histórico incluye la constitución de 1857 que es el referente constitucional que separa las Iglesias del Estado y

establece un estado laico. Desde luego que se hace referencia a las Leyes de Reforma y los decretos que entre 1859 y 1863 sirvieron para llevar a cabo la separación Iglesia y Estado y culmina refiriéndose a los artículos 24, 40 y 130 de la constitución vigente ya referidos (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2023^a, pp. 22-25).

En este proyecto se señala que la base de protección de la laicidad son estos artículos y que en tal sentido el Estado debe tener una neutralidad religiosa, lo que implica el respeto de todas las confesiones religiosas, así como la libertad de conciencia y religión de las personas (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2023^a, p. 26).

La metodología de argumentación continua con las prohibiciones del Estado mexicanos que fundamentan el principio de laicidad, entre las que destaca la prohibición de adoptar decisiones con fundamento en principios religiosos que lo lleven a preferir una posición religiosa sobre otras (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2023^a, p. 28) y señala además, el estándar de protección de libertad religiosa, precisando que la libertad de creencia tiene una protección mayor que la libertad religiosa, y que las personas tienen derecho a no ser coaccionadas por el Estado para hacerles creer o dejar de creer en alguna religión. (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2023^a, p. 30).

En tal sentido el proyecto nos señala que al administrarse bienes públicos deben garantizarse la coexistencia de todas las ideas o concepciones de pensamiento para fortalecer la pluralidad ideológica sin apoyar preferentemente a una postura religiosa (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2023^a, p. 38). Esto conduce a argumentar que, si en no existe trato igualitario a a todas las religiones, equivale a imponer las convicciones de las que reciben trato preferencial sobre otras.

En el caso concreto el proyecto concluye que sí hay una violación al principio de laicidad del Estado, ya que se instaló un nacimiento en espacios públicos con recursos gubernamentales y con esta acción se otorgaba una visibilidad y preferencia a la religión cristiana sobre otras cosmovisiones, el proyecto reconoce que si bien es cierto que el nacimiento navideño es parte de tradiciones culturales, es también un signo inequívoco religioso del dogma cristiano que se usa históricamente con efectos evangélicos, por ello su exposición en plaza pública no puede considerarse neutra o inocua. Incluso si la intención fuera meramente decorativa o cultural, el efecto es excluyente: se privilegia la narrativa cristiana, invalidando simbólicamente otras creencias o la falta de ellas. El proyecto enfatizó que la laicidad no admite excepciones por motivos “culturales” cuando se trata de actos de autoridad: no existe justificación democrática para que conductas humanas consideradas parte de la “cultura” queden exentas del control de constitucionalidad, si conllevan violaciones a derechos o principios fundamentales. En otras palabras, ninguna tradición, por arraigada que esté, puede ser sostenida por el Estado si con ello se transgrede la neutralidad religiosa que garantiza la igualdad y la libertad de conciencia de todos los ciudadanos (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2023a).

Este proyecto tuvo amplio eco. Por un lado, sectores de la sociedad, incluyendo la Iglesia y grupos mayoritarios, manifestaron preocupación de que se tratase de una “prohibición” general de símbolos navideños, percibiéndolo como un exceso de secularismo. No obstante, la sentencia no impide que particulares o comunidades coloquen nacimientos por cuenta propia, sino que restringe su instalación por parte de gobiernos y con recursos públicos. Por otro lado, defensores del Estado laico celebraron el criterio como una reafirmación necesaria de la separación Iglesia-Estado en un país donde, históricamente, la mezcla de ambas esferas causó conflictos. En cualquier caso, al retirarse la demanda, el proyecto no llegó a sentencia firme, pero este precedente marca un límite claro: las expresiones religiosas, aun con valor cultural, no pueden ser patrocinadas oficialmente, porque hacerlo compromete la garantía de que el Estado no adoptará ni favorecerá ninguna religión. El derecho a la cultura, en su dimensión colectiva, encuentra aquí un límite en el derecho de cada individuo a un Estado neutral que no le imponga simbología religiosa ajena.

Aunque como expone Federico German Abal (Germán Abal, 2023), hay dos críticas que se hicieron al proyecto, la primera en el sentido de que al juez que presentó el proyecto se le olvidó considerar que debe preservarse la identidad cultural como razón política para justificar el gasto de erario y la segunda que una sentencia de esta naturaleza pone en peligro la libertad religiosa, pues sentaría un precedente de laicidad restrictiva del ejercicio de la libertad religiosa, que puede conducir a limitar cualquier espacio público con referencias religiosas pues el Estado tendría que retirar cualquier manifestación de símbolos religiosos en espacios públicos.

