

VIRAJES

**“EL SANTO QUIERE FIESTA”. DEVOCIÓN,
HALAGOS Y AGASAJO A SAN LA MUERTE,
PROVINCIA DE BUENOS AIRES,
ARGENTINA ***

WALTER ALBERTO CALZATO
GABRIELA SÁNCHEZ HERNÁNDEZ*****

Recibido: 15 de agosto de 2012
Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Investigación

* Artículo de investigación. El artículo hace parte de los resultados de la investigación doctoral de los autores.

** Lic. En Ciencias Antropológicas, UBA. Doctorando, Universidad Nacional de La Plata. Docente.

*** Lic. En Sociología, UNAM. Doctora en Cs Antropológicas, UNAM. Profesora de Tiempo completo, UPN-Ajusco, México, D,F.

Resumen

En el siguiente artículo se presenta el análisis de las fiestas en honor de san La Muerte, culto religioso popular (figura esquelética) con epicentro en la provincia de Corrientes, pero que se encuentra representado en Chaco, Formosa, Misiones, Santa Fe, provincia de Buenos Aires y Capital Federal (Fig. 1). Se analiza el carácter devocional del mismo, las características que imponen las dueñas del santo a cada templo y cómo influye esta impronta en el carácter propio de las fiestas que se celebran el 15 y el 20 de agosto de cada año con baile, asado y procesión. Se analizan varias posturas referentes al concepto de lo festivo y se contrastan con las propias fiestas del santo. Este patrimonio inmaterial, se define como culto católico popular, debido a su fondo estructural, liturgia y praxis devocional profundamente católica. Se atiende a las definiciones de Manuel Marzal sobre este tópico.

Palabras clave: ceremonia, devoción, existencia, fiesta, lo festivo, san la Muerte.

“THE SAINT WANTS FESTIVITY”. DEVOTION, PRAISE AND DELIGHT TO SAINT DEATH, BUENOS AIRES PROVINCE, ARGENTINA

Abstract

An analysis of festivals in honor of San La Muerte (Saint Death), a popular religious cult (skeletal figure) with epicenter in the province of Corrientes, but that is represented in Chaco, Formosa, Misiones, Santa Fe, province of Buenos Aires and the Federal Capital City (Fig. 1) is presented in this work. Its devotional character is analyzed as well as the characteristics imposed by the owners of the saint to each temple and how this mark influences on the character of the festivals which take place between August 15 and August 20 each year, with dancing, barbecue and procession. Several positions regarding the concept of the festive and they are contrastes with the actual celebrations of the saint. This intangible heritage is defined as a Catholic popular cult because of its structural base, and deep Catholic devotional liturgy. It meets Manuel Marzal's definitions on this topic.

Key words: ceremony, devotion, existence, festival, festive, san la Muerte.

Introducción

Las fiestas y ceremonias emparentadas con el mito y el rito han sido objeto de estudios desde el nacimiento mismo de la ciencia antropológica. Aunque en menor medida, en el caso de Taylor, pero sí con abundantes datos en el caso de Frazer, Durkheim, Malinovsky y Marcel Mauss.

El primero de ellos, Frazer (2003) analiza las fiestas ígneas celebradas en el norte de Europa. Según el autor, estas se originan en periodos anteriores al nacimiento del cristianismo. De esa manera pone en consideración, fiestas cuaresmales, pascuales, vísperas de todos los santos, entre otras. Dichas fiestas que el autor presenta con detalle, consisten en el uso de fogatas, quema de muñecos o animales, paseo de antorchas y demás, todas y cada una de ellas con su variable particular. El autor las interpreta oscilando entre la teoría solar y la purificadora. La primera, indica lo que el autor denomina “magia imitativa”, mediante el fuego se trata de imitar al Sol como fuerza dadora de vida, Sol que recae sobre el resultado de las cosechas. La purificadora interpreta al fuego como el encargado de librar a las cosechas de todo maleficio como duendes, demonios y entidades malignas. Esta consideración parte de un análisis evolucionista lineal, donde los pasos sucesivos en la historia de la humanidad son la magia, la religión y la ciencia. Estas fiestas pertenecen al estadio mágico.

