



Universidad Nacional de San Martín
Instituto de Altos Estudios Sociales
Doctorado en Antropología Social

**CONSTRUYENDO CARISMAS EN EL
CATOLICISMO CONTEMPORÁNEO ARGENTINO.
Un estudio etnográfico sobre el movimiento en torno al
padre Ignacio Peries**

Nombre de la Autora: Mg. Ana Lucía Olmos Álvarez

Tesis de Doctorado presentada a la Carrera de Antropología Social, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, como parte de los requisitos necesarios para la obtención del título de Doctor en Antropología Social.

Director: Dr. Gustavo Andrés Ludueña

**Buenos Aires
Mayo 2016**

Olmos Álvarez, Ana Lucía.

Construyendo carismas en el catolicismo contemporáneo argentino. Un estudio etnográfico sobre el movimiento en torno al padre Ignacio Peries / Ana Lucía Olmos Álvarez; director Gustavo Andrés Ludueña. San Martín: Universidad Nacional de San Martín, 2016. – xiii 202 p. il.

Tesis de Doctorado, UNSAM, IDAES, Antropología Social, 2016.

1. Catolicismo 2. Carisma 3. Sanación 4. Bienestar 5. Religiosidad Popular - Tesis.

I. Ludueña, Gustavo Andrés (Director). II. Universidad Nacional de San Martín, Instituto de Altos Estudios Sociales. III. Doctorado.

RESUMEN

Ana Lucía Olmos Álvarez
Director: Gustavo Andrés Ludueña

Resumen de la Tesis de Doctorado presentada al Doctorado en Antropología Social, Instituto de Altos Estudios Sociales, de la Universidad Nacional de San Martín - UNSAM, como parte de los requisitos necesarios para la obtención del título de Doctor en Antropología Social.

Esta tesis aborda la emergencia de una persona social carismática con habilidades, competencias y rasgos definidos como excepcionales en el catolicismo contemporáneo argentino. Desde una perspectiva etnográfica, el trabajo describe y analiza el proceso de construcción simbólica de la figura del sacerdote ceilandés Ignacio Peries Kurukulasuriya, párroco de la iglesia Natividad del Señor (Rosario, Provincia de Santa Fe) y líder del movimiento católico de sanación formado en torno a él. A diferencia de los estudios que nuclean la discusión en una figura o en una institución, el trabajo señala la centralidad de otros actores sociales en la construcción simbólica del carisma asociado a un líder. Para ello, aborda la elaboración del carisma y de la autoridad religiosa del sacerdote y el ámbito específico de su eficacia: la salud. Seguidamente, indaga en las formas nativas de concebir el proceso salud-enfermedad-atención y en las bendiciones y sanaciones en tanto instancia ritualizada de vinculación y máxima proximidad con la persona social carismática. Luego, el foco se dirige hacia la recepción de esta figura en dos planos diferenciales. Primero, en las biografías de los seguidores, y, segundo, a nivel local, es decir, la inserción en el escenario social, político e institucional rosarino. En suma, la tesis muestra a través de categorías y prácticas, la lógica de configuración y comprensión nativa del carisma en tanto resultado de una trama compleja de relaciones sociales enmarcadas mas no restringidas a un credo religioso.

Palabras-clave: Catolicismo - Carisma - Sanación - Bienestar - Religiosidad Popular

Buenos Aires
Mayo 2016

ABSTRACT

Ana Lucía Olmos Álvarez
Supervisor: Gustavo Andrés Ludueña

Abstract of the doctoral thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor in Social Anthropology, Institute of High Social Studies of the San Martín National University - UNSAM.

This thesis addresses the emergence of a charismatic social person with skills, competencies and characteristics defined as exceptional in contemporary Argentine Catholicism. From an ethnographic perspective, the work describes and analyses the process of the symbolic construction of the figure of Sri Lankan priest Ignacio Peries Kurukulasuriya, parson of the *Natividad del Señor* church (Rosario, Province of Santa Fe) and leader of the Catholic healing movement formed around him. Unlike other studies that focus the discussion on a figure or an institution, the work points to the central role of other social actors in the symbolic construction of the charisma associated with a leader. To do this, it addresses the social elaboration of charisma and the religious authority of the priest and the specific area of its effectiveness: health. Afterwards, it delves into the native ways of understanding the health-disease-care process and into blessings and healings as the ritualized instance of connection and maximum proximity to the charismatic social person. Subsequently, the focus is directed towards the reception of this figure in two distinct levels. First, in the biographies of the followers, and, second, at a local level, that is to say, his insertion into the social, political and institutional scenario of the city of Rosario. In short, the thesis shows, through categories and practices, the logic behind the native configuration and comprehension of charisma as a result of a complex web of social relations framed by, but not restricted to a religious creed.

Key-words: Charisma – Catholicism – Healing – Wellness – Popular religions

Buenos Aires
Mayo 2016

“El tiempo es una flecha que corta el aire en una única dirección. Hacia adelante. No podemos dar la vuelta al tiempo y pedir que la flecha vuele hacia atrás. Esa es una de las mayores injusticias del mundo en el que vivimos, que algunas personas tengan tiempo para pensar mientras que a otras nunca se les ofrece esa posibilidad. Poder buscar el sentido de la vida debería incluirse en las declaraciones de derechos como algo obvio. Otras personas encuentran su verdad en las religiones. Y otras observan las estrellas.

Siendo niño, una noche de invierno en que me había desvelado, vi a un perro solitario correr a la luz vacilante de una farola y luego desaparecer otra vez en la oscuridad. A veces pienso que todas mis preguntas sobre la vida y la muerte, el pasado y el futuro, tienen que ver con aquel perro solitario que corría de puntillas de una sombra a otra”.

Arenas movedizas.

Henning Mankell

A quienes me mostraron sus verdades encontradas.

Agradecimientos

El proceso de investigación que sustenta esta tesis pudo llevarse a cabo gracias al financiamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) que me otorgó las becas de Posgrado Tipo I (2011-2014) y de Finalización de Doctorado (2014-2016). La jerarquización del trabajo de los becarios fue resultado de una política de estado que apostó a la formación de nuevas generaciones de investigadores. En este sentido, me honra que el CONICET *haya puesto las fichas* en mí permitiéndome vivir de lo que elegí.

Las hojas que siguen son el resultado de casi 7 años de trabajo posibilitados por la contención y la guía de muchas personas. Estos agradecimientos, imaginados incluso antes de empezar a escribirla y a modo de catarsis, buscan devolver el afecto y estímulo que recibí.

En primer lugar quiero agradecer a mis interlocutores de campo, por haber compartido sus vidas y contestar mis preguntas, contándome sus esperanzas, dolores, sueños, angustias; y así haber hecho posible este trabajo. A Juan Carlos que fue un gran “portero” durante todo el trabajo de campo y a Alicia y a Olga por abrirme las puertas de sus vidas como un libro a descubrir... Y a Ignacio Peries, la incógnita a conocer.

Mi director, Dr. Gustavo A. Ludueña, merece un párrafo aparte. Tuve el privilegio de conocerlo durante mi formación de grado en las aulas de Filosofía y Letras (UBA) y luego guiaría, incasablemente, mis pasos por el camino de la investigación. Su tarea de dirección generosa, paciente y presente fue central, tanto en el plano académico como en el personal. Gracias por el encuentro dispuesto, la lectura atenta y el aliento constante, por enseñarme el oficio y “obligarme” a ser una mejor versión de mí.

Con esta tesis concluyo el Doctorado en Antropología Social en el IDAES (Instituto de Altos Estudios Sociales) de la UNSAM (Universidad Nacional de San Martín). Institución que también me recibió como becaria. En este sentido, quiero reconocer el apoyo brindado por sus autoridades: Alejandro Grimson (decano durante la mayor parte de este proceso), Alexandre Roig (decano actual) y a Silvina Merenson, Gabriel Noel y Laura Panizo de la Secretaría de Investigación. A Romina de la DGA por responder a todas mis preguntas y resolver mis dilemas administrativos. Les

agradezco también a todos los profesores del DAS que contribuyeron cálidamente a mis búsquedas antropológicas. En especial, a Luis Ferreira por sus observaciones sobre mi trabajo en Taller II y Taller III. A mi compañera Belén Hirose, excelente lectora y comentarista de versiones inacabadas de capítulos de esta tesis. La instancia de defensa del proyecto de esta tesis fue un espacio de aprendizaje único. Agradezco entonces a quienes fueron los jurados Paula Cabrera y Rolando Silla cuyos comentarios marcaron aciertos y falencias del germen de este trabajo iluminándolo de maneras impensadas.

La Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV) me abrió las puertas para que estrenara status de docente universitaria. Allí conocí a Laura Ferreño y Karen Avenburg –compañeras y colegas– que me acompañaron en estos años y supieron comprender mis ausencias, demoras y malos humores.

Como todo conocimiento es fruto de un proceso colectivo, quiero agradecer a docentes, profesionales y compañeros que con sus recomendaciones, observaciones y preguntas enriquecieron mi investigación.

En este sentido, fueron centrales (y lo siguen siendo) Marita Carozzi, César Ceriani Cernadas y Pablo Wright, profesores en distintos momentos de mi formación y jurados de mi tesis de maestría; por sus enseñanzas constantes, por la lectura cuidadosa y las estimulantes críticas que espero haber sabido incorporar en esta nueva instancia.

Agradezco también a Alejandro Frigerio por integrarme a *Diversa* cuyos intercambios oficiaron de vigilancia epistemológica permanente. Y su *leitmotiv*, “#UnPaperAhi”, siempre incentivó mi imaginación socio-antropológica. De igual manera, Verónica Giménez Béliveau, docente de seminarios “externos” que elegí cursar, me ayudó a posicionar *mi* caso en universos *católicos* mayores. Gustavo Motta, con quien tuve el lujo de coordinar GT’s y realizar presentaciones en diversos eventos científicos, compartió desinteresadamente sus propias ideas sobre las modificaciones del catolicismo contagiándome sus obsesiones académicas.

Las cursadas y la participación en equipos de investigación y actividades institucionales me permitieron conocer a personas que hicieron de “la vida académica” un lugar más vivible. Con Agustina Altman entramos juntas al mundo *conicetístico* e hicimos catarsis vía chat sobre la burocracia, los esmaltes de uñas y sus alrededores. A Gabriela Irrazabal le agradezco los *tips* y ser ejemplo de “doctora, madre y

arrrrgentina”. Con Paula Luciani y Luciana Denardi, “las capas del ciclo”, nos embarcamos en cuanta jornada, encuentro y reunión hubiera en el IDAES y con chistes y ocurrencias alegraron nuestros padecimientos. Fernando Chinnici y Carolina Espinosa me dejaron “participar observando” de una de las experiencias religiosas más gratificantes de los últimos años y me cuidaron de maneras que ellos mismos desconocen. Y a Marcio Mancini, un diccionario y fuente de consulta de sinónimos viviente, porque sus comentarios *ateos* y *positivistas* estimulan mis neuronas y por encontrarle el tono a mi escritura.

Que yo pudiera terminar esta tesis antes de que ella lo hiciera conmigo fue gracias a los afectos, muchos de los cuales ya fueron mencionados en los párrafos anteriores.

Durante la investigación mis amigas aprendieron los usos del agua bendita, reflexionaron sobre las diferencias internas del catolicismo y fueron etnógrafas (algunas amateurs, otras son colegas) siempre atentas a información que pudiera ser “dato”. A lo largo de los años me alentaron frente al pánico del cursor sobre la hoja en blanco y celebraron cada nueva idea, cada beca, cada congreso... Julia Gastellu –mi cómplice y todo, mi vuelta en u– y Sofia Gastellu porque juntas le encontramos sentido a todo (¡hasta a Poseidón!) mientras caminamos a la vía; a Marina Martínez por las historias y dibujos que alegran mis días. A Cecilia Marino y, nuevamente, Luciana Denardi porque sus palabras siempre me ayudan a equilibrar el trabajo y la maternidad; y a Celeste Raymundi por recordarme “el olor a hojas frescas” del trabajo de campo en el momento justo. Porque, también, gracias a todas ellas la vida y lo demás es posible. A Adrián de Seta, Andrés Yerón y Christian Agüero, “los pibes”, porque, literalmente, me hacen llorar de la risa. A Victoria Page por las traducciones corregidas en tiempo record.

Mis suegros, María Inés y Daniel, trabajaron de abuelos horas extra cuidando a Catalina para que yo pudiera escribir. Los mates de los domingos a la tarde con torta casera en la terraza fueron la mejor manera de invitarme a descansar.

Mi mamá Ramy ofició de madre “a su máxima potencia” solucionándome la vida cotidiana, conteniendo mi malhumor y agobio, y no se cansó de señalarme que el punto final estaba más cerca de lo que siempre creía. A mi papá ‘el’ Olmos, por acercarme “algo de literatura” para que lea y mostrar que había algo más allá de la

pantalla de la computadora que iluminó mis días. A mi adorada hermana Lupe, que hace malabares trasatlánticos para estar al lado mío en los momentos más importantes de los últimos años. Su apoyo incondicional prueba una y otra vez que “los hermanos sean unidos porque esa es la ley primera”.

A Mariano Gitelman, mi gran compañero, tengo tanto que agradecerle que ni sé por dónde empezar. Durante el período “investigación-doctorado” escuchó (y escuchó y escuchó) mis relatos atropellados, sacudió mi cansancio y cultivó su paciencia hasta límites insospechados. El proceso creativo que originó esta tesis fue paralelo a la grabación del disco de su banda. Así pude acompañar la escritura con la mejor música posible. Gracias por mostrarme que la proyección, la investigación y la precisión transitan también por otros caminos. Por compartir una vida llena de proyectos y darnos la mano para concretarlos juntos. Catalina *Petilina*, nuestra hija, vivió su primera infancia a caballo de mis tesis dibujando en los cuadernos de campo, “ordenando” la bibliografía y llamando mi atención con mil y un recursos. A ella, por sumergirme en la travesía más placentera de mi vida: la maternidad.

A todos, gracias.

Ana

Lista de imágenes

1. Padre Ignacio Peries	43
2. Las manos de Peries	47
3. Mapa de la ciudad de Rosario, Provincia de Santa Fe	165
4. Viacrucis organizado al pie del Monumento a la Bandera.	166
5. Viacrucis del distrito noroeste de la ciudad	166

INDICE

Introducción	2
1. Sujeto de estudio: indagando las diversidades del <i>paisaje</i> católico.....	3
2. Objetivos y tesis a sostener	5
3. Técnicas y métodos de investigación.....	6
3.1. Desafíos metodológicos	10
3.2. Acerca de mis posiciones y la implicación en el campo	12
4. Antecedentes	15
4.1. Carisma.....	15
4.2. Acerca de las prácticas carismáticas: cuerpo y sanación	20
4.3. Enfermedad y prácticas terapéuticas: clasificando medicinas.	25
5. Organización de la tesis	28
Primera parte Carisma, autoridad y eficacia sanadora	31
Capítulo 1 Un carisma <i>bricoleur</i>: procesos de construcción de la persona social carismática de Ignacio Peries	32
1.1. Orientalismo revisitado: de la “Perla del océano Índico” al Barrio Rucci.....	33
1.2. Apariencia física y presentación pública de la persona	42
1.2.1. El fenotipo y el carácter	42
1.2.2. Las manos	46
1.3. Los dones del Espíritu: ver y curar	51
1.4. Resumen: una constelación de rarezas.....	64
Capítulo 2 “Vengan a mi todos los afligidos”. Salud y eficacia sanadora.....	67
2.1. Necesitar el encuentro	68
2.2. Lidiando con la salud y la enfermedad	75
2.3. Los rituales de sanación	85
2.4. Resumen.....	98

Segunda parte Heterogeneidades del carisma	101
Capítulo 3 <i>Otro catolicismo posible: entre la institución y el carisma</i>	102
3.1. Carreras católicas	103
3.2. Ser y estar en el catolicismo	112
3.2.1. Ser católica	114
3.2.2. Estar en el catolicismo	118
3.3. <i>Otro catolicismo posible: nociones de dios y encuentro litúrgico</i>	122
3.3.1 Las nociones de Dios	122
3.3.2. Encuentro litúrgico	126
3.4. Resumen	132
Capítulo 4 <i>Una piedra en el zapato. El lugar de Peries en el paisaje local</i>	135
4.1. De sacerdote de Rucci a ciudadano y migrante ilustre: la circulación barrial y política	135
4.1.1. Ignacio Peries, el cura del barrio	136
4.1.2. Esfera pública y circulación de carisma	150
4.2. De la <i>conveniencia a la convivencia</i> : los vínculos de Peries con el Arzobispado rosarino	155
4.2.1. <i>Caminos de la fe</i> y viacrucis paralelos	162
4.2.2. Huellas de Navidad	168
4.3. Resumen	174
Conclusiones	176
Recorriendo el laberinto	176
Los hallazgos	180
Fuentes	184
Blogs y páginas webs	184
Documentos institucionales	186
Libros y revistas	188
Notas de diarios y periódicos	189

Videos	192
Bibliografía	193

**CONSTRUYENDO CARISMAS EN EL
CATOLICISMO CONTEMPORÁNEO ARGENTINO.
Un estudio etnográfico sobre el movimiento en torno
al padre Ignacio Peries**



Introducción

Esta investigación aborda la emergencia de una persona social carismática con habilidades, competencias y rasgos socialmente definidos como excepcionales en el catolicismo contemporáneo argentino. Desde una perspectiva etnográfica, el trabajo describe y analiza el proceso de construcción simbólica de la figura del sacerdote ceilandés Ignacio Peries Kurukulasuriya, párroco de la iglesia Natividad del Señor (Rosario, Provincia de Santa Fe) y líder del movimiento católico de sanación formado en torno a él.

La tesis de Maestría en Antropología Social (Olmos Álvarez, 2014b), la cual ha sido un insumo fundamental en esta nueva instancia de investigación, mostró que la causa primaria de adhesión al mencionado movimiento proviene de una búsqueda por la sanación, entendida como un proceso que engloba lo físico, emocional y mental. Se vincula también a la identificación del sacerdote con un poder sanador y a la realización de ciertos procedimientos rituales. Asimismo, indagó en las modalidades por las cuales la figura protagonista del cura en cuestión y el marco religioso (entendiendo por éste al conjunto de saberes y experiencias previas de las trayectorias católicas de los actores) contribuyen a la racionalización nativa de la sanación como algo posible.

En esta tesis planteo profundizar y complementar ese estudio inicial a través de la descripción y del análisis de las prácticas y los sentidos que los actores desarrollan a fin de posibilitar la emergencia de una persona social de cualidad carismática. A diferencia de los estudios que nuclean la discusión en una figura o en una institución, señalo aquí la centralidad de otros actores sociales (aquellos que devendrán en adherentes o devotos) en la construcción simbólica del carisma asociado a un líder. Más aún, serán ciertos elementos presentes en las biografías de esos otros actores los que oficien de suelo fértil para el establecimiento de un tipo de vínculo particular con el sacerdote. A lo largo de este trabajo propongo demostrar que Peries es investido de carisma como fruto de la relación que ciertos sujetos entablan con él, la cual permea la producción de significados alrededor de su persona. Por ello, es en la configuración social de la relación que denomino carismática donde surgen tres elementos imbricados: los autoadscriptos seguidores, quien es erigido en líder y el carisma propiamente dicho. Asimismo, la singularidad del caso que presento yace en que

dichas emergencias se desarrollan en diálogo con un marco religioso. Éste, en tanto universo simbólico e institucional de pertenencias, define características y deberes a los actores incluidos en el proceso, estableciendo límites y condiciones a esta configuración. En suma, busco desentrañar aquí la complejidad relacional que forma la base de una figura carismática.

1. Sujeto de estudio: indagando las diversidades del *paisaje* católico

Las experiencias que analicé en esta tesis tienen lugar en un *paisaje* (Appadurai, 2001) religioso conformado por distintas experiencias y tradiciones que los sujetos habitan¹. Históricamente, la topología de este paisaje fue trazada por el catolicismo que, por sus relaciones con el estado nacional (Lida, 2013; Zanatta, 2005), se presentó como hegemónico mas no homogéneo². Sin embargo, esta heterogeneidad interna no constituyó un elemento atractivo para los análisis de las ciencias sociales que en su mayoría optaron por retratar a un catolicismo monolítico carente de disputas por la legitimidad y el poder; a la vez que sobredimensionaban los sectores próximos a la autoridad central (Di Stefano, 2013) relegando a otras expresiones católicas a una periferia no meritoria de estudio (Zanca, 2013). Resultaba entonces una representación plana e inmutable de esta confesión religiosa.

Asimismo, el paisaje católico lejos estuvo (y lo sigue estando en la actualidad) de constituir un todo cerrado en sus dogmas y estructuras jerárquicas. Por el contrario, el credo, aún mayoritario en el plano de la autoadscripción entre los argentinos, es atravesado en diferentes formas y grados por premisas y construcciones provenientes de matrices de sentidos externas a él. El proceso de diversificación interna y los diálogos externos que lo caracterizan habilitan para sus fieles tránsitos entre una significativa variedad de prácticas y experiencias, corrientes y movimientos³. En esos

¹ Recurriré a la noción de *paisaje* que en tanto “mundos imaginados, es decir, los múltiples mundos que están constituidos por las imaginaciones históricamente situadas de personas y grupos dispersos alrededor del mundo” (Appadurai, 2001: 31–33) permite percibir el terreno religioso de manera tridimensional. El relieve ofrece una metáfora acerca del “acceso desparejo al poder por parte de los entramados sociales que definen las topologías de la diversidad” (Ludueña, 2013b, 2015: 91–92).

² Dar cuenta del catolicismo como hegemónico permite texturizar el trabajo continuo que el credo efectúa para mantener una posición de dominio discursivo frente a otras manifestaciones presentes en el paisaje religioso.

³ Para aprehender esta heterogeneidad teniendo en cuenta los entornos social, económico, cultural y político, Mallimaci (2003) elaboró una tipología tripartita: el ‘catolicismo de las certezas’, formado por

trayectos llegan a las celebraciones desplegadas por el Padre Ignacio Peries en Rosario donde las vivencias inmediatas y emocionales de la presencia de Dios y la sanación son protagonistas.

Peries es el actual titular mundial de la asociación clerical Cruzada del Espíritu Santo, la cual está en proceso de ser reconocida como congregación por el Vaticano, y párroco de la Natividad del Señor. Su figura tiene un alto grado de visibilidad pública y presencia en el ámbito religioso local y nacional. La identificación del movimiento generado en torno a él como carismático no resulta de una relación orgánica con el homónimo Movimiento de la Renovación Carismática Católica (RCC) y sus fundamentos doctrinarios, sino por la convergencia en cuanto a las temáticas y el formato litúrgico que adopta el culto. En este sentido, serán la modalidad del ritual, la imposición de manos, la preeminencia de la sanación, el contacto físico y la efervescencia emocional los elementos simbólicos que sitúan tanto al fiel como al observador en un ambiente carismático. Asimismo, en la voz de los fieles, estas características posicionan a Peries en un terreno compartido con otros “curas sanadores” como el fallecido Mario Pantaleo (en González Catán) o Fernando Abraham (en Avellaneda), que obran milagros a favor de quienes se relacionan con ellos. Ambos fenómenos, el de los curas sanadores en general y el movimiento formado en torno a Peries en particular, constituyen áreas incipientemente exploradas a las cuales esta tesis pretende contribuir.

Por lo tanto, con el propósito de comprender qué apuntalaba las voluntades de realizar una travesía de horas y cansancio hacia Rosario, decidí emprender el mismo viaje que efectúan los seguidores en busca del contacto con el religioso ceilandés. Durante éste, como en las extensas esperas y liturgias, pude ver movilizadas las categorías que organizan la búsqueda de lo numinoso, las maneras en las que el sacerdote es posicionado como carismático, y las percepciones nativas de determinados hechos como problema cuya solución se vislumbra solo posible en la participación ritual. Cual símbolo turneriano, la figura del padre Ignacio condensa “muchas cosas y acciones” (Turner, 1999: 30). Tanto los especialistas religiosos (ubico

católicos integrales y representado por la Iglesia católica; el ‘catolicismo de la pluralidad’, integrado por quienes están sensibilizados por los marginados y excluidos, y el ‘catolicismo emocional’ protagonizado por la Renovación Carismática Católica.

aquí a la persona de Ignacio Peries y a otras facciones de la iglesia católica) como los fieles, asocian al sacerdote múltiples capas de significación como de prácticas que el presente trabajo busca develar.

2. Objetivos y tesis a sostener

El objetivo general de esta tesis fue conocer y comprender la emergencia de una persona social carismática y del movimiento devocional generado a torno a ella, a partir de las habilidades, competencias y rasgos socialmente definidos como excepcionales en el seno de un marco religioso.

Para el desarrollo de la investigación planteo como objetivos determinar los procesos simbólicos de formación del carisma y de la autoridad religiosa de Peries. Asimismo, reconstruir las concepciones nativas del proceso salud-enfermedad-atención experimentado por los seguidores que movilizan el encuentro con el sacerdote. En este sentido relevé las conexiones entre las carreras y estrategias religiosas de los actores y el carácter carismático asignado al sacerdote. En particular, fue prioritario conocer etnográficamente las relaciones de proximidad que afanosamente buscan los devotos con Peries, tales como la posibilidad de ser tocados por él, mantener una conversación, ser escuchados o aun solo mirados como signos de una cura potencial a sus males. Y finalmente, explorar y comprender las relaciones, tensiones y negociaciones que surgen entre el movimiento de Peries y otros sectores de la Iglesia local, otras instituciones seculares de carácter estatal, y el entorno sociocultural en el que se asienta la parroquia Natividad del Señor a fin de establecer la relación con el carisma.

En suma, planteo aquí describir y analizar el proceso de construcción simbólica de Ignacio Peries Kurukulasuriya como una persona social (Mauss, 1979) de cualidad carismática a quien se le atribuyen competencias, rasgos y habilidades valorados socialmente en tanto que excepcionales. Sostengo que éste es un proceso dialéctico que se desarrolla entre los distintos actores implicados: quienes se autoadscriben como seguidores, quien es construido como líder como también sus detractores y opositores; y en relación con, pero no solo restringida a, la cosmología católica que impone características, deberes y límites a esta configuración. De allí, que la emergencia de

este tipo de persona social investida de carisma individual surja en tensión con el medio institucional del cual emerge.

3. Técnicas y métodos de investigación

“Para quienes estudiamos el fenómeno religioso en el presente,
ya no basta con que visitemos los templos y peregrinemos
a los santuarios de mayor tradición (...)
El antropólogo de la religiosidad contemporánea requiere convertirse en un viajero,
en el aquel que viaja a lo largo y ancho de las redes”.
(De la Torre, 2008: 53)

“Mi método fue experimentar los eventos en la medida de lo posible como los
iñupiat los experimentaban y verlos desde el interior con el fin de escribir esas
experiencias;
vi el arraigo, el profundo enraizamiento de la sanación en su cosmos,
un cosmos que incluye espíritus.
Cosas extrañas les sucedieron y les siguieron sucediendo,
y a veces me sucedieron a mí, también”.
(Turner, 1996: 15. Mi traducción)

Mi llegada al movimiento del padre Ignacio Peries fue similar a la de muchas de las personas a las que conocí durante la investigación: alcanzaron mis oídos comentarios de algún conocido que había ido, notas publicadas en los diarios masivos narrando los milagros de sanación del cura de Rosario, pequeños informes en noticieros o programas de información general en la televisión abierta sobre el enigmático sanador, e incluso recibí cadenas de oración por correo electrónico o por Facebook que pedían por su salud, supuestamente, desgastada de tanto ayudar a quienes lo necesitaban. Estos elementos despertaron mi curiosidad y el “oficio del etnólogo” (DaMatta, 2007) hizo el resto. Entonces, queriendo entender cómo las personas se curaban del cáncer o las mujeres lograban ansiados embarazos luego de entrar en contacto con el cura o cómo era vista su figura por el resto de la iglesia, empecé la travesía que originó esta tesis.

El camino que tomé para la investigación partió de la concepción de la vida social como una trama de sentido interpretable. Por lo tanto, a la hora de plantearme comprender los sentidos que los seguidores de Peries atribuyen a sus prácticas y cómo se entran en sus discursos y acciones, elegí la aproximación etnográfica que permite un acercamiento a los procesos sociales desde la perspectiva de sus miembros (Guber, 2004; Hammersley & Atkinson, 1994) en particular atendiendo a las acciones, las emociones y las historias de los devotos en su acercamiento al cura. En este sentido,

mi interés central fue la descripción de los hechos para interpretarlos y comprenderlos en el contexto de su experiencia y lograr así una explicación de los fenómenos socioreligiosos en su complejidad cultural.

En el período comprendido entre julio 2009 y abril 2015 efectué una etnografía en profundidad cuyo *locus* principal fue la Parroquia Natividad del Señor, ubicada en el Barrio Rucci del distrito norte de la ciudad de Rosario. Durante la misma empleé varias técnicas de trabajo de campo. Entre ellas, la observación participante que me permitió recoger las impresiones de los procesos dinámicos en el momento mismo en que se desarrollaron, y estudiar los elementos del movimiento que no se expresan o codifican por el lenguaje. Participé de diversas misas desplegadas por Peries principalmente, y por otros sacerdotes de la Cruzada del Espíritu Santo: las celebradas los días de semana y los fines de semanas, la de las mujeres, la de los jóvenes como también de bendiciones grupales. Presencié además eventos centrales del calendario litúrgico católico como el Viacrucis de la Pasión de Cristo, el día de la Natividad de la Virgen María y el festejo de Pentecostés.

Como bien lo señala el *métier* antropológico, la construcción de conocimiento implica viajar. Por ello, junto a la participación en distintos contextos de acción, como encuentros en la parroquia y reuniones del consejo vecinal formado para dar respuesta a las problemáticas barriales, realicé viajes organizados desde distintos puntos del Conurbano bonaerense para asistir a las ceremonias que tenían lugar en la Natividad. En particular, junto a dos empresas de viaje con características diferenciales. La primera de ellas, “CSG Turismo”, se autodefine como “una empresa cuya especialidad es el transporte grupal de pasajeros”. Entre los servicios ofrecidos figuran los “Viajes al Padre Ignacio (Cura Sanador)”, los cuales comenzaron porque el padre del dueño superó un cáncer por la intervención del sacerdote. La segunda empresa y con la cual viajé cotidianamente, “Viajes al Padre Ignacio”, inicia su recorrido en Longchamps (conurbano sur bonaerense) y se especializa en destinos religiosos: además de la parroquia Natividad del Señor (Rosario), trasladan fieles a la Virgen de los 3 Cerros (Salta) y al Santuario de la Virgen de San Nicolás. Su dueño y coordinador, Juan Carlos, ofició de puerta de entrada al mundo de los vendedores ambulantes y alquiladores de sillas que rodean la parroquia. El trabajo de campo comenzaba cuando él respondía al correo electrónico que le enviaba reservando mi lugar en el micro. Los

300 kilómetros que unen Buenos Aires con Rosario fueron un espacio nutrido por charlas y mates con personas que me contaron sus problemas familiares y de salud, las dificultades que atravesaron las mujeres para quedar embarazadas; y para quienes constituí, en muchos casos, una “novedad” al ser su primer contacto con la antropología. La incursión sostenida en estos viajes me permitió relevar los flujos de concurrencia religiosa y las diferentes redes locales de adherentes como también forjar contactos para futuras entrevistas con asistentes. Asimismo, el viaje como desplazamiento real y metafórico marcaba el inicio de mi propia transformación en etnógrafa, en búsqueda de sentidos, construyendo así una distancia que a lo largo de la investigación sería quebrada y vuelta a reconstruir una y mil veces.

Un contrapunto indispensable a las observaciones y participaciones lo constituyeron las entrevistas en contexto (Briggs, 1997). Como dijo mi amigo y colega Fernando Chinnici, “los antropólogos sufrimos/experimentamos/disfrutamos que los amigos, parientes y demás personajes, nos invadan con todo tipo de acciones e interrogantes en torno a la antropología y a nuestros ‘temas de estudio’” (2013). Por la popularidad del sacerdote y la masividad de la asistencia, muchos amigos se transformaron en etnógrafos *ad hoc* que me hicieron llegar recortes de periódico, recomendaciones de documentales y programas de televisión, historias de algún conocido o cadenas que circulaban por Facebook y Whatsapp. Gracias a ellos, los primeros entrevistados vinieron de mi entorno social e incluso familiar y de relaciones previas a la investigación. A través de los contactos establecidos, como una “bola de nieve”, fui ampliando el universo de informantes. Realicé entrevistas a personas de distintos rangos etarios y sexo –aunque hay un predominio sostenido de mujeres–, en el ámbito cercano a la parroquia, sus hogares o puntos acordados para las mismas cuando salían de sus trabajos o luego de dejar a sus hijos en la escuela. Entre mis interlocutores hubo personas que asisten a la iglesia y quienes participan del circuito ritual pero que por alguna razón no estuvieron presentes en la parroquia y realizan las prácticas curativas hogareñas encargadas por el cura. Incorporé también la voz de médicos que trataron a pacientes que habían asistido a las bendiciones; de las y los servidores que desempeñan diversas funciones tanto en el interior como en el espacio aledaño de la parroquia, y de personas insertas en el entramado económico generado en torno a este movimiento religioso: empresas de turismo, vendedores ambulantes, comerciantes y vecinos del Barrio Rucci. En pos de explorar las relaciones entre el

movimiento de Peries y otras expresiones de la Iglesia, realicé entrevistas en el Arzobispado rosarino, en la Mutual Pastoral de Turismo y a sacerdotes de otras congregaciones inscriptos en corrientes católicas emocionales o carismáticas. De igual forma, obtuve información de la Secretaría de Turismo de la ciudad como de la Municipalidad. Durante estos intercambios dialógicos, mi preocupación era conocer, por medio del relato que se me transmitía, la interpretación que los actores otorgaban a sus experiencias personales y a las de terceros, las percepciones de la realidad y las maneras en que ciertos hechos puntuales eran evaluados como problemas o como posibles soluciones de ellos. A partir de ellos pude abordar las estructuras conceptuales complejas, superpuestas y entrelazadas que constituyen la trama social.

Paralelo a la realización del trabajo de campo, conformé un nutrido corpus de documentos escritos. Incluí los producidos por el propio movimiento, principalmente, la revista parroquial mensual *Compartiendo* y los libros escritos por Ignacio Peries (2002, 2006, 2010, 2012). Consideré también el registro de audio disponible en la forma de discos compactos de música y sermones como las emisiones del programa televisivo navideño “Huellas de Navidad” (Parroquia Natividad del Señor, 2015a, 2015b; Peries, 2013). En su conjunto me permitieron conocer los modos en que el movimiento se presenta hacia los miembros como a potenciales adeptos, y las formas en que establece vínculos con otras esferas sociales. Relevé documentos eclesiales (de los Episcopados argentino y español, de los Arzobispados rosarino y paranaense), instrucciones y documentos producidos por el Vaticano, leyes y decretos municipales de la ciudad de Rosario. Además, examiné prensa católica y notas periodísticas de diarios nacionales, provinciales y locales.

Por último, debo señalar la relevancia de las redes sociales virtuales como herramienta de difusión de la obra de Peries. Por este motivo, mapeé periódicamente sitios, agencias de noticias, blogs y páginas webs tanto religiosas como seculares. A través de las suscripciones recibí las comunicaciones cotidianas de sus usuarios mediante las cuales socializaban testimonios, experiencias, pedidos de oración, expresaban opiniones sobre diversas temáticas de actualidad (economía, política, actualidad) como acerca de Peries, constituyendo así un relevante espacio de indagación antropológica.

3.1. Desafíos metodológicos

Llevar adelante una investigación acerca de un fenómeno masivo y en constante expansión como lo es el movimiento generado en torno a Peries me enfrentó a desafíos metodológicos. A medida que avanzaba en el trabajo de campo la gente que esperaba para ingresar a la parroquia formaba una fila cada vez más extensa, la cantidad y variedad de comercios aumentaban conforme a dicho crecimiento, lo mismo que los quejosos y beneficiados de la presencia de los seguidores y del mismo sacerdote. Frente a este panorama me invadían dudas acerca de la posibilidad “real” de reponer las voces y las experiencias de tantos adherentes, involucrados y afectados por “mi problema de investigación”, persiguiendo el ideal de que “no se escapara nada”. En términos más metodológicos me planteaba constantemente cómo podría plasmar la pluralidad de tramas de sentidos superpuestas que se mostraban y opacaban como los símbolos ricoeurianos (Ricoeur, 1976). Retrospectivamente, me doy cuenta que la decisión que tomé y con la cual, espero, haber resuelto el dilema fue sectorizar posicionalmente el desarrollo de la etnografía. ¿Cómo se tradujo esto?

Algunos días mi asistencia a la parroquia se limitó a hacer la fila una y otra vez pero no ingresar pudiendo así participar del *runrún* que circulaba durante las esperas; otros, ingresaba hasta el patio teniendo la posibilidad de observar la llegada de Peries y cómo las y los servidores se organizaban para intentar (con éxito relativo) controlar a los asistentes o disponer la entrega del agua bendecida. Hubo también jornadas en las que decidía quedarme en uno de los negocios cercanos a la Natividad para relevar los movimientos del barrio, qué relaciones se gestaban entre vecinos y con la parroquia, qué productos se ponían en venta como respuesta a las imaginadas necesidades de quienes esperan. Mientras estaba en Rosario me hospedé en hostels y hoteles de dudosas estrellas y en algunas ocasiones coincidí con otras personas interesadas en visitar a Peries. Por lo tanto, compartí desayunos, mates frente al río, caminatas por la ciudad y el viaje en el “107 por Cristalería” hasta el Barrio Rucci. Otras veces trascurría las horas en el centro de la ciudad donde se sitúan el Arzobispado local y otras dependencias eclesiales. Muchos de los fines de semana que no viajé fui hasta la estación de servicio que constituía la parada para subir al micro de Juan Carlos para poder dialogar con los futuros viajeros.

Retomando la noción de *paisaje*, en base a mis exploraciones etnográficas tracé la topología de mi investigación. En ella la Natividad fue uno de sus puntos salientes y confluían allí rutas y caminos trazados desde distancias sociales, discursivas y políticas encarnadas en diversos actores. Otro pico fue el centro de la ciudad que cobija al Arzobispado local. Tal como desplegaré en la tesis, a pesar de la proximidad física entre ambos sitios, la distancia social y discursiva es profunda.

El segundo gran desafío a resolver fue el que me señaló las limitaciones de las palabras. Es decir, había un caudal de riqueza etnográfica en datos surgidos “más allá de las palabras”⁴, cuando los cuerpos y las formas son significativas y moldean nuestras experiencias etnográficas.

En las entrevistas y las charlas mantenidas durante las extensas esperas emergía una narrativa que al describir al carisma y al proceso de sanación ponía en primer plano a los cuerpos: el de mi interlocutor, el del sacerdote, y dependiendo de los casos, de un tercero que necesitaba la sanación pero no podía viajar. Otro elemento recurrente eran las emociones: los relatos acerca del viaje a Rosario como de los deberes rituales hogareños estaban inundados de referencias al llanto, las lágrimas, el sentirse conmovido, el estar expectante. A la vez, estas emociones me obligaron a centrar la atención en el cuerpo de quien estaba hablando porque lo utilizaban para poder hacer una descripción *densa* de aquello que les había pasado. Recurrían entonces a los gestos, el uso de las manos, expresiones del rostro, etc.

Estas categorías centrales que referían constantemente a los cuerpos y a las emociones organizan y son organizadas en la práctica. Por lo tanto, necesitaba verlas en acción, *en movimiento*. Y el ritual fue la arena privilegiada donde aprehenderlas escenificadas. Respecto a las emociones un “latiguillo” recurrente fue la frase “nunca me emocioné así en la misa”. O, como veremos en el desarrollo de la tesis, las voces nativas señalaban el calor de las manos del sacerdote, o la mezcla de angustia y liberación que resultaba de entrar en contacto con él. Además, el despertar de las emociones eran las vías de conexión con la propuesta del movimiento religioso y una de las señales que el proceso sanador había comenzado.

⁴ Una presentación preliminar acerca de este desafío fue presentado en “Experiencias de y en investigación: Encuentro con doctorandxs”, realizado en el año 2014 en IDAES-UNSAM. Ver (Olmos Álvarez, 2014a)

Estas narrativas me obligaron a prestar atención a momentos específicos del ritual: cuando las efusiones emocionales eran más intensas (más llanto, abrazos, rezos con más fuerza, mostrar las fotos, extender los brazos hacia adelante). Es interesante notar que no solo estos cuerpos cansados, expresivos, emocionados eran un tipo de dato novedoso. Sino que también lo era el silencio que en algunas oportunidades imperaba en la parroquia o en las charlas. Si las emociones eran las que por momentos ritmaban el espacio tiempo ritual, de igual manera lo era el silencio. Éste “hablaba”: daba cuenta de la disciplina que debía observarse y de ciertas expectativas de acción.

El desafío que se me planteó fue cómo textualizarlo, cómo poner en palabras aquello que parecía escapar de la palabra hablada. Para resolverlo, incluí en el texto referencias a los gestos como por ejemplo si se tocaban a ellos mismos, ponían las manos en el pecho, etc. Asimismo, cuando simulaban la experiencia en Rosario para contármela lo hacían conmigo. Con lo cual el cuerpo que se ponía en juego, por decisión propia y de mis interlocutores, era también el mío. Sobre esto volveré más adelante.

3.2. Acerca de mis posiciones y la implicación en el campo

“Aunque cuando estaba en el terreno no sabía qué estaba haciendo ni por qué, me sorprende hoy la claridad de mis elecciones metodológicas de entonces: todo sucedió como si me hubiera propuesto hacer de la ‘participación’ un instrumento de conocimiento”.
(Favret-Saada, 2009: 153. Mi traducción)

La dinámica del trabajo de campo hizo que tomara diversas posiciones, a veces por voluntad propia y otras por decisión de las personas con quienes entré en contacto. En algunas oportunidades, mi conocimiento –resultado de la práctica etnográfica– me convirtió en informante experta para los nativos y las diversas personas interesadas en viajar a Rosario, quienes solicitaban datos sobre la dinámica de la iglesia, de la vida del sacerdote o de las empresas de viaje. Como supo decirme Sebastián Fuentes, compañero de Taller de Tesis: fui incluida en la tarea evangelizadora del sacerdote. Mi supuesto carácter y prácticas como católica fueron instancia de averiguación permanente: las respuestas que daban a mis interrogantes solían estar seguidas de un “¿y vos?” evidenciando que, además de ser “Anita la antropóloga” –tal como muchas me agendaron–, fui también objeto de sus indagaciones. Muchas presuponían que yo

adscribía al credo, asistía cotidianamente a misa y cumplía con los sacramentos. En referencia a esto último, durante las misas estaban atentas a si comulgaba y seguía firmemente los momentos de la liturgia. Dos de ellas asistieron a la ceremonia de mi casamiento en el Santuario de San Ramón Nonato en Villa Luro, ¿buscarían la comprobación de que en algún punto ‘soy católica’? Siempre me lo pregunté.

Reiterar viajes a Rosario con un mismo grupo de mujeres que conocían mis intenciones “académicas” contribuyó a que fueran ellas quienes me indicaban a qué debía prestar atención, qué mirar, qué era lo llamativo o novedoso; evidenciando así los propios criterios de evaluación de la realidad. Una de las colaboradoras del sacerdote, a lo largo de nuestras charlas, dijo varias veces que “la gente miente mucho al hablar” y que “no debes creerles tanto”. Como si el espíritu de Malinowski se hiciera presente en ella, me recordaba constantemente la necesidad de contrastar discursos y prácticas.

Durante la investigación que dio origen a esta tesis, mis interlocutores, casi *fenomenólogos* amateurs, señalaron una y otra vez la necesidad de la experiencia y emoción religiosas como los elementos que posibilitarían la comprensión cabal de lo “vivido en Rosario”. Solo así podría comprender y contar aquello que, a su entender, escapa a la razón y a las palabras habladas. Como mencioné previamente si yo era o no católica fue para ellos un interrogante a resolver. Sin embargo, el foco central de sus indagaciones lo constituyeron mis sensaciones, “intenciones”, motivos “reales” (el interés meramente académico no era suficiente) emociones y expectativas para emprender el viaje.

Por ello, *être affecté* (Favret-Saada, 2009) fue el dispositivo metodológico por medio del cual pude, a partir de las experiencias, desarrollar una cierta clase de conocimiento, donde la sensibilidad estuvo en primer plano. Estar afectada por la experiencia única e intransferible que implica el contacto con Peries permitía también que mis interlocutores dieran rienda suelta al relato de lo sucedido “allá”. Porque el cuerpo y las emociones dan textura a aquello que, como me repitieron incansablemente, “solo se puede compartir y ser comprendida con los que han ido al Padre Ignacio” y, en consecuencia, fueron afectados por los “efectos reales –a menudo devastadores– de tales palabras y tales actos rituales” (Favret-Saada, 2009: 152).

Dejarme afectar fue no solo sentir en mi propio cuerpo la incomodidad, el pasar de las horas, el cansancio que desmoralizaba y nublaba por momentos las percepciones de lo que ocurría. Fue también experimentar *las cosas extrañas* de las que habla Edith Turner respecto a los Iñupiat en el epígrafe que inicia la sección metodológica. Estar afectada fue llorar mientras esperaba a que Peries me impusiera las manos, estar expectante ante el encuentro con él y dudar si leería en mi alguna enfermedad que desconocía o tener la certeza de que una cirugía que iban a practicarme días después de estar en campo saldría bien porque el sacerdote así lo había anticipado sin que yo preguntara nada al respecto. Recuerdo muy claramente la primera vez que me emocioné profundamente sin encontrar motivo “racional” para hacerlo. Ahí entendí el pasaje de la observación participante a una participación como herramienta principal del conocimiento antropológico: una participación que, primero, siente, se emociona, se cansa y que, además, observa.

No solo el trabajo de campo, que supuso la experiencia reiterada de la imposición de manos y la toma de agua bendita, *afectó* el tiempo que me concentré en la investigación que devino en esta tesis. Ser tesista es una mezcla des-equilibrada entre un proceso de aprendizaje y formación y un estado liminal que parece extenderse siempre más de lo que una imaginó demandando esfuerzos propios y de terceros (empezando por el director hasta la familia y los amigos sin los cuales no se sobrevive).

Durante los últimos años, mi vida se organizó en torno a la investigación, la cursada *non stop* de la maestría y el doctorado y la escritura de sendas tesis. Y mientras ellas se sucedían, marcaban el tiempo de todo lo demás. Es gracioso hoy darme cuenta de los cronogramas ideales de trabajo –a (in)cumplir– en los que había programado, por ejemplo, escribir dos capítulos de tesis en el último trimestre de embarazo o continuar la escritura “interrumpida” por el nacimiento de mi pequeña a las pocas semanas del parto.

En un momento la tesis dejó de ser algo, cobró vida y se transformó en ELLA, con mayúscula. Devino alguien que me acompañó durante muchos años, con quien soñaba y tenía charlas, a quien la mandaba mails con ideas y recordatorios, un tema constante en mis conversaciones. Compartimos hechos importantes de mi vida: casarme, ser madre, que mi hermana y mis amigas lo sean, disfrutar el disco de la banda de mi marido terminado, comenzar la docencia en una universidad recién

estrenada (UNDAV) y en otra con más trayectoria (UNSAM), dejar trabajos “normales” para ser becaria y dedicarme de lleno a la Antropología. A veces creo no recordar cómo es la vida sin una tesis por escribir. Hoy es tiempo de pasar al estado siguiente y de que un nuevo proceso se abra para mí, sin ELLA a mi lado pero siempre conmigo; donde me reencuentre con quien yo era pero siendo otra.

4. Antecedentes

En este segmento exploro y evalúo críticamente los diversos enfoques teóricos a propósito del estado del arte en torno al tratamiento del carisma, del catolicismo en su variante carismática y de sus nexos con la problemática de la salud-enfermedad-atención. Respecto al primer concepto revisé estudios de manera que contribuyeran a la comprensión de la figura de Peries y de las relaciones que tanto los asistentes y fieles como otros sectores de la iglesia y agentes seculares establecen con él.

Otro foco de mi interés lo constituyeron los trabajos sobre las prácticas católicas carismáticas realizados, principalmente, en el contexto local para posicionar allí el caso que presento. A la hora de reseñarlos me centré en los procesos de sanación, ya que la consideración de lo físico como lo anímico/afectivo será una constante en la tesis. Por último, y dadas las características del movimiento de Peries, procuré encontrar referencias sobre cómo había sido abordada la temática de la salud que incluyeran la preocupación por la enfermedad, el sufrimiento y la curación. La confluencia de estos antecedentes, que a fines expositivos expondré separadamente, y las discusiones que ellos suscitan permitieron construir la presente tesis.