Así pues, las tensiones entre laicidad, derechos culturales y libertad religiosa aún no cuentan con un criterio de interpretación que aclare las tensiones en situaciones donde los símbolos religiosos y las tradiciones culturales parecen rebasar el principio de neutralidad del Estado, estos argumentos analizados pueden ser el punto de partida para demostrar que el asunto no es menor, pues en la argumentación del proyecto que sostiene que no hay afectación a la libertad religiosa, aún es susceptible de considerarse como el aplicable a futuras tensiones.

A continuación, abordaremos un caso de reforma a la ley laboral muestra una tensión en la realidad de las personas que se dedican a los trabajos del campo, derivada por un proceso legislativo, más que interpretativo.

Fiestas patronales y el derecho laboral vigente

En muchas comunidades campesinas de México, la principal celebración anual gira en torno a la fiesta patronal, es decir, la festividad del santo patrono o advocación religiosa local. Tradicionalmente, esas fechas se consideran días de asueto en la localidad: hay ferias, misas, danzas y convivios en los que participa la población. Durante décadas, la legislación laboral mexicana reconoció en cierta medida esta realidad cultural: la *Ley Federal del Trabajo* (Congreso de la Unión, 1970) contenía una disposición específica que

obligaba a los patrones del campo a permitir a los trabajadores celebrar en los lugares acostumbrados sus fiestas regionales: el inciso d) de la fracción VIII del artículo 283 vigente hasta el mes de enero de 2024. Dicho de otro modo, esta disposición se materializaba como una prerrogativa de los jornaleros y trabajadores agrícolas a no laborar durante sus festividades tradicionales locales, garantizándoles la oportunidad de participar en ellas sin repercusiones laborales.

Esa disposición tenía un claro espíritu de respeto a la cultura comunitaria: reconocía que las fiestas regionales (patronales, en su mayoría) forman parte de la identidad de las comunidades rurales y merecían protección, análogamente a como la ley protege ciertos días feriados de carácter cívico o nacional. Sin embargo, en enero de 2024 una reforma a la *Ley Federal del Trabajo* (Congreso de la Unión, 2024) con la intención de reforzar los derechos de las personas trabajadoras del campo, contemplo entre los cambios propuestos y realizados la eliminación de esa prerrogativa. Específicamente, la reforma suprimió el inciso que consagraba el derecho de los trabajadores del campo a celebrar sus fiestas regionales en los lugares acostumbrados. En la exposición de motivos no se argumentó explícitamente en términos de laicidad, sino más bien en la necesidad de modernizar y simplificar las obligaciones patronales, focalizándose en derechos laborales como seguridad social, vivienda, transporte, guarderías, etcétera. No obstante, el efecto práctico fue quitar el respaldo legal expreso que tenían esas celebraciones locales en la relación laboral.

La supresión de esta prerrogativa implica que, en adelante, los campesinos ya no tienen reconocido a nivel federal un día libre específico para sus fiestas patronales. Sus días de descanso obligatorio serán únicamente los establecidos de manera general para todos los trabajadores (los previstos en el artículo 74 de la LFT, como el 1º de enero, 16 de septiembre, etc.), o los descansos semanales ordinarios convenidos, pero no habrá consideración especial por las fiestas religiosas locales. En la práctica, esto no significa que los trabajadores del campo estén prohibidos de festejar; podrían acudir a sus fiestas patronales haciendo uso de vacaciones, permisos o acordando con el patrón un descanso no pagado. Sin embargo, ya no existe la obligación legal del empleador de otorgar ese día libre por la sola razón de la fiesta tradicional, como sí ocurría antes.

Este cambio legislativo puede analizarse desde la perspectiva del choque entre derechos culturales y laicidad. Por un lado, podría argumentarse que retirar el reconocimiento de las fiestas patronales en la ley refleja una postura más laica y neutral del Estado en materia laboral: se evita privilegiar celebraciones de carácter religioso particular dentro de la normativa nacional, estableciendo condiciones iguales para todos los trabajadores independientemente de su región o religión. Dado que México es un Estado secular, el calendario laboral oficial tiende a basarse en efemérides cívicas (ej. Día de la Independencia) y no en festividades religiosas, con la excepción de la Semana Santa, que, aunque no está en la ley, suele ser de asueto por costumbre generalizada en jueves y viernes santo. Bajo esta óptica, podría advertirse la reforma como una homogenización

secular de los derechos de descanso, eliminando excepciones vinculadas a creencias religiosas locales.