Por su parte Durkheim (2001) se aparta de las visiones decimonónicas que buscaban el origen de la religión, considerando de manera evolutiva que las etnias del pasado pertenecían a un estadio superado por la civilización. A dicho estado salvaje, fuera de la razón “primitivo”, se le adjudicaba costumbres y modos de pensamiento que rayaban en la irracionalidad. Durkheim, aunque se basó en sus trabajos del pensamiento indígena australiano, vinculando a éste con la idea de totemismo, como origen de la religión, dio un nuevo status a la sociología religiosa, considerando a la religión como un sistema “solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas...” (Durkheim, 2001: 42). Las representaciones religiosas son representaciones sociales y colectivas. La religión es un hecho social, por tanto, es posible estudiar la religión de manera objetiva tomando a ésta como un objeto preciso de investigación. De esta manera, definió a las fiestas religiosas como factores de unificación. La persistencia de los ritos, las ceremonias, las fiestas son una manera en que los individuos puedan reafirmarse socialmente. Hablando de la reafirmación que el tótem posee para un grupo étnico religioso:

“Lo esencial es que los individuos estén reunidos, que se perciba la existencia de sentimientos comunes y que estos se expresen en actos comunes; pero todo

lo que se refiera a la naturaleza particular de esos sentimientos y actos es algo relativamente secundario y contingente. Para lograr ser consciente de sí mismo, el grupo no tiene necesidad de realizar determinados actos y no otros. Es preciso que comulgue en un mismo pensamiento y en una misma acción, pero poco importan las especies sensibles que utilicen para tal comunión. Sin duda esas formas exteriores no se determinan al azar, pero las causas que intervienen no están arraigadas en lo que hay de esencial en el culto” (Durkheim, 2001: 360).

Desde esta definición, ríos de tinta han corrido en la teoría antropológica sobre el significado del rito, la ceremonia y la fiesta. Nos es imposible tratar en detalle cada una de ellas. La extensión y el propósito del presente trabajo exceden dicho análisis. Enumeramos algunos trabajos, muy puntuales y muy interesantes para la definición de fiesta que nos ayudarán a comprender el fenómeno de san La Muerte en el territorio argentino. Para Pieper (1974) la fiesta es una afirmación del mundo, es un sí a la totalidad, es un sí a todo lo bueno de la vida. Este autor de procedencia tomista, desdeña aquellas definiciones de fiesta que la contrastan con los días no laborables. La fiesta no es un día de ocio, en contrapartida con un día de trabajo. Esta alcanza su cenit más allá de estas dualidades, más allá de estas consideraciones de calendario. En la fiesta, el séptimo día, es la afirmación de la presencia de Dios en el mundo, el meollo de la totalidad. La fiesta se hace presente en lo eterno, aquí el sí de Nietzsche se hace presente, en la plenitud de la vida. La definición de este tomista no incluye ni los excesos, la desmesura del hecho festivo, la burla y el sarcasmo (Maldonado, 1975). Un punto de vista diferente al enunciado por Pieper, es el que pertenece a Cox y Moltmann (1972).

“Cox y Moltmann (1972) coinciden en considerar la fiesta bajo la categoría de yuxtaposición. La yuxtaposición es el resultado de dos notas típicas de la fiesta, a saber: el exceso, la crítica, la burla, la risa. El encabalgamiento de estos dos rasgos y sus connotaciones, da por resultado un contraste evidente, una yuxtaposición entre la vida cotidiana y la afectiva. Se constata en la fiesta una vida exuberante, pródiga, pero no simplemente bajo el signo de la afirmación y el asentimiento, sino también de la contradicción, la confrontación y el desajuste. La fiesta pretende no tanto la integración en un todo y la expresión de una armonía cuanto la explosión y el resquebrajamiento de cualquier situación concreta, bien social, bien mundana, que se experimente como estrecha y opresora” (Maldonado, 1975: 203).

Estos dos puntos de vista, tanto el de Pieper, como el de Cox y Moltmann (1972), el primero con un sesgo conservador, nos ayudarán en

el presente a calibrar, a ajustar y poder ver como en la religiosidad popular se desarrollan los festejos en el caso de santos particulares, como es el santo que nos ocupa.

Culto a san La Muerte

Características generales. Este culto se distribuye entre las provincias de Chaco, Formosa, Corrientes, Misiones, Buenos Aires y Capital Federal. Se poseen datos muy imprecisos de las provincias de Santa Fe y Entre Ríos. En la provincia de Buenos Aires, los templos existentes se ubican en Grand Bourg, General Rodríguez, Villa Domínico, José C. Paz, Morón, Claypole. En Capital Federal se ubicaron dos santuarios (Fig. 1).