4.1. Carisma

El carisma no aparece sólo en formas extravagantes y en momentos efímeros, sino que es un aspecto permanente, aunque intenso, de la vida social.
(Geertz, 1994: 148)

El carisma, su definición y alcance fueron temas transversales a las discusiones de las ciencias sociales durante el siglo XX. En su origen, carisma era un término teológico cristiano relacionado con varias capacidades otorgadas por Dios. El fundamento bíblico se halla en varios versículos neo-testamentarios, específicamente

en I Corintios 12:8-11, que enumeran los dones distribuidos por el Espíritu. Max Weber fue el encargado de convertirlo en categoría analítica para referir a uno de los tipos de dominación legítima, entendiendo por ésta un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta del dominador o de los dominados influye en los actos de otros. En consecuencia, en dichos actos se adoptan como propios los contenidos del mandato obedeciéndolos (Weber, 1998: 699).

El pasaje desde el mundo bíblico al académico estuvo rodeado de polémicas respecto a si el carisma es de carácter psicológico, sociocultural o ambos -confusión que para autores como Friedland (1964) y Shils (1965) yace en las imprecisiones presentes en la obra de Weber- alimentando, a la postre, controversias sobre la capacidad explicativa del concepto. Su ambigüedad facultó la emergencia de interpretaciones que focalizaron en distintos aspectos del mismo. En este sentido, se indagó si dicho carisma respondía a una cualidad personal o sobrenatural, o si resultaba de una relación social; si en tanto liderazgo implicaba una dominación cotidiana o extraordinaria; si era un fenómeno psicológico o social; y se analizaron también procesos de carismatización de instituciones, espacios y símbolos en diversas sociedades (Friedland, 1964; Geertz, 1994; Shils, 1965; Weber, 1998; Worsley, 1980).

De acuerdo con Weber, la dominación carismática se funda en la devoción afectiva hacia una persona que ostenta una cualidad extraordinaria mágicamente condicionada en su origen y poseída por fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas reveladas en facultades mágicas (Weber, 1998: 711). Por ello, el carisma no existe *per se*: se basa en la creencia y requiere del reconocimiento que hacen los integrantes de la comunidad emocional formada en torno a quien lo ostenta (Weber, 1998: 194). En ese reconocimiento, los dominados depositan su fe y esperanza con miras a que les aporte cierto bienestar. De no existir este último, el dominio carismático puede tambalearse, por ello es decisivo el acreditamiento del carisma por medio de milagros, éxitos y prosperidad para sus adeptos. En el caso que presentaré, los relatos que permanecen y se difunden entre los congregados testimonian predicciones cumplidas y personas “curadas”⁵ por acción del sacerdote. Como supo decirme una entrevistada,

⁵ A lo largo del texto utilizaré las dobles comillas para identificar categorías y frases empleadas por los propios actores. Salvo que se indique lo contrario, las citas textuales de los actores corresponderán a las notas de campo

“si otro se curó, ¿por qué yo no?”. Así, la expectativa de solución de un problema percibido en términos de salud-enfermedad se constituye en el principal motivo de asistencia a las celebraciones desplegadas por Peries.

Dado su carácter extraordinario, fuera de lo cotidiano y efímero, la dominación carismática se opone a la racional burocrática y a la tradicional, ambas cotidianas y rutinarias. En contraste, la carismática es irracional por su extrañeza a toda regla y específicamente revolucionaria ya que subvierte el pasado. Dentro de este esquema analítico el concepto de carisma es crucial para explicar el cambio social a larga escala. Si la dominación carismática se transforma en duradera al conformar una “congregación de creyentes”, variará su carácter y se racionalizará (Weber, 1998: 197). Sin embargo, advierte Friedland que el análisis weberiano termina orientándose más hacia la estabilización y rutinización que hacia una sociología de la innovación (1964: 19). Por su parte, Shils (1965) afirmó que el tipo ideal formulado por Weber se basa en la supuesta distinción entre procesos ordinarios y extraordinarios de la vida social. Entre los primeros ubica la rutina, lo recurrente y las tradiciones legales; mientras que la creatividad, la innovación y las personas que pueden subvertir el orden social quedan englobadas entre los segundos. En contraste, Shils asevera que el carisma puede ayudar a mantener y conservar el *statu quo*, sin irrumpirlo necesariamente. Ecos de estas ideas pueden hallarse en uno de los trabajos realizados sobre el movimiento de Peries. Centrada en el análisis del plano institucional y de las relaciones con la jerarquía eclesiástica, Salinas (2007) concluyó que favoreció el mantenimiento de la hegemonía católica frente al avance del pentecostalismo. Estas nociones nos serán útiles a la hora de explorar las limitaciones y posibilidades del carisma reconocido en una persona (el Padre Ignacio) que representa un credo (el católico) y que institucionalmente busca regular el acceso a este capital simbólico a través de distintos dispositivos.

A partir del trabajo pionero de Weber, me interesa reparar en tres enfoques teóricos⁶ sobre el carisma que contribuirán a la exploración de las modalidades en que se expresan en el caso que presento. El primero pone el acento en la *dimensión relacional*, interaccional, del liderazgo carismático. Tal como advierte Ceriani Cernadas (2014), la formulación más explícita se halla en las “consideraciones teóricas y metodológicas” que Peter Worsley (1980) añadió a la segunda edición de *Al son de*

⁶ Esta distinción la retomo de Ceriani Cernadas (2014).

la trompeta final, su conocido análisis sobre los “cultos cargo” del Pacífico Occidental. En dicho texto, revisa críticamente los conceptos de carisma y de liderazgo carismático enfatizando su carácter de producción social, trascendiendo lecturas que los acotan al atributo “magnético” de una personalidad individual. Si bien Weber había mencionado que la dominación carismática yace en la creencia y requiere del reconocimiento que hacen los integrantes de la comunidad emocional formada en torno a quien lo ostenta (Weber, 1998: 194); diversos autores detectaron que sus textos enfatizan el componente psicológico por sobre el social (Friedland, 1964; Geertz, 1994; Shils, 1965; Worsley, 1980). Buscando solucionar este desequilibrio, Worsley hizo de la dimensión social del carisma el centro de su apuesta teórica. Por ello propone que una personalidad o acción carismática cimienta una acción colectiva cuando es percibida, investida de significado y reconocida por aquellos que responden a su atractivo carismático. Serán, entonces, los seguidores quienes crean los liderazgos a partir de situar en el líder la realización de sus propios valores y expectativas; de manera dialéctica, el líder podrá mandar merced a la legitimidad que le es concedida. Así, ambos actores sociales se comprometen reflexivamente en una relación orientada a la acción política y ritual donde el líder cumple la función de catalizador de la solidaridad latente entre los seguidores (Worsley, 1980: 23). Dadas estas características, el análisis de la autoridad carismática debe seguir un modelo interaccional en el cual el líder articula y consolida las pretensiones de sus seguidores en un mensaje que será afín a los supuestos comunes de su auditorio (Worsley, 1980: 20).

Como adelantaba, el líder encarna valores de interés para sus seguidores (cuyo análisis es requisito para comprender cabalmente la movilización que estos liderazgos provocan), y se mantiene en la medida en que da pruebas de la condición que le ha sido atribuida. Un elemento interesante de la propuesta de este autor es que las pruebas, si bien son condición *sine qua non* del mantenimiento del liderazgo, no deben tomar necesariamente la forma de acciones exitosas (Worsley, 1957:17). En la presentación del análisis del movimiento de Peries, veremos cómo ambas pruebas, certeras y fallidas, consolidan su liderazgo. En suma, el liderazgo satisface una necesidad social de seguidores (potenciales) en una situación determinada. Por ello, todo liderazgo es simbólico y relacional antes que personal, y su significado debe entenderse en el contexto social en el que se desarrolla. Esta misma advertencia la realiza Friedland (1964).

El segundo enfoque nace en la noción de *carisma de grupo* presentada por Norbert Elias (1998) en la figuración social que denominó “establecidos” y “marginados”. La propuesta de este autor busca evidenciar el entrelazamiento de acciones y relaciones en un contexto específico, pero dadas las regularidades que lo atraviesan puede ser aplicado a una variedad de realidades empíricas. Por lo tanto, al momento de postular el concepto de carisma lo aparta de una posible esfera individual, tal como algunas teorías reduccionistas habían querido pregonar, para ser ideado como algo propio de las identidades sociales en el marco de relaciones fluctuantes de poder. En el alejamiento de lo estrictamente individual y en la relevancia dada a los procesos sociales identitarios, Ceriani Cernadas advierte la influencia de la Escuela de Sociología Francesa de Emile Durkheim y Marcel Mauss en la perspectiva de Elias (2014: 12). Este carisma representa la autoimagen de un grupo social que se muestra a sí mismo como portador de una humanidad superior y la gratificación que resulta de la participación en él es percibida como una retribución por el sacrificio personal que significa la sumisión a las normas grupales. Además, emerge de representaciones y prácticas sociales compartidas, en grupos con jerarquía, cohesión y coerción interna regados por una fuerte emocionalidad. En palabras del autor, “la lógica de las emociones es imponente: poder superior es equiparado con mérito humano y mérito humano con la gracia especial de la naturaleza o de unos dioses” (Elias, 1998: 94).

Por último, en la mirada de Edward Shils (1965) reposa otra vertiente teórica. Para este autor, el carisma es una característica que no se restringe a determinadas personas sino que puede ser atribuida a roles, instituciones, símbolos y estratos sociales, extendiendo su utilidad analítica hacia procesos en sociedades secularizadas. Por ello, él avanzará en la conceptualización de los “centros simbólicos del poder” y el “carisma institucional”.

Los primeros permiten subrayar la conexión entre los valores simbólicos que poseen los individuos y su relación con los centros activos del orden social. Siguiendo estos lineamientos, Geertz (1994) trabajó el simbolismo del poder por medio del análisis de las formas ceremoniales por las cuales los reyes tomaban posesión simbólica de sus dominios. En sus palabras los centros constituyen,

puntos de una sociedad en los que sus principales ideas se vinculan a sus principales instituciones para crear una arena política en la que han de producirse los acontecimientos que afectan más esencialmente las vidas de sus miembros. Es la

participación —incluso la participación *antagónica*— en esas arenas y en los acontecimientos trascendentes que en ellas suceden lo que confiere carisma (Geertz, 1994: 148. Mi subrayado).

De esta manera, “esos centros” condensan múltiples significados. Por un lado, simbolizan y legitiman el poder instituido y encarnado en sus líderes (profetas, reyes, sacerdotes, etc.). Por el otro, sintetizan *espacios carismáticos* a partir de la participación colectiva en celebraciones públicas y en instituciones claves del orden simbólico y político de una sociedad en un contexto histórico concreto⁷. Para dar cuenta de esto último, Shils (1965) introdujo el concepto de *carisma institucional*. Éste “no se deduce de la creatividad de un individuo carismático” sino que “es inherente a la organización masiva de autoridad” (1965: 206). Por ello, la legitimación carismática institucional de una orden emanada por uno de sus integrantes deriva de su pertenencia a dicho cuerpo, aparte de algún poder específico asignado.

Precisamente, mencionaba que esta tesis aborda el análisis del proceso de emergencia de una persona social de cualidad carismática. El trabajo seminal de Mauss (1979) resalta el contraste entre una significación moral y social de la persona en Occidente⁸. Por medio de un análisis genealógico, este autor encuentra la noción de personaje como representación de una entidad colectiva, es decir, el rol que cada individuo desempeña en su vida familiar, social y religiosa. De acuerdo con Gluckman, la personalidad social es el “total de las relaciones del hombre con otros miembros de la sociedad” (1978: 22).

Como señala Worsley “el carisma no es una explicación, es un dato en el análisis sociológico, algo en lo que (cierta) gente *cree*” (1980: 22. Mi subrayado). Siguiendo esta advertencia, analizaré las formas sociales y simbólicas en que se expresa esta creencia en una de las variedades del paisaje católico argentino contemporáneo.

4.2. Acerca de las prácticas carismáticas: cuerpo y sanación

Esta tesis busca continuar una línea de indagación iniciada por otros analistas del Cono Sur quienes conciben a las prácticas carismáticas como lugar de paso entre

⁷ Esta claridad conceptual fue posible gracias a un artículo de César Ceriani Cernadas centrado en el análisis del evangelismo indígena chaqueño (2014).

⁸ Una revisión crítica de la utilidad de la noción de persona tal como la concibió Mauss para sociedades no occidentales puede encontrarse, por ejemplo, en (Tola, 2005).

el catolicismo tradicional y nuevas formas de religiosidad más individualistas y reflexivas (Prandi, 1997; Steil, 2006). Para los estudios sociales de la religión las prácticas católicas carismáticas, en su mayoría, están incluidas en el Movimiento de la Renovación Carismática Católica. En Argentina su análisis fue realizado desde una mirada histórica (Soneira, 1999, 2001), sociológica (Giménez Béliveau, en prensa, 1999; Roldán, 1999, 2002; Soneira, 1997, 1999, 2000, 2001) y desde un enfoque antropológico (Cabrera, 2001, 2005, 2006; Cosso, 2013; Krautstohl, 1999; Viotti, 2011).

Soneira analizó, detalladamente, su proceso de expansión, reconocimiento e institucionalización en el escenario argentino (Soneira, 1999, 2000). Este autor la identificó como un “movimiento eclesial”⁹ dentro de la Iglesia Católica y que, en su relación con el Episcopado, se transformó en una forma autorizada de catolicismo. En general, sus trabajos tratan sobre los aspectos institucionales del movimiento. Como señalé en la presentación, el Padre Ignacio no se inscribe orgánicamente en la Renovación. Sin embargo, la liturgia y la forma de llevar a cabo los rituales, la utilización de los símbolos y el uso del cuerpo en general tienen que ver con un abordaje carismático de las nociones de lo sagrado y de las relaciones que pueden establecerse con él. Por estas razones, mi caracterización del movimiento en torno al Padre Ignacio como carismático no responde a un criterio orgánico-institucional sino más bien a uno simbólico-ritual. Sobre éste último se focalizarán los antecedentes que presento en esta sección.

Las prácticas religiosas carismáticas, al centrarse en las vivencias inmediatas y emocionales de la presencia de Dios, enfatizan el contacto directo con la divinidad y los carismas bíblicos, la oración en voz alta y la activa participación de los creyentes en su grupo confesional. La relación personal del sujeto con la divinidad, dispuesta a intervenir en la vida cotidiana a través de contactos personalizados, se propone como distintiva del “carismatismo” (Cabrera 2006; Giménez Béliveau 1999, en prensa;

⁹ Es decir, grupos cuyo “nacimiento se ubica en Europa en la década del 60, inspirados en las enseñanzas del Concilio Vaticano II (...) [que] se inspiran en el carisma personal de algún sacerdote o laico, que ocupan el espacio vacante dejado por las antiguas formas de organización del laicado (tipo Acción Católica) y por las órdenes religiosas, (...) que tienden a constituirse en ámbitos de las clases medias de las grandes urbes impregnadas por la cultura global, con características elitistas alejados de los problemas de los sectores populares, (...) que constituyen comunidades de sentido con una fuerte identidad religiosa y pertenencia comunitaria” (Soneira 2000:157).

Roldán 2002) y son relevantes a la hora de problematizar las especificidades de la pertenencia a un credo mediada por la relación con una persona mágica y viva, como lo es Peries para sus seguidores. Dado que algunas de las características mencionadas son compartidas con el universo pentecostal, diversos autores han establecido similitudes y diferencias en los procesos de conversión y adhesión religiosas, y en los contenidos extáticos tales como cantos, danzas, sesiones de curación y glosolalia (Campos Machado, 1996; De la Torre, 2008; Maués, 2002; Renold, 2008; Salinas, 2007).

Al mismo tiempo, algunos estudios focalizaron la centralidad del cuerpo en las prácticas carismáticas (Cabrera, 2006; Csordas, 1997, 1998, 2003; Giménez Béliveau, 1999) y otros la refirieron para explicar el crecimiento de su popularidad como parte de la búsqueda de relaciones no mediadas con un dios inmanente (Cabrera, 2006; Semán, 2001; Viotti, 2010). Estos planteos me llevan a considerar las “técnicas corporales” (Mauss, 1979) utilizadas por el sacerdote y los asistentes tanto para relacionarse entre sí como para realizar procedimientos rituales. Asimismo, la experiencia corporal se estableció como vía de conexión de esta modalidad de catolicismo con el complejo alternativo, específicamente con la Nueva Era, la cual penetra y reconfigura las religiones tradicionales (Steil, 2006; Steil & Walker, 2012; Viotti, 2010).

Por otro lado, desde una perspectiva etnográfica, Cabrera indagó la transformación de la subjetividad que experimentan los actores a través de los procesos de socialización religiosa dentro de la Renovación Carismática (Cabrera, 2001, 2006). En la noción de “espiritualidad carismática católica” englobó un conjunto de creencias, prácticas y experiencias singulares, que evidencian un nuevo modo de ser católico en la actualidad. De acuerdo con su estudio, los grupos promueven universos simbólicos y modelos rituales, doctrinales y organizacionales que resultan novedosos en el campo católico local. Señaló, por ejemplo, que las prácticas y las actividades carismáticas enseñan una descripción del mundo y de la vida que conlleva la modificación de antiguas nociones, como el pasaje de la idea de un Dios castigador y temido hacia una como figura de amor y confianza (2001:132). La bibliografía producida por el movimiento (Peries 2002, 2006, 2010, 2012) como las experiencias biográficas de los

fieles, constituirán un ámbito de indagación de estas transformaciones identificadas por Cabrera.

Quisiera referir aquí a los trabajos de Giménez Béliveau (1999, en prensa) con los que me siento particularmente en deuda. Esta autora analizó en profundidad los tipos de pertenencia a cuatro comunidades católicas de carácter emocional, entre ellas la Renovación¹⁰. Concluyó que esta última no estructura un tipo único de pertenencia sino que posibilita múltiples opciones de llegada que los individuos eligen de un menú flexible y amplio (Giménez Béliveau en prensa). Desde el plano organizacional, el tipo de sociabilidad que proponen los grupos carismáticos no involucra una autoridad que impone límites estrictos y jerárquicos sino que opta por formas flexibles, basadas en la voluntad de los sujetos y en los lazos personales que éstos establecen entre ellos. Estas ideas contribuyeron a posicionar mi trabajo en un campo mayor de indagaciones acerca de las narrativas, expectativas y prácticas que tanto actores como cientistas sociales inscriben dentro del catolicismo en la actualidad. La precisión con la que reconstruyó los caminos de llegada a los grupos fue clarificadora para mis propios datos de campo. La participación de los actores como “circulantes”, es decir, sin un compromiso activo o en el largo plazo con la institución religiosa es una característica que consideré en el presente trabajo. Como señalé en la tesis de maestría (Olmos Álvarez, 2014b), los asistentes a las celebraciones del Padre Ignacio son fieles coyunturales que se acercan y participan mientras se mantiene el problema al cual el sacerdote presumen que puede dar solución. En este marco, es lícito preguntarse si en esas formas de participación en las comunidades e instituciones religiosas no se forman nuevas tramas de vinculación con lo sagrado.

El fenómeno de la sanación y la problemática de la salud son identificadas por diversos autores como dos de las fuentes principales de convocatoria y expansión de los grupos carismáticos. Éstos toman para sí demandas que los feligreses dirigen previamente a otras esferas de la actividad social y encuentran, en la actualidad, respuesta en el campo religioso (Csordas 1997, 1999; Giménez Béliveau 1999, en prensa; Steil y Walker 2012). La asistencia regular o esporádica a las celebraciones

¹⁰ Los grupos analizados por Giménez Béliveau son la Renovación Carismática Católica, los Seminarios de Formación Teológica, el Instituto del Verbo Encarnado y la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (FASTA) (Giménez Béliveau en prensa).

carismáticas en una parroquia cualquiera, la integración de los grupos de oración y la práctica del rezo individual siguiendo los modelos carismáticos son entendidas por los actores como pasibles de tener efectos terapéuticos. En esta tesis señalo las maneras en que tanto el movimiento como los creyentes refieren a esta temática y establecen relaciones de oposición y complementariedad con el saber biomédico y las terapias alternativas (Csordas 2011; Funes 2011; Idoyaga Molina y Luxardo 2005; Laplantine 1999; Menéndez 1982, 1983).

Los rituales de sanación que tienen lugar en la parroquia Natividad del Señor y el viacrucis que anualmente encabeza el Padre Ignacio Peries fueron analizados por Renold (2008). Para realizar su cometido integró nociones estructuralistas y el concepto de “ritos de pasaje”. Siguiendo a van Gennep, concibió al ritual de sanación como un proceso integrado por tres etapas: separación del fiel de su contexto cotidiano; un período liminar conformado por la bendición propiamente dicha y, por último, la agregación del fiel nuevamente a su comunidad, pero “cambiado”, es decir, sanado (Renold 2008:127). Para enfatizar la eficacia de la sanación, las nociones de Lévi-Strauss le permitieron entender los rituales como sistemas de creencias socializados. De acuerdo con su estudio, a través de la colaboración entre una tradición colectiva (las representaciones católicas) y la formulación particular de un sacerdote (el proceso ritual específico) se elabora una estructura de significación donde diversos elementos (sanador, enfermo, representaciones y procedimientos) hallan cada uno su lugar. En la tesis busco complementar la propuesta de Renold (2008) al considerar que las tareas hogareñas encargadas por el cura a los asistentes son constitutivas de la experiencia sanadora, la cual no se restringiría a los rituales *intra* parroquia, tal como sostiene el mencionado autor. En este marco, otorgo una proyección temporal a la eficacia de la sanación deviniendo ésta en un proceso que trasciende el tiempo y el espacio rituales del templo. El panorama de trabajos sobre la parroquia rosarina se completa con los ya mencionados de Salinas (2007, 2008) y las investigaciones de Scheffer (2000, 2008). Esta autora centró la mirada en los aspectos organizacionales, tomando como eje la figura de las y los servidores convocados por el propio padre para desempeñar diversas funciones.

La performance terapéutica que acontece en los rituales carismáticos me lleva a mencionar los trabajos realizados por Csordas (Csordas, 1983, 1993, 1997, 1998) en

Estados Unidos. Este autor busca integrar el paradigma semiótico, textualista y representacionalista de la cultura como texto (Geertz, 2001) con el del *embodiment* enraizado en la fenomenología de Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty. El concepto clave de esta perspectiva, “ser-en-el-mundo”, focaliza el cuerpo vivido y la experiencia sensible. De acuerdo con Csordas, las prácticas de curación son concebidas como una dinámica de persuasión que envuelve la construcción de un nuevo mundo fenomenológico para el enfermo quien, durante el ritual de cura, “es persuadido a redireccionar su atención a nuevos aspectos de su experiencia o a percibir su experiencia según una nueva óptica” (1983:346), construyendo por medio del ritual de cura religiosa un *self* sagrado. En él se enlazan la imaginación, la memoria, el lenguaje y la emoción, permitiéndole al autor analizar, a través de las prácticas de los actores, cuáles son sus modos de orientación y acción en el mundo.

Asimismo, el concepto de “modos somáticos de atención” (Csordas, 1993), en tanto formas culturalmente elaboradas de prestar atención con el propio cuerpo a entornos que incluyen la presencia incorporada de otros, iluminan el aspecto ritual del movimiento en cuestión: una sensación corporal puede llegar a ser un modo de atender al contexto intersubjetivo que la originó e incluye el cuerpo de otros, su posición y su movimiento. En el contexto intersubjetivo que supone el ritual, la figura y el poder de Peries serán centrales en la conformación de un nuevo contexto de experiencia.

4.3. Enfermedad y prácticas terapéuticas: clasificando medicinas.

La problemática de la salud, que incluye la preocupación por la enfermedad, el sufrimiento y la curación, es uno de los tópicos nodales que atraviesa a todas las sociedades. Dado que la enfermedad implica un proceso disruptivo en el devenir cotidiano de los actores, éstos pondrán en juego explicaciones y posibles soluciones, culturalmente informadas, a dicha interrupción (Garro, 2002: 79).

Desde las ciencias sociales se utilizó el término “sistemas médicos” para referir al conjunto de representaciones y prácticas en torno a la salud-enfermedad; como a las etiologías, formas de atención y técnicas movilizadas para la curación y tratamiento de la enfermedad. Dichos sistemas reflejan las realidades sociales de las cuales emanan. Por lo tanto, son configuraciones particulares de representaciones; dinámicas de roles entre curadores (biomédicos, sanadores o chamanes) y pacientes; jerarquías,

competencias y cooperación entre saberes (Ceriani Cernadas, 2006). Como afirma Eduardo Menéndez (1994), el proceso de salud/enfermedad/atención es de naturaleza social y se inserta en un entramado de relaciones personales e institucionales que la limitan y constituyen. En este sentido, enfermar no es un episodio individual sino que es un hecho social en torno al cual giran prácticas, símbolos y representaciones colectivas para comprender y solucionar los daños a la salud (Menéndez, 1994, p. 72).

En determinadas sociedades, el desarrollo de los procesos económico-políticos y técnico-científicos instituyó como hegemónicos a ciertos sistemas académicos y/o científicos de explicación y acción sobre los padecimientos. Esta jerarquización no condujo a la anulación o supresión de las *otras* medicinas disponibles, pero sí contribuyó a su modificación y al establecimiento de relaciones de hegemonía/subalternidad entre ellas (Menéndez, 1994). Asimismo, como parte del control técnico e ideológico, los grupos sociales producen curadores institucionalmente reconocidos y autorizados para atender un rango de daños a la salud individual y colectiva. La biomedicina (nombre con el que refiero a la medicina científica, oficialmente reconocida y ofertada en hospitales y centros de salud públicos y privados) constituye una de las formas de atención de la enfermedad, y apunta Menéndez que “en gran parte de las sociedades, ha llegado a ser identificada como la forma más correcta y eficaz de atender el proceso salud/enfermedad” (1994: 72). En oposición, Ceriani Cernadas postula que la idea natural de la enfermedad, tal como la entienden los biomédicos, no es la más común entre los grupos humanos y tampoco estaría generalizada en el mundo occidental (2006: 89).

Diversas investigaciones para contextos socioculturales disímiles comprobaron la pluralidad de sistemas médicos y su combinación por parte de los actores (Ceriani Cernadas, 2006; Csordas, 1997; Garro, 2002; Idoyaga Molina, 2005; Kleinman, 1980). Con miras a analizar y comparar estos hechos los científicos sociales hicieron esfuerzos por sistematizar las medicinas y terapias puestas en juego¹¹.

Kleinman (1980) analizó la interacción entre pacientes y sus familias con diversos tipos de terapias por medio del estudio de un sistema de salud de configuración urbana, particularmente el de Taipei, China. Buscando develar el

¹¹ Existen clasificaciones de las medicinas realizadas desde el campo biomédico. Un análisis de las mismas puede encontrarse, por ejemplo, en Idoyaga Molina 2005.

contexto social en que la enfermedad es percibida y tratada, señaló que los modelos de atención de la salud son sistemas culturales y locales que se brindan a través de la interacción entre las medicinas profesional (alopatía y psicoterapias), folk (medicina ritual como la ayurvédica) y popular (practicada en el contexto de la familia y comunidad que clasifican, evalúan y tratan la enfermedad). Ésta última compone la primera opción terapéutica para la mayoría de las personas¹². Continuando en esta línea, Good (en Idoyaga Molina, 2005) planteó la categoría de sistemas etnomédicos focalizando en las prácticas de los actores sociales a la hora de combinar medicinas sin ponderar a priori la biomedicina ya que sería una etno- más. Así, la atención de la salud se da mediante la interacción entre biomedicina, autotratamiento y medicina tradicional.

Abrevando en los aportes de ambos autores, Idoyaga Molina (2005) sostiene que los actores sociales procuran la atención de la salud por medio de sistemas etnomédicos que suponen procesos de selección y combinación terapéutica, a los que denomina “traslapos” (114-119). Ampliando la clasificación, junto a la biomedicina, identifica las medicinas “tradicionales” tales como el curanderismo y shamanismo; las “medicinas religiosas” practicadas en el contexto de las creencias y rituales de grupos evangélicos, pentecostales, católicos y afroamericanos (umbanda). Completan su propuesta las “alternativas/ complementarias” difundidas a través del proceso de transnacionalización, engloban a las terapias ligadas al new age –reiki y yoga–, y no integran la biomedicina; y el “autotratamiento” que supone el consumo de fármacos de laboratorio, remedios vernáculos caseros y prácticas rituales de raigambre católica (Idoyaga Molina, 2005; Idoyaga Molina; Luxardo, 2005). Una práctica a incluir dentro de esta última categoría es la acción conciente de “no hacer nada”¹³, que se constata en el caso que presentaremos. Más allá de sus especificidades, estas medicinas comparten el abordaje holístico de la salud y las ideas de energía (Idoyaga Molina, 2005, p. 124); mientras que las acciones terapéuticas suponen a la eficacia simbólica

¹² Kleinman afirma que la medicina popular constituye un área de vacancia analítica. Misma advertencia hace Idoyaga Molina (2005) para el caso argentino donde el autotratamiento se constata en sectores medios y altos.

¹³ Menéndez incluyó “la acción conciente de no hacer nada” dentro del modelo médico basado en la autoatención (1983).

y a la sociabilidad como condicionantes de su eficacia y legitimidad (Menéndez, 1982, 1983).

A lo largo de esta tesis y en busca de develar los itinerarios y estrategias terapéuticas de los actores, recurriremos al concepto *medically pluralistic setting* (Garro, 2002). Su riqueza analítica yace en que toma como punto de partida un escenario nutrido por diversas tradiciones curativas, donde los recursos del conocimiento cultural son utilizados como marcos explicativos para evaluar la enfermedad y guiar las acciones en torno a la misma (Garro, 2002, p. 80-81). Podré así indagar en los intersticios en los que la biomedicina y ciertas prácticas rituales religiosas (enmarcadas en el catolicismo principalmente) se complementan, yuxtaponen o entran en tensión.

5. Organización de la tesis

No tuve intención de jerarquizar un capítulo sobre otro, sino que en su conjunto pretenden reconstruir la trama compleja de categorías y prácticas concretas de los actores; en especial, las que conducen a la comprensión de la base relacional que posibilita la emergencia de una persona social de cualidad carismática en diálogo con un marco religioso.

La tesis presenta dos grandes divisiones. La primera parte “Carisma, autoridad y eficacia sanadora” se focaliza en la descripción y análisis de los procesos sociales de construcción simbólica de la figura de Peries como carismática e investida con cualidades (rasgos, habilidades y competencias) socialmente valoradas como excepcionales, siendo la salud el ámbito específico de la eficacia del carisma socialmente atribuido.

Con estos objetivos, en el primer capítulo abordé la elaboración del carisma y de la autoridad religiosa del sacerdote como procesos multifacéticos emprendidos por distintos actores sociales (la feligresía, medios de comunicación, literatura de divulgación, redes sociales y miembros del movimiento religioso) que lo transforman en un ser excepcional, y posicionan al movimiento generado en torno a él en el paisaje socio-religioso actual. Estos procesos toman elementos simbólicos del marco católico que serán resignificados al anclarlos en los rasgos de Peries. Me centraré principalmente en tres: su origen asiático, sus rasgos físicos y el poder mágico.

Una vez construido como alternativa sanadora, en el Capítulo 2 exploro las trayectorias biomédicas desde las cuales se imagina el encuentro taumatúrgico con el sacerdote. Parra ello, abordo primero las maneras en que un hecho o conjunto de hechos puntuales son percibidos por los asistentes como problema, siempre doloroso desde lo emocional, cuya última respuesta o posibilidad de resolución se vislumbran como posibles en el contacto con una persona mágica como el cura ceilandés. Luego, es el turno de las formas nativas de concebir el proceso salud-enfermedad-atención donde se imbrican la biomedicina y la búsqueda de alternativas que consideren la experiencia sensible y la subjetividad del enfermo. Finalmente, describo y analizo las bendiciones y sanciones, prácticas por medio de las cuales Ignacio Peries cura, en tanto constituyen la instancia ritualizada de vinculación y máxima proximidad con la persona social carismática.

La segunda parte “Heterogeneidades del carisma” indaga en la recepción de la figura carismática de Peries en dos planos diferenciales. Primero, en las biografías de los seguidores, y, segundo, a nivel local, es decir, su inserción en el escenario rosarino.

Por ello, el tercer capítulo presenta las carreras católicas de los fieles como herramienta heurística para abordar los antecedentes institucionales en la religión y las modalidades en que los rasgos característicos de dicho vínculo favorecieron la recepción de la figura de Peries. En este sentido, indago una paradoja presente en las biografías entre la adscripción y nivel de participación y compromiso con el credo. Como resultado del diálogo creativo entre ambas dimensiones, emerge otro catolicismo con notas particulares, entre ellas la legitimación del carisma personal de un líder.

El cuarto y último capítulo reseña la circulación del carisma de Peries por fuera de la instancia ritual y los vínculos con otros actores sociales que escapan a la necesidad de sanación. En este sentido establezco dos circuitos: uno, social y político centrado en las relaciones del sacerdote con los vecinos de Rucci y con figuras y movimientos políticos; y otro, institucional que focaliza en los lazos con la iglesia católica en su variante rosarina. De esta manera busco conocer las limitaciones que puede presentar del carisma socialmente asignado al sacerdote.

Finalmente, las conclusiones efectúan un cierre conceptual y analítico de todo el trabajo a partir de un recorrido general de la temática tratada.

Por lo tanto, esta organización del texto me permite mostrar, a través de categorías y prácticas, la lógica de configuración y comprensión nativa del carisma en tanto resultado de una trama compleja de relaciones sociales enmarcadas mas no restringidas a un credo.

Primera parte
Carisma, autoridad y eficacia sanadora

Capítulo 1

Un carisma *bricoleur*: procesos de construcción de la persona social carismática de Ignacio Peries¹⁴

En su estudio sobre los modos de pensamiento, Claude Lévi–Strauss (1998) considera que los pensamientos *salvaje* y científico son formas de “atacar” la naturaleza para hacerla inteligible, estableciendo un orden de lo real y sus relaciones necesarias. El pensamiento salvaje constituye la *ciencia de lo concreto* caracterizada por la organización y “explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible” cercana a la intuición, la percepción y la imaginación (Lévi–Strauss, 1998: 35). Para comprender cómo opera este pensamiento Lévi–Strauss compara la reflexión mítica – en el plano intelectual– con la actividad del *bricolage* – del plano técnico–: “lo propio del pensamiento mítico, como del bricolage en el plano práctico, consiste en elaborar conjuntos estructurados (...) utilizando residuos y restos de acontecimientos”(1998: 42). El *bricoleur* utiliza un conjunto finito y heteróclito de elementos que integraron construcciones anteriores formando nuevas creaciones al renovarlos, enriquecerlos o conservarlos. Estos elementos ya han tenido un sentido, en relación a otros, en otra creación pero puestos en las manos del *bricoleur* formarán un nuevo conjunto con relaciones y significados particulares.

Recurriendo a la modalidad *levistraussiana* del *bricoleur*, en el presente capítulo describiré y analizaré la construcción del carisma y autoridad religiosa del Padre Ignacio Peries como procesos multifacéticos. Es decir, conocer las modalidades en que diversos actores construyen y asocian sentidos a la figura del sacerdote y, correlativamente, también, lo posicionan en un campo mayor de relaciones. Por medio de la recombinación de un conjunto de elementos referidos a su lugar de procedencia, rasgos físicos, forma de ser y características mágicas, el sacerdote se transforma en un ser excepcional que diariamente corrobora los milagros de sanación logrados por su intercesión. Buscaré entonces dar cuenta de las representaciones del sacerdote producidas, difundidas y puestas en circulación por la feligresía, medios de

¹⁴ Una versión preliminar de este capítulo fue publicada en *Tabula Rasa – Revista de Humanidades* (Olmos Álvarez, 2015).

comunicación, literatura de divulgación, redes sociales y miembros del movimiento religioso¹⁵. En conjunto, estas narrativas contribuirán a posicionar al movimiento del Padre Ignacio en el campo socio-religioso actual.

Como muchas veces ocurre en antropología, conocer implica un viaje. Los orígenes de Peries nos llevarán hacia Sri Lanka, tierra de playas, bosques tropicales, plantaciones de té y coco, míticamente habitada por dragones y demonios y lugar en el que se cree que murió Buda para pasar al Nirvana.

1.1. Orientalismo revisitado: de la “Perla del océano Índico” al Barrio Rucci

Bautizada la “Perla del océano Índico”, Sri Lanka es una isla ubicada entre el Mar de Laquedivas y el Golfo de Bengala, al sudeste de la India. Según el relato *Mahavamsa*, una crónica religiosa escrita en pali¹⁶, el período antiguo de Sri Lanka se inicia en el año 543 A.C. con el desembarco de Vijaya, un rey semi-legendario que navegó desde la India hacia Sri Lanka junto a 700 hombres y estableció el reino de la llanura central del norte de la isla. El siguiente evento importante de la historia antigua ceilanesa es la llegada de Mahinda abriendo el camino para el ingreso del budismo en la isla, religión mayoritaria aún en la actualidad¹⁷. De acuerdo a las descripciones contenidas en las diversas crónicas histórico-religiosas *Dipavamsa*, *Mahavamsa*, *Chulavamsa* y *Rājāvaliya*, Vijaya es el primero de 295 monarcas nativos del reino independiente de Sri Lanka. Esta historia de independencia cambia drásticamente con el inicio de la expansión ultramarina europea hacia los siglos XV y XVI. Serán los portugueses los primeros en arribar, logrando el control de las zonas costeras y ejerciendo mediante la fuerza el monopolio del comercio del Océano Índico¹⁸. Para principios del siglo XVII, la hegemonía portuguesa fue amenazada por el ingreso de las compañías holandesas e inglesas de comercio. Luego de la victoria de la guerra

¹⁵ Las representaciones del sacerdote producidas y promovidas por la iglesia católica serán analizadas en el capítulo 4 “Una piedra en el zapato”.

¹⁶ El Pali es una lengua literaria india en la cual están escritos los textos budistas recopilados en el Canon Pali o Tripitaka, y es la lengua litúrgica del Budismo Theravada (Tandon, n.d.).

¹⁷ De acuerdo al censo realizado en el año 2012, el 69% de la población ceilanesa es budista (Department of Census and Statistics, 2012).

¹⁸ El explorador Vasco da Gama arribó a la costa malabar en 1498 abriendo camino al dominio portugués. Siete años después, en 1505, Lorenzo de Almeida, soldado y explorador, llegó a Sri Lanka. Luego, los portugueses fundaron un fuerte en el puerto de Colombo en 1517 y ampliaron su control sobre las zonas costeras.

holando-portuguesa¹⁹, los holandeses controlaron la ciudad de Colombo, capital colonial. En 1815 la isla fue anexada al mapa colonial marino del Reino Unido del cual se independizó en 1948. Finalmente, mucho después, cambió su nombre de Ceilán a Sri Lanka en 1972.

En el artículo II de su Constitución, la República Democrática Socialista de Sri Lanka afirma que “otorgará al budismo el lugar más importante y por tanto será el deber del Estado proteger y fomentar el Buddha Sasana, asegurando al mismo tiempo a todas las religiones de los derechos reconocidos en los artículos 10 y 14” (mi traducción). Según el censo del año 2012, la población es de 20.277.597 habitantes. El budismo es la religión practicada por el 69% de la población, en tanto que el hinduismo constituye un 15% y el islamismo cuenta un 7% de seguidores. El catolicismo romano, introducido por los colonos europeos desde el siglo XVI, es abrazado por el 8% de la población (Department of Census and Statistics, 2012). En Balangoda, ciudad rodeada de plantaciones del té que los ingleses beben a las cinco de la tarde, en el seno de la familia de Margarita y Mateo Kurukulasuriya, practicantes de este culto minoritario, nació Ignacio Peries el 11 de octubre de 1950.

La infancia de Ignacio estuvo marcada por avatares económicos, ya que los ingresos familiares no eran suficientes para mantener a ocho hijos. En sus relatos compilados en libros y durante las homilias, el sacerdote destaca que sus padres eran muy creyentes y les transmitieron la fe. Asimismo, la figura paterna es señalada como promotora de la participación en la iglesia (Peries, 2010). De pequeño, Ignacio fue monaguillo y, durante la escuela secundaria, catequista. La vida universitaria en Colombo, ciudad en la que trabajó como maestro en dos colegios católicos, alternaba con el regreso a su Balangoda natal, donde daba clases de apoyo escolar para chicos con problemas de aprendizaje y ayudaba al sacerdote y a las religiosas con actividades sociales y visitas a enfermos. A los 20 años sintió “la llamada para hacer algo por los otros, sin esperar nada a cambio, nada más que la bendición de Dios” (Peries, 2010: 160). Tras conocer varias órdenes y advertir que ninguna satisfacía sus ansias de ser misionero, el obispo de su diócesis le contó acerca de un sacerdote interesado en que

¹⁹ La guerra Holando-Portuguesa (1602-1663) fue un conflicto armado entre la Compañía Holandesa de las Indias (Orientales y Occidentales) y el imperio portugués iniciado por la invasión holandesa a las colonias portuguesas. Como resultado de la guerra Portugal retuvo el control en América del Sur y África, y los holandeses resultaron victoriosos en el Lejano Oriente y Asia del Sur.

alguien de Sri Lanka asista a su escuela de formación en Inglaterra. Se refería al reverendo irlandés Thomas Walsh, fundador de “La Cruzada del Espíritu Santo”, una asociación católica nacida bajo la inspiración del Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965)²⁰. Decidido en su vocación, Ignacio dejó Sri Lanka con destino a Londres en 1974. El 29 de julio de 1979 se ordenó como sacerdote en Cardiff, Gales. Cumpliendo con el designio misionero de la Cruzada, atravesó el Océano Atlántico para establecerse en la ciudad de Tancacha (provincia de Córdoba). Sin embargo, los problemas respiratorios del Padre Bernardo Kelly, un cura irlandés que había iniciado los trabajos de la Cruzada en la ciudad de Rosario, y posteriormente la guerra anglo-argentina por las Islas Malvinas, aceleraron el establecimiento definitivo del sacerdote en ese lugar. Será el distrito norte de esta ciudad santafesina el epicentro del movimiento que se genere en torno a él. Detendremos aquí nuestro viaje transatlántico, buscando dar cuenta ahora de las maneras en que este origen “lejano y exótico” es interpretado desde la experiencia local; esta vez, a través de otro viajes a escala local.

Mientras transcurre la noche aguardando el ingreso a la parroquia para la misa dominical de las 8.30, de los distintos grupos formados para hacer frente a la espera emerge un murmullo que rompe con la monotonía de las voces de vendedores y alquiladores de sillas. Experiencias, expectativas y testimonios de personas curadas por la intervención del sacerdote se socializan durante ese tiempo, como también imágenes y caracterizaciones sobre Peries. En el grupo que yo integro sobresale la voz inagotable de Santos²¹, un español arribado a la Argentina a los 5 años y jubilado como cortador de tela. Santos acompaña por segunda vez a su esposa, Ana María, diagnosticada de cáncer de hueso. Los dos visten ropa deportiva, Ana María pasa más tiempo sentada durante la espera mientras Santos, con su caudal inagotable de energía, comprueba que su esposa tenga todo lo necesario, esté cómoda y, a la vez, me cuenta cómo fue su primera experiencia en Rosario. En esa oportunidad no pudo ver al sacerdote porque estaba en la visita anual a su Sri Lanka natal: “cuando el Padre

²⁰ El Rdo. Thomas Walsh fundó la Cruzada del Espíritu Santo en 1966 haciéndose eco de la necesidad esgrimida por el Concilio Vaticano II de ayudar a los pobres y los abandonados. Por lo tanto, América Latina se transformó en la meta del trabajo misionero de la asociación donde, según las cuentas del Rdo. Walsh radicaba “el treinta y tres por ciento de los católicos del mundo, con sólo nueve por ciento de los sacerdotes del mundo”(Vincen, 1969: 7).

²¹ Los nombres de las personas son reales salvo en el caso de las y los servidores que prefirieron resguardar el anonimato.

Ignacio no estuvo, hubo un reemplazo, otro cura de alguno de esos países. Qué casualidad que los más poderosos sean todos de allá. ¿Será por su religión que creen más en la sanación? como las artes marciales que tiene[n] otra noción del cuerpo”²².

Un primer dato que llama la atención es el uso de términos vagos e imprecisos para referir al lugar de origen de Peries. Deícticos tales como “esos países” y “allá” refieren a una parte del globo que le resultaba escasamente conocida, y que la imaginación supone escenario de seres extraordinarios y poderosos con prácticas corporales determinadas. “Cuando estaba en la misa pensaba ¿por qué habla raro? Y ahí empecé a buscar la historia”, me cuenta Romina. Igual que ella, muchos fieles al escuchar la extraña tonada del cura naturalizado argentino, tuvieron que recurrir a un mapa para conocer la ubicación de la isla lejana de la cual provenía. Y al descubrir su proximidad con la India y China, aquellas geografías distantes fueron integradas a una categoría familiar: si queda más allá de Europa, entonces es ‘Oriente’.

Estas asociaciones y connotaciones evidencian el funcionamiento de una clave de interpretación que engloba al mundo ignorado y a quienes lo habitan en una categoría única y omniabarcante: Oriente. Afirma Said (1990) que la misma es una producción histórica de enunciados aplicados sobre tierras y personas (produciendo y reproduciendo identidades), que se organizan y redistribuyen según mecanismos dependientes de las relaciones de fuerzas. Sus efectos de verdad no existen fuera de los propios procesos de enunciación²³. En este sentido, son representaciones sobre una geografía real pero con pretensiones de reemplazarla. Por ello, no interesa tanto al autor analizar la correspondencia entre el orientalismo y Oriente, sino la coherencia interna del orientalismo y las ideas de Oriente que Occidente, principalmente Gran Bretaña y Francia, producía sobre lugares, regiones y sectores geográficos disímiles: “el territorio total de la India y de los países del Mediterráneo oriental, las tierras y textos bíblicos, el comercio de especias...”(Said, 1990: 22). Otra de las funciones asignadas por Said al orientalismo es la de operar como un sistema para conocer la entidad geográfica y cultural que desde Occidente se etiqueta en tanto Oriente. En lo

²² Santos, abril del 2011.

²³ En palabras del autor: “Oriente ha sido una palabra que poco a poco se ha hecho corresponder con un vasto campo de significados, asociaciones y connotaciones que no se referían necesariamente al oriente real, sino más bien al campo que rodeaba la palabra”(Said, 1990: 246).

que sigue buscando dar cuenta de las modalidades en que estas nociones son activadas para caracterizar al sacerdote ceilandés²⁴.

Como mencioné previamente, Sri Lanka registra a nivel administrativo y estadístico cuatro cultos principales practicados por su población: budismo, hinduismo, catolicismo e islamismo, siendo la preservación y difusión del primero tareas del Estado²⁵. Sin embargo, en las narrativas que circulan entre los fieles la diversidad religiosa del país insular no se constata. De acuerdo al discurso orientalista, Oriente es construido como una inversión de Occidente: si éste es católico aquel no lo será y sus habitantes practicarán otras religiones. Así lo evidencia el discurso de Santos quien, conciente de compartir con el Padre Ignacio la pertenencia al credo católico – del cual el sacerdote es representante institucional–, se pregunta por la religión que éste practica. Asimismo, en esa descripción se funden elementos identitarios y mágicos.

Es el segundo miércoles de diciembre. Igual que todos los meses, en la Natividad del Señor a las 19 horas se celebra la “Hora de Piedad de las Mujeres”, denominada entre las fieles “Misa de las mujeres”. Como su nombre lo indica solo las mujeres tienen habilitado el ingreso y los hombres, acompañantes, coordinadores de viajes, etc., deben esperar afuera del templo. A estas misas asistí durante dos años junto a la empresa de viajes de Juan Carlos²⁶. La vida de este hombre de 42 años cambió hace cuatro veranos cuando una vecina le pidió que lo acompañara a la misa del Padre Ignacio a Rosario. Sin conocer demasiado del sacerdote más que lo que la mujer contaba y sin ninguna expectativa personal, accedió.

²⁴ A través de la noción de “orientalismo” Said (1990) analiza los procesos de constitución y justificación del poder y, tal como mencioné, no otorga relevancia analítica a la correspondencia entre dicho mecanismo y la geografía real de Oriente. En el caso que analizo, elijo aplicar este concepto a un conjunto de personas no necesariamente involucradas en la administración de la dominación. La utilidad analítica del concepto yace en que ciertas características del proceso orientalizador están presentes en las narrativas producidas y difundidas sobre Peries. Asimismo, y a diferencia de lo postulado por el autor, como herramienta heurística me permite contrastar elementos discursivos con otros de la realidad.

²⁵ A nivel gubernamental la legislación religiosa la imparte el Ministerio de Buddha Sasana y Asuntos Religiosos. Dentro de él se incluyen los siguientes departamentos: Departamento de Asuntos Budistas; Departamento de Asuntos Religiosos y Culturales Hinduistas; Departamento de Asuntos Religiosos Cristianos y Departamento de Asuntos Religiosos y Culturales Musulmanes. Son consideradas las mismas cuatro religiones que se relevan en los censos.