Por otro lado, desde la perspectiva del derecho a la cultura y de los propios trabajadores afectados, la eliminación puede ser vista como un retroceso en el reconocimiento de la diversidad cultural. Para muchas comunidades, la fiesta patronal no es solo un acto de fe sino un evento sociocultural central que refuerza lazos comunitarios e identidad local. El que anteriormente la ley laboral les permitiera celebrarla sin perder su jornal evidenciaba una protección legal de una práctica cultural. Ahora, sin ese respaldo, existe el riesgo de que factores económicos o la discrecionalidad de patrones limiten la participación de los trabajadores en dichas fiestas, erosionando poco a poco la tradición. En comunidades profundamente religiosas, esto toca también la órbita de la libertad religiosa: si un jornalero devoto desea ejercer su fe asistiendo a la misa o procesión de su santo patrono, pero su patrón le niega el día, podría sentir vulnerado su derecho a practicar su religión libremente (aunque legalmente el patrón esté actuando conforme a la nueva ley).

Cabe resaltar que la eliminación de este derecho ocurrió sin mucha polémica pública, quizá opacada por otros aspectos más destacados de la reforma laboral. No se enmarcó como una discusión de laicidad vs. cultura, pero objetivamente encarna esa tensión. Al igual que en el caso de los nacimientos, subyace la pregunta: ¿debe el Estado acometer ajustes “laicistas” incluso a costa de tradiciones arraigadas? ¿O debiera buscar fórmulas de acomodamiento razonable que permitan conciliar la observancia religiosa/cultural con las obligaciones laborales? La respuesta no es sencilla. En países con mayorías religiosas distintas, es común que la ley laboral no contemple sus festividades específicas, dejando esos arreglos al acuerdo entre partes o a la voluntad del empleador. México, al haber tenido históricamente una población mayoritariamente católica, incorporó algunas tradiciones católicas de manera informal (por ejemplo, muchas empresas dan libre el 12 de diciembre, Día de la Virgen de Guadalupe, aunque no sea feriado oficial). Pero conforme avanza el pluralismo y el Estado afirma su neutralidad, la tendencia es a desvincular las obligaciones legales de cualquier confesionalidad.

No obstante, el debate persiste: desde la óptica de los derechos culturales, se podría proponer que las normas laborales regionales o contratos colectivos consideren las festividades locales, en ejercicio de la autonomía y cultura de cada comunidad, siempre que ello no vulnere derechos de terceros. Desde la óptica de la laicidad y la no discriminación, se replicará que las leyes nacionales no deben hacer distinciones por religión o región en cuanto a días de descanso, para no favorecer a unos sobre otros.

La armonización de las tensiones

Los casos analizados muestran cómo el choque entre el derecho a la cultura y el derecho a la religión no es meramente teórico en México, sino que puede llegar a plasmarse en futuras decisiones jurídicas concretas. La tensión surge, principalmente,

cuando expresiones culturales de origen religioso pretenden tener reconocimiento o apoyo por parte del Estado. Ahí, la balanza legal tiende a inclinarse en favor de la laicidad y de una interpretación estricta de la neutralidad estatal, incluso si ello supone limitar o no fomentar ciertas tradiciones mayoritarias.

Puntualmente ambos casos comparten varios elementos:

- Tensión entre laicidad y cultura: En ambos, decisiones estatales aparentemente motivadas por la neutralidad religiosa impactan manifestaciones culturales de origen religioso.
- Afectación diferenciada: Los más afectados son comunidades pequeñas, rurales o indígenas, donde la separación entre lo religioso y lo cultural es menos nítida.
- Uniformización: Ambas decisiones buscan aplicar un criterio general (laicidad estricta en el primer caso, calendario laboral uniforme en el segundo) sin considerar la diversidad de contextos.
- Cuestionamiento del sincretismo: Ambas ignoran o minimizan la complejidad de prácticas que combinan elementos religiosos y culturales de formas híbridas.