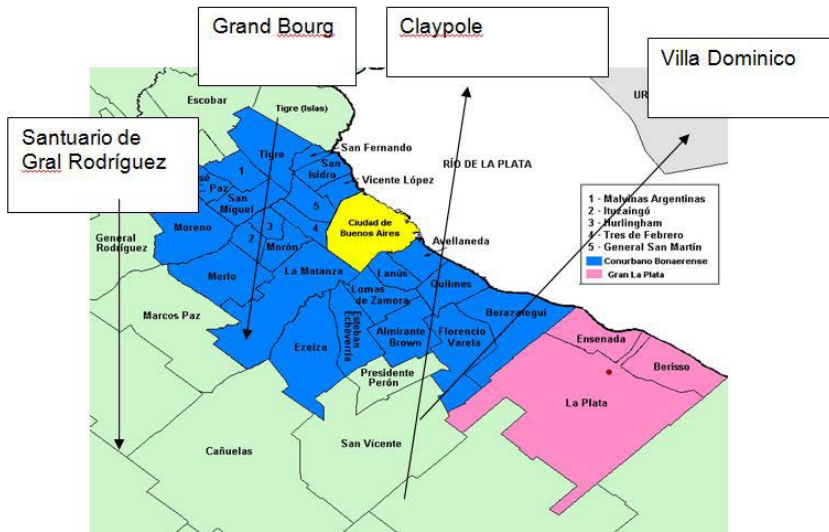


Figura 1. Santuarios provincia de Buenos Aires.

Se agregan a esta lista una serie de entrevistas a devotos particulares que no se encuentran asociados a algún templo en particular. Fueron realizadas en bares de la Ciudad de Buenos Aires (Calzato, 2005, 2006).

La iconografía es muy variada. Existen imágenes realizadas en yeso, madera, hueso de animal o hueso humano. Las hay de dos metros de altura (Gral. Rodríguez); imágenes muy pequeñas en metal oro, forma de lámina (Empedrado Corrientes); de media altura, que son las más comunes; y las

realizadas en yeso. Existen dos imágenes modelo: la esquelética con o sin guadaña y aquella que consiste en un rey con su corona, sentado. A este por lo general, se le denomina san Paciencia, San Bernardo o San Justo. Guardando relación con el Cristo de la Paciencia. Cada santuario reviste a la imagen del santo de una manera particular. No hay univocidad en cuanto a este tema. Depende de la dueña del santo, las imágenes heredadas y en algunos casos, que son pocos, las cuidadoras del mismo aceptan imágenes que los mismos devotos le llevan.

Las denominaciones del santo son bien variadas: san La Muerte, Señor de la Buena Muerte, san Flaco, san Esqueleto, El negro, Pirú, Señor de la paciencia, san Paciencia, san Esqueleto, entre otros.

La praxis devocional consiste generalmente en pedidos relacionados con el amor, el dinero y la salud. Muchos devotos consideran a san La Muerte un santo más entre tantos, otros le dan un carácter especial dado su poder (Calzato, 2004).

En la provincia de Buenos Aires, existen datos muy imprecisos, pero en la provincia de Corrientes, sí se utiliza la imagen del santo para realizar “daños”, es decir, la provocación directa de divorcios, enfermedades, hasta la misma muerte. Por lo general, según algunas dueñas del santo, la imagen del mismo se encuentra tapada con un lienzo negro.

En cuanto a las relaciones de los devotos con el santo esta se establece de una manera sumamente “pasional” (Calzato, 2012a, 2012b). En páginas subsiguientes veremos que estas relaciones se establecen bajo tres parámetros: la veneración, el cumplimiento y a falta de este último, el castigo (Calzato, 2008). Podemos definir la relación como visceral. Por supuesto que esto no es en todos los casos. Existe una franja media de devotos que simplemente le piden por trabajo, pero sin entablar lo visceral. Simplemente le piden “favores”, sabiendo de antemano que deben cumplir con la promesa, de lo contrario, el santo los castigará muy severamente (Calzato, 2008, 2011).

San La Muerte se nos presenta en todos los santuarios acompañados de otras veneraciones: siempre la Virgen María (desata nudos, Medalla Milagrosa, Virgen de Luján), santa Catalina, compañera inseparable, santa Rita, Gauchito Gil, san Roque, san Cayetano, San Antonio, entre otros. Pero esta pluralidad se ve acotada por dos motivos: i) Temática y propia elección de la cuidadora y ii)

Características generales del templo.

En el caso de Villa Dominico, por ejemplo, el santuario cumple la función de ser un elemento cohesionador dentro del área marginal donde se encuentra de manera exclusiva. En este caso su santuario posee una sola imagen del santo vestido de blanco. Nada más. Además de los devotos

fieles al templo y la cuidadora, el círculo se completa con los visitantes que la cuidadora atiende en su función de sanadora. Por supuesto, también se encuentra en una casa de familia. Las fiestas del santo en este caso no reúnen gran cantidad de fieles. Son más bien familiares y comunitarias.