²⁶ La trayectoria de Juan Carlos la reconstruí en base a los diálogos mantenidos en los distintos viajes que realicé junto a su empresa.

Según su relato esta experiencia fue tan transformadora que quiso repetirla compartiéndola con los demás. Lentamente, comenzó a organizar un viaje mensual llevando a vecinos y conocidos. Luego, “el boca a boca que es la mejor publicidad que se puede hacer” hizo el resto. En la actualidad, lleva pasajeros y pasajeras que completan tres micros a las misas de los días sábados y a la primera dominical; diversificó las liturgias para incluir la Misa de las Mujeres y el masivo viacrucis de Viernes Santo que anualmente encabeza el sacerdote; y, por último, agregó otros destinos religiosos como el de la Virgen de los 3 Cerros en la provincia de Salta.

Durante uno de los viajes a la Misa de las Mujeres, Juan Carlos se me acercó con unos papeles en la mano y una carpeta diciendo “esto va a interesarte para tu investigación”. Los empecé a leer y advertí que se trataban de impresiones de mails y cartas escritas de puño y letra que, para mi grata sorpresa, contenían testimonios de personas que viajaron con Juan Carlos durante los últimos meses y que él compiló para entregárselos en algún momento a Peries “así conoce más de su tarea”²⁷. Mientras los revisaba, sentada pasillo de por medio estaba Mirta, una arquitecta de 45 años, colorada y con los ojos verdes profundos que mataba el tiempo del viaje leyendo un libro sobre recetas y dieta ayurvédica. La carpeta despertó su atención y comenzamos a charlar sobre el viaje, los motivos de hacerlo y el sacerdote. Me contó que ella buscaba otras herramientas para lidiar con vestigios de problemas familiares frente a los cuales la terapia psicoanalítica no le otorgaba respuestas suficientes.

Como Mirta, muchas personas llegaban a las ceremonias en Rosario como consecuencia de percibir un hecho, sea dolencias físicas o psíquicas, enfermedades propias o de terceros detectadas por el saber biomédico, malas relaciones con el entorno familiar, falta de trabajo, etc. como problemas en términos salud-enfermedad; y cuya solución se vislumbraba posible en el encuentro con el sacerdote. El análisis de estos elementos constituye el eje del siguiente capítulo.

Pero volvamos a Mirta. Ella se enteró de la existencia del Padre Ignacio a través de una amiga que “vino acompañando a alguien”. Debemos notar que en la mayoría de los casos, quienes emprenden el viaje a Rosario lo hacen por tener referencias de algún conocido, amigo o familiar que ya lo ha hecho y cuya experiencia certifica los

²⁷ Al día de hoy, Juan Carlos no le entregó al sacerdote los testimonios compilados. Cuando le consulté si lo haría me dijo que quiere armar una publicación (un libro de pequeña tirada) con ellos.

poderes atribuidos al sacerdote. Es la primera vez que Mirta asiste a las misas de sanación en Rosario y sobre su viaje agrega: “he ido *también a otros lugares de meditación*, lugares en la India” (el destacado es mío). Esta inclusión dentro de un recorrido que enlaza diversos ámbitos “de meditación”, aquí y en la India, da cuenta de una interpretación en la cual el lugar de origen del sacerdote juega un rol cardinal al ubicar dichas prácticas en la misma categoría de clasificación.

Iguales asociaciones encuentro en la búsqueda de respuestas que emprende Alejandra frente a la mastectomía y las cirugías de reconstrucción atravesadas por el cáncer de mama detectado en el año 2005. En su relato, enfrentar la incertidumbre de la enfermedad y la posibilidad de la propia muerte implicó un trabajo de introspección: “necesitaba saber qué pasaba en lo más profundo de mí y con esa fe que necesitaba tener”. Esta necesidad la llevó a Rosario y motivó lecturas de “maestros orientales que nos dicen que no tenemos que adherirnos a las cosas, eso de desprendernos”. Entre ellos ubica a Peries quien, por medio de sus escritos, señala que las verdaderas riquezas son las morales y espirituales que radican en el interior de cada uno, y que estas riquezas guiarán el camino hacia una felicidad real (Peries, 2006: 43).

Como mencioné, Said (1990) reconoce en el orientalismo un discurso construido sobre una geografía real pero con pretensiones de reemplazarla. Por tanto, no le interesa analizar la correspondencia entre Oriente y estas representaciones, sino la coherencia interna de estas últimas. En lo que sigue buscaré señalar cómo esta matriz de pensamiento y conocimiento sobre Oriente cobra vigor en una de las biografías del Padre Ignacio con mayor circulación entre los fieles.

Escrita por Jorge Zicolillo, *Padre Ignacio. Pasión por curar*, publicada en el año 2011, realiza un *racconto* de la vida del sacerdote mixturando su escrito con testimonios de los fieles. El primer capítulo, “La lágrima de la India”, aborda la infancia y juventud de Ignacio en Sri Lanka, señalando la convivencia de los cuatro cultos registrados oficialmente; “la bella isla (...) es un amplio mosaico de religiones: budistas, hinduistas, islámicos y cristianos”, cuyas “más ancestrales tradiciones” marcarían la vida del pequeño (Zicolillo, 2011: 17–18). Luego, destaca tres hitos de la historia mítico-religiosa del país insular a los cuales interpreta asociados con la fuerza y la sanación.

El primero se remonta a diez mil años antes de nuestra era y refiere a Ravana, uno de los reyes de Sri Lanka “famoso por sus extraordinarias dotes de sanación”, a quien se lo representa “con diez cabezas y veinte pares de manos en alusión a su sabiduría y a la maravillosa capacidad de sus palmas para curar a muchas personas al mismo tiempo”²⁸. Señala también que este rey había cultivado la paciencia “al igual que el pequeño que había nacido en Balangoda” y le había pedido a Shiva fuerza y sabiduría (Zicolillo, 2011: 19). El segundo hecho, 500 años antes de Cristo, tiene por protagonista al rey Pandukabhaya, quien de acuerdo a Zicolillo construyó el primer hospital público del mundo. Tercero, en el 300 de la era cristiana, Buddhadasa “le dijo a uno de sus servidores: ‘si no te ha tocado en suerte ser rey, pues entonces se sanador’” (Zicolillo, 2011: 19). En base a estos hechos, el autor concluye que “cristianismo y sanación convivían en la isla” y por ello marcaron la vida de Ignacio (Zicolillo, 2011: 19).

En esta reconstrucción del pasado mítico de la isla, Zicolillo (2011) omitiendo cualquier referencia a fuentes y bibliografía que fundamenten sus afirmaciones²⁹, asocia sanación y fuerza a las prácticas budistas e hinduistas que desde varios siglos ritman la vida insular influyendo a sus pobladores, independientemente de la religión con la que éstos se identifiquen. A través del relato se efectúan dos procesos complementarios. Primero, el carisma de sanación de Ignacio es inscripto en una tradición ancestral y orientalista de sanadores. Segundo, dicha inscripción fundamenta su excepcionalidad y a la vez la matiza al ser moneda corriente en aquellas geografías lejanas. Por tanto, al provenir de un Oriente cuna de religiones como el budismo y el hinduismo, el carisma encuentra no solo origen sino una explicación posible. Como señalan las discursividades producidas y puestas en circulación, la figura de Peries es embargada con las mismas características que el discurso orientalista asoció a estas regiones del globo: sanación, espiritualidad y poder. Sigamos viendo cómo.

²⁸ En su libro sobre Ravana, Pillai (2003) señala que representar a este rey de los demonios (*ráksasas*) con diez cabezas tiene una doble interpretación: primero, se relaciona con su sabiduría y, segundo, haber sido el soberano de diez países. La cantidad de manos responde menos a los dones de sanación que a los dotes de guerrero que le valieron la conquista de Lanka (actual territorio de Sri Lanka).

²⁹ Este dato no es menor ya que en una oportunidad Zicolillo fue procesado por publicar en la desaparecida revista TXT dos notas como si fuera un enviado especial a la guerra de Irak (El Mundo, 2003; Cappiello, 2005) y, en otra, de plagiar a Andrés Rivera (Revista Ñ, 2009).

Otro momento en el cual la clave orientalista se activa es cuando se la emplea para comprender las prácticas de sanación hogareñas que el sacerdote encarga a los asistentes. Junto a los rezos de la oración de la Natividad, el padre nuestro y el avemaría, figuran la toma o unción con leche de cabra, la ingesta de determinados alimentos (verduras verdes especialmente) y el uso de plantas con propiedades curativas. Sobre ello dice Estefanía, una treintañera que desde hace años busca su primer embarazo:

Nunca nadie te va a decir comete una ensalada de radicheta y ajo, es totalmente ilógico dentro de la iglesia católica. Pero bueno, yo creo que Ignacio tiene eso, y creo que esa mezcla es lo que lo hace especial. Eso lo hace extraordinario. Él usa la iglesia como una herramienta, pero él tiene otra cosa, que lo hace distinto. Para mí tiene como una mezcla de parte de fe y como otra parte, no sé si es porque es indio o qué... (...) *Es particular el Padre Ignacio*. Por toda la cultura, por como son ellos. (El destacado es mío).

Estas palabras evidencian diversas capas de significación superpuestas. En su discurso opera una distinción que asocia, por un lado, fe a iglesia y credo católicos y, por el otro, excepcionalidad a origen geográfico y pertenencia cultural: el ser *hindú* le otorga características distintivas a partir de las cuales ciertas prácticas cobran sentido. A la vez, la excepcionalidad resulta de la mixtura de los elementos previamente distinguidos. Nuevamente, la matriz orientalista dice presente: en el relato Peries es hindú, no parece relevante que su verdadero origen sea otro país asiático. El orientalismo funde la diversidad de Oriente en una referencia homogeneizante.

Al hablar de sus referencias identitarias, Estefanía se define como católica practicante y creyente. Igual que muchas fieles a las que contacté durante el trabajo de campo, fue criada bajo los preceptos católicos y su adhesión a esta denominación religiosa se sustenta en la toma de los sacramentos y en la asistencia a la misa dominical³⁰. Dada la relevancia de la adscripción y la práctica católicas con las que esta mujer se describe, las prescripciones alimentarias que el sacerdote encarga podrían ser incluidas en la triada fe–iglesia–credo católicos de la distinción antes mencionada. La regulación del espíritu a través de la alimentación integra el texto bíblico, particularmente los libros del Viejo Testamento “Levítico” y “Números”³¹. Por el contrario, en el relato citado, el origen geográfico del Padre Ignacio, alejado del

³⁰ Estos elementos los trabajaré en el capítulo 3.

³¹ Ambos libros fueron analizados por Douglas en *Pureza y peligro* (2007).

epicentro del catolicismo, parecería bloquear esta alternativa de interpretación haciendo que prevalezca la excepcionalidad asociada a Oriente. Por tanto, la prescripción de “una ensalada de radicheta y ajo” es clasificada como práctica *anómala* (Douglas, 2007) ya que “es totalmente ilógico dentro de la iglesia católica”. Encontraremos luego que esta mujer sí recurrirá a libros del Antiguo Testamento para enmarcar al Padre Ignacio en el polo católico, abandonando así el status de anómalo para ser legítimo.

Mencionaba en la introducción que el *bricoleur* opera mediante la combinación de determinados elementos para hacer inteligible la realidad. En esta sección me detuve en la idea del orientalismo revisitado, indagando en las maneras en que los actores asocian prácticas y sentidos a la figura del sacerdote debido a su origen lejano y exótico. En el próximo acápite, abordaré otra de las dimensiones que caracterizan al carisma *bricoleur* de Peries basada en las descripciones que conectan la excepcionalidad con determinados rasgos físicos y formas de ser.

1.2. Apariencia física y presentación pública de la persona

- Malcom: ...Por favor, ¿va a salir el rey?
- Médico: Sí, señor; hay una turba de infelices que esperan de él su curación.
Su enfermedad desafía todos los esfuerzos del arte;
mas, en cuanto les toca (tal es la santidad que el cielo le ha concedido a su mano),
se reestablecen inmediatamente.
Macbeth, acto IV, escena III. William Shakespeare

Otro elemento que los actores sociales identifican como parte integrante del carisma de Peries es su descripción física y la forma de relacionarse con los demás. Continuando con nuestra metáfora levistraussiana, notaremos cómo el fenotipo singular del sacerdote (ver figura 2), clasificado como exótico, adquiere nuevos sentidos en su asociación con el orientalismo.

1.2.1. El fenotipo y el carácter

Habrán pasado alrededor de 3 horas desde que subí al micro hacia Rosario. En pocos minutos será domingo y la noche se extiende sobre la ruta 9. La ansiedad por llegar y ver de qué se trata, las dudas y miedos sobre la espera a la intemperie colman el ambiente del micro: las pasajeras repiten una y otra vez las mismas preguntas “y

ahora cuando llegamos ¿cómo es?"; "¿esperamos sentadas?"; "¿el padre nos bendice siempre?"; "¿él está? ¿seguro? porque una amiga vino una vez y no estaba" . Para evitar este escenario que se repetía en todos los viajes y buscando calmar la incertidumbre, Juan Carlos comenzó a ofrecer una breve charla momentos antes de arribar a la parroquia. A lo largo de los años que me trasladé con su empresa, fue puliendo y *aggiornando* este relato acorde aumentaba su conocimiento y experiencia. Es notable cómo ha sustituido determinadas palabras que contagian de un valor mágico-religioso a su propio trabajo, tales como "espera" por "vigilia" y "viaje" por "peregrinación", entre otras. Dado que muchas de las personas que viajan lo hacen por primera vez, un fragmento de la narración ofrece un retrato del sacerdote en el cual se enlazan diversos significados. Juan Carlos menciona que "el Padre Ignacio es una persona única, tiene una piel muy rara, piel aceitunada, una mirada penetrante, es una persona muy fuerte, impresionante, de carácter fuerte" (ver imagen 1).



Imagen 1. Padre Ignacio Peries Kurukulasuriya.

A través de estas palabras, pronunciadas en cada viaje, se afianza la asociación entre la apariencia física del sacerdote y su excepcionalidad. Así, determinados rasgos contribuyen a su distinción entre el común de las personas. El mismo proceso, sumado a otros elementos orientalistas, opera en la caracterización que Zicolillo (2011) realiza en el libro antes mencionado. Dice allí:

En tiempos de escepticismo y desencanto, de individualismo extremo y desconfianza en el afuera, que alguien con su castellano imperfecto, su sonrisa diáfana, su mirada negra y penetrante, y su sotana blanca, sea capaz de convocar a trescientas mil almas detrás de un rezo está lejos de ser poca cosa (2011: 10).

Este párrafo no solo describe al sacerdote sino que otorga un diagnóstico de la época, en el cual la figura de Ignacio es contrastante y única. Incluiré por último la voz de Stella, una de las servidoras que atiende la santería de la parroquia, quien explica “la misión” del Padre Ignacio. Esta mujer de 60 años, rubia y de mirada pícaro escondida detrás de anteojos plateados, comenzó a colaborar luego de que el sacerdote “curara de un tumor cerebral” a Laura, su hija, quien también hoy sirve en la parroquia. Si bien en la actualidad “adora” al padre y al trabajo junto a él, cuando Laura lo vio por primera vez a sus 9 años le preguntó enojada a su madre: “¿acá me trajiste, con este negro?”. En medio de una risa nerviosa, Stella rememora, con algo de vergüenza, las palabras de su hija y añade: “pero bueno, *él es así* y por eso puede hacer lo que hace” (el destacado es mío).

Estos tres discursos en boca de actores en diversas posiciones respecto al movimiento religioso dejan entrever cómo operan ciertas narrativas que impregnan el sentido común y las formas de imaginar la figura de Peries. De acuerdo con Frigerio (2009) esta narrativa dominante presenta la argentinidad como blanca, europea, moderna, racional y católica. Frente a este escenario predomina el asombro y la confusión al encontrar un cura católico negro nacido en tierra asiática. Sumando el componente orientalista analizado en la sección anterior, hallamos que al fenotipo particular de Peries se asocian poderes específicos provenientes de un origen geográfico anómalo (Douglas, 2007). Más aún, la anomalía se extiende y alcanza a dicho origen puesto que la adscripción religiosa de Peries –integrar una de las minorías– constituye una peculiaridad y abona, entonces, la constelación de rarezas desde la cual se interpreta a la figura y acciones del sacerdote. Asimismo, estas discursividades visibilizan cómo opera el rumor al momento de configurar sentidos y generar prácticas entre los actores sociales involucrados³².

³² Siguiendo la línea de Gluckman (1963, 1968) entiendo a los rumores como instrumentos políticos y performáticos desplegados en los procesos de cohesión o subversión del orden social movilizando expectativas, ansiedades y miedos. En este caso en particular, el rumor empodera el discurso sobre la eficacia de su poder mágico como también del exotismo en torno a su figura.

Volvamos a las palabras de Stella. ¿Qué es “hacer lo que hace” Ignacio? Por un lado, atender las actividades concernientes a la Cruzada del Espíritu Santos tanto en Rosario³³ como en los otros pasises a donde se extienden sus acciones (Venezuela, Colombia, Irlanda e India). ¿Qué más hace Ignacio? Otorga bendiciones y realiza la imposición de manos una vez finalizadas las misas de los fines de semana. Esto redundará en jornadas de 16 o 17 horas cada domingo, dado que las bendiciones posteriores a las tres misas dominicales –8.30, 11 y 16 horas –terminarán por superponerse y que las calles de “Rucci”, barrio en el que se emplaza la parroquia, serán colmadas por fieles que buscan llegar a las manos del sacerdote alterando el ritmo del barrio.

En este sentido, los vecinos identifican claramente dos momentos en la vida del barrio: uno previo a la masividad del cura y “ahora cuando todo explotó” cuyo inicio se data hace diez años aproximadamente. Estas diferencias se constatan también en la forma de relacionarse con el sacerdote. Anteriormente, Peries realizaba visitas a las casas de las familias del barrio, andaba en bicicleta, vivía en Parque Field e incluso “uno podía tocarle el timbre”, rememoran algunos vecinos. Hoy, esa cercanía no es tal y conforme aumenta su popularidad, el sacerdote se torna más inaccesible y la relación con él está mediada por secretarios y servidores. Sobre esto volveré en el último capítulo de la tesis.

Julián es dueño de una ferretería que desde hace dos décadas está ubicada en una de las calles que rodean la parroquia. Durante años su negocio proveyó insumos y materiales para las obras de remodelación del templo. Sin embargo, esta relación comercial fue interrumpida bruscamente. Según su relato algunas personas que colaboran en la parroquia buscaron “servirse de Dios y no a Dios”. Estas acciones se tradujeron en añadidos a la lista de pedidos en la ferretería pero para usos y necesidades personales. Frente a esto, el sacerdote decidió unilateralmente “cortar la cuenta” que la parroquia tenía en su negocio. Julián entendió esta situación apelando a dos recursos: la distancia establecida entre el cura y los vecinos del barrio; y al carácter de Ignacio.

Respecto al primer ítem, afirma que como Ignacio “se mueve tanto con tanta gente alrededor, por más que él tenga un poder superior, resulta difícil decir: ‘este es

³³ Trabajaré sobre esto en el capítulo 4.

bueno, este es malo””. A pesar de detectar esta posible confusión por parte del sacerdote respecto a sus servidores, Julián me cuenta que en una ocasión tuvo la posibilidad de indagarlo sobre este tema: “vos sabes que tenés un tipo ahí que no es de lo mejorcito, ¿por qué está ahí?”. Para sorpresa del ferretero, el sacerdote lejos de desconocer estas problemáticas respondió “para redimirse”, dejando sin palabras a su interlocutor: “Me mató. A eso ¿qué le contestas?”.

Recurriendo al mismo proceso que utilizó Juan Carlos, la forma de ser de Peries explica sus acciones, por más incomprensibles que resulten a los ojos de los demás. Como veíamos el coordinador de viajes –de igual forma que la mayoría de las personas con quienes hablé– destacaba la bondad, el esfuerzo y la fortaleza de Ignacio; en oposición, Julián al contarme el episodio del “cierre de cuenta” dijo sobre el sacerdote: “él es muy orgulloso, soberbio casi... Pero es así, su carácter”. La entrevista que le realicé a este hombre en su local siempre llamó mi atención porque fue uno de los pocos que destacó algún rasgo negativo. Claro está que luego de identificar “un defecto” señaló reiteradamente que “virtudes tiene excepcionales”.

Raúl es uno de los servidores que, a diferencia de otros, no tiene asignada una tarea fija sino que es parte de un grupo multitareas “que hacemos de todo un poco y donde nos necesiten”. Este hombre, que junto a su mujer ayudan en la parroquia desde hace 20 años, también remarcó el fuerte carácter del sacerdote. Caminé junto a él casi todo el viacrucis del 2015 charlando largamente sobre aspectos organizacionales varios. Recordando la entrevista a Julián, le consulté cómo era el trato cotidiano con Peries y los modos de organizar a los ayudantes que, según me relató, la parroquia censó y alcanzan los 700. Para responder a mi pregunta acudió primero al lenguaje no verbal y agitó la mano y al poner su gesto en palabras me dijo “nos tiene cagan... nos tiene a todos cortitos, sabe perfectamente qué hace cada uno”.

1.2.2. Las manos

Como mencionaba, la mayoría de las personas subrayan atributos positivos del sacerdote y asocian a sus rasgos físicos singulares “efectos” provocados sobre quienes están próximos a él. El contacto corporal entre el sacerdote y cada fiel es una nota distintiva de las prácticas carismáticas donde también son protagonistas las emociones.

Tal como veremos en el capítulo 2, Peries sana a través de abrazos, caricias, besos, palabras al oído. Me detendré aquí en una de las “metáforas táctiles” que dan textura a la figura del padre Ignacio (Ludueña, 2012). Sus manos constituyen una referencia obligada en los relatos de los seguidores en tres sentidos complementarios. Primero, les otorgan entidad propia: las manos conocen, saben, detectan el lugar de la enfermedad o el malestar. Segundo, emanan “calor”. Tercero, al entrar en contacto con el cuerpo de quien busca sanación, generan una mezcla de emoción, angustia y liberación. Asimismo, llegar a las manos es construido como uno de los motivos del viaje a Rosario (Imagen 2). Estas características son posibles porque, tal como mostraré, las manos de Peries son vehículos de un poder sagrado e integran un cuerpo poderoso³⁴.



Imagen 2. La búsqueda de contacto con las manos de Peries es uno de los motivos del viaje a Rosario

La mayoría de las entrevistadas señalaron que en el momento de estar frente a frente con el sacerdote, sin que mediara palabra alguna, las manos de Ignacio “tocaron” el lugar que necesitaba ser sanado o que había atravesado alguna enfermedad. A Gabriela llegué por una amiga en común que hizo el contacto. Nos encontramos en un

³⁴ Estas características sitúan a Peries en un terreno compartido con shamanes y curanderos cuyos cuerpos también son vehículos de poder sagrado. Ver, por ejemplo, Citro (2009).

shopping del centro porteño a la salida de su trabajo como oficial de cuentas en un banco. Conocedora de los testimonios e historias de sanaciones que rodean al sacerdote, fue con su hermana menor “que es discapacitada y tiene un problema en la columna” a una misa que dio Peries en una de sus pocas salidas de Rosario. Al respecto, contó que su hermana

estaba en la silla de ruedas, es obvio que tiene una discapacidad motriz. (...) Mi hermana tiene 20 operaciones en el cuerpo, y le agarró con la mano [ahueca la mano imitando lo que hizo el sacerdote] el lugar donde se produce la enfermedad que es en la médula. Le toca ahí y le hizo una oración ahí. ¿Cómo sabe que su problema está en la médula y no en otro lugar? Porque puede tener parálisis cerebral y por eso está discapacitada, puede tener un montón de discapacidades.

En las palabras citadas, las manos del sacerdote ostentan una sensibilidad propia. En la totalidad del cuerpo, identificaron “el lugar exacto en el que me había hecho la operación”, como señalan muchas de las asistentes y, en consecuencia, tocaron ese lugar específicamente. Las manos recrean una geografía corporal de la enfermedad que localiza el mal en un órgano que no funciona o lo hace deficientemente. A esta sensibilidad se asocian también la potencia mágica del sacerdote y la fe del asistente, que trabajaré en la próxima sección. Así lo ilustran las palabras de una de mis entrevistadas:

Si una persona que es la primera vez que te ve, te toque donde vos tenés el mal o el problema o lo que fuese, eso te moviliza. Y si no crees, en algo empezás a creer porque algún poder o algo tiene para poder percibir eso.

Anticipaba que los seguidores señalan que el “calor” de las manos origina una mezcla de emociones. Estefanía viajó a Rosario el Domingo de Ramos³⁵ del año 2012 con una amiga “que también tiene problemas para quedar embarazada”. A pesar de que llegan diez minutos antes del inicio de la misa, logran ingresar y sentarse en el primer piso de la parroquia. El Padre Ignacio anuncia que solo bendecirá los ramos. Sin embargo, al pasar cerca de Estefanía se detiene, coloca sus manos sobre los ovarios de la treinteañera y le entrega una medalla de la Natividad para que ore a diario. Según su relato el contacto con las manos del sacerdote le transmitió “como un fuego” que la limpió por dentro, dándole paz y reconfortando su angustia. En sus palabras,

³⁵ En el Domingo de Ramos se conmemora la entrada mesiánica de Jesús a Jerusalén iniciando la Semana Santa. Los ramos aluden a las ramas y palmas con la que los fieles alfombraron el paso de Jesús señalando que era el Mesías.

sus manos cuando me tocaron me transmitían como un fuego, yo sentía que estaban calientes. (...) Y cuando me pone las manos en los ovarios, yo agarro mis manos y las pongo sobre la de él y era un fuego. Después sentí una paz [se pone las dos manos sobre el pecho] y a la vez querés como llorar, como para limpiar. Entonces sentí como una paz adentro, que lloré lloré lloré y después me sentí súper aliviada, reconfortada.

María Luz, madre de una nena que padece problemas congénitos de vista, articula también estos sentidos a la hora de contarme su experiencia en la parroquia: “después me tocó el turno a mí y se quedó tocándome mi corazón, me abrazó y me pidió que lo abrazara. Por primera vez me sentí por un momento en el cielo. Una alegría inmensa mezclada con lágrimas”. Circula entre los seguidores una percepción sensorio-emotiva de la experiencia numinosa³⁶. Sobre esta última escribió también el sacerdote. Introduciré entonces la interpretación de Peries sobre el “calor” de sus manos.

En el año 2010, al cumplirse treinta y un años desde su ordenación sacerdotal, el Padre Ignacio publica *Detrás de tus pasos: 30 años de sacerdocio*. Dicho libro contiene, junto a las homilias, dos secciones *Cronología* y *Fotogalería* que permitirán advertir cómo, desde el presente, el sacerdote interpreta su pasado y destaca ciertos elementos de su historia como particularmente significativos. Vale destacar que esta interpretación está limitada por condicionamientos actuales que proveen los términos en los cuales los procesos de interpretación operan (Briones, 1994). Tal como intentaré demostrar, a la hora de dar sentido a su infancia y juventud en Sri Lanka, la fama adquirida de cura sanador (si bien es negada discursivamente) constituye un eje fundamental para la lectura del pasado.

Cuenta allí que a los 12 o 14 años, el sacerdote de su pueblo lo invita a integrar el grupo de oración que, junto a unas monjas, visita enfermos para rezar por ellos. Recuerda que durante esas salidas “pasaron cosas increíbles”. Una de ellas es que al preguntarle a una “viejita ciega” cómo estaba, ésta lo nombro “padre” porque tenía “en sus manos un calor sacerdotal”. El mismo episodio se repitió al año siguiente con un “señor que también estaba medio ciego”. Asustado, el joven Ignacio le contó al sacerdote que no era la primera vez que esto ocurría (Peries, 2010: 162). De acuerdo a la entrevista otorgada al diario *La Capital*, frente a este panorama “el cura fue muy

³⁶ Sigo la definición de Otto (1980) sobre lo numinoso como la dimensión de lo santo que escapa a la razón, que se presenta como absolutamente heterogéneo y con poder, es fascinante (atrayerente en su exceso) y provoca emociones profundas en el creyente.

bueno y me explicó que tal vez Dios tenía una vocación para mí y que podría ser el sacerdocio” (Peries en Favarel, 2012). En el libro, el relato de este hecho es más elaborado. Allí las palabras del cura fueron “posiblemente, por tus ganas de dar a los demás, Dios te está llamando para que, como sacerdote, seas instrumento suyo” (Peries, 2010: 162). Esta es la forma preferida de Ignacio a la hora de caracterizar el poder sanador que los demás le otorgan: ser un instrumento de Dios cuya gracia es invocada para que obre a través suyo³⁷. Estas nociones circulan también entre las y los fieles quienes afirman que “el padre puso la mano y Dios se ocupó”.

En suma, el “calor” opera en dos sentidos. Para quienes viajan a Rosario en busca de la imposición de manos, explica la excepcionalidad y poder de Ignacio; mientras que para este último es la señal que le permite descubrir su vocación sacerdotal. Es menester notar como el sacerdote refuerza constantemente la inscripción de su poder y capacidad de acción a favor de los enfermos en el marco católico. Así, las experiencias “increíbles” de su juventud en Sri Lanka eran mensajes de Dios señalándole que “tu vocación es dar afecto y cariño a los demás, especialmente a los enfermos” (Peries, 2010: 161). Si bien es excepcional, ser “instrumento de Dios” lo recubre con un aura de legitimidad y otorga una explicación posible a aquello que escapa a la razón.

Mencionaba también que llegar a las manos del sacerdote constituye el objetivo principal del viaje a Rosario. Como en Macbeth que “en cuanto les toca [a los enfermos de tuberculosis] (tal es la santidad que el cielo le ha concedido a su mano), se reestablecen inmediatamente”, solo después de recibir la imposición de manos el sanar es posible³⁸.

Ya llevamos 6 horas en las calles del barrio Rucci atiborradas de personas en fila con miradas cansadas y el sol rosarino calentando la espera. Marta es jubilada y viaja recomendada por el administrador de su edificio que “viene porque tiene algo en la punta del pulmón, un cáncer”. Afirma enfáticamente, “yo quiero que el cura me toque. Hasta que no me toque no me voy (...) quiero que me toque, que me haga bien”.

³⁷ La entrevista otorgada al diario *Clarín*, publicada en el suplemento Valores Religiosos, fue titulada “Soy un instrumento de dios”. Ver Chantada (2009).

³⁸ La imposición de manos como ritual de sanación será descripto y analizado en el capítulo 2.

Este deseo de Marta se replica en cada uno de los asistentes que buscan la bendición: el contacto con las manos del cura son pasibles de tener efectos taumátúrgicos³⁹.

En su análisis de lo *numinoso*, Rudolf Otto identifica al *fascinans* como la característica que capta los sentidos exaltándolos hasta la embriaguez (1980). Ese sentimiento es el que conduce a la búsqueda de la comunión a través de la identificación con lo santo por medio de conjuros, consagraciones, bendiciones, etc.⁴⁰. Esta identificación es la que desea Marta como todos aquellos que buscan “que el religioso les imponga sus manos y los envuelva en un abrazo”(Chantada, 2009).

Peries no permanece ajeno a las motivaciones que circulan en su auditorio, quienes lo reconocen como sanador. En una de las pocas entrevistas otorgadas a un diario de circulación nacional fue consultado respecto a la imposición de manos. En esa oportunidad, restó relevancia a su posible excepcionalidad situando la causa de su popularidad en los rumores y no en una característica propia porque “la imposición de manos es una cosa que todos los sacerdotes hacen desde la ordenación. En mi caso, la gente comenzó a difundir boca a boca mi imposición de manos y así fue creciendo la afluencia” (Peries en Chantada, 2009).

Como representante de la jerarquía clerical, la definió recurriendo al marco católico ya que la imposición es “invocar la gracia de Dios. (...). Jesús la enseña al decir que impongan e invoquen la paz sobre cada uno. (...) Es la fuerza que recibieron los discípulos en Pentecostés y nosotros la tomamos para compartir con los demás” (Peries en Chantada, 2009). Esta “fuerza” me permite introducir el último elemento distinguible en las caracterizaciones de los fieles sobre Ignacio, y en la construcción de su carisma bricoleur: el don como aquello que escapa a la razón.

1.3. Los dones del Espíritu: ver y curar

“El Espíritu da a uno la sabiduría para hablar; a otro, la ciencia para enseñar, según el mismo Espíritu; a otro, la fe, también el mismo Espíritu.

³⁹ En los capítulos siguientes desarrollo estas nociones.

⁴⁰ La búsqueda de la comunión con lo santo se realiza por medio de dos tipos de procedimientos: a-) identificación – a través de conjuros, consagraciones, bendiciones, etc.– y b-) posesión: involucra las prácticas chamánicas por las cuales se lo posee corporalmente. La posesión del numen continúa hasta que se desarrolla la askesis (ascética): la búsqueda a través de métodos feroces ya no para aplicarlo en la resolución práctica de algo, sino por el numen mismo (Otto, 1980).

A este se le da el don de curar, siempre en ese único Espíritu;
a aquel, el don de hacer milagros; a uno, el don de profecía;
a otro, el don de juzgar sobre el valor de los dones del Espíritu;
a este, el don de lenguas; a aquel, el don de interpretarlas.
Pero en todo esto, es el mismo y único Espíritu el que actúa,
distribuyendo sus dones a cada uno en particular como él quiere”.
I Corintios 12:8–11

En su análisis, Otto (1980) parte de la idea de que lo santo, al que denomina *numen*, contiene un excedente de significación que se excluye de la razón y, por tanto, no es comprensible por medio de conceptos⁴¹. Serán necesarias las analogías y contraposiciones para aproximarse al objeto numinoso y a los efectos que provoca en el hombre. Por ello, en la perspectiva de este autor es clave la experiencia religiosa individual. Durante los encuentros cara a cara entre los fieles y el padre Peries como en los relatos acerca de él ¿qué elementos de Ignacio componen aquello que no puede ser explicado, que escapa a la razón? Principalmente dos: el don de visión y el de cura.

Respecto al primero creo oportuno introducir los planteos de Carozzi (1993a) acerca de la construcción social del efecto mágico. Centrada en el análisis de templos umbandas, la autora afirma que durante la situación de consulta, la adivinación de aspectos no revelados de la vida del consultante y percibidos como acertados refuerzan el poder de la mãe de santo. Al ser su discurso potencialmente polisémico, “la consultante lo llena de significados a partir del conocimiento que posee de sí misma” (Carozzi, 1993a: 73). Esta polisemia está presente en la propuesta de Worsley, quien afirma que las creencias articuladas por el líder deben poder validarse por referencia a la experiencia. Dicha validación es posible mediante la generalización de las creencias de modo que casi todo hecho de la vida social pueda probarlas (1980: 19). El mismo mecanismo identifico en el don de visión atribuido a Peries. Este refiere a la capacidad del sacerdote de leer el estado de ánimo del otro, pronunciar palabras que ayudan en la toma de una decisión, señalar la parte afectada de un cuerpo presente o de un tercero por medio de una foto, conocer las motivaciones “profundas” de sus servidores, entre otras. Veamos de qué maneras.

⁴¹ En este punto, Otto (1980) se opone a la Escolástica y su proyecto de racionalizar la idea de Dios, puesto que la considera, a mi entender, insuficiente al excluir el “excedente de significación” relacionado a los sentimientos y lo que lo santo genera en el hombre.

Romina, a sus 25 años es flamante abogada recibida en la Universidad Católica Argentina, padece artritis, espina bífida, soriasis y escoliosis, males que la llevaron a Rosario. Unas semanas antes de viajar, a su mamá le diagnostican leucemia. Emrende el viaje acompañada por Carla, una amiga atea que “la cola no la hizo, ya era pedirle demasiado... como que se convirtiera”. Sin que Romina dijera el motivo de su viaje, Ignacio auguró “tu mamá va a estar bien”. Al reencontrarse con su amiga, emocionada repite las palabras del cura y Carla responde: “te vio tristeza en los ojos y adivinó que tu mamá estaba mal”. Tanto Romina como Carla, creyente y atea, adscriben al sacerdote la capacidad de adivinación. Sin embargo, cada una le otorga características diferentes: para Romina es el “don” que justifica el viaje y la espera; para Carla, aquello que el cura pueda leer en el asistente es puro fruto del azar.

A través de pequeñas frases que llegan a los oídos emocionados de los asistentes, Ignacio contribuye en la toma de decisiones en diversos temas: la pareja, el trabajo, los tratamientos médicos, la planificación familiar. “Perdonalo, que él te ama” fueron las palabras para María, una odontóloga porteña que asistía en busca de claridad para decidir sobre el futuro de su pareja. Hoy, dos años y medio después de ese pronunciamiento, distribuye su tiempo entre Buenos Aires y Neuquén proyectando una familia con aquel a quien supo perdonar. “Quimio, quimio”, fueron las pronunciadas al oído de Silvia, quien asistió el sábado anterior a que su hermano iniciara su quimioterapia “y no estábamos seguros de que fuera lo correcto hasta que el cura lo dijo”.

Señalar la parte afectada de un cuerpo presente o de un tercero, mediado por una foto, se combina con el poder de las manos antes analizado. “Me tocó inmediatamente acá abajo que es donde yo tengo el dolor. No me tocó arriba, me tocó ahí que es donde tengo la espina bífida” insiste Romina sin salir de su asombro.

Por último, el don de visión le permite “controlar” al número siempre *in crescendo* de servidores ya que le permite “ver” sus intenciones y motivaciones. Recordemos a Julián, el ferretero, que contaba que Peries estaba al tanto de que algunos ayudantes utilizaban recursos de la parroquia en beneficio propio, o lo relatado por Raúl en el viacrucis al respecto de que si bien son cerca de 700 colaboradores el sacerdote los conoce a todos y ubica a cada uno en una tarea específica.

Anticipaba que una amplia mayoría de los seguidores de Peries poseen relaciones de larga data con el credo católico⁴². En consecuencia, el don que le atribuyen encuentra una explicación posible en el marco religioso, que es un recurso disponible a la hora de comprender los fenómenos que rodean a estas personas. Por ejemplo, algunos advierten en el sacerdote la presencia de algo ajeno a él, “yo lo que reconozco es que el tipo algo tiene... hay un fuerza que no es la de él y esto evidentemente es así”. Otros definirán al don enfáticamente, “yo creo que tiene el poder de sanar, yo creo que viene de Dios”. Peries puede curar por ser intercesor ante Dios.

Más aún, será el encuadramiento católico de la figura y accionar del sacerdote el que legitime la posibilidad de recibir la imposición de manos y de realizar los deberes hogareños prescritos. “Yo no fui a probar, yo tengo fe. Para mí no sería raro que alguien pueda ser transmisor de cura, ni hacer milagros. Para mí el tipo realmente puede ser transmisor de cura”, continúa Rosa. De no mediar tal proceso incurrirían en una transgresión ya que la consulta “a los muertos o a otros espíritus, serán castigados con la muerte: los matarán a pedradas, y su sangre caerá sobre ellos” (Levítico 20:27).

En la sección dedicada al análisis del elemento orientalista señalé que las tareas hogareñas prescritas por el sacerdote eran interpretadas como consecuencia de su origen asiático. Mencioné también que el marco religioso constituía una alternativa posible para entender esos encargos por dos motivos principales: primero, porque Peries es representante institucional del catolicismo y, segundo, por la autoadscripción católica en su Sri Lanka natal. Sin embargo, que naciera alejado del epicentro de dicho credo bloqueaba esta opción interpretativa y, en consecuencia, primaba el elemento orientalista que, al enraizarse en su origen lejano y exótico, es más atractivo y alimenta su excepcionalidad. Ahora bien, al momento de definir a la figura y acciones mágicas del sacerdote serán las Sagradas Escrituras las que permitan legitimarlo. Reflexionando sobre la propia práctica, Estefanía enmarca al sacerdote y justifica su propia asistencia a las celebraciones en Rosario:

⁴² Las experiencias biográficas en relación con el credo católico y la institución que lo representa constituyen el eje de análisis del capítulo 3.

Si fuera por afuera de la iglesia no lo creería, yo no. Es contradictorio lo que te estoy diciendo. Es contradictorio en el sentido de que la iglesia lo dice, la Biblia te dice que no hay que creer en las brujas, curanderos. Yo no creo que él sea curandero ni brujo.

Mismo encuadramiento efectúa Olga, quien recibió la imposición de manos con la foto de su madre colgando del cuello. Ignacio “vio” la enfermedad de “la Flaca”, tal como llama a su mamá, y le prescribió determinadas tareas. Frente al acierto en el diagnóstico, Olga refirió a inscripciones sensorio-emotivas de la experiencia: “me agarró un ataque de llanto y desesperación, que no podía caminar, me quedé petrificada”. Desaparecieron también las dudas que, tímidamente, se permitió tener: “yo no es que no creía, quería aferrarme a algo, pero un ser humano ¿qué puede ver, qué puede saber? Porque tampoco creo cuando te tiran las cartas, el tarot, muchas cosas son casualidad”. De esta manera, ciertos elementos se mantendrán como anómalos mientras que otros serán legítimamente católicos; y esa mixtura sustentará la excepcionalidad.

La capacidad de cura por ser intercesor ante Dios es la faceta del “don” más difundida y alimentada por los adherentes, redes sociales y medios de comunicación. Si el carisma existe para quienes lo reconocen y creen en él, en dicho reconocimiento y creencia los seguidores movilizan sus aspiraciones esperando que la persona carismática cimiente un programa de acciones para concretizarlas (Worsley, 1980). En el caso que presento, los relatos que permanecen y se difunden son predicciones cumplidas y testimonios de personas “curadas” por acción del sacerdote: las mujeres logran los embarazos deseados; los análisis médicos señalan mejorías; quien buscaba trabajo, logra un empleo; quien estaba angustiado, encuentra calma y tranquilidad. Por lo tanto, una de las fuentes de legitimidad del liderazgo de Peries radica en que personifica y pone en acción los deseos e intereses de quienes lo construyen como líder.

Estos testimonios sobre la intervención eficaz señalan una verificación *a posteriori* de la sanación. Ésta encuentra su raíz en la expectativa de soluciones mágicas que motiva la asistencia de los seguidores. Es decir, y tal como analizaré en el capítulo siguiente, quienes asisten a las celebraciones en Rosario perciben como problema un conjunto de fenómenos cuya única solución yace en el contacto con el sacerdote. Claro está que la expectativa de sanación que encarna Peries implica, como vimos, un amplio espectro de acciones: lograr embarazos, encontrar trabajo, etc. En

este contexto, una mejoría del grado que sea puede oficiar de verificación de la “profecía” (Worsley, 1957: 24–25) o, de acuerdo a los términos de este caso, de aquello que Peries vio. Tal como señala Van der Leeuw, el poder se comprueba de manera empírica y vivencial (1964: 18).

La intervención eficaz del sacerdote en la resolución de problemas conlleva consecuencias imbricadas: corrobora de modo permanente que el líder ostenta la cualidad mágica que se le atribuye, construye la efectividad de la sanación y aumenta la reputación y el deseo por parte de los seguidores de estar en contacto con él. En relación a esto último no puedo dejar de señalar el crecimiento constante en el número de asistentes tanto a las cuatro misas de los fines de semana, a las Horas de Piedad de Mujeres u Hombres⁴³ y al Viacrucis que organiza la parroquia, cuya convocatoria crece anualmente y requiere de un amplio operativo del gobierno municipal⁴⁴.

Existen también ejemplos de previsiones del cura que no se cumplieron tal como fueron anunciadas. Lejos de restarle credibilidad o de calificarlas como fallas, los fieles las resignifican, las pasan por alto o las invisibilizan. Estos elementos serán analizados en el capítulo 2 centrado en la temática de la eficacia del carisma de Peries.

Un caso de considerable trascendencia refiere al “mayor desastre de la historia de Rosario”: la mañana del martes 6 de agosto del 2013, la ciudad fue conmocionada por la explosión de un edificio céntrico a raíz de una pérdida de gas. En el hecho murieron 22 personas y hubo más de 70 heridos. El jueves a la medianoche, Peries visitó la zona del episodio y concurrió también al Centro de Especialidades Médicas Ambulatorias de Rosario (Cemar). En el primer lugar, entregó medallas de la Natividad a los rescatistas y arrojó agua bendita; en el segundo escuchó y contuvo a los familiares y allegados de los heridos y víctimas. Claudia Vaio, la madre de Santiago Laguía (de 25 años), quien finalmente fuera la víctima fatal número 21, acudió a la iglesia Natividad del Señor para rezar por su hijo y pedir ayuda al sacerdote. Claudia relató el encuentro con el sacerdote al diario local *La Capital*:

Estaba en una celebración con muchísima gente y la frenó. La llamó a mi hija para que vaya adelante. Habíamos llevado la foto de Santiago. Nos dijo que mi hijo está con vida, que él puede sentir los latidos de su corazón, que puede estar shockeado o

⁴³ Comúnmente llamadas “Misa de Mujeres” o “Misa de Hombres” respectivamente.

⁴⁴ Desviación y paradas provisionarias de líneas de transporte (colectivos y taxis); baños químicos, servicios de emergencias médicas, oficiales de tránsito, etc.

mareado pero que lo busquemos y nos indicó que específicamente fuéramos a las zonas verdes de la ciudad. (La Capital, 2013)

Alentada por las palabras del sacerdote, sumadas a los dichos de un rescatista que aseguraba haber sacado del edificio a una persona con rasgos similares a su hijo, Claudia encabezó las búsquedas del joven en los parques y plazas de la ciudad. Finalmente, tras seis días de intensas tareas, Santiago Laguía fue hallado sin vida. Una semana después, Claudia otorgaba una entrevista al diario *La Capital*. La discrepancia entre las palabras de Ignacio y los hechos fue un tema ineludible. La mujer afirmó no guardarle rencor a Ignacio y que “él me transmitió paz en un momento de mucha angustia” (Salum, 2013).

“DesaparecidosExplosionRosario” fue uno de los perfiles de Facebook generados tras la tragedia y contribuía a la difusión de “Datos, fotos e información de desaparecidos en la explosion del edificio de Rosario”⁴⁵. La confirmación del hallazgo de las últimas víctimas fatales (Laguía y Luisina Contribunale) suscitó numerosos comentarios en las redes sociales. Entre las condolencias, pedidos a Dios y a la Virgen María de protección para las familias y reclamos por justicia, se colaron preguntas respecto a los dichos esperanzadores de Peries. Las respuestas quitaban peso a las palabras del sacerdote: “el Padre Ignacio nunca dijo que estaba vivo, transgiversan las cosas como hicieron con todo”, se quejaba una mujer. Otras focalizaban en la interpretación de quien las escucha:

Hay que entender a esa mamá desesperada, cualquiera en su lugar hubiera albergado esa esperanza... A veces las personas interpretamos las cosas para no perder las esperanzas...el Padre Ignacio le dijo que estuviera en paz que veía mucha luz a su alrededor..... Fuerzas para todas las familias!! (María Rosa).

Hubo quienes cargaron las tintas contra el sacerdote. El *Diario Uno* titulaba en su edición del 13 de agosto “Rosario: el Padre Ignacio recibe muchas críticas en las redes luego de la aparición de la última víctima fatal” (*Diario Uno Entre Ríos*, 13/08/2013). Asimismo, el periodista Alejandro Agostinelli (2013), recurriendo a la frase célebre de la película *Sexto Sentido*, satirizó: “El Padre Ignacio ‘ve’ gente muerta”.

⁴⁵ <https://www.facebook.com/DesaparecidosExplosionRosario/info>

Este episodio pone en primer plano la existencia de narrativas rivales sobre la eficacia del carisma. Es interesante señalar la prevalencia de los aciertos. En los comentarios publicados tanto en Facebook como en el *Diario Uno* y en el blog de Agostinelli hay testimonios de “milagros” referidos a temas de salud, trabajo y embarazo por acción del sacerdote, evidenciando que el “posible error” no disipa su autoridad o, en términos de Worsley, que no es necesario que las pruebas del carisma sean acciones exitosas (1980: 17). Si la cualidad extraordinaria de un líder carismático se manifiesta en el reconocimiento que hacen sus seguidores, encontramos que operan áreas de incumbencia en las cuales se reconoce la eficacia de dicha cualidad. Para los fieles, el ámbito específico de accionar del sacerdote es la salud⁴⁶ y, en consecuencia, las catástrofes o accidentes escapan a las atribuciones que sus seguidores le reconocen.

Mencionaba que como potencia mágica el don de Peries está compuesto, principalmente, de dos elementos: la cura y la visión. El don es también la fuente de la que mana la energía necesaria para que pueda enfrentar las extensas jornadas de bendiciones. Así lo entienden las fieles: “si hay un siervo en la tierra de Dios, es sin duda el Padre Ignacio. Porque si bien él tiene un don, y se nota, nadie podría soportar lo que él soporta, él se hizo cargo y lo lleva adelante”. En el capítulo 3, centrado en las nociones socialmente construidas sobre el proceso de salud-enfermedad-atención conoceremos en detalle a Mariela, una ginecóloga especializada en problemas de infertilidad y abortos recurrentes. Esta doctora asistió en varias oportunidades a las misas del Padre Ignacio pidiendo por la salud familiar y de una colega recientemente diagnosticada con cáncer. La última vez que estuvo en Rosario era el día siguiente de la muerte de la madre del sacerdote⁴⁷. Sorprendida al día de hoy recuerda “la energía que él tiene porque en esa situación todos estaríamos destruidos y él siguió dando las bendiciones como si nada” y, concluyó, “es un ser increíble”. Si la potencia mágica es la fuente de energía para enfrentar las extensas jornadas de bendiciones, también ayuda al sacerdote a reponerse de situaciones emocionales severas y mantener el compromiso con su tarea sanadora.