Y también las siguientes particularidades:

- Naturaleza jurídica: El caso de los nacimientos se trató de una argumentación jurídica que no llegó a ser decisión judicial firme debido a que hubo un desistimiento de la demanda; por su parte una reforma laboral es una modificación legislativa con efectos generales.
- Ámbito de aplicación: Los nacimientos afectan a autoridades municipales en espacios públicos; la reforma laboral afecta a todas relaciones laborales privadas de los trabajadores del campo.
- Visibilidad: La prohibición de nacimientos generó controversia pública; la eliminación de facto de días festivos locales fue menos visible y no generó el mismo debate.
- Reversibilidad: al no haberse dictado sentencia puede seguirse colocando nacimientos en espacios públicos, por su parte una reforma legislativa requiere un nuevo proceso legislativo para dejarse sin efectos.

No pasa desapercibido que el proyecto argumentativo de sentencia, en el caso del nacimiento navideño, envió un mensaje claro: en un Estado constitucional laico, la promoción de símbolos o actos vinculados a cualquier religión por parte de autoridades está vedada, aun cuando esos símbolos se revistan de connotaciones culturales o festivas. El derecho a la libertad religiosa incluye el derecho a no ver mezclada la autoridad civil con la religiosa, y el derecho a la cultura no puede invocarse para excepcionar a los gobiernos

del cumplimiento de la Constitución. Este criterio privilegia la protección del individuo frente a posibles influencias o preferencias oficiales en materia espiritual, asegurando que el Estado sea hogar de todos, plural e imparcial.

Por otra parte, la reforma laboral que eliminó el descanso por fiestas patronales refleja una tendencia hacia la universalización de derechos laborales sin consideraciones particulares religiosas. Si bien esto fortalece la igualdad formal entre trabajadores y refuerza la separación Estado-Iglesia, no deja de plantear interrogantes sobre la pérdida de sensibilidad cultural en las leyes. La diversidad cultural de México es un patrimonio que proteger, y encontrar mecanismos para compatibilizarla con la laicidad es el reto. Quizá podrían impulsarse políticas flexibles: por ejemplo, otorgar al trabajador la facultad de elegir algún día de descanso acorde a sus festividades significativas (sean religiosas o civiles), sin referir a ninguna en específico desde la ley, evitando así discriminación. Esto equivaldría a un modelo de “descanso cultural opcional”, respetuoso tanto de la pluralidad como de la neutralidad estatal.

En suma, la experiencia mexicana demuestra que la libertad religiosa y los derechos culturales pueden entrar en fricción en un Estado laico, pero no son antagónicos insolubles. Ambos comparten un fundamento común: la dignidad humana y el respeto a la identidad de las personas y pueblos. El Estado debe garantizar que nadie sea forzado por razones culturales o religiosas contrarias a su conciencia (de allí la importancia de la laicidad frente a actos de autoridad), pero a la vez debe permitir y no obstaculizar que cada uno viva su fe o tradición en comunidad (de ahí la exigencia de libertad y, en su caso, de acomodo razonable). Encontrar el equilibrio requiere un diálogo continuo, la neutralidad sugiere que reconocer elementos culturales con raíces religiosas no siempre equivale a violar la laicidad, si se hace de manera inclusiva y no devocional.

Para la realidad mexicana, las conclusiones apuntan a que el Estado laico prevalece como árbitro cuando hay colisión: ninguna costumbre, por valiosa que sea culturalmente, justificará un acto gubernamental que privilegie una religión. Al mismo tiempo, en la esfera privada y social, la rica amalgama de fe y cultura del país sigue gozando de protección jurídica; las personas son libres de mantener vivas sus tradiciones y celebrar sus creencias sin injerencia del Estado, e incluso pueden exigir no ser discriminadas por hacerlo. El reto hacia el futuro será lograr que las políticas públicas y las leyes reconozcan la diversidad cultural-religiosa de México de forma respetuosa pero equitativa, evitando tanto la imposición religiosa como la invisibilización o fomento de desaparición de las tradiciones. Solo así se garantizará plenamente el ideal consagrado en nuestra Constitución: un país donde quepan todos los credos y culturas, bajo un orden secular que los protege por igual.

Por lo anterior consideramos que es necesario transitar hacia un modelo de laicidad inclusiva, capaz de armonizar neutralidad estatal con reconocimiento cultural, así como incorporar mecanismos de ajustes razonables en el ámbito laboral para garantizar la continuidad de las tradiciones comunitarias.

Una política coherente en la materia exige fortalecer la protección jurídica de las prácticas culturales tradicionales, democratizar la comprensión del espacio público y replantear el alcance de la laicidad a partir de un enfoque intercultural y pro-persona.