En el caso del templo de Claypole, de los hermanos Deniz este se encuentra supeditado a un gran comedor infantil donde se realizan actividades sociales para la comunidad. En este caso la pluralidad hagiográfica es considerable.

En la misma forma, el santuario de Once, en la Capital Federal se encuentra en un departamento particular donde la dueña y cuidadora vive con su hijo. Pese a ser un departamento pequeño, asisten durante la fiesta del santo, alrededor de 2.500 personas, que toman turno en la planta baja para saludar, realizar pedidos y cumplir promesas. En este caso, también la cantidad de imágenes de san La Muerte, llega a 35 y la hagiografía que acompaña al santo es muy variada.

Estos simples ejemplos nos dan una idea de que por supuesto no son taxativas, pero si tomamos una cierta idea de la hagiografía acompañante y la apertura y función del templo. La forma más extrema es aquella donde el devoto se coloca en alguna zona de su cuerpo un pequeño san La Muerte, realizado en hueso de "cristiano bautizado". Por lo general, las zonas elegidas son el muslo o el abdomen. Este pacto que se realiza con el santo tiene el propósito de poseer una "buena muerte", es decir, que el santo lo proteja de las balas y cuchillos. Esto no significa no morir, sino no ser víctima de una muerte violenta. Los devotos del santo no ofrecen resistencia, ni poseen conflictos con la muerte natural, la aceptan y la asumen como extinción de su personalidad.

Las dueñas del santo cumplen un papel muy importante en lo que toca a concentrar y consensuar buena parte de la feligresía. En la mayoría de los casos ejercen la videncia que utilizan para sanaciones. Por otro lado, son consejeras barriales donde acuden muchos devotos para tomar consejos acerca de su vida. Polo de reunión y cohesión, las cuidadoras del santo son una referencia constante para la organización de las fiestas anuales y el cuidado del templo. Se definen como poseedoras del don de la videncia y veneran a san La Muerte como el santo "de los buenos", nunca para hacer daños. Lo que observamos es que las "payeseras" o "curanderas" que utilizan al santo para hacer daños, permanecen aisladas, solitarias y sin ninguna vinculación con algún templo en particular. Nos recuerda a Durkheim cuando nos hablaba de las diferencias entre magia y religión.

Tanto en Corrientes y en la provincia de Buenos Aires san La Muerte no es entidad de incorporación. Tanto los devotos, como las dueñas del santo, lo definen de una manera muy clara. La confusión viene dada que la

umbanda posee entidades que representan a la muerte, como es el caso de Tata Cabeiras o Tranca Rúa, que en circunstancias especiales, se incorpora a los asistentes del ritual umbanda. Este no es el caso del santo que nos ocupa. A lo sumo se le adjudica ser dueño de las almas del cementerio, como es el caso de las dos entidades mencionadas.

Culto extremadamente liminar. Por lo general, se desarrolla en ambientes de extrema pobreza o de una caída estrepitosa en lo económico (Calzato, 2006). Las áreas marginales, los centros de detención son aquellos lugares donde el santo cobra importancia y donde su veneración se asienta. En estos últimos años se ha visto que un sector de la clase acomodada se acerca a los santuarios. Pero comúnmente, el santo define su contexto de veneración en sectores económicos sumamente golpeados.

Fiestas y celebraciones

Aunque los devotos asisten a los santuarios durante todo el año, las fiestas del santo se realizan el 15 o el 20 de agosto de cada año. Cada fiesta posee su característica especial, de acuerdo al contexto dónde se encuentra situado y el sello devocional que cada dueña del santo le otorgue a su santuario. Las hay multitudinarias, como es el caso de Claypole (hermanos Deniz, Gran Bourg) o comunales privadas (Villa Domínico, Gral. Rodríguez). En el caso del templo del hermano Natanyun (Claypole) no se realizan fiestas públicas debido al carácter esotérico devocional del mismo.

Sobre la fecha existen todavía muchos puntos a dilucidar. En la misma fecha (15 de agosto) la Iglesia Católica festeja la Asunción de la Virgen María, es decir, su dormición en la muerte.

Existe una relación próxima que puedo denotarse, tanto en los discursos de los devotos, como en la hagiografía de los santuarios. Los devotos establecen una relación, en algunos casos de aproximación con las diferentes devociones marianas (Virgen de Luján, Virgen desata nudos, Medalla Milagrosa, entre otras), en otros casos como figuras antagónicas; frente a los pedidos se deciden, según sus discursos, por uno o por otro, dado que entienden que no pueden convivir juntos. La hagiografía en los santuarios, como hemos dicho, es muy profusa y con figuras marianas siempre presentes. En algunos trabajos aludimos a la diferencia entre ambas veneraciones. La Virgen María y sus advocaciones se encuentran cimentadas sobre una base histórica-institucional que la legitima. San La Muerte se encuentra fuera de esta legitimización. Su canonización es popular, ni tampoco posee una “historia” que sustente su accionar por esta

tierra. Los devotos sí poseen una serie de relatos míticos acerca de su origen en el litoral argentino.