⁴⁶ El capítulo siguiente se centra en el análisis de esta clasificación.

⁴⁷ Margarita, la madre de Peries, falleció en Sri Lanka el 12 de octubre de 2011, al día siguiente del cumpleaños número 61 del sacerdote.

Como vemos, el carisma en tanto potencia mágica circula en dos direcciones complementarias. La primera, y considerando las definiciones del don como sanación y visión y enmarcadas en el credo católico, esta cualidad tiene su origen en dios, el sacerdote la canaliza y opera sobre la vida de los adeptos. La segunda dirección es aquella que retroalimenta al propio líder permitiéndole llevar adelante su tarea.

Ahora bien, de acuerdo a la propuesta teórica pionera de Weber (1998) el carisma es “la cualidad, que pasa por extraordinaria, de una personalidad” y requiere de la valoración y reconocimiento por parte de “los “dominados’ carismáticos, por los adeptos” (1998: 193). Si la dominación carismática se transforma en duradera al conformar una “congregación de creyentes”, el carácter efímero que la define, variará y se racionalizará (1998: 197). Tal como señalé, la potencia mágica se legitima desde las voces de los adeptos y desde la del propio líder, recurriendo al marco católico al que tanto uno como otros adscriben desde sus posiciones relativas. En este contexto, al integrar dicho credo, la congregación antecede a Peries pero se afianza y fortalece a partir del reconocimiento de su don⁴⁸. Éste adquirirá sentidos específicos, al inscribirse en una tradición religiosa que lo legitima desde el pasado y reafirma en el presente generando continuidad entre ellos (Hervieu-Léger, 2005: 143–148). Esta inscripción está presente en otros actores sociales.

“Les cuento que lo que van a vivir es algo muy especial, muy emotivo. El padre hace 32 años que está en Rosario y hace lo mismo que ustedes van a vivir”, dice Juan Carlos en la breve charla que, buscando calmar la incertidumbre y ansiedad de los fieles, ofrece momentos antes de arribar a la parroquia. Por su parte, el diario *La Capital* describe,

a casi 30 años de su llegada al país –a Córdoba primero, y después al barrio Rucci–, el fenómeno religioso que ha generado el Padre Ignacio exige organización y disciplina para sostenerse. La fe puede ser intangible, pero sus efectos no lo son: una multitud de cientos de miles no es obra del milagro. Es, en todo caso, el resultado de una trayectoria; la obra de un hombre que posee algo, un talento –un don especial si se quiere–, para acercar a la gente a la Iglesia (Budassoff, 2008).

⁴⁸ En este fortalecimiento radica la funcionalidad atribuida a las prácticas carismáticas para la Iglesia católica frente al avance del pentecostalismo y de los procesos de “abandono de la fe”. Esta interpretación ha sido efectuada tanto desde la institución religiosa en Argentina (Comisión Episcopal para el Apostolado de los Laicos, 1989; Comisión Permanente del Episcopado Argentino, 1989), como desde las ciencias sociales para el contexto mexicano (Muro González, 1992; Vázquez Pasos, 2008). Analizaré este ítem en el capítulo 4.

La existencia de una trayectoria de más de 30 años apela a una memoria colectiva que inscribe la práctica religiosa en una línea de creyentes. Así, reproducirán una tradición que se reafirma en una autoridad legítimamente reconocida (Hervieu-Léger, 2005). Es menester destacar que la inscripción de un fenómeno determinado en una tradición no anula la posibilidad de cambios a pesar de la continuidad entre pasado y presente. Por el contrario, la producción de ese lazo es terreno fértil para la creatividad social dando lugar a reinterpretaciones del canon como a nuevas invenciones (Briones, 1994; Hervieu-Léger, 2005; Hobsbwan & Ranger, 2004). Por ello, el *bricoleur* no da cuenta únicamente de la mixtura de elementos sino también de la producción de nuevos sentidos asociados a ellos. Me detendré aquí en las innovaciones efectuadas por los seguidores y otros actores sociales involucrados en el movimiento religioso. Tal como vimos, el marco católico y la inserción institucional del sacerdote son los primeros argumentos esgrimidos para legitimar y comprender la figura y acciones del cura sanador. Sin embargo, junto al orientalismo y a la particularidad de su fenotipo, se entreteje otro elemento explicativo de la excepcionalidad de Ignacio: tanto fieles como medios de comunicación lo posicionan en un escenario de vínculos simbólicos con otros curas sanadores que remontan a principios del siglo XX. Veamos entonces cómo se construye esta nueva tradición.

En diversas páginas de internet cristianas señalan convergencias entre el sacerdote ceilandés y el Padre Pío de Pietrelcina⁴⁹. Este último fue célebre por los estigmas pasionarios que ostentó durante 50 años y por los dones de cura a través de la oración y de “discernimiento extraordinario” o profecía. Un ejemplo lo encontramos en las palabras de Oscar Schmidt, asiduo y fructífero escritor de blogs católicos, que pone en primer plano las reminiscencias de de Pietrelcina presentes en Peries. Al narrar su decisión de “peregrinar en familia” hacia Rosario, detalla que buscaban “recibir las bendiciones y gracias de Jesús aumentadas por la cercanía de la aureola de santidad que rodea al Padre Ignacio, igual que ocurrió por décadas alrededor del Padre Pio”(Schmidt, 2006).

Las conexiones se constatan también en el aspecto ritual como en el reconocimiento de los mismos dones en ambos clérigos. Sobre las misas de Pío,

⁴⁹ Pío de Pietrelcina (1887- 1968), religioso italiano capuchino, fue canonizado en 2002 por Juan Pablo II bajo el nombre de “san Pío de Pietrelcina”.

Schmidt señaló en una de sus publicaciones virtuales que “sus Misas, a decir de los concurrentes, recordaban en forma vívida el Sacrificio y Muerte del Señor a través de la entrega con que el Padre Pío celebraba cada Eucaristía” (Schmidt, n.d.). Al caracterizar la celebrada por Peries, afirma:

(...) el Cielo realmente se abrió cuando llegó la consagración. Yo no he vivido al Padre Pío en una de sus Misas, pero no pude dejar de pensar en él. Qué amor por la Eucaristía, se le quebraba la voz en llanto mientras elevaba el Pan y el Vino, Cuerpo y Sangre de Jesús (Schmidt, 2006).

La mención del amor, la voz quebrada y el llanto afilia a Peries en esa línea de curas sanadores iniciada por de Pietrelcina y, en el mismo movimiento, refuerza la percepción sensorioemotiva de la experiencia numinosa. Para describir la bendición otorgada por el sacerdote ceilandés, Schmidt (2006) recurre a la asociación entre los dos religiosos a través del reconocimiento del mismo don: el de visión.

Luego de celebrar la Santa Misa, él [Peries] brinda una bendición individual a cada peregrino, donde *suele decir cosas que cada corazón sabe, como hacía Pio*. Ese es el centro de su misionar, enseñarnos el amor por la Eucaristía, con la Virgen como perfecta Intercesora y el Cielo todo como testigo (Schmidt, 2006. Mi subrayado).

Recordemos que el inicio de esta sección mencioné que dicho don refiere, entre otras capacidades del sacerdote, a la de pronunciar palabras (“decir cosas”) que ayudan en la toma de una decisión. Palabras polisémicas que serán cargadas de significados por quien las escucha (“que cada corazón sabe”) y validadas en la experiencia social (Carozzi, 1993a; Worsley, 1980).

El último rasgo que conecta a Pio e Ignacio refiere a la comprensión de sus figuras por parte de los seguidores. Afirma Schmidt que “la gente *lo comprende y lo vive*, por eso las multitudes acuden en forma creciente, igual que ocurría con el Santo del Gargano, San Pio de Pietrelcina” (Schmidt, 2006. Mi subrayado). La comprensión y vivencia como criterios explicativos de la popularidad de Peries junto a los elementos emotivos previamente mencionados nos remiten, una vez más, hacia la definición de Otto (1980) acerca de lo numinoso. Para el teólogo alemán la experiencia religiosa individual y los efectos que provoca el numen en el fiel son necesarias para lograr la comprensión cabal de “lo santo”. La filiación de curas sanadores continúa con el Padre

Mario Pantaleo⁵⁰. En este caso el hilo que los une refiere al contexto socioeconómico donde desarrollan sus tareas religiosas y sociales. Hay referencias también al uso de las manos como instrumento de cura.

En la sección dedicada al análisis del elemento orientalista mencioné la biografía sobre Peries escrita por Jorge Zicolillo: *Padre Ignacio. Pasión por curar* (2011). En dicha obra, al momento de explicar los motivos de la recepción y popularidad del sacerdote ceilandés en la vida de los rosarinos, el autor construye paralelos con Pantaleo sobre quien escribió, entre otras obras, *Padre Mario. Sanar por la fe* (1996), *Padre Mario. El cura de las manos milagrosas* (2008) y *Padre Mario* (2012). Además del status de sanadores, Zicolillo identifica como puntos compartidos entre ambos clérigos un entorno barrial y una época particulares. En su libro sobre Peries dice Zicolillo:

González Catán simbolizaba la marginalidad y el olvido de gobernantes e intendentes; Parque Fiel, Rucci y Cristalería eran barrios industriales a los que empresas como Nestlé, Carrocerías DIC, Cerámica Alberdi, La Virginia o la propia Cristalería Alberdi daban trabajo.

Pero a finales de la década de los setenta se iniciaba en Argentina un proceso económico que acabaría emparejando las diferencias. González Catán tenía poco para perder, pero el norte rosarino se fue quedando sin el factor que sostenía cierto grado de dignidad entre los habitantes de aquellos barrios: el trabajo” (Zicolillo, 2011: 48).

Como vemos en este párrafo, el contexto de crisis económica y social, barrios marcados por carencias espirituales (ya que había poca vida institucional católica en el caso rosarino) y materiales cada vez mayores, serán algunos de los ingredientes necesarios que posibiliten la emergencia de figuras como Pantaleo o Peries.

Betty, la mamá de Romina a quien ya presenté, es pediatra. Me cuenta que una vez durante los años 80, un día al volver de su trabajo en el Hospital Castex⁵¹, un hombre con el auto averiado pedía ayuda en la calle. Ella se detiene y al comprobar la gravedad de la falla del automóvil, el hombre le solicita que lo lleve a una iglesia, pedido al que Betty accede sin conocer el lugar de destino. Al llegar, las inmediaciones del templo estaban colmadas de gente que lo aguardaba ansiosamente. Frente a este

⁵⁰ Para mayor información sobre el padre Mario Pantaleo (1915-1922) ver el sitio de su obra: <http://padremario.org/>

⁵¹ “Hospital Castex” es el viejo nombre del Hospital Interzonal General Agudos Eva Perón del partido de San Martín, provincia de Buenos Aires.

panorama, Betty decide quedarse a averiguar quién era ese hombre al que había transportado. Comprueba que era el celebrante y que los presentes nombraban “cura sanador”. Maravillada por esta coincidencia, desde entonces asiste semanalmente a la misa de González Catán llevando a sus hijos y a su madre desde Haedo. Betty le otorga a Mario el milagro de haber curado a dos de sus hijas de cáncer de tiroides y melanoma. Actualmente, un retrato de Pantaleo preside la cocina de su casa emplazado en un altar con estampitas e imágenes de vírgenes, a las cuales les prende una vela en ocasiones especiales.

Luego de la muerte de Pantaleo, Betty encontró en Ignacio el continuador de la tarea sanadora. Viajó a Rosario para pedir por otro de sus hijos que padecía ataques de pánico y “se curó”. Por ello, motivó a que su hija Romina, frente al cuadro de dolores crónicos y problemas emocionales asistiera a las misas de Peries en busca de soluciones.

El último eslabón de esta cadena de curas sanadores es el contemporáneo Fernando Abraham (en Avellaneda). Sus celebraciones tienen por protagonistas a la imposición de manos y a los pedidos por la salud de los congregados⁵². En este caso, la conexión con Peries se establece por la preeminencia de la sanación. Asimismo, algunos fieles ubican a ambos religiosos dentro de las corrientes renovadoras del catolicismo en lo que respecta a las formas de expresión y estética de los rituales.

En esta tercera y última sección me detuve en el análisis del carisma de Peries como potencia mágica. Vimos que el bricoleur operaba combinando los dones de profecía y cura con la legitimidad de la tradición católica. También abrevaba en los vínculos con otras personas socialmente construidas como sanadoras de manera que contribuyeran, mediante comparaciones y analogías, a comprender aquello que escapa a la razón.

Queda por último señalar una particularidad de este movimiento. Según la perspectiva teórica de Peter Worsley, el líder (carismático) articula las “aspiraciones posiblemente *utópicas o al menos difusas*” de los seguidores en un mensaje que las reduce y convierte en fines más concretos (1980: 18–19). El destacado es mío). Para este caso, los seguidores *ya se acercan* al movimiento de Peries con una necesidad

⁵² El Padre Abraham tiene a su cargo la parroquia Nuestra Señora del Rosario. Funciona allí la comunidad de oración “Jesús Pan de Vida”. Sitio oficial <http://www.jesuspandevida.org.ar/misas.html>.

concreta: sanar. De igual modo que los reyes taumaturgos cuya virtud curativa era creencia común (Bloch, 2006), quienes asisten a las celebraciones de Peries lo hacen con la creencia de que su potencia sanadora proyectará una realidad futura y alternativa al presente de un individuo, su familia y/o círculo de sociabilidad inmediato; teniendo consecuencias reales sobre sus condiciones físicas, emocionales y económicas. Por ello, el intercambio entre los seguidores y el líder cataliza expectativas, ansiedades y deseos fundiéndolas en proyectos imaginados más cerca del acontecer que de la ilusión⁵³. En el próximo capítulo, abordaré las formas en que se imaginan esos proyectos.

1.4. Resumen: una constelación de rarezas

A lo largo de este capítulo me centré en la configuración social de Ignacio Peries como persona carismática. Para llevar a cabo este objetivo, elegí priorizar el rol de los seguidores en la creación del carisma quienes sitúan en él la realización de sus propios valores y aspiraciones (Worsley, 1980). Por ello, analicé las múltiples voces que dialogan en estos procesos: la feligresía, los medios de comunicación, la literatura de divulgación, las redes sociales virtuales, agentes económicos y miembros del movimiento religioso.

Recurriendo a la perspectiva levistraussiana del bricoleur, vimos que “ser carismático” resulta de un proceso en el que convergen distintos elementos simbólicos. En su combinación, se renuevan, enriquecen y resignifican. Uno de ellos versa sobre el origen asiático de Peries cuya especificidad se funda en la categoría homogeneizante de Oriente, confiriéndole características similares a las que el orientalismo (Said, 1990) asoció a las regiones desconocidas y más allá de Occidente: sanación, espiritualidad y poder. Destacaba también que el proceso orientalizador invisibiliza el hecho de que Peries naciera en una familia practicante del catolicismo minoritario del país insular.

El color de la piel y de los ojos del sacerdote, su mirada y su carácter conformaron, en conjunto, el segundo elemento constitutivo del carisma. Desde diversas posiciones respecto al movimiento religioso, la excepcionalidad es atribuida a sus rasgos físicos tensionan las formas hegemónicas de imaginar la sociedad

⁵³ Esta noción de la imaginación está inspirada en las características otorgadas por Ricœur (1999).

argentina como blanca, racional y católica (Frigerio, 2009). Mientras que en el contexto local su anomalía se apuntala por ostentar un fenotipo particular resultado de una procedencia exótica con el plus del poder que se le asocia; en su Sri Lanka natal Peries es también anómalo ya que integrar una minoría religiosa en un país oficialmente reconocido como budista. En esta sección presté especial atención a los significados asociados a las manos, cuya imposición constituye uno de los propósitos del viaje. Por último, especifiqué particularidades en su forma de ser y relacionarse con su entorno inmediato.

El tercer componente es el poder mágico en el cual se conjugan la sanación y la profecía. Señalé que frente a aquello que no puede ser explicado, los seguidores recurren al marco religioso compartido para significarlo. En este sentido, y tal como afirma Worsley, el mensaje en el cual el líder articula los deseos y aspiraciones de los seguidores debe ser afín a su auditorio (1980: 19). Si como mencioné la mayoría de los asistentes poseen relaciones de larga data con el credo católico (rasgo que analizaré detalladamente en el tercer capítulo), el mensaje debe poder transmitirse en ese lenguaje que comparten, aunque no se restrinja a él. Entonces, la imposición de manos es concebida como la invocación de la gracia de Dios y el poder de sanación, fruto de un don divino. Junto al marco religioso, contribuye también a la comprensión de la potencia mágica de Peries el establecimiento de similitudes con otras personas socialmente construidas como sanadoras. La combinación de estos elementos transforman a Peries en un ser excepcional que diariamente corrobora la eficacia de los milagros de sanación cuyo ámbito específico de acción, como analizaré en el capítulo siguiente, será la salud.

En suma, la construcción del carisma y de la autoridad religiosa de Peries es un proceso creativo multifacético que involucra a numerosos actores quienes, desde sus posiciones relativas, lo enmarcan en una religión. Esta inscripción no es gratuita dado que el catolicismo en tanto marco simbólico e institucional de pertenencias, define características y deberes estableciendo condiciones a la creatividad. Ahora bien, las voces nativas entretejen otros rasgos que escapan al credo católico posibilitando la

emergencia de una religiosidad que franquea las fronteras eclesiales⁵⁴. Por ello, las dos primeras secciones de este capítulo (*cf.* “Orientalismo revisitado” y “Rasgos físicos y formas de ser”) indagaron en las modalidades en que la figura de Peries adquiere textura y se densifica a partir de elementos extraeclesiales: la interpretación de su origen geográfico y religioso, las representaciones asociadas a su fenotipo, el poder de sus manos, el despertar de las emociones que produce el encuentro. Sobre éste me detendré en el capítulo siguiente.

⁵⁴ Este traspaso de las fronteras eclesiales no es gratuito ya que la religiosidad emergente presenta características en confrontación con la institución religiosa, las cuales serán analizadas en los capítulos 3 y 4.

Capítulo 2

“Vengan a mi todos los afligidos”. Salud y eficacia sanadora⁵⁵

En el capítulo anterior analicé la construcción de la persona social carismática como proceso multifacético y efectuado por distintos actores sociales. Anticipaba también que una de las particularidades de este movimiento religioso es que los seguidores se acercan a él con una necesidad identificada –sanar– y hallan en el líder el canal para satisfacerla. Por lo tanto, en este segundo capítulo, analizo las formas en que esas necesidades son imaginadas.

Para ello, presento los caminos de llegada al Padre Ignacio porque, dentro de la diversidad, los mismos comparten elementos simbólico–prácticos que configuran un universo donde el viaje a Rosario y el encuentro con Peries se torna posible e incluso necesario. Los caminos narrados poseen un sentido estratégico: ofician de “tipos ideales” de trayectorias (Weber, 1998) y los construí en base a adecuaciones y acentuaciones de ciertos fragmentos. Los elementos que ponderé fueron dos: las modalidades en que un hecho o conjunto de hechos puntuales son percibidos como problema cuya única respuesta o posibilidad de resolución radican en el contacto con el cura ceilandés, y las representaciones socialmente definidas sobre el proceso de salud-enfermedad-atención. Respecto al primero hallé que dicha elaboración se efectúa en términos medicalizados y trasciende lo estrictamente biomédico. En consecuencia, la triada salud-enfermedad-atención configura un itinerario terapéutico que incluye el encuentro con una persona excepcional y poderosa y una dimensión ritual que abarca diversos escenarios y tiempos. En suma, el capítulo recorre el proceso de conocimiento de la figura de Peries y las relaciones establecidas con él desde el punto de mayor alejamiento, coincidente con la elaboración del problema, hasta el de mayor proximidad que acontece en el encuentro ritual. Este plan ayudará a comprender la eficacia del carisma asignado al sacerdote en su área de incumbencia específica: en

⁵⁵ Inspirado en “Vengan a mi todos los que están afligidos y agobiados, y yo los aliviaré” (Mateo 11:28). Agradezco los comentarios, observaciones y correcciones realizadas por la Dra. Verónica Giménez Béliveau y al Dr. César Ceriani Cernadas a versiones preliminares de este capítulo.

los intersticios en que ciertas prácticas religiosas y la biomedicina se complementan, yuxtaponen o entran en tensión.

2.1. Necesitar el encuentro

Ana María⁵⁶ tiene 59 años, es contadora de una cooperativa de yerba mate y está casada con Hugo, que es cerrajero. Tienen 3 hijos de 27, 21 y 17 años. Ella es catequista y su marido ministro de la eucaristía en una parroquia de un barrio porteño de clase media donde funciona también el colegio al que asistieron los hijos del matrimonio.

Matías, su segundo hijo, sufre ADD⁵⁷ desde la infancia y actualmente es “hiperactivo, no puede quedarse quieto, y fuma marihuana para relajarse”. Una de las maneras de tratar con la enfermedad de su hijo fue la terapia psicoanalítica. Pero con escasos resultados ya que “no me daba las herramientas para tratar lo de Matías, que es lo que yo necesito”.

Ana María esperaba que la adolescencia “aplacara” los síntomas. Sin embargo, ocurrió lo contrario: a la falta de concentración que dificultó la finalización del secundario y mantener una jornada laboral, se sumaron el consumo de marihuana y momentos de violencia física al interior de la familia. Estos episodios motivaron la llegada al Padre Ignacio.

En abril del 2011 la conocí mientras esperábamos el micro que nos llevó a la parroquia. Estábamos en una estación de servicio a la vera de la Avenida General Paz, en el cruce con la Avenida Francisco Beiró. Entre las 20.15 y 20.45 una larga fila va entorpeciendo la circulación sobre la playa de la YPF. Éramos una mayoría de mujeres transportando sillas o reposeras atadas y bolsos de los que asomaban infaltables equipos de mate, frazadas y camperas. Los escasos hombres presentes una vez arribado “el micro de Juan Carlos” disfrutarán de otra noche de sábado mientras sus esposas, hijas o sobrinas recorren 300 km y atraviesan una noche a la intemperie para poder ver al “cura sanador”.

⁵⁶ Las citas que figuran a continuación pertenecen a la entrevista realizada a la señora Ana María el día 02/06/2011, en el barrio de Floresta de la Ciudad de Buenos Aires y a las notas de campo del viaje a Rosario de abril 2011 donde la conocí.

⁵⁷ La sigla se deriva de su nombre en inglés Attention Deficit Disorder (Trastorno por déficit de atención con hiperactividad).

Ella, acompañada por su marido, estaba recuperándose de una gripe. Así que junto al bidón para el agua bendita (el mismo que utiliza en los viajes al santuario de la Virgen de San Nicolás que organiza en su parroquia) llevaba una “batería de remedios”. Se enteró de la existencia del cura por una amiga que fue junto a su marido anteriormente “y no sintió nada, porque el Padre Ignacio pasó así ‘pum’, rápido. Mucha espera, expectativa por solo 2 segundos”.

Al arribar el micro, Ana María me ofreció sentarnos juntas “así compartimos las penas”. Su preocupación se nutre de la enfermedad de su hijo, los esfuerzos familiares y los problemas económicos que suponen el tratamiento. A lo largo de las charlas mantenidas, la preocupación por Matías no solo será por el ADD sino que el consumo de marihuana será una adicción a resolver. De acuerdo a su relato, su hija menor es hipocondríaca y padece jaquecas. “Yo siempre le digo que busque la manera de aprender a convivir con la enfermedad”. Estas palabras trabajan como *leit motiv* en la vida de Ana María y ritman su pasaje por diversos espacios en busca de respuestas.

De Rosario trajo el agua bendita que, por indicación del sacerdote, toda la familia debía tomar a diario mientras rezaba la oración de la Natividad. Paralelamente, Hugo había traído agua del santuario de la Virgen del Rosario de San Nicolás. Dos meses después del viaje donde la conocí, me contó que Matías tomó toda el agua. Este empacho de agua bendita fue eficaz: la familia se contacta con dos psiquiatras “sistémicos” que “dieron con la medicación” y todos los integrantes de la familia (padres y hermanas) participan de la terapia. En consecuencia, Matías logra “trabajar, sentarse, organizarse el trabajo”. El auto viejo que se había comprado a principios del 2009 representa materialmente esa mejoría. En palabras de Ana María “este mes es increíble, él se había comprado un coche hace un año y lo fue destruyendo. Y este mes, no sabes la cantidad de cosas que le hizo al coche, lo entusiasmado que está”.

Ana María asegura que gracias a Dios, contra viento y marea, pueden seguir sosteniendo sus vidas y continuar la lucha por el día a día. En su relato, el Señor obró a través del sacerdote para que se cumpliera aquello que necesitan: “es cosa de Dios que de pronto todo se ordenó y ahora estamos muy bien”.

Como vemos, el camino de llegada de esta mujer está marcado por la búsqueda de restituir el equilibrio a su hogar “destruido por la enfermedad” que envuelve a todos

los integrantes de la familia en un espiral de angustia y malestar. Distinto será el caso de Estefanía, a quien presentaré a continuación.

Estefanía tiene 32 años y quiere ser madre. Se autodefine como católica practicante y creyente, recibió su educación en una escuela religiosa y tomó los sacramentos desde el bautismo hasta el casamiento. En dos oportunidades asistió a la Jornada Mundial de la Juventud, organizada por el Vaticano y a la cual asisten jóvenes de diversos países. Esta treintañera sufre de endometriosis, enfermedad que consiste en la aparición y crecimiento de tejido endometrial fuera del útero, sobre todo en la cavidad pélvica. Al generar adherencias en las trompas de Falopio, en el largo plazo, la endometriosis repercute negativamente en la fertilidad. Debido a ello, Estefanía atravesó dos operaciones, con diferentes cirujanos. En la segunda oportunidad le descubrieron que el primer cirujano había efectuado una ligadura tubaria. Frente a este panorama, la doctora presentó dos caminos: una cirugía reconstructiva o un tratamiento de fertilización. Estefanía optó por el segundo, sin lograr aún el embarazo deseado.

Las dificultades para concretar su deseo de ser madre la enfrentan con las directrices católicas, particularmente las referidas a la bioética⁵⁸, ya que rechazan toda fecundación fuera del acto sexual entre esposos. Asimismo, motivaron el recorrido por las distintas corrientes que nutren al catolicismo llegando así al Padre Ignacio. Es interesante advertir que a lo largo de nuestra charla, mi interlocutora modificó la forma de referirse a la enfermedad que motivó la búsqueda de la bendición del sacerdote. Primero, hablará de endometriosis; luego, serán problemas de fertilidad para, finalmente, afirmar que su problema es no poder quedar embarazada. Esta modificación es llamativa porque transforma el diagnóstico médico, objetivo e impersonal, en un problema experimentado cotidianamente.

El domingo de Ramos del 2012, Estefanía viajó a Rosario junto a una amiga “que también tiene problemas para quedar embarazada”. El sacerdote anuncia que solo bendecirá los ramos. Sin embargo, al pasar cerca de Estefanía se detiene, coloca sus manos sobre los ovarios de la treintañera y le entrega una medalla de la Natividad

⁵⁸ La bioética fue promovida por Pontificia Academia para la Vida (instituida en 1994) como la disciplina que establece las concepciones filosóficas y antropológicas sobre los conceptos del ser humano y de inicio y finalización de la vida (Irrazábal, 2010).

para que ore a diario. Según su relato, el contacto con las manos le transmitió “como un fuego” que la limpió por dentro, dándole paz y reconfortando su angustia. En esa ocasión, su marido no quiso acompañarla pero le dijo que “si me llego a quedar embarazada me tatúo Padre Ignacio y lo sigo hasta la muerte, lo voy a seguir a todos lados”.

En su relato, la fe juega un rol fundamental a la hora de comprender las decisiones de Dios: “si vine a esta tierra y no voy a ser madre, estaré para otra cosa. (...) Por eso no me voy a enojar con Dios”. Será también la fe la que permita cumplir su deseo: “si no quedo sola, en algún momento voy a hacer el tratamiento” y segura de la eficacia del sacerdote afirmó que “lo voy a atribuir al cura Ignacio”.

De igual manera que Ana María, el motivo principal que marca el camino de llegada de Estefanía es la detección de una enfermedad y la expectativa de sanación que asocia a la figura del sacerdote. Conozcamos ahora a Alejandra⁵⁹.

Durante su juventud, esta mujer de 46 años integró distintos grupos que desde la iglesia realizaban trabajo comunitario en villas de emergencia, jardines de infantes y geriátricos. Al día de hoy recuerda esas épocas como muy placenteras ya que la ponían en contacto con una realidad diferente a la propia. Alejandra está casada y tiene dos hijos adolescentes. Es maestra jardinera pero no ejerce como tal y se desempeña como coordinadora de área en la fundación cultural de un banco estatal.

En el año 2005 le diagnosticaron cáncer de mama teniendo que atravesar una mastectomía y luego varias operaciones de reconstrucción. Rescata que la mayoría de los médicos que la trataron fueron muy buenos tanto en lo humano como en lo técnico, especialmente el cirujano plástico que colocó la prótesis mamaria con quien podía dialogar sobre sus miedos e incertidumbres. La experiencia de la enfermedad, el tratamiento y el extenso proceso de recuperación indujeron un trabajo interior en relación a las expectativas médicas como familiares. A la terapia psicoanalítica que realiza desde hace años sumó tratamientos con psicólogos y psicopedagogos para sus hijos. Para describirlos y explicar las formas en que abordaron su enfermedad, Alejandra recurre a la astrología:

Bauti es piscis. Él me parece que se equilibra. Él es muy sensible a todo lo que hay alrededor y a lo que él siente. Ser muy concreto le permite volver a retroalimentar esa

⁵⁹ Entrevista realizada en el microcentro porteño el día 01/03/2011.

cosa de estar en el registro de las cuestiones propias del lugar y bajar a lo concreto y volver. Agus es una escorpiana nata, pura. Yo desde chiquita le decía que estaba procesando. Una energía impresionante. Yo creo que eso, dar cuenta de esa energía es lo que a mí me sirve y me alimenta de alguna manera, como el agua.

Enfrentar estas situaciones implicó también un trabajo de introspección para afrontar la posibilidad de la propia muerte. En sus palabras, “necesitaba saber qué pasaba en lo más profundo de mí y con esa fe que necesitaba tener. Fe que no era para sostener como meta estar viva, porque entre las cuestiones podía ser que no lo estuviera”. En el análisis del elemento orientalista del carisma de Ignacio (Capítulo 1), mencioné que Alejandra necesitaba construir certezas ante la incertidumbre de la enfermedad y el futuro emprendiendo así un trabajo profundo de introspección. En esa búsqueda llega al Padre Ignacio. Igual que Ana María, conoce al sacerdote por intermedio de una amiga que había llevado a su marido por un diagnóstico de cáncer terminal en el hígado. En esa oportunidad, la mejoría posterior a recibir la bendición y realizar las tareas hogareñas encargadas por Peries fue tan excepcional que asombró incluso a médicos del exterior que recibieron los análisis.

Al relatarme la experiencia de su encuentro con Peries, Alejandra enfatiza el contexto de intensa alegría que se vive a pesar de que quienes asisten, en su mayoría atraviesan situaciones difíciles y/o padecen enfermedades graves. Realizó pacientemente la fila por el centro de la parroquia y a medida que se fue acercando, la sonrisa del sacerdote contagió su cara y en el momento de estar frente a frente, se fundieron en un abrazo. El padre le puso la mano en el lugar exacto de las operaciones y ella le agradeció porque sentía que él se encontraba entre las personas que la habían ayudado.

Se sintió movilizada espiritualmente y feliz, sensaciones que quiso transmitir a su marido e hijos que la acompañaban. En su recuerdo este momento fue impactante: entre la multitud de personas cerca del altar, Ignacio levantó la vista, reconoció a Fabián, Agustina y Bautista llamándolos con un gesto. Luego, los abrazó a los cuatro y bendijo. Si bien aún no retornó a la parroquia, lo experimenta como una tarea pendiente por varias razones, entre ellas “agradecer, siento que es necesario y además de alguna manera, mantener ese diálogo que se estableció antes de la operación, de alguna manera. O desde un lugar no tangible, evidentemente”.

El relato de Alejandra visibiliza la presencia de diversos lenguajes articulados para dar sentido a la experiencia propia y de otros. Así, junto a elementos católicos, su discurso está plagado de referencias provenientes del psicoanálisis y la astrología que cooperan en la comprensión del proceso de enfermedad-salud-atención.

Por último, conozcamos a Rosa. En noviembre del 2015, festejó sus 55 años y se cumplieron diez de la muerte de su hermano mayor. Dicho acontecimiento fue un golpe anímico muy fuerte: “no tenía ni fuerza ni ganas de nada, me sentaba en un almohadón a llorar”. A la vez dio inicio a un proceso de cuestionamientos y de introspección, similar al que había encarado Alejandra luego del diagnóstico. En palabras de Rosa, “todo fue un click en mí, que empezó a pensar estas cosas ¿por qué Ricardo fue muy hermano? ¿Por qué elegimos? ¿Por qué hicimos este pacto?”. Parte de las respuestas a las preguntas existenciales sobre el sentido de la vida y la muerte las encontró en el marco religioso que, desde la infancia, es un recurso disponible a la hora de explicar los hechos. La familia de Rosa es de Villa Lugano y desde chicos misionaron en la parroquia Jesús Salvador⁶⁰, cuyo trabajo tiene una fuerte impronta social y a la cual asisten a misa.

A los cuatro meses del fallecimiento de su hermano, a Rosa le diagnosticaron cáncer de mama. En su interpretación, el origen de la enfermedad estaba directamente relacionado con la muerte de Ricardo. El diagnóstico biomédico y la etiología auto-asignada motivaron un trabajo sobre ella misma en el que combinó distintas prácticas que trascienden el universo católico: dejó de fumar, aprendió *reiki* (técnica que utilizará en su trabajo en el Hospital Garrahan⁶¹ donde se desempeña en el sector de trasplante de órganos), comenzó a practicar la meditación, se hizo ovolactovegetariana al reconocer que sus sentidos rechazaban la carne (el olfato, el gusto y la vista), y aumentó el consumo de alimentos que contribuyen a la prevención del cáncer.

Fue operada con éxito en un hospital de la ciudad de Buenos Aires con médicos a los que reconoce su profesionalismo y calidez. Sin embargo, rechazó otros elementos de la práctica y discurso médicos: “para ellos [los médicos] ¿cuál es el problema? Te

⁶⁰ La parroquia “Jesús Salvador” depende de la Vicaría de Flores, Decanato Lugano (Av. Soldado de la Frontera 5184).

⁶¹ El Hospital de Pediatría S.A.M.I.C. “Prof. Dr. Juan P. Garrahan” es un Hospital Público de alta complejidad destinado a la atención de recién nacidos, niños y adolescentes (entre 0 y 15 años) <http://www.garrahan.gov.ar/index.php/hospital>.

corto por acá, te sacó por allá y vos te quedas asombrado”. En oposición, el complejo alternativo se presentó como una opción más humana ya que, como señalaré, toma en consideración a la persona en su totalidad.

La recuperación fue muy buena y los análisis constataban un paso firme hacia la remisión. Sin embargo, a mediados del año 2010 en un control de rutina hallaron nuevas microcalcificaciones. El impacto de la noticia fue devastador y los “planes de Dios”, que otrora servían de herramienta de comprensión, se transformaron en maquinaciones hostiles ajenas a los deseos personales. Asimismo, sintió que el trabajo emprendido había sido en vano. A pesar de la bronca y la incompreensión, en un pasillo del terciario donde la conocí siendo mi alumna, se acercó y me pidió los datos para ir al Padre Ignacio. Rosa estaba convencida de que el diagnóstico era malo y quería recibir la bendición del sacerdote antes de operarse.

“Yo no fui a probar, yo tengo fe. Para mí no sería raro que alguien pueda ser transmisor de cura ni hacer milagros” me contó a su regreso. El “milagro” era evitar una segunda operación. Con esa esperanza y fe, realizó los rezos y tomas de agua bendita encargadas por el cura, complementando el tratamiento oncológico. A pesar de ello, el 29 de diciembre del 2010 tuvo que ser intervenida quirúrgicamente. Esta segunda experiencia la arrastró hacia una depresión y estuvo recluida en su casa por cuatro meses. Por recomendación de una amiga, se animó a asistir a un curso ofrecido en *El Arte de vivir*⁶². Participó también de un retiro organizado por una comunidad Hare Krishna.

El milagro no cumplido acarrió una crisis de fe que persiste actualmente y produce un alejamiento de las prácticas católicas que le eran cotidianas. La salud fue, en el itinerario de Rosa, un eje organizador de su circulación entre un abanico de opciones religiosas y alternativas que, al combinarlas, cimentan un complemento espiritual a un saber médico que se percibe distante y técnico.

Igual que en Estefanía y Ana María, la salud se erige como principal motivo de acercamiento al movimiento del Padre Ignacio. Sin embargo, a diferencia de las otras dos trayectorias, la de Rosa como la de Alejandra se extiende desde la matriz católica

⁶² “El Arte de Vivir” es una organización fundada en 1981 por Sri Sri Ravi Shankar que ofrece cursos y programas para eliminar el estrés a través de técnicas de respiración, meditación y yoga. Ver: <http://www.artofliving.org/ar-es/about-us/overview>.

hacia otros ámbitos de cuño religioso y alternativo como la astrología, el reiki o la práctica de la meditación. Conocidos entonces los caminos de llegada al movimiento generado en torno a Peries, en las siguientes secciones indago en las modalidades en que estas trayectorias evidencian la construcción del carisma del sacerdote ceilandés.

2.2. Lidiando con la salud y la enfermedad

“Señor Jesús,
tú que conoces nuestras necesidades materiales y espirituales;
y viniste a este mundo para liberaros de todo mal.
Derrama a través de tu indigno servidor,
tu gracia y tu amor sobre nuestros hermanos enfermos,
sobre aquellos que sufren cáncer, SIDA
y padecen enfermedades mortales”.
Oración por los enfermos –(Peries, 2002)

Para los actores sociales asistir a las liturgias y ceremonias de sanación de Ignacio Peries es consecuencia de un proceso disruptivo en su devenir cotidiano que se origina en un amplio espectro de malestares definidos con mayor o menor precisión: tristeza, depresión por estar atravesando situaciones de dolencias físicas o psíquicas producto de enfermedades propias o de terceros detectadas por el saber biomédico, malas relaciones con el entorno familiar, falta de trabajo. De cara a estas situaciones, las estructuras de contención (familia, trabajo, amigos, etc.) parecieran no ser suficiente y se torna indispensable la búsqueda de otras respuestas. Este dato es congruente con las tendencias del contexto socioreligioso argentino mayor, donde se constata que el 45% de los argentinos acude a Dios en momentos de sufrimiento y el 14,3% cuando necesita una ayuda específica (Mallimaci, Esquivel e Irrazábal, 2008). Quienes buscan la bendición de Peries lo hacen con la expectativa de poner fin a una enfermedad concebida de manera amplia donde se conjugan lo físico, psíquico, emocional y social; y su contracara será un concepto también amplio de salud. Tomados en su conjunto, constituyen el núcleo que articula los motivos para emprender el viaje a Rosario configurándolo como una parada en un recorrido terapéutico mayor. Como vimos en las trayectorias, buscar la sanación respondía a la necesidad de restituir el equilibrio de sus hogares “destruidos por la enfermedad”; lograr un embarazo tras fallidos tratamientos de fertilización con el plus de angustia que acarrea; o “salir adelante” luego de que un cáncer remitido volviera a activarse. Al

interpretar momentos críticos de sus vidas, las voces de los participantes del movimiento de Peries traslucen rastros de un proceso de medicalización de la experiencia social. Veamos de qué maneras.

Las formas nativas de concebir el proceso salud-enfermedad-atención recurren a las definiciones ofrecidas por la biomedicina (nombre con el que refiero a la medicina científica, oficialmente reconocida y ofertada en hospitales y centros de salud públicos y privados) pero, tal como mostraré, sin restringirse a ellas. En las narrativas sobre dicho proceso, se evidencian oscilaciones y convergencias entre dos polos: la enfermedad en tercera persona encarnada en el lenguaje y valores biomédicos, y la enfermedad en primera persona en la cual son cardinales la experiencia y subjetividad del paciente y del médico (Laplantine, 1999). Asimismo, estas representaciones socialmente construidas traen al primer plano las prácticas de apropiación y combinación de diversos sistemas médicos⁶³ para lograr el restablecimiento de la salud. Abordaré en primer lugar la gestión de la salud y de la enfermedad desde la biomedicina para centrarnos, luego, en el polo constituido por la experiencia sensible y la subjetividad del enfermo.

La percepción del problema cuya solución se imagina posible a través de la eficacia sanadora de Peries, toma como punto de partida a la biomedicina⁶⁴. El motivo de asistencia está acompañado de un diagnóstico que, al provenir del discurso socialmente instituido como hegemónico para explicar y actuar sobre los padecimientos, justifica y legitima el estado que los asistentes atraviesan. El diagnóstico tiene efectos performativos ya que crea el estado enfermo por medio de nombrar (y por tanto etiquetar) un conjunto de características, transitorias o permanentes, de una persona como síntomas de una enfermedad que puede ser tratada mediante determinadas prácticas. También, esta performatividad convierte a la persona en paciente que padece aquello que la etiqueta nombra y debe responder a las prescripciones indicadas por los curadores institucionalmente reconocidos y

⁶³ Utilizo el término “sistemas médicos” para referir al conjunto de representaciones y prácticas en torno a la salud-enfermedad; como a las etiologías, formas de atención y técnicas movilizadas para la curación y tratamiento de la enfermedad. Al ser socialmente construidos, estos sistemas son configuraciones particulares de representaciones; dinámicas de roles entre curadores (biomédicos, sanadores o chamanes) y pacientes; jerarquías, competencias y cooperación entre saberes (Ceriani Cernadas, 2006).

⁶⁴ Para caracterizar a la biomedicina seguiré las especificaciones que Menéndez otorgó al Modelo Médico Hegemónico, en adelante MMH (1983).

portadores de la voz autorizada, los médicos. Las narrativas de las fieles son ricas en referencias al lenguaje técnico y objetivo del conocimiento y procedimiento médicos. A pesar de la distancia que separa el vocabulario cotidiano del de una porción de la cultura docta (el saber biomédico), la mayoría de las mujeres podían relatar las enfermedades que tenían, explicar posibles etiologías, tratamientos realizados o por realizar así como comparar su eficacia, etc. Por ejemplo, Estefanía conocía los detalles de la ligadura tubaria que le habían efectuado o de qué maneras la endometriosis influía en sus planes de maternidad. De igual forma, Alejandra relataba los pormenores de su mastectomía y de los efectos adversos de las medicaciones oncológicas prescritas por sus médicos.

Esta concepción del proceso de salud/enfermedad/atención conlleva varias implicancias⁶⁵. Primero, la identificación de la enfermedad como una cosa aislable: la anatomía determina la localización exacta del mal en un órgano y la cirugía puede extraerlo o repararlo. La biomedicina procede por medio de la objetivación al otorgar un nombre al mal. Segundo, al operar por medio del conocimiento científico técnico la certeza médica ofrece representaciones tranquilizadoras porque es el órgano que no funciona o lo hace deficientemente, el virus o el microbio que ingresó al cuerpo. Como consecuencia de ello las enfermedades son realidades que tienen poco que ver con la persona del enfermo. Así, la hiperactividad y falta de concentración del hijo de una de nuestras entrevistadas son síntomas de ADD y deben medicarlo; la infertilidad que acompaña a Estefanía resulta de la endometriosis que ha de extraerse del cuerpo. Otro ejemplo más lo constituyen las microcalificaciones que provocaron la mastectomía en Alejandra. Estos dos últimos casos evidencian la geografía corporal de la enfermedad en la que se basa el modelo biomédico. Esta geografía es recreada también por la forma en que el sacerdote hace uso de sus manos. Tal como vimos en el capítulo 1, según las voces nativas, las manos de Peries tienen entidad propia y son capaces de detectar el lugar de la enfermedad o el malestar en el cuerpo de la persona que recibe la bendición sin que medie palabra alguna. Esta sensibilidad es posible porque las manos son

⁶⁵ Sigo aquí a Laplantine respecto a la medicina positiva occidental (1999:57–64).

vehículos de un poder sagrado e integran un cuerpo poderoso⁶⁶. Volveré sobre este punto.

De acuerdo con Laplantine (1999) las implicancias mencionadas son “ventajas” de la interpretación ontológica de la enfermedad. Sin embargo, como vimos en las trayectorias, la búsqueda de otras opciones médicas como las de índole religiosa, complementarias a las biomédicas, que tomen en consideración en tanto válidas la experiencia y emotividad de los enfermos, ponen en primer plano las deficiencias y límites que las personas identifican con este sistema de atención de la salud.

El recurso a la biomedicina como fuente de legitimación no es exclusivo de los fieles: registré el mismo uso desde el movimiento religioso. Una vez finalizada la celebración de la misa, son pocas las personas que abandonan el recinto: deben optar entre recibir la bendición del sacerdote ese mismo día o solicitar un “Turno para Bendición individual”⁶⁷. Esta última posibilidad no puede ser elegida por todos: para obtener un turno con el sacerdote es necesario acreditar fehacientemente una enfermedad con certificado médico o historia clínica. Requerimiento que pone en evidencia el poder legitimado e irrefutable de la escritura (Ong, 1996) y, para este caso en particular, de la médica. De acuerdo a la información que recabé, esta medida fue impuesta para frenar la compra–venta de turnos que ascendía a las cuatro cifras en dólares, negocio que había trascendido las fronteras nacionales llegando a México y España. Claudia, una de las servidoras que entrevisté, me contaba escandalizada que le habían ofrecido bienes o importantes sumas de dinero a cambio de arreglar un turno; propuestas de las que se mantuvo alejada, no como otros servidores que, según su testimonio, no fueron tan rectos en su comportamiento. Agregó también que estas prácticas “no tienen sentido porque el padre se da cuenta y no los atiende”. En este contexto, el don de Peries presenta una nueva característica: desnuda las mentiras.

⁶⁶ Estas características sitúan a Peries en un terreno compartido con shamanes y curanderos cuyos cuerpos también son vehículos de poder sagrado. Ver, por ejemplo, Citro, 2009.

⁶⁷ Hasta octubre de 2013, los “Turnos” se entregaban durante las misas del fin de semana y eran los días hábiles siguientes. Se podía sacar un turno por persona y año calendario. De solicitarlo para terceros debía ser un familiar, certificando el parentesco. Luego de esa fecha, el pedido se hace a través de la página web de la parroquia y mantiene el requisito del “diagnóstico /informe médico”.

Una vez acreditada la enfermedad, son las “servidoras”⁶⁸ las que evalúan la gravedad del caso según parámetros establecidos por el sacerdote y, en consecuencia, entregarán o no el turno deseado. Este poder de determinar quién accede al encuentro personal con Peries no es fácil de sobrellevar ya que quienes los solicitan gritan, lloran o insultan ante una negativa.

Frente a esta última, los fieles se amparan nuevamente en la biomedicina para convencer a la servidora de ser merecedores del tiempo del sacerdote. “Mi hijo está muy grave, tiene una pelota que parece ser maligna en la base del cuello y le duele mucho. Le están haciendo ecografías y resonancias para dar bien con qué es” decía una señora al borde del llanto, enredándose entre certificados y estudios médicos mientras su hijo correteaba por adentro de la parroquia.

La apelación al discurso y diagnóstico biomédicos como fuente de legitimación implica un proceso de reinterpretación y acomodamiento al esquema propio de los actores, quienes ya elaboraron un autodiagnóstico vigente hasta la consulta con el profesional. Después llegará la hora de escuchar la inferencia clínica: el discurso científico llevará a la persona transformada en paciente y enferma, a validar o cambiar su opinión primera. El lazo entre ambas epistemologías terapéuticas se lleva a cabo de acuerdo a un esquema de etiología subjetiva y simultáneamente social (Laplantine 1999). Por lo tanto, no estamos tratando con personas pasivas frente al modelo biomédico, sino frente a sujetos que generan hermenéuticas alternativas. Así se trasluce de las palabras de Rosa, quien atribuye su cáncer a la tristeza por el fallecimiento de su hermano mayor.