Por el momento podemos concluir puntualmente que persistirá una tensión no resuelta entre el principio de laicidad estatal, libertad religiosa y el derecho a la cultura cuando las manifestaciones culturales tienen origen o contenido religioso. Esta tensión es particularmente aguda en sociedades como la mexicana, donde siglos de sincretismo han generado tradiciones híbridas.

La interpretación actual de la laicidad tiende hacia un modelo restrictivo que privilegia la separación absoluta sobre el reconocimiento de la diversidad cultural. Esto se evidencia tanto en el proyecto de sentencia sobre nacimientos como en la homogeneización del calendario laboral.

Las decisiones judiciales y legislativas en esta materia tienen un impacto diferenciado, afectando desproporcionadamente a comunidades pequeñas, rurales e indígenas, donde las festividades de origen religioso estructuran la vida comunitaria y el calendario agrícola.

No existen criterios claros y consistentes para determinar cuándo una manifestación debe considerarse "religiosa" (y por tanto excluida del ámbito público estatal) y cuándo debe considerarse "cultural" (y por tanto protegida). Esta ambigüedad genera inseguridad jurídica.

La doctrina constitucional mexicana sobre laicidad requiere desarrollo para incorporar consideraciones sobre diversidad cultural, patrimonio inmaterial y derechos de pueblos indígenas.

Referencias bibliográficas

- Asamblea General de las Naciones Unidas. (1966, diciembre 16). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Organización de las Naciones Unidas.
- Congreso de la Unión. (1970, abril 1). *Ley Federal del Trabajo*. Diario Oficial de la Federación.
- Congreso de la Unión. (2024, enero 24). *Ley Federal del Trabajo*. Diario Oficial de la Federación.
- Congreso de la Unión. (2026). *Ley General de Cultura y Derechos Culturales*. Diario Oficial de la Federación.
- Germán Abal, F. (2023). Amparo Grinch: Sobre la prohibición de colocar símbolos religiosos en espacios públicos. *Teología y Cultura*, 20(1), 143–158.
- H. Congreso de la Unión. (2025, abril 15). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Diario Oficial de la Federación.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). *Las religiones en México: Población católica (Censo de Población y Vivienda 2020)*. INEGI.

Murillo, E. (2023, junio 29). La Jornada. <https://www.jornada.com.mx/2023/06/29/sociedad/034n1soc>

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (2021, septiembre 15). *El derecho a la privacidad en la era digital: Informe de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (A/HRC/48/31)*. Naciones Unidas.

Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2023a, junio 1). *Amparo en revisión 216/2022*. https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/listas/documento_dos/2023-06/230601-AR-216-2022.pdf

Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2023b, junio 21). *Amparo en revisión 215/2022*. https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/listas/documento_dos/2023-06/230621-AR-215-2022.pdf.

* * *

* **Oscar Javier Apáez Pineda** es Licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Maestro en Derecho y Especialista en Derecho Social por la Universidad Nacional Autónoma de México, y Doctor en Derecho y Globalización por la misma universidad morelense, grado que fortaleció con una estancia de investigación en el Instituto Max Planck de Derecho Social en Múnich, Alemania. Asimismo, realizó estudios en Justicia y Gerencia Empresarial en la Universidad de Harvard.

Es miembro distinguido del Colegio de Profesores de Derecho del Trabajo de la UNAM, académico de número de la Academia Mexicana de Derecho de la Seguridad Social y miembro honorífico del Panel Disciplinario del Comité Nacional Antidopaje (MEX-NADO). También se desempeña como dictaminador de la Revista Latinoamericana de Derecho Social del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

Su producción académica incluye la coordinación y autoría de diversas obras colectivas sobre justicia social, derechos humanos y seguridad social, entre las que destacan *El Impacto de la Reforma en Materia de Derechos Humanos en la Seguridad Social*, *Dimensiones de la Desigualdad en México*, *Régimen Laboral de los Servidores Públicos* y *Pensar la Justicia Social*. Asimismo, es responsable del Grupo de Investigación "Desarrollo e Innovación: Estudios sobre Justicia Social, Pobreza y Desigualdad", centrando sus líneas de investigación en los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (DESCA) en México.

Actualmente, se desempeña como Investigador y Jefe de Posgrado y Doctorado en Derecho en la Universidad La Salle México y es Investigador Nacional Nivel I del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (CONACYT). [E-mail: oscar.apaez@lasalle.mx].