En estos relatos se le ubica al santo como un sacerdote jesuita que durante la conquista española del litoral argentino, dedicándose a la sanación corporal y espiritual, un “rey” lo envió a prisión, sin agua, ni comida. De esta manera, adelgazó y es tal como lo vemos al santo hoy día.

Presentamos aquí tres fiestas relevadas en los años 2004 y 2005.

Templo y comedor infantil: “Gauchito Gil”. Claypole

Se encuentra a cargo de dos “gauchos” oriundos de la provincia de Corrientes, los hermanos Deniz, que así se autoidentifican, además de músicos chamameceros, ejercen la sanación espiritual y la videncia. Visten, en su asistencia al templo, con las indumentarias gauchescas, teniendo como modelo al Gauchito Gil. (Fig. 2).



Figura 2. Templo de los hermanos Deniz. Claypole provincia de Buenos P.

Dicho comedor infantil es un gran galpón o bodega con dos plantas. En la primera de ellas, en un primer piso, se encuentra el comedor propiamente dicho, donde niños de la zona asisten a comer diariamente. En fiesta de Reyes y días del niño, se organizan fiestas en la que se regalan juguetes.

En la planta baja, en un gran pasillo se ubican los distintos altares. El primero de ellos pertenece a san La Muerte. Es una enorme “jaula” de vidrio, de aproximadamente de 6 m x 5 m de alto donde, además de varias imágenes del santo, acompañan a este, imágenes de la Virgen desata nudos,

Virgen de Luján, Virgen de la Medalla Milagrosa, San Antonio, San Roque, entre otros. Dado que las imágenes centrales se encuentran resguardadas, los devotos llevan sus ofrendas a los pies de la vidriera, que consisten en velas de variados colores, bebidas blancas y pequeñas imágenes del santo, junto a una parrilla en la cual los devotos colocan sus velas. Solo tienen acceso al interior de la vidriera los encargados del templo.

Le sigue un altar dedicado al Gauchito Gil, a San Cayetano y en el centro del pasillo, una imagen de la Virgen de la Medalla Milagrosa (Fig. 3).



Figura 3. Oratorio de san La Muerte. Vidriera. Templo de Claypole. Gauchito Gil.

Es en este “pasillo”, al final del mismo, en una pieza contigua, los hermanos Deniz atienden a la gran cantidad de gente que requiere sus servicios espirituales. De las 4 de la madrugada a las 10 h de la mañana y de las 16 h hasta las 22 h, los devotos realizan una fila, en la cual son atendidos, según el orden de llegada. Los requerimientos a estos sanadores se basan exclusivamente en trabajo y salud. No se perciben pedidos de daños, ni curas esotéricas. Asisten con la convicción de que los hermanos Deniz pueden ayudarlos con su palabra, su consejo o su bendición.

Este templo no es el único de los hermanos Deniz. Existe un segundo templo (Fig. 4 y 5). Se ubica en San Vicente, provincia de Buenos Aires. Se trata de un gran campo, de aproximadamente 3 hectáreas, apartado de la ruta central, donde se encuentra un altar muy grande de san La Muerte, el cual es compartido con el Gauchito Gil y La Medalla Milagrosa. Los 20 de agosto, fecha de festejo de san La Muerte y los 8 de enero, del Gauchito

Gil, de cada año y de cada mes, se concentran grandes cantidades de gente para realizar visitas a este templo y acudir a los servicios espirituales de los hermanos sanadores.



Figura 4. Templo de san La Muerte en San Vicente. Hermanos Deniz fiesta de 20 de agosto de 2004.



Figura 5. Oratorio central. Templo de San Vicente. Nichos: Izquierda: Gauchito Gil. Centro: san La Muerte. Derecha: Medalla Milagrosa. Fiesta de 20 de agosto de 2004.

Se realizaron cinco visitas al templo de Claypole y una visita al Santuario de San Vicente, el 20 de agosto del 2004. Pese a los intentos, no se pudo entrevistar a ninguno de los hermanos Deniz. Las promesas de los mismos de acceder a una conversación, no se pudieron realizar.