La biomedicina se caracteriza por una percepción sintomática de las afecciones y considera relevante solo una parte de la experiencia de los enfermos: aquella que es útil para la diagnosis. Por lo tanto, hay otro caudal de experiencia que queda excluida: sus emociones, la propia percepción del cuerpo y del proceso que atraviesa; y dicha exclusión es resentida por los pacientes. Esta percepción permite introducir el segundo polo constituido por los abordajes del proceso de salud-enfermedad-atención que tomen en consideración el *ser-en-el-mundo* (Csordas, 1997).

⁶⁸ El sacerdote elige a cada uno de las y los servidores encomendándoles una tarea específica: atención en la secretaría parroquial o en la santería, organización de los fieles, edición de la revista parroquial Compartiendo, etc. Para un análisis detallado de su accionar ver Olmos Álvarez, 2014b; Scheffer, 2000.

Tal como se constata en el movimiento religioso generado en torno a Peries, al momento de lidiar con aquello clasificado como enfermedad, los actores buscan opciones terapéuticas en las cuales su experiencia sensible y sus inferencias subjetivas sean consideradas como fuentes válidas de indagación sobre los procesos que hacen que “se sientan mal”, “mejoren” o “se curen”. Generan interpretaciones y praxis alternativas pero acopladas a las biomédicas y al anatomismo cosificante que las define. En contraste a ellas, entiendo que dan lugar a una concepción holística donde lo físico, psíquico, emotivo y la dimensión social no son escindibles y se conjugan como posibles etiologías o como enfermedad en sí misma. Sus trayectorias muestran el interjuego, en un mismo episodio de enfermedad, de diversas tradiciones curativas que son evaluadas y reordenadas de acuerdo a cada situación concreta⁶⁹. Conjugan tratamientos prescritos por el MMH con la toma de decisiones basadas en el autotratamiento, el recurso a las prácticas alternativas/complementarias⁷⁰ y a la medicina religiosa que, para el caso que presento, contiene el compromiso con las prácticas rituales prescritas por Peries y la confianza en su carisma sanador. Las y los fieles relataban las maneras en que articulaban tratamientos oncológicos con meditación, reiki y dieta ovolacteovegetariana; o incluso las formas en que las misas carismáticas y ciertas lecturas de corte “oriental” implicaban un acompañamiento espiritual importante para hacer frente a los tratamientos de fertilización, quimioterapias y la angustia que pueden acarrear.

Dentro de esos itinerarios incluyen también la consulta y tratamiento con profesionales que, inscriptos dentro del MMH, presentan características singulares. En lugar de “cortar y sacar”, prácticas con las que Rosa retrataba a algunos médicos, éstos deben ser capaces de escuchar los miedos y preocupaciones de sus pacientes. El aspecto “humano” que Alejandra rescataba del cirujano que hizo la reconstrucción luego de la mastectomía, refería directamente a la posibilidad de diálogo que el profesional otorgaba. Asimismo, los médicos deben estar atentos a los elementos a

⁶⁹ Idoyaga Molina (2005) define a estos procesos de selección y combinación terapéutica como *traslapos*. En su perspectiva, refiere a *sistemas etnomédicos* tal como lo hiciera Good en (Idoyaga Molina, 2005) puesto que le permite focalizar las prácticas de los actores sociales a la hora de combinar medicinas sin ponderar a priori la biomedicina ya que constituye una etno- más. Un análisis crítico de la propuesta de Idoyaga Molina puede encontrarse en, por ejemplo, D’Angelo (2014).

⁷⁰ Las prácticas alternativas/complementarias son aquellas difundidas a través del proceso de transnacionalización y engloban a las terapias ligadas al *new age*, como por ejemplo, *reiki* y *yoga*. (Idoyaga Molina, 2005; Idoyaga Molina & Luxardo, 2005).

partir de los cuales los pacientes significan sus vidas y construyen su forma de pensar. Estefanía me contó que su psicólogo era creyente y “tenía esa parte espiritual y por eso entendía mucho de mi forma de ser. Eso me ayudaba”. Por lo tanto, a los ojos de los asistentes es importante que los médicos tomen en consideración la esfera espiritual-emocional como relevante en los procesos de salud-enfermedad-atención

El 8 de septiembre se conmemora el “Día de la Natividad del Señor”, por este motivo la parroquia designa dicho mes como “Mes de la mujer”. Todas las celebraciones y turnos para bendición con el Padre Ignacio están destinados exclusivamente a las mujeres y parejas que buscan un embarazo, quedando suspendidas las restricciones al acceso de los turnos que mencioné previamente. En la fila que serpentea por las calles del Barrio Rucci se forman pequeños grupos de mujeres que, durante las esperas, se cuentan sus problemas y dificultades con los embarazos como si fueran viejas amigas a pesar de haber cruzado las primeras palabras dos horas antes. Entre los mates y bizcochitos que circulan, hay intercambio de información de diversos temas siendo los predilectos las referencias acerca de médicos especialistas en fertilidad y tratamientos de fertilización. Los profesionales que más destacaban en los relatos eran aquellos que, entre las recomendaciones a seguir, incluían una visita al “cura sanador” ya que habían comprobado su influencia positiva entre quienes enfrentaban inconvenientes para tener hijos. Desde el punto de vista de las fieles, esta sugerencia da cuenta de dos elementos evaluados positivamente. Primero, que dentro de los procesos de salud-enfermedad-atención tiene relevancia la esfera espiritual-emocional. Segundo, comprueban ‘científicamente’ que la asistencia a las celebraciones y la realización de los deberes hogareños encargados por el sacerdote son eficaces para el logro de un embarazo.

La escucha de estas conversaciones me llevó a entrevistar a una de las doctoras que las fieles mencionaban y cuyo nombre colma los blogs de fertilidad. Conocí así a Mariela que es ginecóloga, especialista en trombofilia⁷¹ y abortos recurrentes. Madre

⁷¹ Las trombofilias son trastornos hereditarios o adquiridos del sistema de coagulación sanguínea predisponiendo al organismo al desarrollo de fenómenos trombóticos, como coágulos arteriales o venosos. La trombofilia adquirida más frecuente y con mayor impacto en obstetricia es el “Síndrome antifosfolipídico” (SAF) que es una enfermedad autoinmune, presente principalmente en mujeres jóvenes. Quienes lo padecen producen en su sangre proteínas anormales (anticuerpos antifosfolípidos) que, al influir negativamente en el flujo sanguíneo, pueden provocar la formación de coágulos en las arterias uterinas y del bebé, produciendo un retardo de crecimiento en el útero, pre-eclampsia, parto prematuro e incluso abortos espontáneos.

de dos hijos, Mariela tiene cuarenta años y una cadenita “que siempre me acompaña” con las medallas del Sagrado Corazón y de la Virgen de Luján. Durante nuestra charla mencionó varios casos de pacientes que fueron al Padre Ignacio y que les indicó esperar porque “no había nada malo”, que el embarazo iba a llegar y al mes siguiente de la visita a Rosario, la mujer quedó embarazada. A otra paciente, el sacerdote le dijo “‘el nido está vacío’ tocándole los testículos al marido y era él quien tenía los problemas de fertilidad. Yo le mandé los análisis”.

Presentándose como creyente y seguidora de Peries, quise indagar en cómo conjugaba el saber médico con la fe. Antes de que terminara de formular la pregunta me interrumpió diciendo que “la medicina es un trípode: está el conocimiento médico, el cuerpo del paciente y después Dios. Los tres tienen peso. Yo siempre se los digo a mis pacientes”. Mientras habla arma un trípode con los dedos apoyados sobre el escritorio que nos separa y, a medida que nombra cada elemento, toma de a uno los dedos que forman el sostén. Desarrolló su concepción por medio de ejemplos propios de su trabajo:

Vos podes tener dos bebés recién nacidos y volver a verlos y uno que estaba perfecto haber enfermado y otro que estaba medio luchando, mejorar. Eso es Dios. Vos podes tener un mismo tratamiento oncológico y que en una persona resulte y en la otra no y eso depende de la voluntad del de arriba.

Esta doctora no se adecúa por completo a las concepciones hegemónicas de la medicina. Si de acuerdo con el MMH la enfermedad es de orden anatómico-fisiológico, considera también importante el orden de lo numinoso⁷², aquello que escapa a la razón y control humanos al fundarse en el ámbito espiritual de la vida como factor explicativo de la eficacia o no de un tratamiento biomédico. En este contexto, las soluciones a los problemas de los fieles serán más sorprendentes y la intervención divina más evidente, cuando los médicos han diagnosticado trastornos severos o una enfermedad incurable o que implique tratamientos invasivos y prolongados. En relación con esto último, no es un dato menor que a Peries se lo reconozca como “especialista” en la cura de enfermedades como cáncer, problemas asociados a la

⁷² Recupero la definición de Otto sobre lo numinoso como la dimensión de lo santo que escapa a la razón, que se presenta como absolutamente heterogéneo y con poder, es fascinante (atractivo en su exceso) y provoca emociones profundas en el creyente. De allí la centralidad de la experiencia religiosa en la propuesta del autor (Otto, 1980).

infertilidad o del Trastorno Generalizado del Desarrollo (TGD⁷³). Durante la imposición de manos, los fieles afirman que “realmente está Dios o Jesús en su cuerpo, no está él solo”, transformándolo en agente numinoso con poder de sanación. Asimismo, a estas enfermedades el saber popular y profesionales de la salud adscriptos al campo de las medicinas alternativas les otorgan un posible origen en desequilibrios emocionales. Estas etiologías emotivo-sensoriales están presentes también en el discurso de Peries quien, mixturando las medicinas folk y la psicología, asocia el TGD a un susto o episodio traumático durante el embarazo, tal como lo escuché decir en reiteradas oportunidades durante las celebraciones. Pero volvamos al universo de los doctores.

Esteban es médico clínico recibido en la Universidad de Buenos Aires y acupuntor. Atiende en dos consultorios privados –uno en el barrio porteño de La Paternal y otro en la ciudad de Santa Fe–, y en un hospital del sector público de la Ciudad de Buenos Aires, dedicado específicamente a los servicios de dolor y de cuidados paliativos de personas con cáncer. En su consultorio santafesino recibió pacientes que asistieron al Padre Ignacio logrando remisiones de cáncer “y no sorprende porque la fe en poder mejorar es vital en este *tipo* de enfermedades” (el destacado es mío). Consultado sobre la teoría de Rosa respecto al origen emocional de su cáncer, coincidió afirmando que “los cambios emocionales, los nervios, el stress influyen de forma negativa en el cuerpo que refleja todo lo que nos pasa. La acupuntura ayuda a restituir la armonía perdida”. La influencia del orden anímico en los tratamientos aparece también reflejada en la perspectiva de la ginecóloga antes citada. Mariela recomienda a sus pacientes en tratamiento por trombofilia no leer blogs y páginas webs con testimonios sobre fertilidad, tampoco incentiva la búsqueda de información en internet “porque no quiero que estén buscando un bebé pensado en que pueden perderlo porque leyeron que alguien ‘x’ lo perdió”. Por lo tanto, las concepciones sostenidas por Esteban y Mariela como profesionales de la salud y por Rosa como paciente se inscriben dentro de un modelo en el cual la dupla normal–patológico es suplantada por armonía–desarmonía, equilibrio–desequilibrio y las

⁷³ De acuerdo con la “Clasificación internacional de enfermedades” los TGD son un grupo de trastornos caracterizados por alteraciones cualitativas de las interacciones sociales recíprocas, modalidades de comunicación y un repertorio de intereses y de actividades restringido, estereotipado y repetitivo. Ver (World Health Organization, 1990).

enfermedades no son “cosas” aislables y destruibles sino desarreglos que deben comprenderse en su globalidad. Estar enfermo implica la ruptura del equilibrio del hombre con su propia persona, el cosmos y/o el orden social (Laplantine, 1999). Mencionaba previamente que el ADD, enfermedad del hijo de una de las entrevistadas, resonaba en todos los integrantes de la familia llegando a desencadenar momentos de violencia física entre ellos. Para hacerle frente a esta situación, Ana María, su marido y los tres hijos del matrimonio asistían a terapia sistémica y tomaban el agua bendita indicada por el sacerdote en pos de sanar.

El carácter holista de la enfermedad parte de la unidad de los fenómenos físicos y espirituales, racionales y emocionales, en detrimento de la división moderna y estanca entre cuerpo y alma, en la cual se inscribe la biomedicina. Esta continuidad alcanzará su máxima expresión en la sanación, en la cual el proceso de salud-enfermedad-atención incluye un nivel espiritual que integra la experiencia cotidiana y el sufrimiento se extiende desde lo anímico y físico a un contexto numinoso más amplio (Semán, 2001). Dentro de ese contexto, se inscribe la asistencia a la parroquia rosarina en tanto parada de un itinerario terapéutico mayor. La posibilidad de pensar al sacerdote como sanador evidencia que las formas de lidiar con la salud y la enfermedad trascienden lo medicalizable para incluir la experiencia anímica de los actores. Por ello, el enfermo busca ser entendido y atendido en su totalidad y no como un cuerpo “con partes deterioradas”. Esta característica de la enfermedad es ratificada desde el discurso del sacerdote quien afirma que “el ser humano sufre mentalmente, psíquicamente, emocionalmente y también hay muchos problemas familiares que producen dolor” (Peries entrevistado por (Favarel, 2012).

Rastros de estas nociones encuentro también en la voz de Andrés Tello Cornejo, capellán del Hospital Muñiz. Entrevistado en una de las ediciones del suplemento *Valores Religiosos* (diario *Clarín*) centrada en la figura del Padre Ignacio y “su especial capacidad de intercesión ante Dios para el logro de una curación” (Rubin, 2012), Tello Cornejo definió el proceso de salud-enfermedad diciendo,

el hombre es una unidad de cuerpo y alma, y que, cuando se enferma, se enferma todo el hombre, decayendo muchas veces anímica y espiritualmente. O, a la inversa, se angustia y termina enfermándose corporalmente. (...) La sanación no es sólo corporal, sino también espiritual.

En este marco, la asistencia a las misas de Peries es pasible de tener efectos terapéuticos. Añadió entonces el entrevistado “muchísima gente que conozco que fue a Rosario dice que, aunque no obtuvo la curación física, se sintió profundamente reconfortada, y eso *ya es sanación*” (Rubin, 2012 Mi subrayado).

En la presente sección me detuve en el análisis de la instancia previa al encuentro taumatúrgico: la percepción de los problemas en términos de salud-enfermedad que reflejan un proceso de medicalización de la experiencia social. Vimos que un evento disruptivo del devenir cotidiano en la vida de los actores es percibido como el origen de un amplio espectro de malestares definidos con mayor o menor precisión. Seguidamente, advertimos que para comprenderlos y solucionarlos, hombres y mujeres recurren en un primer momento al MMH. Éste les otorga un diagnóstico basado en el conocimiento técnico científico propio de la biomedicina. Sin embargo, ante las insuficiencias para abordar la esfera espiritual-sensorial, estas personas buscan alternativas médicas y religiosas donde dicha dimensión sea relevante. En este punto la ida a Rosario se percibe como una parada, e incluso el destino final, de un recorrido terapéutico que permite proyectar una realidad futura y alternativa al presente enfermo de un individuo, su familia y/o círculo de sociabilidad inmediato. Ante la certeza del MMH se erige el componente esperanzador de la cura milagrosa posible en el encuentro con el sacerdote nutriendo una oposición competitiva entre la biomedicina y el carisma sanador de Peries. Las modalidades en que se configura esta sanación, en tanto instancia ritualizada de vinculación con la persona social carismática y como el espacio-tiempo en el que se escenifican las categorías analizadas, constituyen el eje de la tercera y última parte del capítulo.

2.3. Los rituales de sanación

Como vimos, los itinerarios y trayectorias de los actores evidencian que los modos de lidiar con la salud y la enfermedad resultan en un proceso que engloba lo físico, mental, emocional y social. Señalaba además que esta concepción totalizadora alcanza su máxima expresión en los rituales de sanación. Entiendo a éstos como una arena social de acción y comunicación que, valiéndose de dispositivos simbólicos específicos, opera como mecanismo para capturar la atención, expectativa, sensibilidad y emoción de sus participantes o de quienes potencialmente participarían en él (Ludueña, 2011). Estos dispositivos se relacionan con una cosmología particular

que les otorga forma y contenido⁷⁴; y en tanto situaciones sociales, establecen relaciones significativas entre lugares, objetos, participantes, roles, distribución espacial y, en términos de Goffman, un “orden de interacción”(1991). En el contexto intersubjetivo que presuponen, es vital la proximidad social de Peries (no necesariamente espacial⁷⁵) para reelaborar los sentidos y prácticas asociados a los elementos constitutivos del ritual.

Las sanaciones constituyen una experiencia religiosa central en tanto bien buscado a partir de la confianza en que la intervención numinosa tendrá consecuencias reales en la vida de los fieles. Es también una de las fuentes principales de la popularidad de Peries. En las voces nativas las experiencias sanadoras se desarrollan en un espacio tiempo ritual múltiple que incluye la misa, la comunión, la imposición de manos y las bendiciones en un contexto de efusiones emocionales. Tienen lugar los fines de semana redundando en jornadas cercanas a las dieciséis o diecisiete horas. Asimismo, y como nota distintiva de este caso en análisis, las experiencias trascienden las liturgias rosarinas para alcanzar el hogar de los asistentes que deberán cumplir ciertos encargos rituales.

Son las 8.30 de la mañana de un domingo cualquiera en *la Natividad*. Un murmullo cada vez más audible ambienta la espera de la misa. De igual manera que durante la noche en la calle los fieles toman mate, hablan con la persona que tienen al lado contando cómo se enteraron de la existencia del sacerdote o se preguntan si ya vinieron alguna vez, intercambian informaciones sobre médicos y tratamientos. Algunos, no tan afectos a las charlas con los demás, rezan con rosarios y estampitas de la Natividad o de la Virgen de San Nicolás que se asoman entre sus dedos. Otras, como Rosa, me contaron con sabor a resignación que durante la espera “no pude hacer ningún laburo interno, yo en todas esas horas no puede rezar porque la verdad no daba”.

Minutos después, dos guitarristas y una cantante comienzan a interpretar los temas “del cancionero”. Lentamente el murmullo se transforma en un canto colectivo aunando las voces de los presentes que, calculados en 1500 personas dentro de la nave, musicaliza el reingreso de Ignacio junto a dos monaguillos para iniciar la misa. Media

⁷⁴ Sigo aquí las nociones de Tambiah (1979) y Turner (1999).

⁷⁵ Volveré sobre este punto.

hora antes el sacerdote había hecho una primera aparición junto a los servidores, tanto hombres como mujeres, que se ubicaron a los costados del altar dejándolo en el centro de la escena. Con micrófono en mano, indicó cómo disponerse en el recinto y explicó la prioridad a la hora de la “bendición”: “un servidor entregará números para aquellos afligidos graves, para que no se me escapen. A los demás, *atenderé* rápido y sin detenerme” (el destacado es mío). Había pedido que las dos primeras hileras de bancos quedaran libres. Luego serían ocupadas por los ministros de la eucaristía: hombres entre 40 y 60 años, uniformados con pantalón de vestir gris y camisa negra, que otorgarán la comunión en la nave donde la misa es proyectada y a quienes la siguen desde el patio.

Un primer elemento que llama la atención de la frase de Peries para referirse a la imposición de manos es la elección de la palabra “atender”. Si como vimos la percepción de los problemas se realizaba en términos de salud-enfermedad; la búsqueda de respuesta también reflejará el mismo proceso de medicalización de la experiencia social. En este sentido, inclinarse por el vocablo “atender” permitiría a los asistentes tipificar la situación de la imposición de manos dentro de una conocida como ser la relación médico-paciente (Carozzi, 1993a). Sin embargo, la relevancia de esta opción no se limita únicamente a favorecer el proceso tipificador. Entre sus acepciones, atender implica “aplicar voluntariamente el entendimiento a un objeto espiritual o sensible; tener en cuenta o en consideración algo; mirar por alguien o algo, o cuidar de él o de ello” (RAE, 2016). Por lo tanto, la atención que Peries dispensa a los asistentes da cuenta del establecimiento de un tipo particular de relación entre los sujetos de la interacción. Una caracterizada por una mediación sensible y emotiva que cimienta y retroalimenta el carisma del sacerdote. Éste a diferencia de los profesionales inscriptos en el MMH, tal como vimos en la sección anterior, *atiende* el mundo anímico de su interlocutor generando además efectos en él. Ahora, sigamos viendo como el proceso de medicalización cobra vida en los rituales desplegados por Ignacio.

Las voces de los fieles incluyen sus celebraciones dentro de las corrientes renovadas del catolicismo y enfatizan los cambios en las formas de expresión y estética de los rituales. En la charla que mantuvimos, Estefanía enumeraba los elementos que transformaban a la misa en una experiencia reconfortante y la distinguía de las “tradicionales”: “partes de sanación interior, los cantos son más llevaderos, más

expresivos”. Hay una cuidada selección de canciones por fuera del cancionero que complementan las “clásicas” de iglesia. Por momentos estoy cantando “Yo vengo a ofrecer mi corazón” de Fito Páez o “Gracias a la vida” de Violeta Parra. Cristina me cuenta que se trajo los discos compactos de música que venden en la santería y que los escucha en su casa para “energizarme un poco”.

En consonancia con la popularidad alcanzada como “sanador” las homilias están colmadas de referencias a enfermedades y tratamientos incluidos en la biomedicina; y durante la espera se reza una oración por los enfermos creada por el sacerdote⁷⁶. Ignacio pide incansablemente por ellos a quienes nombra “mis amores” que podrán ver la misa televisada por el Canal 3 de Rosario, llegando así a hospitales y geriátricos y refiriéndose a los ancianos situados en estos últimos como “mis viejos queridos que (...) nos miran por la televisión desde diferentes hogares”. Asimismo, la medicalización de la experiencia social se advierte en la referencia constante a “los males que aquejan” la vida cotidiana. Peries habla sobre la falta de seguridad social, laboral, económica y la violencia que, como resultado de dichas carencias, imperan en la sociedad.

“Hay que comulgar, comulgar es sanación, es Dios. Si no comulgas, no lo tenés”, me insta Ana María mientras el cura prepara la eucaristía. Ignacio exhibe la hostia con detenimiento para que todos los presentes puedan verla. Mientras tanto, los fieles asienten con la cabeza, otros rezan arrodillados, quienes oran juntos se entrelazan las manos, estiran los brazos hacia donde está el cura, miran al cielo con lágrimas en los ojos. “Todo muy actuado”, se le escapa a Silvia que está sentada al lado mío. El momento de la eucaristía se prolonga a medida que los ministros recorren los diferentes espacios entregando la comunión. A pesar del mal humor o las malas contestaciones que los fieles adjudican a los colaboradores del padre, el momento de la misa se caracteriza por la prevalencia de emociones positivas o por ser “un ámbito de intensa alegría” tal como la describió Alejandra sorprendida, porque “ahí están, sí los que van a agradecer, pero en su mayoría los que están sufriendo, padeciendo generalmente situaciones bien difíciles” y es un espacio donde “se respira mucha buena onda”.

⁷⁶ Esta oración fue incluida en la sección “Lidiando con la salud y la enfermedad” en este mismo capítulo.

Finalizada la liturgia, pocas personas abandonan la parroquia eligiendo entre recibir la bendición del sacerdote ese día haciendo la cola por el centro de la nave de la iglesia o solicitar un “Turno para Bendición”. Si bien durante las charlas que mantuve todas parecían convencidas de lo “que iban a buscar”, quienes cumplían las condiciones para elegir bendición o turno, eran invadidas por dudas: “¿pasó así igual para todos o vuelvo otro día para estar sola con él?”.

La fila central la inician dos servidoras y ofician, también, de demarcación del espacio ritual. Después de cruzar el umbral que invisiblemente dibujan el asistente está preparado y ubicado para recibir la bendición de manos del cura. Indican que hay que sacarse gorros, hebillas y ornamentos del cabello, y dejar a un costado mochilas, bolsos, carteras: cuales neófitos *turnerianos*, deben despojarse de lo accesorio (Turner, 1988: 102–103). En este contexto, los asistentes perderán ciertos atributos individuales de manera que solo prevalezca su carácter de persona a ser sanada. Peries está de espaldas al altar, a sus costados y detrás quedaron los servidores. El cura se para erguido frente a la persona, le toca la frente, el cuello, sus manos expertas en la geografía corporal de la enfermedad, identifican el lugar donde se ubica el mal que motiva el viaje. Pocas veces cruza la mirada con la persona que tiene en frente o pronuncia alguna palabra, y sus movimientos parecen mecánicos. La bendición es corta y veloz para poder “atender” a todos los presentes.

Otro grupo de servidores, ubicado detrás del cura, recibe de él las indicaciones y las transmiten a los asistentes, quienes deberán realizar en su hogar ciertas acciones que combinan rezos, tomas de agua bendita y, dependiendo de la gravedad de los casos, la aplicación de compresas de coco, azúcar y limón alrededor de la zona corporal afectada. También, como señalé en el capítulo anterior, puede prescribir dietas específicas o acciones tales como caminar descalzo en el césped. Estas prácticas las cumplirán por un lapso determinado de tiempo para, luego, retornar a la Iglesia.

Al pie del altar, las acciones del cura como de los servidores asemejan una orquesta en perfecta armonía. Si Ignacio estira una mano a un costado, recibe una medalla de alguno de los servidores que lo secundan. La toma, sopla la parte interna de la muñeca contraria y apoya la medallita ahí para luego entregarla a la persona. De esta manera, el sople parecería cargar al objeto con el poder sanador y transmitirá ayuda

al enfermo⁷⁷. La entrega no es en la mano: el primer contacto de la medalla es con la cabeza, el pecho o el entrecejo del asistente. Mientras tanto, el servidor que hizo entrega de la medalla, sigue atentamente los movimientos del sacerdote y espera indicaciones. Juan Carlos, durante la charla que ofrece en el micro antes de llegar a Rosario resumió los pasos venideros, “el padre les va dar la bendición a ustedes y les va a estar transmitiendo a sus colaboradores, en un vocabulario que nosotros no entendemos, por señas, que es lo que les tiene que decir a ustedes”.

Ese “vocabulario que no entendemos” es un código creado por Peries, cuyo aprendizaje es parte del entrenamiento de las y los colaboradores. Tiene dos vías de transmisión, una vertical y otra horizontal. La primera es sacerdote–servidor y comienza cuando Ignacio elige a una persona para integrar las filas de servidores, en su mayoría mujeres. A cada una les encomienda una tarea específica: atención en la secretaría parroquial o santería, organización de los fieles y “de indicaciones”, tal como se autonombran quienes traducen las indicaciones de las tareas rituales hogareñas. “Él es muy insistente”, me dijo entre risas una de las servidoras cuando le consulté si aceptó rápidamente la propuesta. De igual modo que con la elección del vocablo atender, el uso de este código restringido compartido únicamente entre sacerdote y servidores reforzaría el carácter de *paciente* del asistente. Éste, ignorante de un conocimiento determinado, se remite a experiencias previas que suponen una distribución desigual del conocimiento del proceso salud–atención–enfermedad como las relaciones con médicos o psicoanalistas para tipificar la situación de la imposición de manos (Carozzi, 1993a: 73). En términos levistraussianos, esta homologación permitirá que una situación que en un principio era percibida como dolorosa sea solucionable al otorgar inteligibilidad a la misma por medio de la eficacia sanadora del sacerdote (Lévi-Strauss, 1986)⁷⁸.

En su trabajo sobre los aspectos organizativos de la Natividad, Scheffer (2000, 2008) diferencia dos caminos de llegada de las servidoras a sus funciones. El primero

⁷⁷ El soplo y el contacto corporal han sido señalados como gestos centrales de las performances terapéuticas, shamánicas como también evangélicas, tobas. Por ejemplo en Citro (2009: 200–242).

⁷⁸ Recurriendo a las nociones de Lévi-Strauss Renold (2008) analizó los rituales de sanación que tienen lugar en la parroquia Natividad del Señor. De acuerdo con su estudio, a través de la colaboración entre una tradición colectiva (las representaciones católicas) y la formulación particular de un sacerdote (el proceso ritual específico) se elabora una estructura de significación donde diversos elementos (sanador, enfermo, representaciones y procedimientos) hallan cada uno su lugar.

es el que recorrieron aquellas personas elegidas por el cura entre quienes ya realizaban alguna actividad en la parroquia. Con el crecimiento de la popularidad de los dones de Peries, este primer grupo se amplió para incluir a concurrentes a las misas que, en algunos casos, habían sido sanados. Estos caminos los sintetizan las historias de Stella y su hija Laura, a quienes mencioné en el capítulo anterior (*cf.* Ítem 1.2. *Apariencia física y presentación pública de la persona*). El padre Ignacio curó a Laura de un tumor cerebral y “un día el padre le sonría y se acercó y le dijo ‘llegó el momento, ¿quieres trabajar conmigo?’”⁷⁹. Laura comenzó colaborando como guía en los viacrucis para luego servir como traductora de las indicaciones del sacerdote a los fieles, actividad que desempeña actualmente. Su mamá atiende la santería dos veces por semana. Inició su tarea cuando uno de los asistentes de Ignacio le comunicó “‘estás llamada por el padre para trabajar acá, necesita una persona de confianza para que le cobre la publicidad’. En ese momento la publicidad y esto [señalando las vitrinas de la santería] estaban aparte. Después me agregaron todo esto. Y así empecé”.

Retomando el entrenamiento de las personas de “indicaciones”. El proceso de aprendizaje implica la memorización de un cuaderno donde constan todas las prescripciones cifradas y luego el sacerdote les toma un examen. Este código es utilizado para comunicarlas de manera rápida y concisa; y suelen combinar dos números o algún número y palabra. La segunda vía de transmisión es entre pares: en sus primeras incursiones el servidor novato es asistido por otro más experimentado que supervisa la exactitud de la traducción. En este sentido, existe cierta jerarquía entre los servidores basada en la antigüedad con que desempeñan su tarea.

Una vez que el sacerdote hizo la imposición de manos, servidor y fiel se retiran a un costado en el cual “el código” es decodificado en acciones específicas a realizar. Al transmitir las, cada servidor/a imprime su sello personal enfatizando alguno de los aspectos: el rezo, la meditación o las tomas de agua bendecida. Cerca de una veintena de colaboradores de ambos sexos traducen y explican a los fieles y, a pesar de la gran cantidad de gente al pie del altar, no hay tropiezos ni choques. Según la información que obtuve, mientras Ignacio da la bendición elige también a la persona encargada de efectuar la traducción. Sobre este tema, Stella me comentó:

⁷⁹ Entrevista a Stella, realizada el 27/01/2012 en Rosario.

Después están los hombres que no saben tantas indicaciones, tan precisas como las chicas. Ellos saben más simples, las cosas más comunes. Los problemas de mujeres, allá abajo [señala la zona genital] necesitan indicación de mujer. A los hombres los tiene para atención más rápida, para sacar más gente. Por eso el padre tiene chicas y tiene hombres. Si el padre mira a un hombre es algo simple.

De acuerdo con estas palabras existen dos criterios que Peries utiliza a la hora de seleccionar quien traducirá. El primero, depende del contenido de las indicaciones. Si éstas implican contacto con los genitales femeninos, serán mujeres las que traduzcan para otras mujeres. El segundo criterio responde a una pre-clasificación del grado de enfermedad del asistente. Acción que estaría habilitada por el don de visión del sacerdote. Así, junto a las capacidades analizadas en el capítulo 1, el don permite evaluar la gravedad de la condición de quien busca la sanación.

Ahora bien, es lícito preguntarse cuáles son los efectos que tienen los códigos y las mediaciones señalados previamente en el tipo de relación que los asistentes buscan establecer con Peries y con la imagen que construyen sobre él. Durante el trabajo de campo observé que en la liturgia como en las esperas previas a la imposición de manos -ya en fila por el centro de la nave- o para recibir las instrucciones traducidas por los servidores son protagonistas las emociones y la sensibilidad. Características que las distinguen de las esperas que se producen en la calle, el patio o previo a las celebraciones donde, tal como vimos en el capítulo anterior, principalmente circulan rumores sobre la persona de Peries y los elementos constitutivos del carisma. En esta instancia, el foco estará puesto en la expectativa sensorial de la persona: por ser tocado, por acercarse y lograr que el sacerdote los mire a los ojos o que les dedique unas palabras especiales.

El tiempo que dedica a cada fiel no está estipulado: pueden ser 20 segundos o detenerse 5 minutos. Si bien los movimientos del sacerdote parecen automáticos, cada caso es particular. Dentro de la generalidad y uniformidad en la que se funden la masa de los asistentes, cuando “atiende” a las diferentes personas hay lugar para detalles personalizados: gestos simples, palabras al oído, miradas y caricias especiales. En su conjunto, estas acciones desafían *una* disciplina corporal católica que establece un contacto “sobrio” entre los fieles y con el celebrante⁸⁰. En contraste, Ignacio

⁸⁰ La Instrucción *Redemptionis Sacramentum* regla la política corporal y el sentido teológico del saludo de la paz señalando que debe darse entre fieles y entre el sacerdote y los ministros “sobriamente” y “del

intercambia miradas, toca el cuerpo de los asistentes, pronuncia palabras al oído, ríe y, cuando se trata de niños, juega junto a ellos.

“Cuando nazca tu hija tenes que traerla así se la presentamos al padre, los bebés son su debilidad”, me dijo una de las servidoras mientras la entrevistaba cursando mi séptimo mes de embarazo. Cuando quienes reciben la imposición de manos son chicos o bebés, Ignacio les presta especial atención deteniéndose más tiempo en ellos y una leve sonrisa se dibuja en su rostro.

“Facu” tiene TGD⁸¹. A los seis años su mamá, Luz, lo llevó a Rosario para recibir la bendición. En ese momento, Facundo aún no había desarrollado el lenguaje y sus padres, a pesar de las distintas terapias que realizaba el niño, no notaban avances. El viaje a Rosario fue muy difícil para la familia: Facundo no se quedaba quieto y Luz advertía la incomodidad de los demás pasajeros del micro. La espera tuvo también sus momentos estresantes: llantos, pataleos, berrinches del niño que “estaba pasadísimo de revoluciones” luego de atravesar la noche a la intemperie. Cuando les tocó su turno, Ignacio indagó preguntando qué había asustado a Luz durante el embarazo y luego sentó a Facundo en su regazo. Para el asombro de todos los que estábamos cerca del altar, el sacerdote pidió chupetines y jugó un ratito con el niño. Seguidamente, lo tocó de los pies a la cabeza, deteniéndose en esta última un buen rato. Al salir de la capilla Luz recordó que una semana antes del nacimiento del niño habían tenido un accidente de auto con el marido, sobre el cual aclaró que “no nos pasó nada pero el susto fue enorme”.

Señalé previamente que según las experiencias que los asistentes narraban de su encuentro con el sacerdote, su poder mágico se incrementa por medio de la adivinación de algunos aspectos no conocidos de la vida del asistente que resultan ser correctos. Las palabras pronunciadas son potencialmente polisémicas, la persona que las escucha les otorgará significados a partir del conocimiento que tiene sobre sí misma (Carozzi, 1993a). En el relato de la experiencia de Luz el don interviene de manera retrospectiva: esta mujer resignificó su pasado a partir de los dichos del sacerdote. Este proceder tiene efectos positivos sobre las creencias de los asistentes quienes parecieran

mismo modo si, por una causa razonable, [el sacerdote] desea dar la paz a algunos fieles” (Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, 2004).

⁸¹ Trastorno Generalizado del Desarrollo no especificado.

confirmar lo que ya pensaban sobre Peries y/o sobre la imagen que empiezan a construir sobre él.

Unos meses después del viaje a Rosario, la contacté y me contó emocionada los avances de Facu. Logró articular algunas frases llegando a cantar con sus hermanos y está atento a su entorno y disfruta de las actividades que realiza en el centro terapéutico al que asiste. En la charla Luz resaltó una y otra vez que habían hecho las tareas encargadas por Peries con “verdadera fe”.

Estas microatenciones son más evidentes cuando el asistente logra poner en palabras aquel diagnóstico biomédico o autoasignado que motiva el viaje, de manera que el sacerdote pueda concentrarse en atender ese mal en particular. Si se puede o no hablar en el momento de la bendición es una de las incógnitas que sobrevuelan entre los fieles. Los rumores que circulan respecto al carácter “fuerte” de Peries y sobre los retos y maltratos por parte de los servidores tampoco ayudan a disiparlos. Tanto unos como otros refuerzan el carácter sumiso y pasivo esperado por parte del asistente a la vez que reglan su comportamiento (Turner, 1988).

Algunas narrativas asociarán sentidos positivos: el fiel no consigue hablar debido a las emociones que suscita la presencia del sacerdote. Durante el viaje en micro, Juan Carlos alimentará esta imposibilidad

Ustedes pueden hablar, si pueden, si les sale la voz, porque muchas veces el padre tiene una presencia muy fuerte. A veces uno se prepara un speech ‘padre vengo por tal cosa’ y llegado el momento o se larga a llorar o no le sale el habla o se queda duro.

En el caso de Rosa, las emociones hicieron que no pudiera recordar el encuentro: “yo lloré desde que entré al templo (...) fui muy movilizada y cuando llegué al cura, me impuso las manos y no registro el momento”.

Otras anécdotas cargan las tintas en el mal carácter de Peries. A este respecto fue Olga quien me contó que en su primer viaje la gente que la llevó le dijo que “no se le podía hablar, porque se pone mal, que no se le podía decir nada, que había que esperar a ver qué era lo que él decía”. Desafiando estas indicaciones y convencida de lo que iba a buscar, Olga no se quedó muda delante del sacerdote,

dije ‘padre, la salud de mi madre’ y le hice así con la foto [la agita]. Él volvió, miró Ana fue instantáneo, te lo cuento y me agarra piel de gallina. Él baja la vista, que fueron milésimas de segundos y le dice al colaborador ‘mamá intestinos’. Yo no te

puedo explicar... cuando me dijo eso me agarró un ataque de llanto y desesperación, que no podía caminar, me quedé petrificada.

Tomados en su conjunto, estos flujos de sentido acerca de los efectos de la presencia numinosa del sacerdote alimentan su carisma, ya que refuerzan una y otra vez el primado de las emociones y de la sensibilidad. Como vemos, para los fieles la eucaristía, la imposición de manos y la bendición son los momentos de mayor intensidad de las manifestaciones de la fe otorgando un ritmo específico a los tiempos rituales. Mientras esperan su turno rezan con mayor ímpetu, se concentran en lo que fueron a pedir, lloran, estiran los brazos hacia adelante, exhiben medallas y rosarios, análisis médicos y remedios, fotos de personas no presentes, etc. Distintas imágenes sensoriales acompañan la experiencia de lo numinoso tales como sensaciones de calor, liberación, pérdida del eje, imposibilidad de habla, llanto, olvidos. Entiendo que esto es posible porque durante las sanaciones los actores desarrollan un particular “modo somático de atención”⁸² en el cual la experiencia corporizada y el entorno intersubjetivo en el que tiene lugar, sumada la presencia numinosa del sacerdote, permiten tanto la comprensión de lo que sucede como el poder narrarlo.

Estas inscripciones sensorio-emotivas (Citro, 2000) de las *performances*⁸³ rituales son cargadas de distintos sentidos, complementarios entre sí teniendo a Peries como significante central. En primer lugar, son señales de que el proceso sanador ha comenzado al tiempo que nutren también la creencia en el poder excepcional en términos de que las sensaciones y percepciones corporales que despierta el contacto con el sacerdote no pueden atribuirse a causas físicas o biológicas. Por lo tanto, se las adscribe al orden de lo numinoso y en el mismo movimiento legitiman el rol del sanador. En este contexto, las sanaciones tienen una doble significación: son terapéuticamente positivas y carismáticamente fortalecedoras. Por último, constatan las limitaciones del lenguaje para registrar un fenómeno que está por fuera de lo ordinario. Durante el trabajo de campo, cuando mis interlocutoras querían poner en

⁸² Thomas Csordas define este concepto como formas culturalmente elaboradas de prestar atención, con el propio cuerpo, a entornos que incluyen la presencia corporizada de otros (1993: 138).

⁸³ Siguiendo a Víctor Turner y Thomas Csordas utilizo el término *performance* para referir a acciones en las que el cuerpo tiene un rol fundamental. Durante la performance no se produce una simple representación de los valores sociales y culturales preexistentes. En tanto espacio en el que se desarrolla la creatividad social, tiene el potencial de consolidar o modificar nuevos valores y sentidos. Se trata entonces de una manera alternativa de conocimiento.

palabras sus experiencias de sanación notaba que el lenguaje les era insuficiente. Debían recurrir a gestos, al uso de las manos, expresiones del rostro, tocar su propio cuerpo o el de terceros simulando las acciones del sacerdote. Anclada en el cuerpo y en las emociones, la experiencia es única e intransferible ya que “solo se puede compartir y ser comprendida con los que han ido al Padre Ignacio”.

La centralidad de la temática salud-enfermedad está presente a lo largo de los rituales revisados, como también en otras prácticas relacionadas con la transmisión de los efectos benéficos del contacto con lo numinoso. Particularmente, en dos tipos de elementos: los que vehiculizan los pedidos de ayuda y los difusores de efectos taumatúrgicos. Entre los primeros figuran fotos, cartas, análisis médicos, remedios que los fieles exhiben durante los momentos de la eucaristía y de la imposición de manos. Para el caso de las fotos, si bien no existe un formato estándar, entre los asistentes circulan ciertas características que deben respetar: estar en un folio para evitar mojaduras y arrugas, no usar alfileres para sujetarlas porque al momento de la bendición pueden lastimarse ellos mismos o al sacerdote. En sus segundas o terceras experiencias, algunos fieles agregan otros requisitos: la foto debe ser reciente de manera que el sacerdote vea el estado actual de la persona que desea sanar. “Yo pensaba que si veía la foto que había llevado antes, iba a ver lo mismo”, me decía una mujer en su segundo viaje pidiendo por la salud de su madre y a la espera de que el sacerdote “actualice” el diagnóstico.

Los segundos objetos sacralizados son aquellos que transfieren los efectos taumatúrgicos. Por ejemplo, las medallas de la Natividad del Señor, el agua bendecida y, también, los objetos que vehiculizaban pedidos y entraron en contacto con Peries durante las celebraciones. Tal como señalé, las medallas las entrega el sacerdote en la bendición. A través del soplo les trasmite su poder sanador para que ayuden a los enfermos que las portarán. Otro elemento es el agua bendecida. A diferencia de algunas parroquias o santuarios donde la fuente está bendecida, en la Natividad los sacerdotes proceden a bendecir el agua contenida en unos tanques de acero inoxidable cada vez que se acaba. Terminada la bendición, uno a uno se giran los carteles que anuncian “Agua Bendecida”. Si bien no existe diferencia léxica entre ambos términos -bendita y bendecida- desde la parroquia favorecen el uso del segundo. Bendecida es un participio pasado que puede funcionar como adjetivo pero tiene régimen verbal.

Por lo tanto, refiere a una acción que se termina y renueva cada vez, así lo ratifica el gesto de girar el cartel. En este contexto, la trasmutación ritual del agua corriente en bendecida abona el carácter procesual de la sanación.

Una de las mujeres con quien esperábamos el ingreso a la parroquia cuenta que desde hace 6 años asiste regularmente a las celebraciones esperando lograr el ansiado embarazo. Esta asiduidad la hace conocedora de las combinaciones de tareas que encarga el sacerdote y del protagonismo del agua bendecida en cada una. Consultada respecto a si concurría seguido para proveerse de ella respondió que “no es necesario que venga siempre porque si a vos te queda un poco de agua en el bidón le agregas nueva y toda queda bendita”. Esta teoría evidencia nociones acerca del traspaso de los efectos benéficos del contacto con lo numinoso. La cualidad sagrada–mágica, si bien tiene origen en el sacerdote, no se propaga de manera unidireccional. Nuevas vías de circulación se crean en el uso del agua de manera que otros objetos incorporan los beneficios: el agua que rellena el bidón, las casas que al ser lavadas se “purifican”, los remedios de los enfermos, etc.

Estos elementos transmisores permiten la proximidad social entre el cura y las personas y objetos no presentes en el momento y lugar de la bendición al tejer un puente entre ellos. Cada vez que los asistentes realizan en sus hogares las tareas encargadas por el sacerdote instituyen la situación de sanación en escenarios y tiempos distintos al templo consagrado. Este lazo evidencia también la puesta en circulación de la sanidad y una modalidad móvil de relacionarse con lo numinoso (Giménez Béliveau, 1999: 74).

Al cumplir una función metonímica los elementos permiten también la circulación de los cuerpos. Durante la bendición e imposición de manos, es el cuerpo de un ser querido el que está presente por medio de las fotos o los análisis médicos buscando lazos con la potencia numinosa y poder sanar. En el momento de los deberes rituales hogareños se manifestarán el sacerdote y su poder ya transferido por el soplo, revistiendo a este nuevo escenario de un potencial sanador semejante a lo sucedido en la parroquia. En este sentido, en las situaciones rituales el cuerpo posee múltiples dimensiones y que la materialidad de la persona (el cuerpo como un objeto que solo puede ocupar un espacio en un tiempo (Citro, 2000: 194–197) es solo una de ellas: el cuerpo puede actuar y ser catalizador de acciones de terceros independientemente de

la distancia donde se halla el sujeto de la enunciación. Más aún, tanto unas como otras acciones tendrán consecuencias reales sobre las condiciones físicas, emocionales, espirituales y económicas de quienes las atraviesan.

Como anticipé, en la mayoría de los casos relevados, luego de la imposición de manos y la realización de los deberes hogareños encargados por el sacerdote, los fieles constatan una mejoría que corrobora la cualidad poderosa de Peries construyendo la efectividad de la sanación: Matías, el hijo de Ana María, logra fumar menos, controlar su enfermedad y, en consecuencia, las relaciones familiares mejoran; en Estefanía, las manos del cura le transmitieron calma aliviando su angustia. La historia de Rosa permite focalizar el proceso de sanación desde una perspectiva diferente. Su enojo y posterior abandono de las liturgias católicas, lejos de marcar una desafiliación religiosa o poner en duda el poder del sacerdote, sitúan en primer plano su validez: el milagro deseado no cumplido –no operarse por segunda vez– evidencia que la intervención de lo sagrado era una opción certera para la cura de su enfermedad.

2.4. Resumen

Como anticipé en el capítulo 1, los fieles reconocen a la salud como área de incumbencia específica del carisma asignado a Peries y se acercan al movimiento religioso generado en torno a él con una necesidad identificada: sanar. Conocer cómo esas necesidades son imaginadas fue el foco del presente capítulo. Recurrí entonces a una cronología tipificada de las relaciones asistentes-sacerdote que se inicia en el punto de mayor alejamiento centrado en las trayectorias de los sujetos, para concluir en el encuentro cara a cara con Ignacio. La percepción del malestar constituyó el eje que articuló cada instancia de este recorrido con miras a comprender la eficacia del carisma del sacerdote.

En los caminos de llegada narrados en la primera parte advertimos que quienes asisten a las celebraciones desplegadas por Peries perciben ciertos eventos disruptivos de sus biografías en términos medicalizados y, en consecuencia, buscan la sanación. Estas búsquedas se desarrollan en un contexto nutrido de diversas tradiciones terapéuticas que, en tanto recursos culturales, contribuyen a comprender y tratar la enfermedad (Garro, 2002). Como vimos, uno de ellos es el marco religioso que se complementa, yuxtapone o tensiona con la biomedicina. Entonces, en la segunda parte

indagué en las concepciones sobre el proceso de salud/enfermedad/atención y las oscilaciones y convergencias con el discurso biomédico. En este marco, salud y enfermedad son conceptualizaciones amplias, no reducidas a lo físico y se extienden para incluir el universo anímico y social de las personas: tener buena salud es tener un cuerpo sano, pero también buenas relaciones con la familia y con la comunidad. Así, llegar a las manos del cura sanador es enmarcada como modalidad de atención de la salud.

La última sección estuvo dedicada a las *performances* de sanación, siendo las principales la imposición de manos y la bendición. Constituyen además las instancias ritualizadas de contacto entre Peries y sus seguidores. Durante las sanaciones las percepciones sensorio-emotivas corporizan la experiencia en los actores. El sacerdote pone en escena sus dones de visión y de cura que viabilizan la sanación a través de diversos gestos: tocar y hablar con los asistentes o el soplo de las medallas. Para los fieles, las diversas intensidades emotivas que ritman las celebraciones y las percepciones corporales que despierta la presencia numinosa de Ignacio dan cuenta de “modos somáticos de atención” y señalan el inicio del proceso sanador.

Uno de los elementos centrales de este movimiento religioso radica en las concepciones de espacialidad y temporalidad. Como señalé, establece una continuidad de los sentidos asociados entre lo que sucede puertas adentro de la parroquia con las prácticas hogareñas que los asistentes realizan por encargo del cura. En este contexto, la sanación es un proceso que define en sus términos espacios por fuera del templo consagrado y tiempos rituales complementarios a las liturgias, la imposición de manos y la bendición. Dicho lazo resulta de la acción conjunta de diversos elementos simbólicos. Primero, la búsqueda de la salud que motiva la participación ritual. Ésta será significativa si la eficacia del carisma de Ignacio resuena en la expectativa de sanación de los actores. Segundo, algunos de los objetos del escenario original, no necesariamente todos, deben estar presentes en los nuevos. Esta sinécdoque la cumplen los elementos transmisores que instauran la situación ritual en espacios diferentes al templo consagrado, permitiendo múltiples circulaciones. Una será la sanidad y los efectos benéficos del contacto con lo numinoso. Otra, la de los cuerpos, sus poderes y sus dolencias: los cuerpos actúan y canalizan las acciones de terceros, más allá de la distancia que separa al sujeto de la enunciación.