La fiesta del santo en este templo (San Vicente) posee las tres veneraciones que hemos visto en las fotos. Aunque muchos asisten por el Gauchito Gil, san La Muerte ocupa un lugar central en la devoción. Esta fiesta multitudinaria atrae una gran feligresía proveniente del sur de la provincia de Buenos Aires. Los hermanos Deniz realizan curaciones de sanación maratónicas. De las entrevistas realizadas a los devotos se denotan pedidos basados enteramente en cuestiones de salud y trabajo.

Una de las cuestiones básicas de este templo es la re-significación de los devotos por su lugar de origen, provincia de Corrientes. Muchos de ellos son inmigrantes de la provincia litoraleña. La música chamamecera, la vestimenta de muchos devotos imitando al Gauchito Gil, con ropas de gaucho o vestidos de color rojo, que recrean el lugar de origen. El patrimonio inmaterial en este caso se basa en la reconstrucción del universo de origen de la mayoría de los devotos. Marzal (2002) sostiene que la religiosidad popular en América se sostiene en ocho puntos. Uno de ellos, lo festivo, lo define de la siguiente manera:

“Pero la forma de expresión más frecuente de la devoción al santo es la celebración de la fiesta. Aunque la fiesta patronal, desde su origen, tiene la función religiosa de rendir culto al santo, solicitando su intersección y agradeciendo sus favores, cumple, según el análisis estructural funcionalista, otras muchas funciones. La primera es una función de integración de todos los habitantes del pueblo entre sí, sobre todo de los campesinos que viven en relativa dispersión; de los emigrantes que debieron abandonar el pueblo en busca de oportunidades y que retornan al mismo con ocasión de la fiesta...” (Marzal, 2002: 377).

Bien que Marzal sitúa las manifestaciones católicas populares en el marco de fiestas patronales ubicadas en un pueblo determinado con una serie de relaciones sociales fuertemente estructuradas. El caso del santo que nos ocupa, congrega a inmigrantes correntinos que buscan su identificación a través de símbolos que los identifican como son: el baile, la sanación espiritual consensuada de un sanador personal, la música y la compañía de quienes entienden y comparten la misma trama simbólica, tanto religiosa, como cultural.

Gral. Rodríguez (provincia de Buenos Aires)

A principios del año 2005, por diversos testimonios, tuvimos conocimiento de que en algún barrio del Partido de Moreno o de Gral. Rodríguez, existían algunos santuarios de san La Muerte. Pudimos llegar a dicho templo gracias a un Pai (sacerdote umbanda) de la zona, que nos indicó el lugar del mismo. Dicho santuario se encuentra a cargo de "Lucrecia". Asistimos al mismo el día de la fiesta del santo, el 15 de agosto del 2005. Presentamos una síntesis de la entrevista realizada a la dueña del santo. Es un poco extensa, pero puede ayudar al lector a darse una idea de la variabilidad de los santuarios y sus formas devocionales (Fig. 6 y 7).



Figura 6. Casa de la dueña del santo: "Lucrecia". Templo de Gral. Rodríguez.



Figura 7. Templo de Gral. Rodríguez. Fiesta del Santo.
15 de agosto de 2005. Devotos.

Lucrecia estudió magia negra en Brasil desde pequeña. Conoce al santo desde hace diecisiete años. Comenzó con una pequeña imagen de bulto. En el presente, su templo guarda varias imágenes del santo, una de ellas de considerables dimensiones. Su relación con el santo es muy personal. Los rezos los mantiene ocultos porque afirma que es entre ella y el santo. Utiliza la magia negra para el bien. No se realizan pedidos de daño en su templo y asisten al mismo –sostiene– gente de buena fe.

Para esta devota san la Muerte, “es lo más grande que hay, Dios y san La Muerte”. Ella sabe, por ser su cuidadora, que él salvó a mucha gente, gente en coma, con cáncer, con sida, cuando los daban por muertos ahí estuvo san La Muerte.

En cuanto a la presencia del santo, manifiesta que hay cosas que no se pueden decir, como por ejemplo, lo que uno siente. Cuando está sola rezándole el rosario, habla mucho con él, la oye en sus pedidos, en lo que pide. Ella siente que el santo está arrodillado al lado suyo.

Con respecto a otros santos, los respeta a todos. Nombra a san Marcos de León, san Jorge, a la Virgen de Lujan. Quien trabaja con san La Muerte, es santa Catalina. Ella la venera, porque también es muy milagrosa. Para casos imposibles recurre a dicha santa como intermediaria para dirigirse a san La Muerte. Se lo pide “Para que ocurra el milagro”. Acompaña también a san La Muerte, santa Rita, pero ella –manifiesta– es devota de santa Catalina. Dicha santa la escucha como san La Muerte.