Como punto cúlmine de la relación asistente-sacerdote, las sanaciones (con las experiencias sensorio-emotivas que conllevan) inciden en dos planos intrincados. El primero atañe a los fieles y a la esperanza de sanar con la que asistieron a las celebraciones ya que son terapéuticamente positivas y, a sus ojos, tienen consecuencias reales sobre el futuro inmediato. El segundo nivel conecta estas biografías – modificadas– con la figura de Peries quien *atiende* eficazmente las necesidades. Por todo esto, las sanaciones son carismáticamente fortalecedoras atento a que comprueban el accionar del carisma asignado a Peries. Dicho de otro modo, las expectativas de mejoramiento de la situación personal de malestar y el rumor social – del que los asistentes se hacen eco– sobre la eficacia del poder sanador de Ignacio forman el primer sedimento sobre el que se construye la relación carismática con el sacerdote ceilandés. En el próximo capítulo continuaré indagando las modalidades en que este carisma configura relaciones particulares entre el sacerdote y los asistentes considerando las relaciones con la institución religiosa.

Segunda parte
Heterogeneidades del carisma

Capítulo 3

Otro catolicismo posible: **entre la institución y el carisma**

Anticipaba que la segunda parte de la tesis aborda la inserción del sacerdote ceilandés en las biografías de los seguidores y en el escenario rosarino, siendo el primero de estos planos el eje de este capítulo. Para dar cuenta de ese proceso me detendré en las *carreras* católicas de las seguidoras de Peries, es decir, en los antecedentes religiosos de estas personas. A diferencia del capítulo anterior donde el foco de las narrativas estuvo puesto en las trayectorias biomédicas, en el presente la reconstrucción tiene por meta evidenciar el vínculo de los actores con la institución religiosa⁸⁴. Por este motivo, recorro al término “carrera” en tanto modelo secuencial cuyo recorrido implica la asunción de nuevos compromisos con las instituciones y las normas (Becker, 2012) y circunscribo el uso de la noción de “trayectoria” al proceso biográfico experiencial en el área de la salud⁸⁵.

Al momento de reconstruir estas carreras ponderaré los elementos que evidenciaban las *formas de ser y estar* en una denominación religiosa (Ludueña, 2011), y el lugar que Peries en tanto persona social de cualidad carismática encuentra en ellas. Si el *ser* se asocia con la adscripción, el *estar* se vincula –o puede hacerlo– con el compromiso evidenciado en un amplio espectro de acciones (adopción de dogmas y principios morales, aceptación de la organización y mandatos, sistemas de legitimación, etc.). El primer hallazgo fue la ambivalencia en las relaciones que los actores tejen con la institución religiosa. Como resultado de ello emerge, y como segundo descubrimiento, una “paradoja identitaria” que se traduce en un diálogo creativo entre la dimensión del “ser” y la emergencia de “nuevas modalidades del estar” –aquellas comprendidas en el *otro* catolicismo posible que titula este capítulo– donde el sacerdote es nodal. Dicha paradoja opera como un prisma y proyecta su influencia en diversos planos. Primero, en una distinción entre la Iglesia católica como

⁸⁴ Tal como advertiera en el capítulo anterior, las narrativas presentadas oficiarán de “tipos ideales” (Weber, 1998).

⁸⁵ Tanto *trayectoria* como *carrera* son conceptualizaciones complementarias sobre la biografía de las personas y permiten comprender la relación social con el carisma en dimensiones específicas: el malestar presente y los antecedentes católicos.

institución monolítica a la que se asocian diversas características negativas y, por otro, la individualidad de Peries y los rasgos que lo construyen como líder carismático. Constaté también la recurrencia a dos nociones de dios escenificadas en modelos litúrgicos específicos. Por último, a esta diferencia se acopla una polarización entre tipos de agentes institucionales católicos. Cada uno de estos elementos se ubica en un momento específico de las carreras: un pasado anclado en la institución y un presente en el que afanosamente se busca la relación con el sacerdote ceilandés. Tomadas en su conjunto, estas categorías permitirán comprender las maneras en que ciertas experiencias religiosas anteriores favorecen el desarrollo y la receptividad del carisma del sacerdote.

3.1. Carreras católicas

Ana María⁸⁶ tuvo una infancia que aún hoy, con 59 años, al recordarla un halo de tristeza y dolor la envuelve cambiando la expresión de su rostro. Su padre era alcohólico y violento:

Mi papá era italiano, era un tipo golpeador, le pegaba a mi vieja, que se lo bancó por nosotros. Eso ya no existe, es mentira (...) eso de pensar que a los chicos los tenes contenidos. Vos como hijo sufrís un montón.

De acuerdo a su relato, este sufrimiento cotidiano contribuyó a que los años de la juventud fueran de alejamiento de Dios y de la Iglesia, ya que no podía entender cómo era que posibilitara tanto dolor. A pesar de esta reflexión actual, durante la infancia asistió a la iglesia incentivada por su madre, quien se encargó de organizar la formación católica de todos los hijos los cuales están bautizados, recibieron la comunión y están confirmados en esta fe.

Ana María tuvo a su tercera hija, Melisa, a los 41 años. La sorpresa por el embarazo y los miedos a posibles complicaciones debido a la edad, la acercaron nuevamente a la iglesia, en particular, a la figura de la Virgen: “Cuando volví a la iglesia que me quedé embarazada, era como que me agarré de la virgen al haber estado

⁸⁶ Las citas que figuran a continuación pertenecen a la entrevista realizada a la señora Ana María el día 02/06/2011, en el barrio de Floresta de la Ciudad de Buenos Aires y a las notas de campo del viaje a Rosario de abril 2011 donde la conocí. Como indiqué en el capítulo anterior tiene 59 años, es contadora de una cooperativa de yerba mate y está casada con Hugo, que es cerrajero. Tienen 3 hijos de 27, 21 y 17 años.

embarazada. O sea, era la única que me entendía lo que me pasaba. Y cuando dejé de laburar también, la virgen volvió a mi casa”.

Simultáneamente, después de 15 años de trabajar en la misma empresa y con tres hijos, Ana María quedó desempleada. La falta de trabajo no representaba únicamente un problema de índole económica, sino un desafío personal que no era sencillo enfrentar porque “en 23 años nunca me hice cargo de mi casa, ni de mis hijos ni de nada. Entonces fue muy duro, durísimo. Un año, llorando todo el año. Además no podía agarrar el ritmo de poder criar a mis hijos, era duro”.

En ese momento, su marido Hugo -de familia espiritista perteneciente a la Escuela Científica Basilio⁸⁷-, llevó la virgen peregrina de Schoenstatt⁸⁸ a su casa, lo cual produjo un enojo profundo en su esposa. A la incertidumbre generada por el desempleo se sumaba el disgusto con el esposo por “meter a la virgen en casa”. Entre risas, recuerda haberle dicho “yo no quiero tener nada que ver con la virgen, vos hace lo que quieras, arreglate vos con la historia de la virgen”. Tanto se “arreglaron” con ella que por la casa del matrimonio pasaron tres vírgenes peregrinas. Rememorando esas épocas, Ana María afirma que no estaba enojada con Dios ni con la Virgen, sino que “era una rebeldía” y que con el paso del tiempo “fui entendiendo los caminos que tiene Dios para cada uno”. La comprensión de esos caminos la vincularon nuevamente con la iglesia ya que decidió formarse para ser catequista junto a su marido, que hizo lo propio para ser ministro de la eucaristía.

Como vemos, los momentos de crisis familiares y personales son hitos que ponen en primer plano los vaivenes en la relación tanto con la institución religiosa como con diferentes figuras significativas del catolicismo. En el relato de Ana María la propia experiencia se convierte en el criterio que valida la adecuación del discurso y práctica religiosas con la vida cotidiana. Lo que percibió como una discordancia entre las enseñanzas recibidas en catequesis y el sufrimiento diario en su casa, produjeron un relajamiento en los vínculos con la institución, tendencia que se profundizó en los años de su juventud dada la menor presión materna para asistir a misa. El embarazo de su

⁸⁷ El espiritismo argentino fue analizado por Ludueña. Ver, por ejemplo, (Ludueña, 2001).

⁸⁸ El Movimiento Apostólico de Schoenstatt es un movimiento católico mariano, fundado en 1914 por José Kntenich y un grupo de seminaristas del seminario de los Padres Pallottinos. Recibe su nombre de una pequeña aldea de Vallendar (Alemania) donde queda el santuario original. El movimiento propone una “espiritualidad de alianza” de amor con María “modelo de santidad y de seguimiento fiel de Cristo”, madre y Educadora. Ver (Schoenstatt Argentina, n.d.).

hija menor marcó el inicio de un lento proceso de acercamiento: la Virgen había estado embarazada, hecho que amalgamaba las historias de Ana María y la de la figura divina. Por último, el desempleo y la concomitante reorganización de la vida familiar, aceleraron su reconciliación con la iglesia a la cual decidió integrarse y contribuir en su tarea evangelizadora.

Es interesante notar que Ana María entiende como “rebeldía” la etapa de rechazo a la virgen. Esta categorización arroja luz sobre la relevancia del marco católico, transmitido en el ámbito familiar y reforzado a través de la participación en una red de instituciones religiosas. En primer lugar, esta matriz se erigió en fuente de regulación y legitimación de ciertas acciones. En este contexto, el ser “rebelde” yace en la incomprensión de “las señales” que Dios pone en la vida de cada quien. Seguidamente, del mismo modo que hiciera su madre, Ana María se encargó de iniciar a sus hijas e hijo en la carrera católica por medio de los sacramentos y la asistencia a un colegio de los salesianos “que son bien terrenales”. Tercero, la decisión de formarse como catequista renueva sus compromisos con la iglesia y legitimó, una vez más, que el camino señalado por dios es el correcto tanto para ella como para otros.

Ella realizó sus cursos de formación como catequista en un seminario que le ofrecía una imagen de dios que sentía tan alejada de la experiencia del día a día como aquel de su infancia. A través de la catequesis de adultos y compartiendo las angustias y los problemas de quienes abrazan esta religión en busca de respuestas, elaboró uno “más terrenal, que está con vos en todas las cosas que te pasan” y “totalmente distinto a la que vos ves en el seminario, de sacralidad y todo eso”. Dado que las lecturas “fueron escritas hace mucho”, ellas y el mensaje religioso que contienen requieren un arduo y fino trabajo de adecuación a la actualidad y a las necesidades concretas de los fieles.

Asimismo, reconoce que “una va a la iglesia, reza a la virgen, pero Dios está en cada uno. Él está en el sagrario. Para mí, ahora es un dios distinto que está con vos en todas las cosas que te pasan”. Si bien reconoce este dios interior y la posibilidad de relacionarse con él por cuenta propia, enfatiza la necesidad de la iglesia como canal legítimo de comunicación ya que “uno no puede hacerse una religión personal, hacer lo que uno quiere”.

Conocí a Ana María en abril del año 2011 esperando el micro que nos llevó a la parroquia rosarina. Era su primera asistencia a la misa de Peries y, tal como vimos en el capítulo anterior, su asistencia obedecía a la enfermedad de su hijo, los esfuerzos familiares y los problemas económicos que suponen el tratamiento. Se enteró de la existencia del cura por una amiga que fue junto a su marido anteriormente “y no sintió nada, porque el padre Ignacio pasó así ‘pum’, rápido. Mucha espera, expectativa, por solo 2 segundos”. Hugo, que la acompaña, escucha y agrega en desacuerdo: “igual, esto empieza acá, concentrándose y ya pensando”. Su esposa asiente y enfatiza “lo de allá es otra cosa, lo importante es la fe para hacerlo”. Se trasluce nuevamente aquí la relevancia de la categoría del dios interior como *locus* de conexión con Dios y la fe en tanto condición necesaria para lograrla.

Su encuentro con el sacerdote restituyó el equilibrio y la armonía en su hogar “destruido por la enfermedad” que envolvía a todos los integrantes de la familia en un espiral de angustia y malestar. En su relato, el padre Ignacio Peries fue un instrumento de dios que puso su don para que se cumpliera aquello que cada uno necesita.

En la biografía de Ana María, encontramos una adscripción sostenida al catolicismo a pesar de los alejamientos temporarios con la institución. A lo largo de su vida la cosmología católica es una fuente de referencia constante para dotar de sentido las experiencias del presente y comprender las del pasado. El mismo tipo de adscripción, pero atravesada por cuestionamientos y posicionamientos críticos, lo encontraremos en Estefanía a quien presento a continuación.

Corría el año 2000 y con dieciocho años esta mujer⁸⁹ dejó el invierno de su Baradero natal (provincia de Buenos Aires) con destino a Roma (Italia) para concurrir a la Jornada Mundial de la Juventud que organiza anualmente el Vaticano, y a la cual asisten jóvenes de distintos países. Las jornadas duran cinco días y entre las diversas actividades desarrolladas hay misas especiales y encuentros con el sumo Pontífice. Once años después, egresada como contadora en una universidad privada y ya casada, asiste nuevamente a la Jornada que se realiza en Madrid. El lema del encuentro del 2011 presidido por el papa Benedicto XVI fue *Arrraigados y edificados en Cristo, firmes en la fe* (cf. Col 2, 7). De todas las actividades realizadas, Estefanía recuerda

⁸⁹ De aquí en adelante las citas corresponden a Estefanía, a quien entrevisté el 26/06/2012 en el microcentro de la Ciudad de Buenos Aires a la salida de su trabajo.

especialmente dos: una que versaba sobre la vida de Teresa de Calcuta y la Noche de Vigilia. Durante esta última el Papa ofreció una charla al aire libre cuyo mensaje estuvo dirigido “a todos los jóvenes para que lo reproduzcan en todo el mundo”. Luego, durmieron en bolsas de dormir bajo las estrellas para que al despuntar el sol, se celebre la misa que coronará las jornadas.

A la hora de hablar de su identidad religiosa, se define como católica practicante y creyente: “yo creo en Dios, en Jesús, en la Virgen, yo creo en ellos”. Esta definición religiosa se sustenta en la toma de los sacramentos, desde el bautismo hasta el casamiento como la práctica de la confesión, y a través de la asistencia a misa domingo de por medio. Asimismo, su educación primaria y secundaria fue en un colegio católico de su ciudad natal. Estefanía lleva la medalla conmemorativa del Jubileo del año 2000 colgando del cuello y una pulsera con la medallita de la Natividad (dada por Peries) que invocan protección y, como veremos en el desarrollo de su relato, los momentos de crisis o felicidad están enmarcados en el formato religioso católico. Lejos de ser acrítico, este posicionamiento está atravesado por un proceso de reflexión respecto a ciertas características de la institución religiosa y del dogma, tal como traslucen sus palabras referidas a la confesión:

estuve un montón de tiempo sin confesarme porque era ‘¿porqué yo le tengo que contar mis cosas a una persona y que esa persona me diga yo te absuelvo?’ Para eso me confieso directamente con Dios. Pero después, con el tiempo siento que si no lo hago con esa persona, siento que no estoy perdonada, entonces de vuelta me volví a confesar con un cura, no lo hago muy seguido. Para Navidad, para Pascua, trato de estar preparada.

¿Qué motiva las dudas sobre la capacidad de “esa persona” de recibir su confesión y absolverla de sus pecados? Estefanía establece una distancia insalvable entre los curas y la figura divina: si bien “tienen el poder que le viene de dios son humanos y se equivocan”. Esta caracterización coloca a los curas en un plano semejante al de los fieles: todos “son de carne y hueso”. Al retomar la confesión, Estefanía espera que sea una charla con el cura, “como una terapia”, quien otorga consejos y la guía en su propia búsqueda espiritual o en la resolución de algún tema que la preocupa circunstancialmente. El abismo que establece entre los curas y Dios

le permite entender que los primeros mantengan relaciones afectivas con mujeres⁹⁰, a pesar de la oposición institucional,

yo creo que por naturaleza ven a una mujer y les gusta. Hay cosas que no se anulan por ser sacerdotes o ser monja, por eso uno los tiene que ver como personas. Si vos pensas que son distintos porque son sacerdotes o monjas, entonces siempre los vas a juzgar.

Las ideas sostenidas por Estefanía permiten reflexionar sobre los grados de relativa autonomía que los católicos desarrollan respecto de los postulados institucionales. Veamos otras manifestaciones de ello en su carrera.

Esta treintañera tiene dificultades para lograr su deseo de ser madre: sufre de endometriosis, enfermedad que consiste en la aparición y crecimiento de tejido endometrial fuera del útero incidiendo de manera negativa en la fertilidad. Atravesó cirugías y tratamientos de fertilización. Estos obstáculos la enfrentan con el dogma, poniendo en primer plano las contradicciones y desacuerdos,

si estamos en contra de lo mecánico no puedes tener a una persona con respirador artificial o con oxígeno porque es mecánico. En esas cosas no estoy de acuerdo. En lo que sea para dar vida, sí estoy de acuerdo. Esas son las cosas que no entiendo de la iglesia.

Sus palabras expresan, nuevamente, un distanciamiento temporario en relación a las directrices católicas, particularmente referidas al campo de la bioética. Los avances científicos en términos de biomedicina motivaron la institución formal de la Pontificia Academia para la Vida por el Papa Juan Pablo II en 1994, con el objetivo de defender y promover la vida mediante el estudio y monitoreo de los avances médicos y el derecho. Esta institución promovió la bioética como la disciplina propicia para establecer concepciones filosóficas y antropológicas sobre los conceptos del ser humano en general y de inicio y finalización de la vida (Irrazábal 2010). Dado que en el ámbito de la sexualidad y de la procreación, “el hombre y la mujer actualizan los valores fundamentales del amor y de la vida”, la iglesia rechaza toda fecundación fuera

⁹⁰ Durante el mes de junio del año 2012 se hicieron públicas unas fotos de monseñor Fernando María Bargalló, obispo argentino de Moreno-Merlo y ex presidente de Caritas, abrazado con una mujer en una playa de México. Al día siguiente, el sacerdote aseguró que su compañera era una “amiga de la infancia” y pidió “perdón” por las “malas interpretaciones” que pudieran deducirse de las imágenes. Finalmente, admitió la relación sentimental que los unía, renunció a su cargo y fue reemplazado por el obispo emérito de San Isidro, Jorge Casaretto (La Nación, 2012; Piqué, 2012). Luego de pasar un tiempo de penitencia recluso rezando y estudiando, Bargalló volvió a prestar servicios en la Iglesia argentina como misionero en la provincia de Neuquén (Rubín, 2014).

del acto sexual entre esposos⁹¹ debido a que atenta contra la vida inocente del nuevo ser concebido⁹². Estefanía traduce estas nociones a un lenguaje propio demarcando las diferencias entre sus motivaciones y experiencias personales y las expectativas y directrices institucionales:

Ellos consideran que no puedes dejar un embrión congelado porque ya es una persona. Se supone que después va a ser una persona, mientras tanto si tiene que estar congelado, para mi es una célula, no considero que sea una persona. De hecho, no dejaría un bebe en el freezer. Si no lo pienso así soy una asesina.

A pesar de esta distancia fundada en sus pensamientos, afirma que guía sus acciones por aquello “que mi corazón siente, si tengo ganas de ser madre y a la iglesia no le gusta, qué me importa”. Las emociones son una constante en el discurso de Estefanía a la hora de relacionarse con la iglesia católica, institución que describe como renuente a los cambios que, de suceder, la transformarían “en otra cosa”. Reconoce la existencia de corrientes renovadoras a su interior, en las cuales ubica al movimiento carismático y a las figuras de Peries y del Padre Fernando Abraham⁹³, pero dicha renovación está circunscripta a las formas de expresión y estética de los rituales dejando incólume el dogma que “sigue siendo lo mismo”. A la distinción entre iglesia tradicional y conservadora e iglesia renovada asocia características distintivas: en la primera “es todo de memoria y hacer la misa” o solo “leyeron el sermón” mientras que la segunda “tiene partes de sanación interior, los cantos son más llevaderos, más expresivos, me llega más”.

Estos rasgos serán decisivos al momento de clarificar los motivos de asistencia y la recepción de las celebraciones entre los asistentes. Sobre ello me cuenta que “las dos me gustan, pero con la que me siento más reconfortada, me voy mejor, porque me parece más real, es con la carismática. Depende también de lo que lo uno esté necesitando”.

⁹¹ “El don de la vida humana debe realizarse en el matrimonio mediante los actos específicos y exclusivos de los esposos, de acuerdo con las leyes inscritas en sus personas y en su unión” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1987).

⁹² “Nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1987).

⁹³ Estefanía actualmente reside en Avellaneda (Pcia. de Buenos Aires) y asiste a la parroquia Nuestra Señora del Rosario a cargo del Padre Fernando Abraham, quien realiza oraciones de sanación e imposición de manos al finalizar cada misa. Funciona allí la comunidad de oración “Jesús Pan de Vida”. Ver (Jesús Pan de Vida, 2015).

Tal como fue señalado, el deseo de lograr un embarazo opone a Estefanía con ciertos elementos del dogma católico a la vez que motiva su recorrido por las corrientes que nutren actualmente a la iglesia católica. Llegó así al Padre Ignacio. En su relato, el marco católico está siempre disponible como fuente de información, significados y pertenencias, que, como vimos, Estefanía apropia y adecúa a sus experiencias desde un posicionamiento crítico. Distinta es la experiencia de Alejandra⁹⁴.

Esta mujer vive en Caballito y dada la cercanía con la iglesia San José de Calazans participaba allí de la misa con frecuencia. Sin embargo, el sacerdote que oficiaba la liturgia lo hacía en latín y retaba desde el altar a quien llegaba tarde a las celebraciones. Posteriormente, arribó otro religioso “que ese acercaba mucho”. De acuerdo con su relato, el recién llegado decía constantemente “‘no te preocupes con responder a tantas cosas de la iglesia’. Lo más importante era pasar, saludar, decirle a Jesús ‘acá estoy’ y nada más. Un rostro más humano. Y convocaba, convocaba a saludar”.

En sus palabras identifiqué la construcción de una tipología polarizada de sacerdotes. Un polo lo conforma el “cura deplorable” que obligaba a “hablar en el idioma que funciona el sistema solar”, mientras que en el segundo ubica a quien exhibe “un rostro humano”. Peries, a quien visitó luego de atravesar una mastectomía, llenará las filas de este segundo tipo ya que “es bien humano, bien carnal. De hecho me pareció que cuando él da ese abrazo algo pasa, y algo se respira en la iglesia”. Las experiencias vividas en San José de Calazans contribuyeron a que Alejandra se alejara de la institución religiosa con la cual mantiene una relación conflictiva,

porque de la iglesia institución tengo 80 mil quejas porque fui parte mucho tiempo de grupos que laburábamos en diferentes ámbitos del barrio. Entonces siempre estuve muy ligada hasta que me empezó a enojar bastante esta tendencia dentro de la iglesia institución que aparece que es la de juzgar, juzgar como vivís, que haces, que pensas. Así que ahí es que tengo como bastante chisporroteo. Otra cuestión muy diferente es la fe. Y en eso si siempre estuve particularmente ligada, yo creo mucho en la virgen de Luján. Y me sirve.

Las incomodidades que fundamentan el distanciamiento de esta mujer de los espacios institucionales católicos se relacionan con las resistencias al control que los agentes que la integran pretenden imponer en distintos aspectos de la vida de los fieles:

⁹⁴ Tiene 46 años, está casada y tiene dos hijos adolescentes. Es maestra jardinera pero no ejerce como tal y se desempeña como coordinadora de área en la fundación cultural de un banco estatal.

vida sexual, decisiones reproductivas, ideología política, entre otros. En este sentido, su alejamiento se produce por el rechazo a ciertos mandatos morales y expectativas de acción que la institución religiosa espera que su grey cumpla. Preceptos que han adquirido mayor vigor en el contexto político, social y cultural actual que los especialistas en bioética católicos, tal como vimos en la trayectoria de Estefanía, consideran “abortivo”. Características que le otorgan a partir de la creación del Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación responsable (Senado y Cámara de Diputados de la Nación, 2002) y con las modificaciones del Código Civil para incluir el aborto no punible y el derecho al matrimonio entre personas del mismo sexo como también propiciar el debate acerca de la adopción por parte de estas parejas y respecto a la eutanasia.

Es interesante destacar la distinción que se cuele en su relato entre la “iglesia institución” y la “fe”. Coincidiendo con Ludueña, la primera es asumida como una estructura jurídica clerical que ejerce una función formal y, a la vez, cautiva y busca gobernar la acción de los sujetos que contiene (2013a: 3). La segunda, encarnaría un ejercicio de soberanía sobre el saber religioso. De esta manera, los actores toman libremente las creencias y las prácticas que la institución propone –en tanto formas de conocimiento sobre lo numinoso (Ludueña, 2013a: 4) – en sentidos opuestos o en tensión a cómo ésta las configura y espera su obediencia. Otro elemento atractivo de las palabras de Alejandra es que el fundamento de su actual distancia respecto a la institución es la afirmación de su pertenencia a ella. Más aún, la emergencia de la narrativa crítica estaría legitimada por esa pertenencia en el pasado.

Actualmente, ella asiste esporádicamente a misa y el rezo hogareño es la práctica católica primordial que realiza. Su persistencia en el credo se configura a través de la fe en las figuras divinas, como la Virgen y Jesús, mas no uno que “te reta y te juzga” sino uno que “le encanta que pases un ratito al lado de él”.

Se define como una persona exigente en la búsqueda de respuestas, motivo por el cual hace psicoanálisis desde muchos años puesto que considera insuficiente al marco religioso. Esta carencia incluye también la identificación de ciertos elementos críticos al dogma, tal como se lo expresa en el país que posee más psicólogos *per cápita*. Sobre ello afirmó que “a mí me parece que en un país en que tantos hacemos

terapia, me parece que hay preguntas a las que las respuestas de la iglesia no basta, es siempre la culpa”.

De igual modo que con Ana María y Estefanía, en Alejandra constatamos una pertenencia católica sostenida y vaivenes en la relación con la institución religiosa. En la primera carrera encontramos alejamientos temporarios de la iglesia concebidos como rebeldía, junto a la necesidad de modificaciones en las formas de enseñanza del dogma; mientras que en la segunda y tercera de las historias reseñadas hallamos posicionamientos críticos actuales respecto a las directrices institucionales. Ahora bien, tanto las transformaciones reclamadas por Ana María como los distanciamientos de Estefanía y de Alejandra habilitan la búsqueda de otras opciones religiosas que, contenidas en el marco católico, otorguen un tipo de respuesta diferente al que recibieron desde la iglesia a lo largo de sus vidas. Por ello, en las biografías identifico disposiciones existenciales similares que cimientan la recepción favorable de cierto tipo de experiencias: aquellas que se configuran en la relación con Peries. En las próximas secciones del capítulo avanzaré señalando esos puntos neurálgicos compartidos sobre los que descansa la figura carismática.

3.2. Ser y estar en el catolicismo

Anticipaba en la presentación del capítulo que los elementos ponderados para la construcción de las carreras fueron los que permitían señalar las formas de ser y estar en una denominación religiosa (Ludueña, 2011) y el lugar que Peries tiene en ellas. En esta sección abordaré la dimensión de la adscripción y, en un segundo momento, aquello referido a la participación y compromiso con la denominación religiosa sostenida.

Analíticamente, los cambios en los referentes identitarios de los sujetos, suscitados por sus tránsitos entre comunidades religiosas, fueron concebidos como procesos de conversión que también “suponen el tránsito de un universo discursivo a otro” (Prat i Carós, 1997: 105)⁹⁵. A grandes rasgos, de acuerdo al grado de agencia asignado al *convertido* pueden distinguirse dos perspectivas.

⁹⁵ En tanto fenómenos complejos y multifacéticos los procesos de conversión son objetos de diversas lecturas y los modelos explicativos varían según cada sociedad y el contexto histórico. Ver, por ejemplo, (Carozzi & Frigerio, 1994; Frigerio, 1993b; Lofland & Skonovd, 1981; Míguez, 2000; Snow & Machalek, 1984).

Los primeros análisis entendieron a la conversión como un evento súbito y dramático, conocido como “experiencia paulina” que transforma las creencias religiosas relegando a los sujetos a un estado de pasividad⁹⁶. Luego, el “modelo de la privación” afirmó que las conversiones responden a la influencia del medio social y el converso es un sujeto que, mediante la pertenencia a un nuevo grupo religioso, resuelve sus carencias sociales y económicas (Frigerio, 1993b).

En respuesta a las insuficiencias de estos modelos, la conversión fue pensada como un proceso gradual de modificación de la identidad y los roles del individuo, el cual activamente intenta hacer su vida mejor (Carozzi & Frigerio, 1994)⁹⁷. Desde esta perspectiva es posible considerar las modificaciones en las creencias y la visión del mundo, que, a su vez, suponen cambios en el repertorio identitario del individuo⁹⁸ y en su conducta e interacciones de la vida cotidiana (Carozzi, 1993b; Carozzi & Frigerio, 1994; Frigerio, 1993b).

Tal como vemos, un dato insoslayable de los seguidores de Peries es que en su mayoría son católicos de carrera con antecedentes de larga data en el credo bajo el cual fueron criados. Sin embargo, junto a esta persistencia nominal, hay enojos y rupturas que facultan apropiaciones libre de las creencias y las prácticas que las instituciones proponen – en tanto formas de conocimiento sobre lo numinoso. Por ello, los modelos de conversión deberían permitirme dar cuenta de circulaciones intra-eclesiales o de procesos de “mudanza religiosa sin renuncia cosmológica” (Ludueña, 2013a: 4). Abordaré entonces aquellas experiencias que allanaron el camino para que los actores necesiten la mudanza y que jugaron, por contraposición, un papel de relevancia en la construcción del carisma del padre Peries.

⁹⁶ Estos modelos pretendían explicar el avance y crecimiento de los grupos pentecostales que alimentaban noticias sobre la invasión de las sectas y el lavado de cerebro de los conversos (Frigerio, 1993a).

⁹⁷ Sobre este último punto, es interesante señalar investigaciones actuales que focalizan los modos de abandono de la fe, de qué maneras la adhesión a creencias y prácticas religiosas deja de ser conveniente. Ver, por ejemplo, (Giménez Béliveau, 2013; Mancini, 2011).

⁹⁸ Frigerio (2005, 2009) propone trocar la noción de identidad por la de “actos de identificación” puntuales y momentáneos. Esta última destaca el carácter situado, emergente, recíproco (Gecas, 1982) y performativo de la identidad como dimensión tipificada o socialmente expresada del individuo quien dispone de varias definiciones del *self*. También, postula su desglose analítico en tres niveles (individual, social y colectivo) que pueden presentar discontinuidades entre ellos. Esta distinción visibiliza las adscripciones múltiples de un individuo, como ser su pertenencia al catolicismo y la identificación con otro marco de creencias ajenas e incluso en contradicción con el marco institucional de su confesionalidad religiosa (De la Torre, 1999; Frigerio, 2005).

3.2.1. Ser católica

“Católico ¿qué voy a ser? ¡soy católico, no soy de ninguna religión!”.
Un hombre esperando a entrar en la Natividad.

Un dato que informa la actualidad argentina es que el 76,5% de la población se autodefine como católica (Mallimaci, Esquivel & Irrazábal, 2008). Dentro de este porcentaje, son más mujeres que hombres los declarados como tales: 81,3% de las mujeres son católicas, mientras que el 71,1% de los varones lo son. Los rangos etarios comprendidos entre los 30 y 64 años manifiestan un porcentaje de adscripción al catolicismo que oscila entre el 77,4 % (30-44 años) y el 75,8% (45-64 años). El porcentaje disminuye entre los jóvenes de 18 a 29 años (71,8%) y aumenta entre la población de adultos mayores constituyéndose como el rango etario “más católico” (85,3%). Por este motivo, las trayectorias narradas representan los rangos intermedios de edad donde la curva de adscripción se estabiliza: Ana María tiene 59 años, Alejandra 45 y Estefanía abraza la treintena.

Las mujeres representan una marcada mayoría en los viajes organizados para asistir a las misas, en el desarrollo de las celebraciones, o en la realización de diversas tareas en la parroquia rosarina. A la vez, su preeminencia se evidencia en el rol protagónico que desempeñan en el proceso de formación de “nuevos católicos”. En muchos de los relatos de las fieles, la figura materna es identificada como la encargada de la transmisión religiosa, como si existiera una división del trabajo en base al género: legar la religión a las generaciones venideras es dejado en manos de las mujeres quienes tienen a su cargo iniciar en la carrera católica a sus hijos⁹⁹.

Por iniciativa materna las fieles fueron bautizadas, tomaron la comunión, están confirmadas en su fe y, en algunos casos, integraron grupos de trabajo social y comunitario. En las historias presentadas en este capítulo como en la de Rosa, a quien conocimos en el anterior, un momento de las biografías está marcado por la participación en distintos espacios institucionales católicos y con diversas funciones: Ana María es catequista; Alejandra y Rosa fueron misioneras y voluntarias en las actividades de índole social que encaraban las parroquias en las que participaban; y

⁹⁹ Este dato es coincidente también con los proporcionados por una investigación efectuada en el año 2001 que señala que es la religión de los padres, heredada y reproducida de generación en generación, la que se asume como propia (Esquivel, Hadida & Houdin, 2001).

por último, Estefanía integró Acción Católica y se autoidentifica como peregrina al haber asistido a los Encuentros Mundiales de la Juventud.

Un grupo importante de seguidores fueron educados en escuelas confesionales, a las cuales, en la medida de sus posibilidades económicas, eligieron para enviar a sus propios hijos. Junto a la seguridad de “tener clases cuando los maestros paran”, esta decisión favorecía la misma línea de educación.

Así el rol configurado en el seno familiar oficia de *modelo de y para* la acción (Geertz, 2001: 89), ya que estas mujeres asumirán ese papel de formadoras al momento de ser madres o al planificar la futura maternidad. El caso de Estefanía permite visualizar este proceso desde una óptica singular. Recordemos que debido a la endometriosis y a la ligadura tubaria que le hicieron en una cirugía, atraviesa dificultades para lograr un embarazo. Por tanto, la entrada al universo simbólico católico del hijo buscado no será el bautismo, sino la propia concepción que de ocurrir adquirirá el status de “milagro”.

Junto a la decisión de integrar los espacios católicos institucionales, las mujeres mayores de la familia forman a los menores como “creyentes” por medio de pequeñas rutinas domésticas y de ejemplos de cursos de acción a ser imitados. A Daría Crisanta la conocí en uno de los viajes de turismo religioso. Tiene 72 años, “nombre de calendario”¹⁰⁰ como me dijo, y una sonrisa que se dibuja por debajo de sus anteojos cuando habla con la tonada cansina propia de los santiagueños. Sufre de presión alta, hipertiroidismo y una dolorosa artritis reumatoidea que le impide desplazarse con total autonomía, por ello la acompaña su hija. El viaje para asistir a las misas de Peries es un punto en un recorrido articulado en torno a la búsqueda de salud: viene de visitar a un sacerdote en Escobar y otro en Garín y luego irá a Tucumán para que la “curen”. Cada día al levantarse, reza un rosario y prende una vela a las estampitas de los santos ante la mirada curiosa de su nieta que, fiel a sus tres años, tiene el “¿por qué?” en la punta de la lengua. Así me lo relató: “Ella me pregunta ‘¿Por qué abuela decís gracias siempre?’ Y yo le digo ‘no viste los pájaros, lo lindas que son las flores?’. Yo agradezco por cada día que vivo, por cada día de sol”.

¹⁰⁰ Los santos Crisanto y Daría fueron dos mártires cristianos del siglo III, cuyo santoral es el día 25 de octubre.

Ser agradecida es una actitud y práctica que Daría busca transmitir a su nieta y su valor positivo emerge de la comparación con las acciones de terceros. Durante el viaje, en el cual estuvimos sentadas juntas, me pregunta por qué voy a Rosario y le respondo, de manera poco original, que quiero agradecer porque mi familia está bien, tenemos trabajo y salud. Asintiendo con la cabeza agrega “eso me parece muy bien. Yo me peleé con una amiga, Mari, que siempre decía ‘tengo ir a la iglesia a pedir por esto y por aquello’. Y yo le dije ‘¿y nunca agradeces?’”.

Otra historia que muestra el rol central de la madre en indicar prácticas religiosas a seguir es la de Romina. Tiene 23 años y es la hija menor de 8 hermanos. El año 2010 fue un año especialmente difícil para ella en varios aspectos. En lo laboral, cambia tres veces de trabajo por estar en un ambiente de maltrato e insultos por parte de su jefe y compañeros. En lo personal, se pelea con su novio, con quien compartía el gusto por ir a misa y participar de peregrinaciones: juntos hicieron en más de una oportunidad la de Jóvenes a Luján y visitaron la Virgen de los 3 Cerros en la provincia de Salta. Para coronar el año, el último trimestre lo pasó en reposo absoluto debido a una mononucleosis y una escarlatina. Enfermedades que se suman al cuadro de espina bífida, artritis y escoliosis que padece en la espalda, razones por las que practica natación para mitigar el dolor y se mantiene actualizada en lo relativo a nuevos tratamientos. En este contexto de cansancio, angustia y dolor crónico, su mamá Betty le recomendó que visite al Padre Ignacio, lugar al que había ido a pedir por uno de sus hijos que padecía ataques de pánico y “se curó”. Betty es devota del padre Mario Pantaleo (cuya historia presenté en el primer capítulo), a quien le otorga el milagro de haber sanado a dos de sus hijas de cáncer de tiroides y melanoma.

Romina convenció a una amiga para que la acompañe y emprendieron el viaje a Rosario. Tuvieron una llegada agitada porque se pasaron de la salida de la Av. Circunvalación y terminaron en Victoria (provincia de Entre Ríos). “¿Adónde me mandó mi mamá?”, se preguntaba mientras retomaba el camino correcto hacia el barrio Rucci. Al relatarme su experiencia afirma que sabía poco acerca de cómo era el lugar o qué tenía que hacer una vez allí, y que su madre la llamaba por teléfono constantemente con pedidos de agua bendita, estampitas y rosarios para toda la familia. De este primer viaje recuerda principalmente cumplir con el deber asignado por su mamá, en tanto que las propias expectativas quedaron relegadas a un segundo plano.

Luego realizó un segundo viaje hacia la parroquia rosarina, nuevamente acompañada de su amiga, y sobre eso me relató lo siguiente:

Fuimos a comprar una remerita, a chusmear la ropa y le contamos a la chica [del local] que íbamos para el padre Ignacio. Y la chica vivía con la madre, pero con el hermano se había peleado y el padre las había dejado y creo que estaba en España. Durísima la historia, estaba re sola la chica, me daba una pena, te iba contando y se iba peleando con todos los amigos, no tenía novio, el novio la había dejado. Una bajón tu vida, al final yo estoy deluxe. No se lo dije pero lo sentía. Y me dijo que ella no tenía con quien ir al padre Ignacio y le dije ‘venite con nosotras’. Y al día siguiente se vino con nosotras. (...) Estuvo buena la experiencia de poder llevar a alguien que no tenía con quien ir. Ahí nos contó vida y obra, le encantaba a hablar a la chica.

Entre risas, continuó contándome que su amiga hizo un escándalo porque subía a una desconocida al auto. Intentando calmarla le dijo “no nos va a robar, es una pobre chica que no tiene con quien ir”.

La relevancia de esta anécdota yace en que señala los cursos de acción imitados entre generaciones. Romina repite la historia de su mamá quien, ante el pedido de ayuda de un desconocido no dudó en subirlo a su auto y llevarlo a destino. En la experiencia materna era un hombre junto a un auto averiado en la calle y resultó ser Pantaleo que debía dar misa (ver capítulo 1); en la de la hija, una fiel que necesitaba llegar a la parroquia de Peries. Otro dato interesante es que en la justificación que Romina ofrece a su amiga para calmarle el enojo es central el objetivo del viaje: ir a una iglesia no puede ser motivo de sospechas. Lo mismo que sucediera casi 30 años antes con Betty y Pantaleo. Es decir, el deseo de participar de la institución religiosa mancomuna los destinos de las personas incluso entre desconocidos. Vimos también que en la biografía de esta joven su madre oficia de modelo en la búsqueda de relaciones de índole carismática, por ello reiterará la anécdota ya no con el sacerdote de González Catán sino con el del distrito noroeste rosarino.

Por tanto, formación, prácticas y rutinas católicas a seguir son enseñadas y reguladas por las mujeres de la familia que indican qué hacer y cómo. A la vez son quienes estimulan la pertenencia y la participación en las instituciones religiosas que controlarán la observancia de sus mandatos. Ahora bien, tal como anticipé, las formas de cumplir ese rol religioso presentan nuevas configuraciones. Éstas pueden implicar relajamientos y recomposiciones de los vínculos con los espacios institucionales católicos como ambivalencias y contradicciones respecto a los contenidos del dogma.

Sobre estos procesos me detendré en lo que sigue ya que en la quiebra con la institución religiosa emerge el protagonismo de Peries.

3.2.2. Estar en el catolicismo

“Creo en lo que quiero creer”
Cristina

Como anticipaba, entre los asistentes a las celebraciones del padre Peries encontramos fieles que son católicas nominales con antecedentes como laicas en la iglesia. Ahora bien, señalaba como primer hallazgo de las carreras que por motivos de orden dogmático, político, ideológico, económico, etc., estas participaciones en la institución eclesial presentan fracturas: descubrimos ambivalencias y contradicciones, alejamientos y reencuentros por medio de las cuales los actores construyen activamente “nuevas modalidades del estar” que reflejarán variaciones y alternativas a una tradición monolítica que pretende ser extendida a los confines del campo católico. De esta manera, la adscripción implica una negociación entre la institución religiosa y las motivaciones, sentidos y acciones que los sujetos encaran –en tanto rasgos de la autonomía individual. En dicha negociación, buscan otro tipo de relación con lo numinoso y será la figura carismática de Peries quien, en competencia con la iglesia, simbolice esa posibilidad y repare así la quiebra institucional. Veamos de qué maneras.

La oscilación entre esos polos está presente en Ana María quien, a pesar de su fuerte compromiso actual con la iglesia al desempeñarse como catequista, decía que dios está en el interior de cada uno y resaltaba, al igual que su marido, la necesidad de la autoconcentración para encontrarlo. Es en el interior de cada persona donde radica *la fe* y la posibilidad de conectarse vívidamente con Dios; solo así tiene sentido la participación en las liturgias o el encuentro con el sacerdote, tal como decía mientras esperábamos al micro que nos llevaría a Rosario. Una vez allí, durante el momento de la eucaristía incentivaba a todos quienes estaban a su alrededor para que comulgaran porque “si no comulgas, no lo tenés”. De acuerdo con Otto (1980), la búsqueda de lo numinoso se efectúa, entre otros procedimientos, por medio de la identificación y la posesión corporal. Este último se evidencia en el énfasis de Ana María en la necesidad de la comunión. Sus palabras traslucen tanto la relevancia del acto individual como la legitimación de la institución religiosa en tanto agente autorizado para otorgar el

sacramento. Por lo tanto, el balanceo entre, por un lado, la importancia del dios interno y, por otro, el sagrario como *el locus* de Dios - idea forjada en base a las lecturas de “otro cura carismático”, el Padre Gustavo Jamut¹⁰¹ - se inclina a favor de la institución dado que “uno no puede hacerse la religión a su gusto” y debe asistir a la iglesia. El estudio cuantitativo previamente citado señala que, a pesar del reconocimiento de un marcado proceso de desinstitucionalización religiosa y de individuación de las creencias (61,1% se relaciona con dios por cuenta propia), son las mujeres (27,6%) y, en particular, en el rango etario representado por Ana María (45-60 años, el 28%), quienes mayormente se relacionan con la religión por medio de la institución eclesial (Mallimaci, Esquivel & Irrazábal, 2008); institución que tiene a su cargo regular no solo las prácticas sino también los usos del espacio. De acuerdo con Ana María, los exvotos que los fieles depositan en santuarios e iglesias atentan contra el carácter sagrado de esos ámbitos, por lo cual es necesaria cierta disciplina “para que las cosas estén en su lugar”.

“Que las cosas estén en su lugar”, el correcto, es algo que también reclamaba Rosa en su visita a Rosario. Sobre su experiencia me contó:

R: Nos fuimos para la iglesia y ya estaba llena de gente, estuvimos en el patio.

A: ¿Estuvieron en la misa desde el patio?

R. Claro. Esa es una de las críticas que tengo al lugar. Ahí no podes seguir la misa. Con un par de altoparlantes, de bafles, la misa se sigue.

A. Claro, afuera no hay.

R: No hay. Con lo cual no escuchas absolutamente nada de la misa. Yo me quedé en el patio. ¿Qué provoca esto? Que estén los que van por turismo, los que van por curiosidad, los que pasaron por Rosario y ‘vamos a ver qué hace este cura’. Es un despelote el patio y el que va realmente porque quiere participar de la misa, porque tiene fe... Pero en verdad te cuesta muchísimo ponerte en clima de algo porque no se escucha nada. Ahora eso se resuelve simplemente: vos pones dos parlantes afuera y ya está, se escucha la misa, entonces la gente mínimamente entra en clima de oración distinto, te corta la charla de la boludez. Si no están todos hablando de giladas, hasta uno empieza a hablar giladas, yo me encontraba con mis amigos hablando de cualquier cosa, tratando de no reírme para no caerme en el piso porque ya estaba re cansada.

¹⁰¹ El padre Gustavo Jamut está a cargo de la parroquia San Roque de Capital Federal, donde funciona la “Comunidad Carisma Mensajero de la Paz” integrante de la Renovación Carismática Católica de Argentina (RCC). Ver (Comunidad Carisma Mensajeros de la Paz, 2008).

En su discurso operan caracterizaciones tanto del fiel como de la iglesia, a quienes asigna prácticas y responsabilidades específicas. Al primero lo guía su voluntad individual de buscar la conexión con lo numinoso por medio del autotrabajo y de la participación en la liturgia, prácticas que requieren de condiciones adecuadas para realizarse de manera satisfactoria. Respecto a la segunda, y en diálogo con los planteos que hiciera Ana María, es una institución que debe garantizar esa búsqueda y que, a los ojos de Rosa, no pone el empeño necesario o fracasa en hacerlo. En su relato, ciertos criterios organizativos que la Natividad pone en funcionamiento durante las extensas esperas previas a las liturgias son insuficientes y como resultado de esa falencia, uno “se pone a hablar giladas” desdibujando el objetivo por el cual se asistió a la celebración en un primer momento.

En las carreras emergen también visiones críticas a la institución en relación a los preceptos morales y expectativas de acción esperadas de la feligresía como del clero. Recordemos a Estefanía, autodefinida como “católica practicante”, denominación que se traduce en la toma de los sacramentos, la asistencia regular a la misa dominical y a los encuentros mundiales de la Juventud con el Sumo Pontífice. Su relato presentaba señales que advierten respecto a los grados de relativa autonomía que los fieles desarrollan sobre los postulados institucionales. Veíamos que dadas las dificultades que enfrenta para lograr un embarazo recurrió a un tratamiento de fertilización asistida, los cuales son fuertemente rechazados por el dogma católico. Esta diferencia la llevó a posicionarse de manera crítica, ya que los mandatos institucionales resultan contradictorios y en oposición a sus deseos: “yo estoy en contra del aborto pero en lo que sea dar vida, estoy a favor. Yo me hice la fertilización porque quiero dar vida”. Asimismo, afirmaba que era comprensible que los curas tuvieran relaciones afectivas con mujeres. El estudio cuantitativo previamente referido muestra que el 58% de los creyentes están “muy de acuerdo” y un 18,3% “algo de acuerdo” con que “a los curas se les debería permitir formar familia” (Mallimaci, Esquivel & Irrazábal, 2008).

La comprensión de este tipo de acciones por parte del clero oficia, también, de justificación del incumplimiento del mandato de la confesión. Estefanía cuestionaba la posibilidad de absolución de los pecados por parte de los curas quienes, al ser personas de carne y hueso, pueden equivocarse. En otras voces, esta falta responde no

solo a cuestionamientos dogmáticos sino también a un proceso de individuación de las creencias. Cristina, como la mayoría de los fieles, asistió a las misas de Peries “por una cuestión espiritual, para ver si me sentía mejor espiritualmente, estaba muy decaída con la separación”. Al consultarte respecto a sus prácticas en el marco católico lo primero que señaló fue la asistencia una escuela primaria y secundaria confesional. Luego, marcando una distancia con los cursos de acción esperados por las enseñanzas recibidas afirmó,

Pero estuve años sin comulgar, sin confesar. Es más, yo no me confieso... no puedo confesarme. Yo ante dios y punto. Y si tengo ganas de comulgar comulgo, y si no, no. Me da lo mismo. No es una cosa que la necesite, que sea imprescindible, ni que me lo hayan metido por la cabeza, nada por el estilo.