La fiesta del santo en el templo de Gral. Rodríguez, se lleva a cabo según los procedimientos habituales, asado y procesión. En este caso no existen bailes. La reunión se compone de fieles familiares, conocidos de la dueña del santo y fieles que asisten a cumplir sus promesas al santo por un favor recibido. En este caso, la fiesta no es multitudinaria como es el caso de Grand Bourg y San Vicente. El perfil de la misma es comunal. En el momento en que se realizó dicha entrevista Lucrecia no tenía conocimientos muy precisos acerca de otras dueñas del santo, ni de otros templos. Sus referencias eran muy vagas. Pese a esto, la fiesta se celebra de acuerdo a los cánones tradicionales de veneración del santo. La autonomía de cada templo no atenta con las características devocionales.

Muchos de los asistentes a dicha fiesta, en las cuales se realizaron entrevistas, pertenecían al círculo de devoción o eran familiares de la dueña del santo. Si trazamos un vector por sobre la fiesta, esta atraviesa por relaciones familiares y personas cercanas al templo. Esto se pudo observar por las invitaciones de Lucrecia a la comida que se celebró dentro de su hogar. Mucha intimidad y relaciones próximas.

Grand Bourg

Se encuentra en una casa particular. La dueña del santo “Martina” es una señora, viuda, de aproximadamente 50 años de edad. Su carácter es muy especial. No guarda buenas relaciones con otras dueñas del santo. Su santuario se encuentra abierto a quien quiera visitarlo. Ella sé autoidentifica como cristiana y marca en sus discursos una profunda diferencia devocional con otros santuarios. Jamás accedió a una entrevista grabada. Sin embargo, se conversó con ella en varias visitas. Asistimos a la fiesta el día 20 de agosto del 2005. Estas fiestas llegan a ser multitudinarias. Van acompañadas de música (conjuntos de chamamé), asado y baile. La misma dueña del santo se encarga de dirigir el rezo del rosario en un determinado momento de la fiesta. Con una personalidad muy enérgica dirige y controla todos los pormenores de la misma. Considera que su santuario es cristiano y no permite que umbandas y santeros se acerquen al mismo. Habla con desdén de ellos y apenas los recibe el día de la fiesta del santo. Dentro de la comunidad obra como consejera y sanadora espiritual. Posee una vinculación estrecha con cantantes chamameceros, los llama “mis músicos”.

Su santuario es conocido por otros devotos que no pertenecen a la zona y lo tienen como punto de referencia (Fig. 8 y 9).



Figura 8. Patio. Santuario de Grand Bourg. Buenos Aires.



Figura 9. Fiesta del santo 20 de agosto de 2005
Entrada a casa particular donde se celebró la fiesta del santo.

Durante la fiesta del santo el 20 de agosto del 2005, pudimos realizar entrevistas a diferentes devotos que asistían a la fiesta todos los años. Pese al carácter enérgico de la dueña del santo (“los antropólogos son todos chusmas”, dice) ocupamos un lugar de privilegio durante la fiesta; entrevistamos a varios devotos, los cuales accedieron sin inconvenientes. Pudimos ver en detalle el movimiento de la fiesta, su organización y la actitud de los devotos frente al santuario, filmando y tomando fotografías sin dificultad. En este caso, la mayor parte de los visitantes eran ocasionales, público nuevo recomendado a la visita del templo por el carácter milagroso del santo; aquellos que conocían el templo y venían a agradecer un favor concedido eran músicos e invitados vestidos de “gauchos” correntinos. La fiesta dura aproximadamente dos días.

A modo de conclusión

La variabilidad en las fiestas de san La muerte atenta contra una definición centralizadora. La red de relaciones que parten de cada dueña del santo, sumado al contexto donde se encuentra el santuario y el consenso que la misma dueña tenga como sanadora dentro de su entorno, hacen la temática del devoto y el carácter propio de la fiesta. Para poder definir la fiesta de san La Muerte, debemos partir de otras categorizaciones distintas

de las que hicimos una breve referencia en la introducción del presente trabajo o por lo menos, intentaremos una definición que serpenteé estas consideraciones.

Si nos atenemos a Cox (1972) es evidente que en las fiestas relevadas, no existe un deseo de juego, de crítica, de burla, de descomposición. Salvo en el caso del baile, muy pronunciado en Grand Bourg, pero muy controlado por la dueña del santo. En este caso, el baile es interrumpido por el rezo del rosario. El núcleo de la feligresía en Grand Bourg es de origen correntino. De la misma manera que en San Vicente. Pieper (1974) y su definición de lo festivo se nos antoja un tanto alejado de la temática propia popular.