En Alejandra el relajamiento de los vínculos con los espacios institucionales en los que había participado activamente como misionera en su juventud y luego como asistente en la misa, resultaba de su enojo con la “iglesia institución” y su afán de juzgar la vida los fieles. Por ello, en la actualidad prefiere rezar en su casa antes que hacerlo en el ámbito de la iglesia, a la cual asiste esporádicamente. Estas acciones adquieren otra dimensión si consideramos las tendencias presentes en la sociedad argentina. El 76% de los argentinos afirma concurrir poco o nunca a los lugares de culto; a la vez hay un alto nivel de conformidad con la idea de que se puede ser buen religioso sin asistir a iglesias y templos (66.9%), e identifican como práctica religiosa principal el rezo en casa (78.3%) (Mallimaci, Esquivel & Irrazábal, 2008).

Recapitulando, encontramos que las carreras católicas ilustran la creatividad y la reflexión de las fieles quienes activa y conscientemente eligen “a qué movimiento adherir, qué creencias religiosas adoptar, cuál será su grado de compromiso, cuándo abandonarlo” (Carozzi, 1993b: 26). Testean además la conveniencia de su adhesión y como resultado de dicha evaluación continua toman caminos alternativos o innovadores a los que la institución eclesial espera de su grey; pero construidos en diálogo con ella. Veíamos operando una distinción, enunciada de manera más contundente en la historia de Alejandra, entre la “iglesia institución” y la “fe” entendiendo a la primera como una estructura jurídica clerical que ejerce una función formal y pretende regular la acción de los sujetos que contiene; mientras que la segunda simbolizaría cierta soberanía individual sobre el saber religioso (Ludueña, 2013a). A través del ejercicio de esta última se revelan por un lado, la autonomía de

conciencia y decisión y, por otro, la toma de distancia de los postulados doctrinarios. Así, adquieren sentido frases como “tengo mi propia filosofía de la religión” o “creo en lo que quiero creer” que advierten acerca de la construcción de visiones personales del catolicismo o lo que di en llamar “nuevas modalidades del estar” en dicho credo y cuyas características trabajaré en la próxima sección.

3.3. Otro catolicismo posible: nociones de dios y encuentro litúrgico

“si somos un misterio para nosotros mismos
¿cómo podremos entender la profundidad de Dios?!”
(Peries, 2012: 16).

En la presentación del capítulo anticipaba que, como resultado de los vínculos ambivalentes con la institución religiosa, emergía en las carreras de los devotos una paradoja identitaria que a modo de prisma proyectaba su influencia sobre diversos elementos. Hasta ahora centré la atención en el primer momento de las biografías anclado en los antecedentes religiosos institucionales. Advertimos también las maneras en que esas experiencias favorecían la configuración de “otro catolicismo”: uno que “no es contenido por las murallas de la Iglesia” (Taussig, 1991: 503) y por, lo tanto, escapa a los controles directos de la institución. En consecuencia, se posiciona en los márgenes posibilitando la emergencia de la figura carismática. En lo que sigue analizo el contenido de dicha invención que presentaré en comparación con el catolicismo institucional y prestando especial atención a las formas nativas de concebir a dios, a las liturgias como instancia de encuentro ritual con dichas nociones y, por supuesto, el lugar asignado a Peries.

3.3.1 Las nociones de Dios

En el año 2006, una encuesta realizada entre la población norteamericana señaló la existencia de dos dimensiones principales sobre las que se ordenan axialmente las visiones de dios. La primera de ellas es el *nivel de compromiso de dios* que atañe a la medida en que las personas creen que dios está directamente implicado en los asuntos mundanos y personales; la segunda, *el nivel de la ira de dios* relacionado con la medida en que las personas creen que dios está enojado por los pecados humanos y tiende hacia características de castigo, severidad e ira (Baylor Institute for Studies of Religion, 2006: 26. Mi traducción). Conjugando estas

dimensiones resultarán cuatro imágenes de dios (autoritario, benevolente, crítico y distante¹⁰²) que tienen asociadas distintos tipos de acción en el mundo. El mismo estudio releva que entre las mujeres prevalece la imagen de dios con alto nivel de compromiso: el autoritario y el benevolente¹⁰³. Asimismo, estas dos imágenes concentran el 56% de las creencias de la población¹⁰⁴.

Las carreras católicas de los seguidores de Peries traducen combinaciones cambiantes de estas imágenes. Sin embargo, prevalecen dos nociones que sitúan en momentos de su biografía personal y asocian a determinadas prácticas institucionales. La primera de ellas refiere a un dios casi abstracto, lejano, que no ofrece respuestas ante la cotidianidad que se presenta de manera cruda y dolorosa para el fiel, al que se le teme porque juzga y castiga. Por el contrario, la segunda visión construye un dios entramado en el quehacer cotidiano, representándolo con “un rostro más humano”, misericordioso, que acompaña en las alegrías y dificultades y da respuestas a la vida diaria.

Al escuchar los relatos de las fieles, la relación establecida con Dios y la iglesia atraviesa dos momentos claramente reconocibles en sus biografías. Uno que es anterior a la actualidad y signado por el alejamiento; y otro, centrado en el reencuentro que oficia, además, de reparación simbólica de la fractura previa. Será en este segundo período en el cual contacten a Peries.

“¿Dónde está dios? Porque te duele, te duele”, se preguntaba Ana María al recordar su niñez atormentada. La falta de respuestas de dios ante su dolor, la aleja de la iglesia durante su juventud. Luego, la incertidumbre ante la falta de trabajo y un

¹⁰² Brevemente, las imágenes de dios se caracterizan de las siguientes maneras. El tipo *autoritario* está altamente involucrado en la vida diaria y en los asuntos mundanos, colabora en la toma de decisiones, es responsable de los acontecimientos del mundo y es capaz de imponer penas a infieles e impíos. El *benevolente* es muy activo en la vida cotidiana como una fuerza de influencia positiva en el mundo, menos dispuesta a condenar o castigar a los individuos. El dios *crítico*, si bien no interactúa con el mundo, lo observa y juzga de manera desfavorable, y ese desagrado se hará sentir en la otra vida. Por último, el *distante* no está activo en el mundo ya que es principalmente una fuerza cósmica que establece las leyes de la naturaleza en movimiento y, dado que no actúa en el mundo, tampoco tiene opiniones claras acerca de las acciones humanas y eventos del mundo (Baylor Institute for Studies of Religion, 2006: 26. Mi traducción).

¹⁰³ Según este estudio, los hombres presentan más afinidad con las imágenes de menor compromiso (principalmente el distante) y tienen más inclinación al ateísmo (Baylor Institute for Studies of Religion, 2006: 28).

¹⁰⁴ El Dios crítico concentra al 16%; el distante al 24.4% y los ateos, suman un 5.2% (Baylor Institute for Studies of Religion, 2006: 27).

embarazo a los 40 años, la acercan nuevamente a los espacios institucionales como fiel y como catequista. La formación que recibe en el seminario la dirige hacia el mismo dios de su recuerdo de la infancia: alejado de la vida cotidiana. Completados sus estudios y ya ejerciendo la catequesis, sintió la necesidad de traducir el mensaje de la Biblia a un lenguaje accesible para todos quienes asisten a la iglesia en busca de respuestas. Esta transposición le permitirá reconstruir la relación con un dios “más terrenal, que está con vos en todas las cosas que te pasan”. En nuestra charla enfatizaba la diferencia entre la imagen de dios impregnada de sacralidad que ofrece la iglesia y otro “distinto” que “está con vos”. Entre lágrimas al relatarme los problemas familiares y cómo encontró fuerza en dios para seguir peleándola día a día me dirá “esa es mi experiencia de dios; de cómo dios te fue acompañando a lo largo de todo este tiempo”. En el desarrollo del capítulo veremos cómo esta distinción se hace patente en las formas rituales, y cobra cuerpo teológico en las palabras tanto del padre Ignacio como de otros sacerdote renovadores al tiempo que refuerza la imagen carismática de aquél.

Inversamente, Alejandra retrata un dios que está cerca de los fieles y, en consonancia con esta visión, asocia prácticas institucionales determinadas. Le viene a la memoria su juventud católica signada por el trabajo desde la iglesia atendiendo las carencias de diversos sectores de la sociedad. Posteriormente, el afán institucional de juzgar provocará enojo y alejamiento de la institución. Su regreso estará marcado, igual que en Ana María, por la búsqueda de certezas y respuestas ante lo incierto: la propia enfermedad o la de un hijo. Quien podrá otorgarlas será un dios que se posiciona codo a codo con sus fieles cercano a las experiencias cotidianas. Peries abreva también en esta segunda visión en sus discursos.

Las prédicas, homilías y escritos del sacerdote ceilandés señalan que Dios es un “amigo, [que] como ser humano, lloró, entendió las lágrimas de los hombres”, y que su gracia está en todos lados acompañándonos en la vida cotidiana (Peries, 2010: 11–12). En una de sus homilías describió a Jesús como aquel que “está en tus lágrimas, está en tus sonrisas. En los momentos difíciles está con nosotros”. “Jesús nos habla de una paz distinta, de una paz que ayuda a vivir, interpretar y realizar la realidad de la vida (con los altibajos que todos tenemos que enfrentar y sobrellevar en esta vida terrenal)” (Peries, 2006: 35).

“Dios no se venga ni condena. ¡Dios es amor y paz!” (Peries, 2006: 27) y enseña un camino marcado por la solidaridad con el prójimo, la propia humildad y el trabajo en comunidad como vías para lograr un estado de paz interior que se expandirá a aquellos ámbitos que se transitan: “alguien que no tiene paz es una peste (...) desparrama desunión y siembre su odio y bronca” (Peries, 2006: 36–37). Este dios permite entender el porqué de ciertos obstáculos en la vida, aprender a convivir con ellos como también enfrentar, desde la tranquilidad familiar e individual, aquello que perturba el equilibrio y la paz.

Por lo tanto, esta segunda imagen provee una relación de afectividad y proximidad con lo numinoso, características ausentes en la primera noción –anclada en la lejanía sostenida por la institución religiosa– y distintivas del lazo que buscan establecer con la figura devenida carismática de Peries. La transición entre ambas nociones, en tanto representación de los vínculos de los fieles con la institución religiosa, da cuenta de la renuncia a esta última acompañada de una permanencia cosmológica pero en los márgenes del catolicismo.

Otro elemento relevante de las imágenes deístas es su vinculación con ciertos tipos de agentes católicos que en el ejercicio de su función institucional expresan una u otra de esas nociones reproduciendo la distinción entre la institución y dios. En este sentido, hallé en las voces nativas una tipología polar de sacerdotes. En un extremo se ubica uno que construía una relación con sus fieles donde la lejanía se enunciaba en los planos discursivo y relacional. Respecto al primero su expresión era tan radical que no compartía la misma lengua de los congregados a quienes, como señal del tipo de lazo que establecía con ellos, los castigaba desde su posición en el altar. En el otro polo de la tipología están quienes, lejos de las sanciones y prohibiciones, habilitan relaciones de proximidad con los fieles y les caben los adjetivos que mis entrevistadas repetían una y otra vez al retratarlos: carnales, humanos, terrenales. Al relatarme sus experiencias en busca de alternativas sanadoras, Cristina me contó que asistió al convento ubicado en la intersección de la avenida Independencia y Salta de la Ciudad de Buenos Aires:

no me puedo acordar como se llama ahora. Ese cura también me encantó. Con ese cura pude llegar a decirle que hacía años que yo no me confesaba ni que comulgaba porque no quería más confesarme con los curas y me dijo ‘está bien hija, ve tranquila. No tenes nada de que pedir disculpas’. Me quedé helada.

El edificio, cuyo nombre escapaba a la memoria de esta mujer, no es otro que la Santa Casa de Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola¹⁰⁵. Allí encontró un cura con quien, para su sorpresa, podía hablar de igual a igual y que lejos de castigarla ante el incumplimiento voluntario de los sacramentos, llegaba a comprenderla trasmitiéndole tranquilidad. Dentro de este segundo tipo de sacerdotes las voces nativas ubican a Ignacio Peries. En esta línea, seguidamente, abordaré la arena ritual en tanto instancia de encuentro con las nociones de dios.

3.3.2. Encuentro litúrgico

Son las 8.30 de la mañana de un domingo cualquiera en *la Natividad* e Ignacio ha entrado en el templo. Llega al pie del altar y los servidores, tanto hombres como mujeres, se despliegan a los costados dejándolo en el centro de la escena. Con micrófono en mano, el sacerdote indica cómo disponerse en el recinto y explica la prioridad al momento de la bendición. Luego comenta y opina sobre distintas situaciones de actualidad tales como los negocios generados en torno a él. El sacerdote reniega principalmente de las empresas de viajes y turismo religiosos que transportan a los asistentes desde diversos puntos del país. En más de una oportunidad durante los sermones marcó una clara división

ellos hacen turismo, yo estoy con los enfermos, con la fe. Las empresas estas los dejan a las 5, 6 de la mañana afuera, en la puerta. Si los traen a esa hora, quédense dentro de los micros hasta que abra la iglesia porque no hay seguridad ni nada hasta las 7.

En otra oportunidad, durante el invierno del 2009 en pleno brote de la Gripe A (H1N1), Ignacio se valió de esta breve charla previa para disculparse por las demoras que acarrearía la eucaristía, ya que luego de entregar cada hostia se higienizaría las manos con alcohol en gel. Anunció también que “quienes la quieran en las manos deben poner la mano izquierda sobre la derecha. Si ponen al revés puede ser que sean zurdos, yo siempre pienso eso” y una risa generalizada contagió a los presentes.

¹⁰⁵ La Casa fue construida entre los años 1795 y 1810, con intervenciones posteriores hacia 1900. Fue su fundadora, la Beata María Antonia de la Paz y Figueroa, quien restableció la práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Ver Congregación Hijas del Divino Salvador (2014).

A diferencia de quienes establecen una distancia absoluta fundada incluso en el uso de otra lengua, Ignacio como hábil *performer* manipula los recursos comunicativos a través de su transformación creativa al valerse de chistes, anécdotas y charlas informales manteniendo atada a la audiencia en una relación de dependencia que los atrapa en su exhibición (Bauman, 1975: 295). Señales que nutren los rumores sobre los efectos que provoca el encuentro con él y, en consecuencia, fortalecen la cualidad carismática que le atribuyen.

La visión casi maniquea entre lejanía y cercanía de Dios de la vida cotidiana es la cara visible de otra que atañe a los modelos litúrgicos y a la forma de presentar el mensaje religioso: la oposición entre razón y emoción. Así como en el capítulo 2 señalaba la emergencia de una narrativa crítica respecto a la frialdad del discurso biomédico en pos de la objetividad y racionalidad científicas y por no considerar al aspecto emocional de los pacientes; en el presente advertíamos que las fieles resienten por diversas razones (religiosas, políticas e ideológicas) la rigidez del catolicismo integral (Forni, Mallimaci & Cárdenas, 2003) y su alejamiento de la vida cotidiana. Contrariamente, las prácticas carismáticas conforman, dentro del paisaje católico, una alternativa emocional cercana a las soluciones mágicas (Forni, Mallimaci & Cárdenas, 2003; Krautstofl, 1999).

El carácter emocional refiere a las vivencias inmediatas de la presencia de Dios y a las efusiones emocionales y corporales que, como señalo a lo largo del trabajo, colman el momento de la Eucaristía y el tiempo fuerte de las bendiciones-sanaciones¹⁰⁶. Llantos, abrazos, caricias, cantos, palabras al oído desafían la disciplina corporal de otro tipo de liturgias (especialmente las convencionales) que observan mayor control y supervisión. Coexisten así dos modelos que postulan una experiencia religiosa determinada o por la razón o por la emoción y que en su desarrollo escenifican una u otra de las nociones de dios revisadas. Para el caso que presento, serán las percepciones sensorioemotivas que provoca la figura de Peries las que adviertan que el dios compañero y cercano se hizo cuerpo.

Mencionaba que estos modelos estaban asociados a prácticas rituales específicas. Los fieles fijaban su preferencia por las misas carismáticas como

¹⁰⁶ En su análisis de dos grupos católicos emocionales, Giménez Béliveau (1999) designa como “tiempo fuerte” a la sanación, ya que en torno a ella se articulan los distintos momentos de la liturgia.

consecuencia de encontrarlas “más reales” y poder dialogar con los sacerdotes sobre los problemas cotidianos; posibilidad ausente en las misas tradicionales donde “todo se hace de memoria”. Para Cristina la celebración guiada por Peries “fue espectacular, como te concentras, es muy grato todo el tema de cánticos”. Otros enfatizaban el contexto de alegría en que se desarrollan las liturgias y bendiciones. Señalaba en el capítulo anterior que la intensidad de las manifestaciones emocionales de la fe *in crescendo* ritma los tiempos rituales. Mientras esperan su turno los presentes rezan con mayor ímpetu, se abrazan o toman la mano de quien está a su lado mientras las lágrimas inundan sus rostros, estiran los brazos hacia adelante como si las puntas de los dedos pudieran alcanzar a la figura de Peries quien canaliza el poder sagrado y viabiliza la sanación.

La oposición razón/emoción se constata también en el proceso de institucionalización de las prácticas carismáticas, cuyo origen había sido espontáneo y desregulado. Durante la década de 1980, las manifestaciones y desbordes emocionales propios de los carismáticos, inquietaron al obispado argentino que por medio de diversos documentos buscó regular el manejo del tiempo y del espacio de las liturgias¹⁰⁷; tareas de control reconocidas por los fieles como inherentes a la institución religiosa. En consecuencia, se estableció una distinción entre, por un lado, la misa cuyo desarrollo debe observar el canon formal de las liturgias y, por el otro, las sanaciones-bendiciones donde la emoción podrá fluir sin mayor control.

En la Natividad del Señor la división entre ambos tiempos rituales se delimita claramente. Veíamos en el capítulo 2 que las celebraciones presentan ciertas diferenciaciones en relación a la liturgia convencional concernientes a la praxis corporal –Ignacio intercambia miradas, toca el cuerpo de los asistentes, pronuncia palabras al oído, ríe–, o a la escenificación ritual recurriendo a canciones que trascienden el cancionero tradicional de las misas. Sin embargo, tanto las misas como las sanaciones-bendiciones poseen un tiempo específico asignado. Las segundas tienen lugar una vez concluidas las primeras y, si bien pueden prolongarse por horas y llegar a superponerse en el horario de la próxima liturgia, la distribución espacial de la

¹⁰⁷ Los documentos redactados por el Episcopado Argentino son los *Lineamientos Básicos y Criterios Fundamentales*. Ver (Comisión Episcopal para el Apostolado de los Laicos, 1989; Comisión Permanente del Episcopado Argentino, 1989).

parroquia, al contar con dos templos, permite que las misas y las sanaciones se lleven a cabo paralelamente y en ámbitos separados.

Anticipaba que esta dicotomía tiene también su fundamento teológico. Por ejemplo, en las palabras del padre Alberto Ibáñez Padilla, cura miembro de la Compañía de Jesús, identificado como uno de los principales iniciadores de las prácticas emocionales católicas en Argentina¹⁰⁸. Siendo un joven cura jesuita realizaba retiros espirituales sobre todo en colegios católicos. Este trabajo con adolescentes lo llevó a desarrollar una metodología que implicaba la participación activa de los miembros de las jornadas de reflexión y la escenificación de sujetos bíblicos. Creó así una pedagogía de la “contemplación representada”, que repetía las experiencias de quienes compartieron la vida de Jesús y decidió llamar a su método *Convivencias con Cristo*¹⁰⁹. Hasta su muerte en el año 2015, Ibáñez Padilla estuvo al frente de la *Comunidad de Convivencias* que, extendida por toda Latinoamérica, organiza retiros espirituales centrados en diferentes figuras significativas del catolicismo¹¹⁰. En la entrevista que le realicé me contó que la “Escuela de espiritualidad” que dirigió tiene como misión “presentar el mensaje no como silogismo sino como experiencia religiosa que consiste en ‘Dios te ama’ (...) ese es el punto de inicio de un proceso de transformación de tu cosmovisión (Ibáñez Padilla, 2012). Ibáñez Padilla pone en términos teológicos aquello que Ana María relataba como fiel y catequista.

La centralidad de las emociones es una de las características distintivas de la experiencia religiosa contenida en el *otro* catolicismo. Como veíamos, las voces nativas enmarcan en dicha alternativa al movimiento generado en torno a Peries, el cual desde ese posicionamiento ratificará, en sus dimensiones ritual y discursiva, la relevancia de lo emotivo. De acuerdo a las palabras del sacerdote ceilandés, sus libros son una invitación “a descubrir la alegría de creer, de renovar la esperanza y comprender la importancia y la riqueza de la fe” (Peries, 2012: 4), fe que es

¹⁰⁸ Esta identificación se efectúa tanto desde las ciencias sociales (Cabrera, 2006; Forni, Mallimaci & Cárdenas, 2003; Giménez Béliveau, en prensa; Soneira, 2001) como desde el ámbito religioso (AICA, 2015).

¹⁰⁹ En un primer momento los retiros organizados por Ibáñez Padilla eran ignacianos. Al advertir las diferencias con los ejercicios espirituales de San Ignacio, optó por llamarlos *Convivencias con Cristo*.

¹¹⁰ Los retiros espirituales tienen duración variable (entre 3 y 6 días) y se centran en convivencias con Cristo, con Pablo, con Pedro, con María, con el Espíritu, con la Trinidad y, por último, con Dios-Amor, punto cúlmine del camino de conocimiento espiritual.

“imprescindible si queremos tener paz” (Peries, 2006: 40). Lejos del temor de dios, “la alegría, la unidad, la comprensión, el compartir, son rasgos de su presencia [la de dios] entre nosotros” (Peries, 2012: 14). La alegría de creer y la felicidad que resulta de la fe no son fáciles de lograr: solo se las encuentra a través del sacrificio. En sus escritos advierte que “si somos capaces de enfrentar dolores, sufrimientos y aprendemos a llorar hoy, nos acercaremos paso a paso, hacia la verdadera felicidad” (Peries, 2006: 44). Asimismo, estas emociones motivan las acciones de Peries: “tu esperanza me alentó, y tu alegría y tu dolor me movilizaron a obrar” (Peries, 2012: 5).

Los relatos de las fieles enfatizan los sentimientos como punto de inicio del proceso de sanación. Al definirse en términos amplios la enfermedad incluye las dimensiones anímica y espiritual: estar enfermo es también estar triste, deprimido o desesperado ante un problema. El amor incontrastable de Dios, mediado por la figura y acciones del padre Ignacio, viabiliza el restablecimiento de un estado de equilibrio y armonía perdido. La sanación solo es posible si hay una experiencia dolorosa previa puesto que la eficacia del proceso sanador se constata en la oposición entre un pasado enfermo y un futuro imaginado sano y feliz. La experiencia de Romina muestra dicho contraste de un modo drástico: luego de la visita al Padre Ignacio no solo calmó los dolores crónicos por el complejo cuadro que presentaba en la espalda, sino también cesaron una seguidilla de accidentes al que incluyeron un incendio el día de su cumpleaños y un accidente automovilístico que tanto ella como sus familiares y amigos asociaban a la “mala suerte”. Al centrar su atención hacia la cura, la asistencia espiritual y material, las prácticas carismáticas permiten enfrentar la cotidianidad de la vida (Krautstoffl, 1999) resolviendo problemas en lo inmediato y no solo ofreciendo el paraíso ultraterreno. En este contexto, hay un potencial imaginario de un futuro diferente y mejor al momento presente que refuerza la eficacia del carisma atribuido a Ignacio; y sobre esa expectativa se construye la relación carismática.

La asistencia a la Natividad del Señor y el encuentro con el Padre Ignacio es el hito que visibiliza la transición entre las nociones de dios para afincarse en la segunda de ellas: uno cercano y compañero en la vida cotidiana. A este arraigo favorece, como vimos, el ritual y los dispositivos simbólicos que operan en él ya que constatan la afectividad y la emoción como atributos centrales tanto de dios como de la instancia del encuentro con él. Entre los rasgos presentes en ese otro catolicismo imaginado y,

en oposición a los requerimientos institucionales, hallamos la preeminencia del individualismo. Elemento elaborado en diálogo con la noción de dios. Veamos cómo.

Como si el sacerdote se hiciera eco de los procesos de individuación y desinstitucionalización de la religión señalados en la sección anterior, sus escritos refieren a ellos. En *El mejor combustible la fe*, último libro de su autoría y publicado en el año 2012, dice Peries que cuando “se trata de nuestra relación con Dios, todo es absolutamente personal, directo, íntimo” (Peries, 2012: 25). Respecto a la confesión, advierte que “toda persona tiene libertad de elegir al confesor, con quien se sienta cómodo” (Peries, 2006: 149). Enfatiza también que esta práctica es auténtica si radica en “sentir la necesidad de manifestar nuestras faltas y el arrepentimiento por ellas” y, en un tono que recuerda a los planteos de Otto (1980) sobre el sentimiento de creatura, agrega que “es sentirnos pequeñitos ante Dios” (Peries, 2006: 150). Por lo tanto, la confesión nace de la voluntad del individuo y no es tanto el cumplimiento de un mandato. Así, a través de estas palabras, el sacerdote habilita desde el seno del catolicismo la construcción de una relación personal con Dios.

Además, recurre a un vocabulario atravesado por un imaginario que postula la autonomía individual como fuente de transformación positiva a través de la afirmación de que “algo- la chispa divina, el yo superior o el guía interior- se encuentra dentro del individuo” (Carozzi, 2000: 113) de allí la adición del prefijo “auto” a las tareas de conocimiento, terapia, curación, etc. Inscripta en el marco católico, la fuente de transformación que habita en el interior del fiel recibe nombres diversos tales como la presencia de Jesús, la paz interior o el despertar de la fe: “si la fe crece en nuestro espíritu alcanzaremos la paz y nos sentiremos capaces de hacer realidad nuestros más preciados sueños” (Peries, 2006: 23). Más aún, dicho descubrimiento es el que “impulsa a lograr una sanación o una comprensión muy profunda de lo que ocurre” (Peries en Chantada, 2009) y en tanto experiencia “es el Big Bang de todo un proceso de transformación de tu cosmovisión” (Entrevista a Ibañez Padilla, 2012). El despertar interior de la fe que pregona incluye a todos los que rezan a dios sin importar su adscripción religiosa: “evangélicos, judíos, mormones, budistas y de otras religiones. (...) De ninguna manera están obligados a cambiar de religión” (Peries en Chantada, 2009). Frase que en boca de un agente institucional católico avala la categoría de adherentes *al paso* o “circulantes”. Es decir, de personas que motivadas

circunstancialmente se acercan a estas prácticas religiosas sin mantener un compromiso activo con la institución. Continúa Peries afirmando que si bien, dios nos da a todos sin excepciones “somos responsables del desarrollo de estos dones en nosotros mismos. Según nuestra respuesta personal logramos sentir un nivel más alto de su gracia” (Peries, 2006: 58). En este sentido, hay una fuerte apuesta al individuo que, a través del trabajo espiritual emprendido, se erige en motor de cambio de sí mismo y una vez logrado éste, podrá extenderlo a su entorno.

Las referencias a la existencia de un dios interior a ser descubierto por el trabajo con uno mismo las encontrábamos también en las narrativas de las fieles. Recordemos a Ana María que enfatizaba la necesidad de concentrarse; o a Rosa, quien advertía que al no poder hacer ningún “laburo interno” durante la espera para la misa y bendición la eficacia de las mismas podía ser menor. Por su lado, Estefanía señalaba que confesarse era una forma de preparación para algunos rituales que rigen el calendario católico y recibir el sacramento era un trabajo sobre sí misma.

Dicho trabajo a emprender no es otro que el autoconocimiento: es necesario saber con qué talentos, capacidades, errores, ilusiones, “riquezas morales y espirituales poseemos en nuestro interior (Peries, 2006: 43)” para transitar el camino hacia la paz. En palabras de Peries: “todo depende de con qué amor, con qué sinceridad, con qué valentía descubrimos nuestros talentos y capacidades de responder y vivir la vida (...) Cómo aceptamos nuestros errores, nuestras fallas, sin condenarnos (...)” (Peries, 2012: 27).

En esta última sección rastreamos los elementos comprendidos en las nuevas formas de estar en una denominación religiosa o, tal como titulé, en el otro catolicismo posible; el cual se basa en elementos concretos en los que igualmente reposa y se reproduce el carisma de Peries, como lo son la propuesta de una noción de dios alternativa a la institucional, un modelo litúrgico emocional que apela a lo sensible, y un tipo de agente que –con carreras y trayectorias *sui generis*– responde a una lógica de acción autónoma.

3.4. Resumen

En el presente capítulo describí y analicé la inserción del sacerdote ceilandés en las biografías de los seguidores deteniéndome en sus carreras católicas -en tanto

recorrido que supone la asunción de compromisos con la institución religiosa y sus normas-. Advertimos en primer lugar que hay un punto de partida compartido: las personas que llegan a las celebraciones de Peries poseen una relación de larga data con la iglesia, nombre con el que designan a la institución que las representa como católicas. Sus biografías traducen militancias parroquiales, inserciones en organizaciones sociales de inspiración cristiana, estudios cursados en escuelas católicas, cursos de formación bíblica, toma de los sacramentos, etc.

Ahora bien, junto a la persistencia nominal, dicha participación está atravesada por ambivalencias, alejamientos y recomposiciones en el vínculo; característica que representó el primer hallazgo de las carreras. Esto se traduce en una asistencia esporádica a las liturgias, menor cumplimiento de ciertos sacramentos y posicionamientos reflexivos acerca de los contenidos dogmáticos, entre otras apropiaciones libres de las creencias y las prácticas propuestas por la institución. En términos analíticos opté por denominar a este segundo descubrimiento como la paradoja identitaria producida entre las dimensiones del ser y del estar en una denominación religiosa. Como resultado de esa tensión emerge *otro* catolicismo que franqueando las fronteras institucionales es construido activamente por los fieles a través de un diálogo crítico con la iglesia. En esta novedad Peries es posicionado como fibra neurálgica y, en competencia con la iglesia, repara simbólicamente la relación truncada con la institución.

Una de las características centrales de estas configuraciones es la búsqueda de establecer lazos con lo numinoso que otorguen mayor protagonismo al mundo emotivo y sensorial de los actores a través de una experiencia directa de lo sagrado. Es aquí donde se imbrican las nociones de dios, asociadas cada una de ellas a prácticas y agentes institucionales con determinados rasgos. En contraste con la lejanía y el temor de un dios autoritario, el otro catolicismo postula un dios cercano y compañero de la vida cotidiana; en oposición al primado de la razón, las emociones pueden fluir libremente y constituyen la vía de conexión con un dios que habita en nuestro interior. También, frente a la obediencia del dogma, reivindican la autonomía que permite una experiencia personal de lo numinoso y como corolario contribuye a la desinstitucionalización del vínculo religioso.

En las voces nativas, Peries presenta el polo opuesto al tipo de vínculo que los actores mantuvieron a lo largo de su vida con la institución. En consecuencia, para algunos manifiesta el tránsito hacia una alternativa ofrecida por el credo y como tal, legitimada; para quienes interrumpieron la relación con la institución constituirá una vía hacia el reencuentro con lo católico institucionalizado pero en sintonía con sus necesidades y posicionamientos críticos. En todo caso, para muchos de ellos, la concurrencia a Rosario para ver al padre Ignacio y la construcción simbólica de su figura, implicará una resignificación de lo católico por vía directa de lo carismático que el cura encarna como resultado de la relación que entablen con él. En este sentido, el sacerdote ceilandés opera como un agente de reparación simbólica de la relación iglesia-fiel nutriendo así a la *otra* forma de estar en el catolicismo. Como vimos, los elementos que la describen encuentran eco en los discursos y prácticas de Peries puesto que pivotan en torno al mundo sensorio emotivo de los seguidores, contribuyendo a la masificación entre sus adherentes y al carácter carismático de la relación que establecen con él.

Como procuré demostrar, este mismo proceso se trasluce en la figura del sacerdote quien no solo recurre a los elementos simbólicos prácticos del marco religioso, sino también abreva en el imaginario social para dar cuerpo teológico y vida ritual al movimiento generado en torno a él. Claro está que las elaboraciones realizadas por un representante institucional del credo no son infinitamente elásticas. El catolicismo, en tanto universo simbólico e institucional de pertenencias, impone características y deberes a los actores estableciendo también límites y condiciones a la creatividad. Sobre éstas trabajaré en el próximo capítulo de la tesis.

Capítulo 4

Una piedra en el zapato.

El lugar de Peries en el paisaje local

A diferencia de los capítulos anteriores centrados en el análisis de la relación carismática entre Peries y los devotos, en el presente me interesa examinar su recepción en el paisaje rosarino y los vínculos establecidos con otros actores sociales cuyas motivaciones escapan a la necesidad de sanación. Incorporar esta mirada responde a la necesidad de indagar en otras facetas de la figura del sacerdote opacadas por la centralidad de su construcción social como sanador pero atravesadas por ella. Estas dimensiones son: misionero y vecino; representante de una institución religiosa y párroco del barrio, líder socialmente reconocido. Con miras a develarlas, identifiqué y reconstruí dos circuitos que lo muestran en esos otros roles. El primero es uno social y político que focaliza en los vecinos del distrito noroeste de la ciudad, particularmente en los Barrios Rucci y Parquefield y en cómo éstos marcaron el ritmo de trabajo de Peries y de su asociación clerical. Sumo también el dominio de lo político en donde sitúo a figuras y movimientos sociales que buscan movilizar el reconocimiento y la legitimidad que el religioso goza hacia sus ámbitos de acción. El segundo circuito de índole institucional se centra en la relación con la jerarquía católica rosarina. Sostengo que la construcción social del sacerdote como persona carismática lo reviste de un poder que habilita modos de “hacer” y de “decir” con los cuales la institución religiosa local, en la actualidad, no acuerda y genera, en consecuencia, un lazo que ha mutado desde la *conveniencia a la convivencia*. De esta manera busco mostrar las limitaciones y eficacia del carisma en ámbitos no definidos por la sanación.

4.1. De sacerdote de Rucci a ciudadano y migrante ilustre: la circulación barrial y política

En esta primera sección del capítulo describo el tejido social donde se asienta y nuclea la acción del sacerdote y de la Cruzada; a saber, los barrios Rucci y Parquefield. Seguidamente, abordo los vínculos con figuras de la política e instituciones estatales como con movimientos sociales interesados en la figura de Peries como líder social. Tal como anticipaba, mi interés aquí es en los vínculos que

no tienen como núcleo central el poder de sanación que socialmente le adjudican al sacerdote, aunque están atravesados por él. Esta mirada dislocada permitirá explorar otras dimensiones de la figura de Peries.

4.1.1. Ignacio Peries, el cura del barrio

La parroquia del barrio Rucci casi no tenía fieles hace 25 años. De entonces a hoy el cambio no puede ser más notable: allí se está gestando uno de los fenómenos religiosos más importantes del país, con una obra que se extiende a través de la fundación de templos, escuelas y comedores, y un seminario. El responsable de esa transformación es Ignacio Peries, el sacerdote de la orden Cruzada del Espíritu Santo, que vino hace 25 años de Sri Lanka a la Argentina, casi sin saber el castellano, y logró hablar al corazón de la gente (La Capital, 2004).

En el primer capítulo introduje una periodización nativa (ítem 1.2.1) respecto a la vida del barrio que distinguía dos momentos: uno previo a la masividad del cura y otro cuyo inicio se ubicaba diez años atrás aproximadamente “cuando todo explotó”. A cada uno de ellos los vecinos asociaban tipos de vínculos diferenciales con el sacerdote. En esa sección de la tesis, si bien presenté ambos períodos, centré la atención en el segundo ya que la relación forjada en él era parte integrante del carisma *bricoleur*. Retomo aquí esa diferenciación, pero con el foco puesto en la previa: cuando “uno podía tocarle el timbre” a Peries en la casa que tiene en el barrio.

“Cuando llegué no había ni sacerdote”, afirmó Ignacio en una de las misas que presencié en el 2009 al celebrar los 30 años de su ordenación sacerdotal y de la llegada al barrio Rucci. Esta frase será la punta del ovillo a partir de la cual voy a desmadejar su inserción barrial y el cariz que adquirió su labor en él.

Tal como relaté en el primer capítulo (ver ítem 1.1) Peries arribó a la Argentina para cumplir el designio misionero de la Asociación Clerical Cruzada del Espíritu Santo. Luego de una breve estancia en Tancacha (provincia de Córdoba), se radicó definitivamente en la ciudad santafesina en el año 1980. Él narró su desembarco en el barrio Rucci en dos de sus libros (Peries, 2010, 2012) y en una entrevista concedida al diario santafesino *La Capital* (2004). En dichas publicaciones señaló que Argentina no figuraba como destino posible: sí lo era algún país del continente africano, Australia y, dentro de América Latina, Venezuela, país en el que se sitúa la sede central de la

Cruzada. Al momento de recibir el pasaje de avión se enteró que las sierras cordobesas cobijarían sus días futuros. En sus palabras:

(...) una noche, cuando miré el pasaje para saber en qué fecha y a qué hora tenía el vuelo, descubrí que decía Córdoba, Tancacha. (...) Llegué a Córdoba sin saber mucho castellano, estuve estudiando más o menos tres meses. De ahí me mandaron a Rosario por tres semanas. Al principio yo no quería venir a Rosario, porque estaba cansado de las ciudades (Peries en La Capital, 2004).

A pesar de su resistencia y sus deseos de permanecer cerca de las montañas y de los ríos, tuvo que establecerse en la ciudad de Rosario. Los primeros años fueron difíciles: la soledad, las dificultades y malos entendidos debido a su poco conocimiento inicial de la lengua castellana –graciosamente relatados en uno de los libros de su autoría (Peries, 2010: 231–233)–, y aquello que identificó como la poca raigambre de la parroquia en la vida de los fieles no contribuían a que sus días fueran apacibles¹¹¹.

La “Natividad”, como comúnmente llaman a la parroquia, fue inaugurada en 1978 y está situada en el Barrio Rucci – 1° de Mayo ubicado en el sector noroeste de la ciudad, junto a otros barrios de tradición obrera: Nuevo Alberdi, Esperanza, Cerámica, Cristalería y Parque Field. La construcción de este último se inició en el año 1965 por la empresa *Field Argentina* como un proyecto de más de un millar de viviendas unifamiliares de estilo californiano diseñadas siguiendo estándares estadounidenses, incluyendo también el trazado de calles, iluminación, parquización y servicios. Contaba además con sala de primeros auxilios, escuelas, capilla y centro comercial. Ideadas como viviendas “para obreros”, su comercialización había comenzado el año anterior y se edificarían en un plazo de 100 a 180 días laborables (Caprini, 1986: 35–36)¹¹².

¹¹¹ En la próxima sección veremos el trasfondo de conflicto religioso y político que signaba a la periferia rosarina.

¹¹² Elda Caprini, pionera vecina, publicó *Parquefield. 20 años de historia*, obra en la cual narra la singularidad del barrio y de sus habitantes. Señala que el proyecto nació bajo el patrocinio de la *Alianza para el Progreso*, el plan creado por el presidente de Estados Unidos, John Fitzgerald Kennedy, para favorecer el desarrollo de países como Argentina (Cisneros & Escudé, 2000). Este compromiso se tradujo en acciones e inversiones, entre ellas las que posibilitaron el proyecto rosarino. De acuerdo a su estudio, la financiación de las obras se realizó con un crédito a 20 años y con garantía de la Agencia para el Desarrollo Internacional del gobierno norteamericano. También, la empresa gozaba de exenciones y desgravaciones impositivas e incluso la cesión de los terrenos públicos en los que se ejecutaría el barrio (1986: 39–40).

Durante los primeros tres años, la construcción avanzó a paso sostenido. Sin embargo, hacia 1968 solo se había edificado la mitad de las viviendas proyectadas¹¹³. En este escenario, y frente a las presiones por los incumplimientos de las obras¹¹⁴, Field vendió los terrenos aún sin construir y parte de lo ya urbanizado a la Confederación General del Trabajo (CGT) Rosario. Ésta, a través de la financiación del Banco Hipotecario Nacional construye a partir de 1975 un emprendimiento habitacional integrado por monoblocks de 3 pisos cada uno rodeado de pequeños espacios verdes, a diferencia de las casas de estilo californianas *parquefielinas*. El mencionado conjunto, bautizado “Barrio Obrero José Ignacio Rucci”¹¹⁵, contará con centro de salud, comercios y escuela. A la vicaría de este barrio llega Peries y su historia particular marcará la impronta de la acción misionera y social que desarrolló.

Si bien en la actualidad las calles de Rucci son habitadas por miles de fieles que buscan el contacto con las manos sanadoras alterando el ritmo del barrio, otra era la situación cuando Peries arribó¹¹⁶. En uno de sus libros rememoró esa época diciendo “las misas, en aquel entonces, eran simples pero llenas de amor, de fe y...cómo decirles... un poco ‘solitarias’. De lunes a viernes solo había tres o cuatro personas” (Peries, 2010: 231). Como posibles razones de la escasa participación de los vecinos en los rituales institucionales, señaló la poca antigüedad del barrio –apenas siete años desde el inicio de su construcción– y el desconocimiento acerca de la existencia de una iglesia. Con estas condiciones, una de las primeras tareas que llevó adelante el sacerdote fue reactivar la vida de la comunidad parroquial que en las vicarías estaba

¹¹³ Una explicación parcial de esta parálisis se encuentra en la tasa inflacionaria creciente que en el período 1945-1971 promedió el 25% anual (Rapoport, 2011). Otra causa la hallamos en las políticas nacionales de vivienda. En 1961 el estado nacional creó el Fondo Federal para la Vivienda y, para 1965, nuevas instituciones gubernamentales - el Plan Federal para la Vivienda (1962); la Caja Federal de Ahorro y Préstamo para la vivienda (1963) y la Secretaría de Estado de Planeamiento y Vivienda (1965)- gestaron los planes de Erradicación de Villas de Emergencia (1967) y de Viviendas Económicas Argentinas (1968). Para el caso de Rosario vio modificada su fisonomía con la edificación de conjuntos de viviendas económicas. (Jiménez, 2012b; Liernur, 2001).

¹¹⁴ Una cronología exhaustiva de las negociaciones entre la *Asociación de Residentes Parquefield* (fundada en 1966 en defensa de los intereses del vecindario en sus relaciones con la constructora), la empresa *Field Argentina* y la municipalidad de Rosario puede encontrarse en la obra de Caprini (1986). Los trabajos de Jiménez aportan datos históricos y arquitectónicos (Jiménez, 2012a, 2012b, 2012c).

¹¹⁵ Originalmente el barrio se llamó “Barrio Obrero José Ignacio Rucci”; luego cambió su nombre a “25 de Mayo” para finalmente, denominarse “Barrio 1° de Mayo”.

¹¹⁶ En Olmos Álvarez (2013) analicé las representaciones sobre el ordenamiento espacial percibido como lugar de disputa entre distintos actores (vecinos, fieles, iglesia y estado) que activamente producen estrategias diferenciales en cuanto a usos y apropiaciones del mismo.

estrechamente ligada a la comunidad social. A ello se sumaba como desafío que los feligreses acepten como autoridad espiritual a un “sacerdote morocho...asiático... que hablaba más en inglés que en español” (Peries, 2010: 228). Claro está que la concreción de ambos objetivos eran las dos caras de un mismo proceso. Conozcamos entonces cómo se lograron.

Según los datos que recabé, la vida comunitaria estaba atravesada por tensiones, aún vigentes, entre los habitantes de Rucci y de Parquefield y que respondían a las particularidades de la génesis de cada barrio y de la población que recaló en ellos. Tal como vimos, el más antiguo, Parque Field, fue edificado por una empresa que solo concretó la mitad del proyecto original que luego vendió a la sede local de la CGT. En consecuencia, los terrenos que debían contener “los elementos indispensables a la educación, a la salud y a la subsistencia” (Caprini, 1986:7) se transformaron en pastizales y basurales. Como me relató uno de los vecinos “fue nuestro trabajo el que cambió todo”, la acción comunitaria de los habitantes logró trocar ese destino de abandono¹¹⁷.

En contraste, Rucci-1° de Mayo, construido una década después, nació con escuela primaria, centro médico con guardia de urgencia, locales comerciales y vicaría católica¹¹⁸. A ojos de los *parquefielinos*, el nuevo barrio disponía de toda la infraestructura necesaria para la vida gracias al organismo obrero, mientras que en el propio solo los fondos y voluntades de sus habitantes lo habían hecho posible.

Si bien había sido promocionado como barrio obrero, los compradores de las casas californianas fueron profesionales (médicos, docentes) y empleados de bancos y aseguradoras, jerárquicos de empresas, comerciantes, entre otros; un sector socioeconómico que aún prevalece como mayoritario entre sus moradores. Los dueños de algunos locales próximos a la Natividad viven en Parquefield. En el caso de los

¹¹⁷ Caprini en su libro detalla las acciones emprendidas por los habitantes pioneros para resolver estas carencias: destinar su tiempo extra laboral a la edificación de la escuela y de un club; médicos que atendían en sus domicilios las necesidades de salud de los vecinos; comercios surgidos en las mismas viviendas adquiridas para uso familiar o encargarse del arbolado (1986: 8–10).

¹¹⁸ En 1978 se inauguró la Natividad como capilla. Previo a ello, los vecinos debían concurrir a misa en otros barrios ya que Rucci no disponía de un lugar donde celebrar las ceremonias. Según me relataron algunos vecinos, para resolver esta falta, algunos garages de casas de familias pertenecientes a la Acción Católica de otras parroquias cobijaron ceremonias y cursos de catequesis. Tal como cuenta Peries en su libro, los mismos estuvieron a cargo de madres del barrio para que los niños “con un método muy agradable aprendan las primeras nociones de nuestra fe” (Peries, 2010: 179).

departamentos que integran los monoblocks, sus primeros destinatarios fueron familias que no poseían viviendas y habían sido beneficiadas por la Ley de Normalización de Locaciones Urbanas (N°21.432) que entró en vigencia en julio de 1976.

Actualmente, en el imaginario de la ciudad, estos edificios desgastados por el tiempo y rodeados de tierra y pasto seco, cobijan “ladrones, gente pesada y hasta narcos” y no es apto “para andar sola”. Cuando hice mi primera exploración de campo, en julio del año 2009, llegué a la terminal de ómnibus y consulté en la sede de la Secretaría de Turismo que funciona allí la ubicación de la Natividad y cómo llegar. La persona que me atendió era un chico que promediaba los 25 años. Para responder, desplegó en el mostrador que nos separaba un mapa de la ciudad diciéndome “éste es el centro [mientras redondeaba con birrome una zona], lo del Padre Ignacio está por acá...”. Ese “acá” era una parte de la ciudad que quedaba por fuera del mapa que el ente gubernamental daba a los turistas. Me indicó que desde el centro, “lugar por donde seguro iba a andar”, podía tomar la línea de colectivos 107 “cartel rojo ‘A Rucci’” recomendándome que no fuera ni volviera de noche y si ese era el caso, que lo hiciera acompañada.

Finalmente tomé un taxi. Cuando dije el destino del viaje, el taxista, Mario, me preguntó si sabía llegar. Por temor a que me paseara por una ciudad que aún me era desconocida y con las palabras del empleado de la Secretaria de Turismo rondándome la cabeza, no quise afirmar mi ignorancia. Entonces, recurriendo al GPS del celular, le respondí que si sabía y que podría guiarlo. La mención al Padre Ignacio capturó la atención del chofer y me consultó si ya había ido. Frente a mi negativa me sugirió qué hacer: “vos no digas nada, deja que él te hable”. También me relató su experiencia: “yo cuando fui, estaba con taquicardia y él me agarró y me tocó el corazón, con una energía” y coincidiendo con las mayoría de las narrativas a las que accedí describió al sacerdote como “un tipo increíble”.

Nuestra charla siguió durante todo el trayecto. Lejos habían quedado el monumento nacional de la bandera, la catedral, la peatonal céntrica, las calles comerciales, la zona próxima a la terminal de ómnibus... todo aquello que había quedado dentro del círculo en el mapa. En contraste con las edificaciones residenciales que dejamos atrás; el paisaje comenzó a llenarse de moles de hormigón descolorido y

poco ornamentado. “Estamos cerca”, fue el pensamiento que inundó mi cabeza. En un momento, Mario giró en sentido contrario al que le había indicado y me explicó su acción, “es que ahora está todo cambiado, con el Padre Ignacio cambió todo el barrio”. A pesar de este señalamiento, el taxista insistió en marcar el barrio de manera negativa: “este barrio es re-pesado igual, la semana pasada trajeron un taxista hasta acá y lo mataron. Es horrible este FONAVI”. Un imaginario similar se despierta en los fieles que llegan a Rucci desde distintos orígenes geográficos al divisar los monoblocs que contrastan con “las casitas” de parque Field. Como si aquellos fueran sinónimo de penurias y abandono, una de las mujeres que entrevisté en el conurbano bonaerense describió a la zona donde se sitúa la parroquia como “todo ese pueblito que está ahí que es re pobre”.