Por tal motivo, ensayamos a modo de hipótesis un punto que nos permitirá encontrar el sendero sobre la temática en la fiesta del santo de marras.

En trabajos anteriores intentamos definir el culto a san La Muerte partiendo de un esquema existencialista acerca de la devoción. Considerando que las manifestaciones de lo sagrado se encuentran relacionados profundamente con la orfandad y la finitud propia del hombre, las preguntas acerca de la existencia, el sentido de la vida, el porqué del dolor, el destino, el futuro son los fundamentos, sostenemos, del hecho religioso (Calzato, 2012a y 2012b). Bajo esta perspectiva podemos encontrar en las fiestas del santo muchas consideraciones acerca de dos temas: la sanidad y el trabajo. Una estratigrafía de profundización de estos puntos nos lleva a que estas categorizaciones no pueden ser mencionadas como la primera capa de un sedimento. Las actitudes de los devotos son un palimpsesto. Según las entrevistas realizadas en las mismas fiestas, el agradecimiento al santo conlleva no solo el hecho de que el santo les haya cumplido con un deseo sanación o pedido de trabajo. El punto es el equilibrio material y emocional. Si todo se encuentra en orden, si la enfermedad y el desasosiego se pierden en el horizonte, se re-establece de nuevo ese peligro constante e inminente de la propia desaparición. Tal como lo manifiesta Geertz (1997) el orden del mundo vuelve a su lugar. Las oscilaciones propias de la finitud se toman una tregua. De una u otra manera, el santo se encarga de devorar los monstruos de la incertidumbre y el caos.

Las fiestas en este caso, más que la desmesura y el descontrol, cumplen la función de ratificar cada año la profunda necesidad de que este mundo finito y nuestra existencia al borde, siempre vuelvan a ser re-establecidos. San La Muerte con su guadaña, ejerce la justicia, devuelve lo primordial y brinda un sentido a este mundo que nos ha tocado en suerte. Más que dispersión, las fiestas del santo ratifican la necesidad de someter el caos. En este sentido quizás Pieper (1974) tenga razón. Pero la ratificación del mundo no se pronuncia en un sí dionisiaco preso de una voluntad sin límites. Es

un sí que surge del profundo pedido de que los dioses no nos tengan en el olvido. La cohesión en este caso se traduce en fiestas donde el mundo de origen vuelve nuevamente a decirle al devoto que su suelo se encuentra intacto, tal como lo definió muy bien Kusch (1976) al final de cuentas la conciencia tiene arraigo en el suelo. La cultura lejos de ser un inventario, es el molde simbólico donde se instala la vida. Nada más y nada menos.

Bibliografía

- CALZATO, Walter. (2004). “Tú no tienes Marías que se van”. En: *Actas de las 7° Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural (CD)*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- _____. (2005). “San La Muerte. Praxis y formas devocionales”. En: *Primer Congreso Latinoamericano de Antropología*. Buenos Aires.
- _____. (2006). “Después de todo, ¿Quién se come a los monstruos?”. En: *Revista Coexistencia*, No. 4, año 6. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- _____. (2012a). *Entre los dioses y el abandono. Devoción y existencia*. Saarbrücken: Académica Española.
- _____. (2012b). *Escatología, sentido y vida cotidiana. Una geografía emocional*. Saarbrücken: Académica Española.
- _____. (2008). “Al santo hay que cumplirle. Castigo y devoción. San La Muerte/ San Baltazar”. En: *Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Vol. 8. Buenos Aires: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos.
- CALZATO, Walter y SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, Gabriela. (2011) “Milagro y violencia. Entre san marcos y san La muerte”. En: *Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, Vol. 45, No. 11. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- CALZATO, Walter y CIRIO, Pablo. (2003). “Lo lejos y lo cerca”. En: *Actas de III Jornadas de Patrimonio intangible: El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas celebraciones y devociones*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación.
- COX, H. (1972). *La fiesta de locos*. Salamanca: Sígueme.
- DURKHEIM, Emile. (2001). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Coyoacán.
- FRAZER, James Frazer. (2003). *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GEERTZ, Clifford (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- KUSCH, Rodolfo. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- MALDONADO, Luis. (1975). *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid: Cristiandad.
- MARZAL, Manuel M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Lima: Universidad Católica del Perú.
- MOLTMANN, J. (1972). *Sobre la verdad, la alegría y el juego*. Salamanca: Sígueme.
- PIEPER, Josef. (1974). *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Rialp.
- TRIAS, Eugenio. (2000). *Por qué necesitamos la religión*. Madrid: Plaza Janes.