Las diferencias entre los barrios, simbolizadas en los tipos de viviendas que hay en cada uno, se hicieron patentes también durante el desarrollo del viacrucis del año 2015, en el cual hice parte de mi trabajo de campo. El trazado enlazó los “FONAVI” de ambos lados de la Av. Circunvalación y Parquefield. La mayor parte del recorrido se realizó por las calles donde se ubican los monoblocs con ventanas abiertas de par en par y los vecinos disfrutando de la vista privilegiada en altura. A medida que avanzábamos por las calles, se asomaban más y más curiosos a mirar a los miles que peregrinábamos y los rezos resonaban en los edificios. Por el contrario, durante el trayecto que tuvo lugar por las calles *parquefielinas*, las casas, que en su mayoría exhiben un cartel de asociados a empresas de seguridad privadas, se mantuvieron cerradas a cal y canto como si nadie habitara en ellas. A mi entender, este contraste respecto a la bienvenida del viacrucis no es un dato menor. Pone en evidencia que, a casi 40 años de convivencia entre barrios, las distinciones entre ellos se mantienen vivas reactivando el imaginario sobre la peligrosidad de los habitantes de los monoblocks.

Pero regresemos a la llegada de Peries al distrito noroeste. La primera forma de ensamblar esa vida comunitaria que Peries percibía como escindida se dio de manera espontánea, ya que “chicas y chicos de barrio Rucci empezaron a enamorarse de chicos y chicas de barrio Parquefield” (La Capital, 2004; Peries, 2010). Atento a los cambios positivos que estos nuevos vínculos podían provocar, el joven sacerdote comenzó a nuclear a los enamorados en actividades de la capilla. Fue éste el inicio del

primer movimiento grande de la Natividad y que aún sigue en pie, el del grupo de jóvenes. Trascendiendo las distinciones barriales y de clase, “sin fijarse en ricos y pobres” (La Capital, 2004), estos chicos trabajaron juntos guiados por el sacerdote y por laicos comprometidos con los diferentes proyectos a realizar, entre ellos, la ampliación y mejoramiento estructural de la parroquia.

En ese momento la Natividad era una pequeña capilla sin ventanas que había sido inaugurada oficialmente por Monseñor Guillermo Bolatti en 1978 y el barrio, según palabras del sacerdote, “era un gran basural” (La Capital, 2012c). Transformar esa habitación calurosa y sin respiración en la actual parroquia que consta de dos templos conectados por un patio¹¹⁹ demandó más de treinta años de obras en distintas etapas, ingenio y solidaridad para financiarlas. El encargado de dar el puntapié para la edificación del salón parroquial fue el Padre Kelly, quien también inició los trabajos de la Cruzada en el noroeste rosarino. Convocó a hombres para las tareas de albañilería y a mujeres para que recorrieran los barrios en busca de fondos para costear la obra. Así, organizaron ventas solidarias, kermeses, rifas y las primeras “polladas”, aún vigentes como una de las formas principales de recaudación en favor de la Cruzada del Espíritu Santo¹²⁰. Una de las anécdotas que me repitieron hasta el cansancio fue la de la rifa que tuvo como premio una pelota firmada por los integrantes de la selección argentina de fútbol del mundial de 1978. Cuando Ignacio queda a cargo de la capilla las obras recién comenzaban.

Una vez establecido en el barrio, el joven sacerdote recorría sus calles buscando que los vecinos participaran activamente de la vida de la parroquia. Para ello los invitaba a sumarse a la construcción de los distintos salones y bendecía las casas recién estrenadas. La recorrida por los barrios “de acá del barrio Rucci, de Parquefield, del barrio Fonavi, Cristalería, Nuevo Alberdi, Cerámica Alberdi, barrio Esperanza” celebrando las liturgias llevó a que también “casi el 80 por ciento de las casas fue bendecido” (La Capital, 2004). Este dato no es menor puesto que, al día de hoy,

¹¹⁹ En la actualidad, la parroquia *Natividad del Señor* consta de dos templos conectados por un patio. En el más antiguo, con fachada de ladrillo visto, se celebran las misas, funcionan la secretaria parroquial, la santería y los grupos católicos. En el edificio más nuevo, de color amarillo diseñado por sacerdote y con un campanario en el cual está la imagen de la Natividad, las misas son proyectadas. Todo el perímetro está cercado por rejas y cuenta con tres accesos, dos laterales y uno frente al patio.

¹²⁰ La pollada es un almuerzo que se realiza en el mercado de Fisherton. Para asistir, los comensales compran unas tarjetas en la Parroquia Natividad del Señor que suelen agotarse en pocos días

continúa operando como elemento distintivo de las familias del barrio que orgullosas narran que sus viviendas están bendecidas por “Ignacio”. De esta manera, los edificios adquieren una cualidad singular al impregnarse del poder sagrado y mágico de Peries. Asimismo, se transforman en bienes preciados por personas ajenas al barrio que esperan que la cercanía con el sacerdote los contagie con las bondades que le reconocen. José, dueño de uno de los departamentos de planta baja y de los más próximos a la parroquia me lo relató de la siguiente manera,

hay gente que quiere vivir acá. ¿Sabes las veces que nos han querido comprar el departamento? Más de una vez. Una vez entró una mujer y dijo ‘pongale el precio’ de Buenos Aires. La verdad es que nunca lo pensamos, hace 20 años que estamos. ‘yo quiero vivir acá al frente’. Es cierto que los departamentos puestos frente a la parroquia valen más. Nosotros tenemos precio. Por estar cerca. (José, Rosario, febrero de 2012).

De noche la agenda de Peries también estaba abarrotada de actividades, momento que destinaba a la guía de los grupos de oración congregados en torno a una imagen de la virgen. En bicicleta o a pie, palpó las necesidades y tiempos de los habitantes de los barrios. Además él se transformó en una presencia cotidiana en la mesa de los fieles quienes lo invitaban a almorzar o cenar, ya que “en aquellos tiempos no tenía ni para comer” (Peries, 2010: 228). Esta frecuencia le permitió establecer otro tipo de lazo, uno que excedía lo estrictamente religioso logrando uno familiar con los vecinos y, a la vez, mejoraba el conocimiento de un idioma que le era ajeno. Sobre estas comidas compartidas, uno de mis entrevistados me contó

las dos veces que fue a comer a casa, [el padre Ignacio] es un manual. Vos podés hablar con él de cualquier cosa. Siempre contamos como anécdota que a mi socio, que es no creyente, que lo envolvió; le quería buscar la vuelta, le buscaba los caminos... evidentemente él [el padre Ignacio] está muy por encima de eso, terminaron hablando de teología, de las razones para la existencia o no de dios, cada uno con su fe, ¿no? (Sebastián, Rosario, enero de 2012).

Estas palabras no solo relatan las anécdotas de “las veces que fue a comer”. En ellas encuentro rastros de la caracterización de Peries como persona carismática dado que ciertos atributos y cualidades adscriptas a su persona adquieren sentidos en esa construcción social. Por ello, señalarlo como “un manual”, “qué está por encima” y con la capacidad de convencer a los descreídos, inscribe en el pasado la excepcionalidad que actualmente le asignan.

Sobre estas primeras épocas Jorge, un vecino que por la cantidad de gente que “invade Rucci” prefirió dejar la casa de su infancia y mudarse a Alberdi, me cuenta:

Siempre fue así de dar bendición después de misa. Pero antes en la misa por ahí había 30 personas que querían la bendición, terminaba la misa, la gente llevaba su medallita lo que sea, había una mesa, ponían todo y hacía una bendición. Y te ayudaba. Antes era como una capilla tradicional uno entraba y tenía asiento en cualquier momento, venías a la misa 5 minutos antes y podías.

Es interesante recordar que esta proximidad que los vecinos experimentaron mientras Peries era “el cura del barrio” se vio radicalmente transformada cuando su popularidad sanadora trascendió las fronteras locales. En contraste con la cercanía y apertura previa, en la actualidad,

es la única iglesia que conozco que se cierra el portón cuando comienza la misa, no puedes entrar. Eso es atípico para una iglesia, no es algo que te pase eso. Pero bueno. La conclusión es que era más abierta al barrio, se cambió, se masificó y pasó esto. Pero a veces se extraña el contacto.

Ese contacto cotidiano, de charlas y mate en la puerta de los negocios, visitas y comidas en las casas tuvo entre sus frutos que la capilla en expansión se transforme en punto de anclaje de la vida comunitaria católica de los vecinos. Así, diversas asociaciones comenzaron a tener sede en la Natividad. Las primeras fueron “Virgen María” y “Liga de madres de familia”. Se establecieron luego la “Acción Católica”, “Camino, Verdad y Vida”, grupo “Misioneros”, el “Costurero San José” y “Cáritas”. Los grupos de oración que funcionaban en las casas de los vecinos encontraron también allí su espacio.

Durante algunos de los días de trabajo de campo, en lugar de hacer la cola para ingresar en el templo y recibir la bendición de Peries, decidí quedarme en uno de los negocios cercanos a la Natividad para relevar los movimientos del barrio, qué relaciones se gestaban entre vecinos y con la parroquia, qué productos se ponían en venta, etc. En una oportunidad, había elegido permanecer en un kiosco que vendía desde una promoción de sándwich y bebida hasta aguja e hilo por si algún asistente lo llegara a necesitar. Allí conocí a Alicia que, con pasos cortos asistidos por un bastón, ingresó a charlar con su nieto, dueño del local en el que yo estaba. Esta señora de 85 años fue premiada por su participación ininterrumpida durante setenta y cinco años en la Acción Católica, entidad que en el año 2011 celebró su octogésimo aniversario en la ciudad de Rosario. Orgullosa me contó sobre el festejo alusivo al que asistió como representante de la Natividad: “Yo cumplí 75 años de acción católica, desde los 8 años estoy. Y se hizo una reunión nacional con toda Acción Católica, mandaron

representantes de Buenos Aires y todo, y me dieron el primer premio porque era la más antigua”.

Su presencia constante en la Acción Católica y en la parroquia permitió que Alicia y su familia construyeran un lazo próximo con Peries. Éste fue un comensal asiduo en la casa e incluso otorgó una bendición especial en el velorio del marido de esta parroquiana. Asimismo, como responsable de la vicaría Ignacio era además el asesor del grupo de Acción Católica. Sin embargo, con una mezcla de tristeza y dolor, Alicia me relató que desde hace unos años “no tenemos más asesor. Él era el asesor y con todo esto que está bendiciendo a nosotros no nos puede dirigir”. Seguidamente, Alicia se explayó contándome otro evento en el que quedó marcada la ausencia de Peries y dijo: “cuando hicimos el almuerzo venían todos los pueblos de los alrededores que pertenecen a Rosario, a la diócesis de Rosario. ¿Vos podés creer que él no pudo ir? A nosotros nos dolió tanto. Vinieron sacerdotes de todos los alrededores, y él no pudo venir”. Las palabras de esta mujer retratan ese vínculo quebrado: donde hubo orgullo por la cercanía y preocupación por los laicos comprometidos con la parroquia; ahora hay dolor por una ausencia que parece irreparable.

Junto a los miembros de las asociaciones y a los chicos que componían los grupos de jóvenes, Peries comenzó a celebrar el viacrucis por las calles próximas a la parroquia. De igual forma que con la asistencia a las celebraciones parroquiales, los primeros que se realizaron contaron con la presencia de pocos fieles: “el primer Vía Crucis en que estuve acá había más o menos 500 personas” relató el sacerdote (La Capital, 2004). Sin embargo, en el recuerdo de los vecinos fueron “momentos hermosos” en los cuales confluían también habitantes de los otros barrios. En palabras de uno de ellos: “en una semana santa que la bendición se hizo en los FONAVI. Y una columna salió de Cristalería y otra acá y se juntaron. Hicieron una celebración conjunta, todos ellos. Hermosa. Una cosa hermosa, más fuerte”.

Como mencionaba, lograr que se mancomunaran la vida del barrio con la de la parroquia estaba entrelazado con que su figura sea aceptada como autoridad espiritual. La concreción de ambos propósitos resultó en reconocimientos diferenciales: por los

parroquianos, por otros actores sociales fuera del barrio (sobre los que trabajaré seguidamente) como por la institución religiosa¹²¹.

La posibilidad organizativa y material de ampliar la capilla, la radicación de los grupos de oración y de otras asociaciones católicas en ella, su transformación en parroquia en el año 1989 atestiguan que el “sacerdote negro” –cuya figura tensiona las narrativas dominantes argentinas– y con escaso conocimiento del español se convirtió en “el cura de Rucci”, es decir, en la autoridad espiritual de fieles y vecinos. En este contexto su posición institucional le allanó el camino para su instalación en el barrio¹²². Sin embargo, si ser parte de la institución le abrió las puertas, su figura se afianzó por el tipo de vínculo que el sacerdote gestó con los habitantes, el reconocimiento que éstos hicieron de su trabajo diario (recorriendo las casas, celebrando numerosas misas, motivando la participación en la parroquia y en la vida comunitaria) y de las características que le asociaron: ser incansable, solidario, comprometido con el barrio y la acción pastoral, etc. A estos rasgos se sumó en la transición a la década del 90’ el don de cura que, a través del “boca a boca” tal como lo caracterizan los actores, fue difundiendo entre los fieles y más allá de los límites barriales. Una de mis entrevistadas rosarinas me relató su primera experiencia de “sanación” con el sacerdote llevando a su hija.

En el año '87 yo la traje a ella por un tumor en la cabeza. Ahora tiene 32. En ese momento tenía 8, 9 años. Entonces la traje acá. Entonces le pedí a la colaboradora de pasar por el medio. Me dijo que no, que eso lo ordenaba el padre y me puso a un costado. Cuando él entra, mira, me hace señas a mí de que vaya para adelante. Yo iba para adelante, ella no quería. Entonces insistió dos o tres veces el padre hasta que llegamos adelante. Dio toda la misa mirándola a ella. Terminó la misa, se sacó la túnica, vino, la agarró, ella se puso a llorar. Se puso a un costado y él hablaba. La tuvo un rato, me dijo ‘espérala acá’, y después la volvió a agarrar. Así nos fuimos, volvimos a repetir el estudio y desapareció el tumor.

Las palabras de esta mujer, que actualmente colabora con la Natividad, señalan de manera imbricada varios de los elementos revisados a lo largo de todo el trabajo: la relevancia del modelo biomédico al momento de fundamentar la búsqueda de la

¹²¹ El reconocimiento por la institución religiosa y la modificación del status de vicaría a parroquia los abordaré en las próximas secciones.

¹²² En términos teóricos fue el *carisma institucional* en tanto aquel que “no se deduce de la creatividad de un individuo carismático” sino que “es inherente a la organización masiva de autoridad” (Shils, 1965: 206) de la iglesia católica el que posibilitó su recepción en un primer momento.

sanación, las percepciones sensorio-emotivas del encuentro con el sacerdote, la eficacia del carisma socialmente atribuido a su figura y, también, la presencia temprana de las servidoras. Como novedad: la ubicación temporal del inicio de ciertas prácticas que le valdrán su posicionamiento como “cura sanador”.

De igual modo que los fieles, ciertas voces críticas de Peries marcaron que a partir de “los saqueos de mayo de 1989 su figura de ‘cura sanador’ fue propagándose”; y la popularidad e importancia del sacerdote ceilandés “crecieron con el devenir y las vicisitudes de los años noventa” (Sarlengo, 2004)¹²³. No me interesa recurrir a un análisis que encuentra en la crisis económica y sus consecuencias el único criterio explicativo del acercamiento de los fieles a la iglesia o del liderazgo del sacerdote¹²⁴. Sin embargo, dadas las características socialmente atribuidas a Peries no puedo dejar de considerarla como una variable relevante. Veíamos en el capítulo 2 que las formas nativas de concebir el proceso de enfermedad-salud-atención no se restringen a lo biomédico e incluyen la dimensión social y, por ende, a las problemáticas económicas y laborales. Por ello, la potencia numinosa de Peries sana al proyectar una realidad futura y alternativa al presente doloroso de un individuo, su familia y/o círculo de sociabilidad inmediato. En este sentido, quienes se quedaron sin trabajo, tuvieron que cerrar sus locales o sufrieron robos y saqueos encontraron en el mensaje y las acciones convocantes del sacerdote esperanza y respuestas ante sus pérdidas. Veamos cómo.

Jorge es uno de los colaboradores de la parroquia que, gracias a las gestiones de Juan Carlos (el dueño de una de las empresas de viajes con las asiduamente asistí a las misas de Peries) accedió a contarme cómo habían sido sus primeros días. Hoy tiene 65 años y hace casi treinta que sirve en la Natividad. Actualmente organiza a los grupos que llegan en micros y combis desde todo el país. En un tono muy bajo, casi sin levantar la vista y con la cara escondida bajo la visera de la gorra me cuenta que a fines de los años 80’, “había tocado fondo. Perdí mi trabajo, perdí mi familia, todo”. Se

¹²³ Las cifras citadas por Damill son elocuentes para retratar las transformaciones de la época: las manufacturas que en los años 80’ generaban el 30,2% de los puestos de trabajo urbano bajaron su participación al 23,3% en los 90’s. Esta reducción aparejó el incremento del porcentaje de individuos por debajo de la línea de pobreza que del 8,3 % en 1980, saltaría a 21,8 % en 1991, y a 35,4 % en 2001. (Damill, 2005: 162–163).

¹²⁴ En mayo de 1989, la ciudad de Rosario fue asolada por saqueos de supermercados y almacenes. Estos actos, que se replicaron en otras provincias argentinas (Buenos Aires, Córdoba y Mendoza), precipitaron el final de la presidencia de Raúl Alfonsín, quien traspasó su cargo seis meses antes de la finalización del mandato.

acercó a la iglesia y “el padre me dio una tarea para ayudarme”, y como había perdido todo “lo único que tenía era venir acá a colaborar y me quedé. Así empecé”.

Muchas familias del barrio encontraron también en la popularidad del sacerdote una veta comercial a explotar. El abanico de oportunidades para hacer negocios se fue ampliando conforme aumentaba la presencia de seguidores: aquello que comenzó con venta ambulante de comidas y bebidas hoy incluye alquiler de sillas y camas por hora para descansar y hasta el derecho a uso de los baños de las casas. En los años de crisis económica les generó un ingreso o como me dijo un vecino renuente a la presencia del sacerdote “acá todos vivían de la iglesia”.

La retracción del cordón industrial rosarino y el achicamiento de la presencia y acciones del Estado durante los años 90’ marcaron el ritmo de trabajo de Peries y de su asociación clerical en el terreno. Si “cuando llegó no había ni sacerdote” (parafraseando la cita que abre esta sección) luego de más de treinta años en el distrito noroeste de la ciudad “ahora hay de todo”. Tomando como núcleo la parroquia Natividad del Señor, la Cruzada del Espíritu Santo expandió de manera centrífuga sus acciones a través de diversas instituciones identificadas con el sacerdote y representadas legalmente por él¹²⁵. En el radio de un kilómetro inauguró tres escuelas que abarcan la educación desde sala de jardín de infantes de 2 años hasta el nivel terciario, ocho comedores y una cancha de bochas. Junto a la Pastoral de la Salud, construyó dos dispensarios que ofrecen atención médica de numerosas especialidades, tales como: endocrinología, neurología, urología, pediatría, obstetricia, ginecología, psicología, dermatología, traumatología, psiquiatría y odontología, entre otras, y donde funciona un vacunatorio. También, desde el año 2013 realiza campañas para atender diversas patologías. Por ejemplo, durante el mes de noviembre de dicho año, fue el turno de la prevención de los cánceres de mama y de útero, efectuándose mamografías y análisis Papanicolaou de manera totalmente gratuita a todas las mujeres que se acercaron a la parroquia. La masividad de la respuesta a la convocatoria llevó a que la campaña se extendiera al mes siguiente. El día 2 de diciembre, hubo una campaña de detección y prevención de HIV. Finalmente, el miércoles 9 de septiembre del 2014, se realizó el diagnóstico gratuito de problemas de la vista (cataratas, diabetes y/o glaucoma). La relevancia de la salud en las acciones de la asociación no es un dato

¹²⁵ Estas características fueron señaladas también por Salinas (2008)

menor ya que tiene su correlato en la popularidad alcanzada por el sacerdote como sanador. Asimismo, la incursión institucional de la congregación en distintos ámbitos, como ser la educación, el deporte, la tercera edad y la salud, evidencia el trabajo de reorganización permanente de la religión para dar respuesta y esperanzas frente a las problemáticas cotidianas.

Estas acciones de territorio de la Cruzada tuvieron (y siguen teniendo) a los habitantes de los barrios del sector noroeste de la ciudad como principales destinatarios. Sin embargo, seguí indagando en la renuencia de aquel hombre que contaba como algunos vecinos habían lucrado con la popularidad de Peries y vaticinó que,

si haces encuestas, tenés 50 y 50. La mitad quiere que eso [señala la parroquia] esté, la mitad quiere que no esté. Para mí trajo más problemas. Pero fijate qué curioso, que a mi hija y mi yerno los termina favoreciendo esta movida gastronómica, ofrecer un servicio

La “movida gastronómica” del yerno de mi interlocutor es el manejo de la concesión de dos comedores escolares, uno de los cuales funciona en una escuela perteneciente a la Cruzada del Espíritu Santo. Volveré sobre esto.

“No sabes lo que es acá los lunes, tengo juntadores de basura. Hemos recogido pañales con caca, algodones, en el jardín hemos levantado 10 sillas de los jardines”, sigue contándome indignado Juan que a sus 60 años integra junto a otros vecinos la *Asociación Vecinal de Barrio Rucci, Parque Field* que, entre otras tareas, buscan soluciones a los problemas del barrio surgidos por la presencia del cura sanador. La *Vecinal* recibe las quejas de los vecinos, los tópicos principales son el ruido, el desorden y la limpieza. Las protestas respecto a los fieles son variadas: por no respetar horarios de descanso; hablar y escuchar música para hacerle frente a la espera nocturna; destruir los jardines de los edificios con colchones, bolsas de dormir y carpas o usarlos como sanitarios; estacionar en cualquier parte, etc. El estacionamiento es un asunto crítico que ha llegado hasta la sección de Cartas de Lectores del diario *La Capital*, con quejas de fieles amenazados por el grupo de hombres que se “encarga de los autos” y de vecinos imposibilitados de estacionar en la puerta de su casa (La Capital, 2012b). A las empresas de turismo religiosos que llevan pasajeros les reclaman por dejar los motores de combis y micros encendidos durante horas. Los vendedores ambulantes de bidones, comida, alquiladores de sillas y “acomodadores”

de autos también son foco de críticas. Con referencia a estos últimos es interesante notar que el meollo del enojo radica en que estas personas son ajenas al barrio y los negocios que emprenden contrarían las necesidades de los vecinos porque “están atentos a la jugada. Hay como cuadrillas de vendedores ambulantes, eso que van a cualquier lado, a un evento de fútbol, a cualquier cosa, viene en un micro o combi y listo a la cancha”.

Como vemos, en las voces nativas emerge una añoranza por un pasado con un cura y una capilla de barrio, donde las charlas y encuentros eran moneda corriente. A través de ese vínculo cotidiano, elaborado artesanal y minuciosamente, las vidas de la Natividad y de Rucci se entretejieron consolidando localmente la figura del sacerdote a través de obras e instituciones centradas en las necesidades del barrio. Ahora bien, que Peries y la Cruzada pudieran emprenderlas no tuvo como única condición de posibilidad las relaciones tejidas con los vecinos; por el contrario, involucraron otros actores sociales que exploraré en la próxima sección.

4.1.2. Esfera pública y circulación de carisma

“Más de cien mil personas quieren que los atienda un cura sanador”, tituló la edición del 9 de febrero del 1999 de *Clarín* (Abaca, 1999). Fue ésta la primera nota sobre Peries en un periódico de circulación nacional y que refería al “fenómeno en Rosario” a partir de dos elementos: la masividad de la asistencia y la capacidad curativa atribuida al sacerdote. Es la mixtura de ambos los que marcan la trascendencia del sacerdote más allá de los límites del barrio, y que otros actores posicionados en ese exterior busquen entrar en contacto con él dando origen a una circulación del carisma por fuera del ámbito ritual.

Dos años antes de la mencionada publicación, el estado local se hizo eco de Peries y su trabajo. En 1997, el Honorable Concejo Municipal de Rosario lo declaró ciudadano ilustre siendo uno de los fundamentos de dicho homenaje que Peries “brinda apoyo sacerdotal y espiritual a miles de personas que llegan semanalmente desde todo el país” (Municipalidad de Rosario. Decreto N°13.748, 1997: 2). En las palabras elegidas se entrelazan diferentes reconocimientos. Primero, a su figura como autoridad espiritual; segundo, la referencia a las “miles de personas” da cuenta del crecimiento de su popularidad y, por último, el alcance nacional de su carisma. En la declaración,

también, se destacan las “obras de solidaridad y humanitarias, acercándose a los vecinos y sus necesidades más concretas” (Municipalidad de Rosario. Decreto N°13.748, 1997: 2); aquellas obras que, reseñadas en el párrafo anterior, mostraban cómo se había urdido el vínculo entre “el cura de Rucci” y los fieles. El sacerdote se había naturalizado argentino el año anterior, motivo por el cual uno de los considerandos del decreto de su nombramiento ilustre es “que el Padre Ignacio Peries es Rosarino por adopción” (Municipalidad de Rosario. Decreto N°13.748, 1997). En el año 2005, la delegación local de la Dirección Nacional de Migraciones lo nombra migrante ilustre por (AICA, 2005; DERF Agencia Federal de Noticias, 2005) distinguiéndolo “como uno de los extranjeros más destacados que habitan el suelo santafesino” (DERF Agencia Federal de Noticias, 2005)¹²⁶.

Ambas distinciones formales –como ciudadano y migrante ilustre– tuvieron su origen por fuera de la esfera religiosa institucional (sobre la que trabajaré en la próxima sección) o ritual, para posicionarse en la estatal local que produjo estas declaraciones. Hubo también otras instancias y eventos en los que distintos actores políticos y sociales buscaron movilizar el reconocimiento y la legitimidad que recubren al religioso hacia sus ámbitos de acción.

Las conexiones entre Peries y ciertas figuras políticas locales son de proximidad, altamente visibles y enfatizadas positivamente permitiéndonos hallar múltiples ejemplos de escenarios y actos compartidos; características contrapuestas a las que distinguen al vínculo actual con la jerarquía católica rosarina. En el año 1999, quienes fueran el gobernador de la provincia, Jorge Obeid¹²⁷, y el intendente Hermes Binner¹²⁸, estuvieron junto al sacerdote en la celebración de sus 20 años de sacerdocio en Rosario y participaron de la misa por el Trabajo y la Salud ofrecida en el Parque de la Independencia. Siete años después (2006), en la inauguración de la Cruz Metálica

¹²⁶ Retomaré este nombramiento ilustre en el ítem 4.2.1.

¹²⁷ Jorge Obeid (1947-2014), integrante del Partido Justicialista, fue gobernador de la provincia de Santa Fe en dos períodos: 1995-1999 y 2003-2007. Fue también concejal e intendente de la ciudad de Santa Fe y tres veces diputado.

¹²⁸ Hermes Binner (1943), miembro y actual presidente del Partido Socialista, fue intendente de la ciudad de Rosario en dos períodos: 1995-1999 y 1999-2003, cargo en el que lo sucedió su compañero de partido, Miguel Lifschitz. Fue también gobernador de la provincia y diputado.

de 12,5 metros el entonces intendente Miguel Lifschitz¹²⁹ y Binner, como diputado, también dijeron presente. En contrapartida, el religioso elogió las gestiones de los gobiernos municipal y provincial en los medios de comunicación diciendo “estamos trabajando con el gobernador Carlos Reutemann y con el intendente Binner. No trato de hacer política, sino de transmitirles la realidad del pueblo” (La Capital, 2001). Peries toma para sí el rol de mensajero de las necesidades del pueblo, al cual conoce de primera mano.

Si bien afirmó no hacer política, en el viacrucis del año 2008, en pleno conflicto entre el gobierno nacional y el sector agropecuario¹³⁰, el sacerdote con su discurso frente a 200 mil personas marcó posición e inclinó la balanza en la puja: “rogó a los políticos ‘que reflexionen’ en torno a la situación agropecuaria. ‘Gracias a ellos [los referentes del campo], comemos’ Hubo un aplauso unánime”(Procopio, 2008).

Siguiendo la lógica del don y contradon (Mauss, 1979), estos actos fueron acompañados de la cesión de terrenos para la construcción de la Casa de Formación de seminaristas¹³¹ de la Cruzada y erogaciones del Tesoro Nacional cercanas a los 30 mil dólares para distintas obras encabezadas por el sacerdote (Sarlengo, 2004). El 6 de enero de 2014 el entonces gobernador de la provincia, Antonio Bonfatti¹³², entregó al padre Ignacio un subsidio no reembolsable de 2,5 millones de pesos para edificar un complejo polideportivo para la integración de chicos y jóvenes de los barrios Rucci, Parque Field y la Zona Cero¹³³. El mismo fue inaugurado en marzo del 2015 bajo el

¹²⁹Miguel Lifschitz (1955), miembro del Partido Socialista, fue intendente de la ciudad de Rosario en dos mandatos consecutivos: 2003-2007 y 2007-2011. Actualmente, es el gobernador de la provincia de Santa Fe.

¹³⁰ En marzo del año 2008, el entonces Ministro de Economía, Martín Lousteau propuso incrementar las retenciones a las exportaciones de los productos agropecuarios, en particular a la soja, cuyo precio había alcanzado niveles inéditos. Esta ley fue rechazado por el sector afectado dando inicio a una fuerte puja entre el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner y el campo. En este contexto, se dieron marchas y protestas en apoyo a cada uno de los sectores en pugna, que incluyeron el paro por tiempo indeterminado del campo y el derrame de litros de leche al costado de las rutas del país.

¹³¹ La “casa de formación” - el seminario de la Cruzada del Espíritu Santo- es también un signo del reconocimiento del trabajo de Peries y su asociación ya que las obras que efectuaron a lo largo de los años contaron con el visto bueno de los fieles quienes querían que “los sacerdotes de la orden siguieran allí. Entonces empecé a traer religiosos de afuera, hasta que eso tampoco alcanzó y estuvimos ante la necesidad de ampliar los servicios, porque la gente nos llamaba” tal como relató Peries (La Capital, 2004).

¹³² Antonio Bonfatti (1950) es dirigente del partido Socialista y fue gobernador de la provincia en el período 2011-2015.

¹³³La denominada Zona Cero se ubica en el extremo norte de la ciudad, al límite de la localidad de Ibarlucea. En ella se desarrolla el programa habitacional Rosario Norte. Está compuesto por 167,78 ha con la posibilidad de edificación de 4.500 soluciones habitacionales con servicios, infraestructura

nombre “Polideportivo Natividad del Señor”. Allí realizarán las actividades deportivas los alumnos de los colegios Natividad del Señor y La Esperanza (ambos dependientes de la Cruzada) en sus niveles primario, secundario y terciario. Pero estará abierto a toda la comunidad ya que la iniciativa “apunta a la inclusión social y la contención de la comunidad a través del deporte, la cultura y el arte” (Natividad del Señor, 2015). Además del subsidio, el gobierno provincial tomó a su cargo el pago de los sueldos de los profesores de educación física que trabajarán allí. Por este motivo, en el acto inaugural, Peries realizó el tradicional corte de cintas junto a las autoridades de la Municipalidad, la intendenta Mónica Fein, y de la Provincia, el gobernador Antonio Bonfatti quien afirmó que es “difícil encontrar palabras para agradecer el trabajo del padre Ignacio y toda su comunidad” (La Capital, 2015). Estuvieron presentes además el senador Miguel Lifschitz, la ministra de Educación Claudia Balagué, los concejales Jorge Boasso y Osvaldo Miatello.

Relataba en la sección anterior que en el imaginario de los habitantes de la ciudad y de los visitantes de la parroquia, en esta zona de la ciudad viven ladrones y narcos. Este contexto de violencia y pobreza requirió políticas de inclusión y respuestas a las demandas de la sociedad. Acciones que habían sido realizadas por la Cruzada del Espíritu Santo desde su instalación en Rosario y le habían valido el reconocimiento de los vecinos, los fieles, la jerarquía católica como también del estado local. La inauguración del polideportivo como un proyecto conjunto entre la asociación religiosa y el estado local dan cuenta de los esfuerzos aunados y de la búsqueda de circulación del carisma que envuelve a Peries hacia la política.

Distinto fue el caso con un colectivo militante. Con motivo de la celebración del viacrucis del año 2012, Peries concedió una extensa entrevista al diario *La Capital* en la cual habló sobre su vida en Sri Lanka, la llegada a Rucci y los cambios que percibe en la sociedad, principalmente, el aborto, el divorcio y la educación sexual. Temas “controvertidos [a los que] responde con claridad. Lo hace como sacerdote y desde el lugar de quien escucha a diario muchos relatos dolorosos de mujeres que abortaron, maridos separados y jóvenes con problemáticas sexuales” (La Capital, 2012a). Es interesante esta caracterización de la figura de Peries como aquel que, en tanto

completa y equipamiento urbano. En el marco del Programa Plurianual de Construcciones de Viviendas.(Santa Fe en obras, n.d.)

representante institucional de un credo, percibe el entorno a través del marco religioso y por el lazo de proximidad con los fieles.

Según señaló la publicación, Peries habría afirmado que “la homosexualidad es un problema psicológico”. Las críticas de la comunidad LGBT en Rosario no tardaron en hacerse oír. Guillermo Lovagnini (presidente de VOX Asociación Civil¹³⁴) y Esteban Paulón (en esa época miembro y desde 2015 presidente de la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans¹³⁵) consideraron que lo más doloroso de la frase “ofensiva, confusa y discriminatoria” saliera de la boca del sacerdote, a quien consideran un referente muy importante en la sociedad y “debería pensar cuánto dolor y cuánta muerte pueden causar sus palabras” (Panzerini, 2012). Asimismo detallaban que los dichos de Peries rompían con un clima de convivencia entre los posicionamientos de la iglesia y de VOX. Así lo describieron en su página web: “es realmente asombroso que esto ocurra ya que a pesar de las diferencias que nos separan entre VOX A.C. y la jerarquía católica de Rosario, durante décadas hubo una atmósfera de respeto y no agresiones” (VOX Argentina, 2012).

Unos días después en el noticiero *De 12 a 14* del Canal 3 de Rosario Peries llamó al diálogo diciendo: “todos los homosexuales, lesbianas, travestis que me conocen bien saben que jamás discrimine. Pero en lugar de poner leña al fuego, mejor voy a hablar con ellos directamente del tema y no a través de los medios”. Este gesto fue celebrado y recalcaron “la necesidad de una rectificación pública para evitar que se siga patologizando nuestras identidades” (Mussetta, 2012a).

La posibilidad de esa reparación tuvo lugar el 28 de mayo cuando representantes de VOX A.C. se reunieron con el sacerdote en la Natividad. El retrato del encuentro muestra a Peries en el medio y abrazando a dos miembros de VOX en el altar. De acuerdo al relato de esta entidad, Peries se disculpó con toda la comunidad LGBT y manifestó que sus palabras fueron malinterpretadas dado que a su entender “la homosexualidad lejos de ser un pecado, es otra forma de manifestar amor” (Mussetta,

¹³⁴ VOX ASOCIACIÓN CIVIL es una organización no gubernamental que trabaja por la igualdad jurídica y social de gays, lesbianas, travestis, transexuales y bi-sexuales (GLTTB)- (VOX Argentina, n.d.)

¹³⁵ La Federación Argentina de Lesbianas Gay Bisexuales y Trans (FALGBT) nuclea a diversas asociaciones que tienen como objetivo la igualdad de derechos para el colectivo LGBT, entre ellas, VOX A.C. (FALGBT, n.d.)

2012b) y que gays, lesbianas, bisexuales y trans suelen presentar trastornos psicológicos como consecuencia de los constantes agravios y la discriminación de la que son víctimas por parte de la sociedad. En consonancia con lo visto en el capítulo anterior, la posición del sacerdote marca las diferencias entre la institución y el carisma.

Es interesante señalar que este evento se restringió al escenario rosarino: únicamente se hicieron eco de él los medios de comunicación locales (*Rosario/12, La Capital* y *Rosario 3*) y no hubo mención ni alusión de ningún tipo en la página web de la Natividad, que en otras ocasiones ofició de canal para la difusión de los posicionamientos del cura. Si bien no tuvo una gran trascendencia pública su riqueza analítica yace en que permite conocer otras aristas del carisma a través de un grupo que, posicionado en las antípodas del marco religioso, transformó la estigmatización en legitimidad para su lucha. Tal como había señalado la prensa local, “los militantes se mostraron mucho más preocupados que ofendidos, ya que evaluaron el impacto social que podrían generar las palabras proferidas por el popular sacerdote” (*La Capital*, 2012d). Esta preocupación da cuenta del lugar de enunciación privilegiado del sacerdote en tanto referente socio-religioso positivamente valorado en la sociedad. Ahora bien, dicho respaldo -acompañado por la misma inquietud- se transformará en un problema de alcance incluso internacional cuando estos actores (Peries y militantes de VOX y FALGBT) compartan un programa de televisión centrado en la “promoción del estilo de vida gay” (AICA, 2014b). El mismo constituye uno de los *eventos críticos* (Das, 1996)¹³⁶ que introduzco en la próxima sección al abordar los vínculos entre el sacerdote y la jerarquía eclesiástica local.

4.2. De la *conveniencia a la convivencia*: los vínculos de Peries con el Arzobispado rosarino.

Anticipaba en la presentación del capítulo que la construcción social de Peries como persona carismática lo reviste de un poder de enunciación y acción que para la jerarquía eclesiástica local constituye, en la actualidad, una amenaza interna. Esta

¹³⁶ Retomando el planteo del historiador francés François Furet, Das afirma que un evento es crítico cuando introduce nuevas modalidades de acción histórica no contenidas en el inventario de la situación, es decir, que origina nuevas formas de acción para los diversos actores implicados y redefine categorías previas a él (1996: 5).

preocupación generó, en consecuencia, un lazo que mutó desde la conveniencia a la convivencia. Esta sección reconstruye la historia de esa mutación que con miras a su presentación y análisis he dado en llamar el *circuito institucional*.

Como mencioné en la sección anterior, en 1979 cuando Peries llega a Rosario la Natividad era una pequeña capilla inaugurada el año anterior por Monseñor Guillermo Bolatti, quien fuera el primer Arzobispo de la ciudad y a cargo de la diócesis desde 1963. Apenas nombrado en su cargo decidió expandir la estructura institucional de la Iglesia en las zonas periféricas de la ciudad que carecían de una adecuada atención espiritual a través de la creación de veintiún vicarías en Rosario, entre ellas la Natividad del Señor, y cinco en otras ciudades y pueblos de la jurisdicción eclesiástica rosarina.

El máximo prelado había hecho varios pedidos al joven sacerdote ceilandés. Uno de ellos era de índole religiosa y otro, llamémoslo, estético. El primero se vinculaba a la escasez de curas en la zona. Sobre ello, Ignacio relató en una entrevista concedida al diario *La Capital* que “justo cuando llegué, cuarenta sacerdotes dejaron sus hábitos en Rosario. Fue el conflicto con los sacerdotes tercermundistas. Faltaban sacerdotes en muchas parroquias. (...) De Alberdi hasta Ibarlucea no había sacerdotes” (La Capital, 2004)¹³⁷.

Este conflicto, tímidamente señalado por Peries, hundía sus raíces en el final de la década anterior, específicamente en el año 1969, cuando treinta curas presentaron la renuncia ante Bolatti¹³⁸, tildándolo de “reacio al cambio”, “conservador” y “necio” debido a su poca voluntad de aplicar en la jurisdicción bajo su égida las profundas modificaciones que el Concilio Vaticano II, celebrado en Roma entre 1962 y 1965, había resuelto para el mundo católico. La apertura hacia los pobres, la conexión con el ambiente socio-político y la mayor inclusión del laicado en la vida de la Iglesia eran, entre otras, algunas de las nuevas directrices que no se constataban en Rosario¹³⁹. En

¹³⁷ En el libro dedicado a sus 30 años de sacerdote, el sacerdote narró también estos hechos. Ver (Peries, 2010: 235–237).

¹³⁸ Un análisis histórico exhaustivo del conflicto entre Bolatti y los sacerdotes dimitentes puede hallarse en Casapicola (2014). Asimismo, Stojacovich (2015) efectúa un análisis del mismo evento desde la óptica del discurso y la prensa gráfica.

¹³⁹ La actuación de Bolatti en el Concilio pasó desapercibida. No figura en la nómina de los obispos que enviaron *vota* con opiniones sobre los temas a tratar en el Concilio. Si bien asistió a las convocatorias realizadas los cuatro años que duró la asamblea, la única intervención que se le conoce fue para pedir la condena al comunismo.

la edición de febrero de ese año, la revista *Primera Plana* describía el panorama rosarino de la siguiente manera: “una contienda, sorda al principio, casi abierta ahora, campea en la Arquidiócesis: su titular, monseñor Guillermo Bolatti recibe el fuego graneado de un vasto sector de curas y laicos que le reprochan conservadurismo, aislamiento y desinterés por los problemas sociales de la grey” (Primera Plana, 1969: 24). Los sacerdotes renunciando, algunos de ellos encolumnados en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo¹⁴⁰, encarnaban la “Iglesia de los pobres” cuya acción pastoral se radicaba en las vicarías donde la comunidad parroquial y social estaban estrechamente ligadas. En oposición, se erigía la iglesia “de los Poderosos” cuya jerarquía era “ciega, sorda y muda a los signos de los tiempos” tal como la retrataban los dimitentes. Es interesante advertir que casi 45 años después, esta dicotomía entre tipos de iglesias se actualizará en el vínculo entre Peries y el Arzobispado. Volveré sobre este punto.

Fue éste el trasfondo histórico del pedido de Bolatti. Ante la falta de celebrantes, Peries tuvo que officiar durante casi ocho años numerosas misas dominicales recorriendo en bicicleta las vicarías y barrios periféricos de la ciudad. Sobre este esfuerzo dijo “no sé si algún sacerdote tan joven ha tenido que hacerlo” (La Capital, 2004). Por lo tanto, responder al requerimiento de la máxima autoridad católica de Rosario fue la forma en que el recién ordenado “aprendió el oficio”: se hizo sacerdote en el terreno conociendo de cerca las necesidades de la feligresía.

El segundo pedido, de orden estético, tuvo de protagonista a la tupida barba que el sacerdote ostentaba a principios de la década del 80’ y que, sumada a su fenotipo *anómalo*, no contribuyó a que fuera bien visto ni por Bolatti ni por el régimen militar¹⁴¹. Cuenta Peries en uno de sus libros que “¡yo pasé las mil y una con el gobierno militar! Cosas que pasaron en aquel tiempo con mi barba...los militares” y continúa el relato diciendo que Bolatti al verlo le dijo “te cortás la barba o te vas” (2010: 171–172). El joven sacerdote imaginó que mantener la barba que tanto incomodaba a quien “no le gustaba que sus clérigos tomaran posiciones de denuncia o

¹⁴⁰ A esta agrupación, instituida desde fines de 1967, se sumó el 9% del clero argentino (cerca de 450 sacerdotes), con mayor preeminencia de diocesanos cuyas edades oscilaban entre los 40 y 50 años (Touris, 2010: 132).

¹⁴¹ Existen tanto en la bibliografía académica (Mignone, 1999) como en libros y artículos web de divulgación histórica elementos que señalan los estrechos vínculos de colaboración entre Bolatti y los militares (Brienza, 2003; Anon, n.d.).

criticaran las estructuras de gobierno”(Casapiccola, 2014: 95) sería la mejor forma de acelerar su regreso a Córdoba. El caso del sacerdote español que contravino la orden del arzobispo y tuvo que abandonar Rosario era un antecedente directo de las consecuencias que estos actos desafiantes podían arrastrar¹⁴². Sin embargo, hacia el año 1982, próximo a la finalización de su ejercicio, Bolatti aprobó el establecimiento definitivo de Peries sin que hiciera cambio alguno en su estética: “el barbudo se queda” (Peries, 2010: 172)¹⁴³.

Monseñor Jorge Manuel López¹⁴⁴ sucedió a Bolatti como autoridad máxima de la jurisdicción religiosa hasta el año 1993. Profundizando la política expansionista de la estructura institucional de la iglesia iniciada en el período anterior, se edificaron nuevos templos en los barrios periféricos de la ciudad, como ser las parroquias de María de Nazaret y la Sagrada Familia¹⁴⁵. Estas iniciativas encabezadas tanto por Peries como por otros sacerdotes de la Cruzada del Espíritu Santo contaron con la aprobación del arzobispo, quien encontró en estos jóvenes religiosos el compromiso necesario para afrontar “la responsabilidad de mantener *esos lugares*, porque no tenía muchos sacerdotes” (La Capital, 2004; Peries, 2010. Mi subrayado). ¿Por qué había que mantenerlos? El esfuerzo requerido en la acción pastoral respondía a que la zona, según las palabras del propio sacerdote, “estaba invadida de sectas. Cuando vine, tenía alrededor de quince sectas totalmente diferentes” (La Capital, 2004). En este contexto, la presencia de una autoridad católica constante en la vida barrial era necesaria para poner coto al éxodo de los fieles hacia ellas. Tarea que asumieron los sacerdotes radicados en el distrito noroeste erigiéndose como mojones católicos en un paisaje religioso transformado. El éxito logrado en esta labor obtuvo el beneplácito de la

¹⁴² El caso del cura, Néstor García, integrante de la *Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana* (OCSHA) que junto a otros sacerdotes seculares españoles se hallaban incardinados en Rosario desde 1964 es quizás el más emblemático. A García el Arzobispo le negó el permiso para realizar experiencias como sacerdote obrero, negativa que el español contestó incorporándose como trabajador en un horno de ladrillos. Cuando venció su contrato quinquenal, Bolatti no firmó la renovación. Por este motivo debía abandonar la Diócesis ya que sin el acuerdo del obispo territorial no podía quedarse en funciones eclesiales.

¹⁴³ Alimentado la relevancia de su barba, en la sección *Fotogalería* del libro en el cual compila sus 30 años de sacerdocio, hay un primer plano del sacerdote recién llegado a la ciudad santafesina con la leyenda “mi ‘barba’” (Peries, 2010: 213).

¹⁴⁴ Jorge Manuel López (1918-2006) fue arzobispo de Rosario en el período 1983- 1993. Fue también vicepresidente de la Conferencia Episcopal Argentina y miembro de la Comisión Ejecutiva y Permanente de dicho Organismo, así como de otras comisiones episcopales.

¹⁴⁵ La parroquia *María de Nazaret* está situada en el Barrio Cristalería (Levi 3325) mientras que la *Sagrada Familia* se ubica en Nuevo Alberdi (Paunero 2832).

jerarquía eclesiástica local: luego de casi una década de trabajo en Rosario, en 1988, la vicaría *Natividad del Señor* modificó su status y fue declarada parroquia y al padre Peries, párroco de la misma.

Si durante los años 60' y 70' el conflicto intra eclesial adquirió un carácter eminentemente político; a partir del retorno democrático fue la mayor visibilidad de ciertas prácticas –inquietantes para las jerarquías católicas nacional y local- las que marcaron la impronta pastoral de la década que se iniciaba. Con la apertura democrática viejas y nuevas formas de religiosidad comenzaron a disputar en el terreno de las creencias con el catolicismo hegemónico. Se produjo la eclosión del pentecostalismo y el movimiento neopentecostal (Frigerio & Wynarczyk, 2008; Wynarczyk, 2009) y al interior del catolicismo se destacaron las prácticas carismáticas que, para fines de la década del 80', se habían expandido a todas las diócesis del país. La centralidad del cuerpo, la sanación y la efervescencia emocional (Cabrera, 2006; Krautstohl, 1999; Soneira, 2000), a las que se sumaban los desbordes emocionales del público, las experiencias “desmedidas” de misas y sanaciones extensas alarmaron al Episcopado argentino que emitió dos documentos complementarios para determinar la naturaleza y objetivos como los frutos y riesgos de la Renovación Carismática Católica¹⁴⁶. Referían también a su funcionalidad frente al crecimiento del pentecostalismo.

En este marco la renovación carismática puede prestar un servicio de primer orden porque utiliza un lenguaje similar: discurso eminentemente religioso, apertura a la trascendencia, confianza en el poder de la sanación en el más amplio sentido del término, etc. (Comisión Episcopal para el Apostolado de los Laicos, 1989: 10).

En consecuencia, en 1989, la jerarquía católica aceptó las prácticas carismáticas mediante su control e institucionalización, para evitar la pérdida de fieles ante otras religiosidades frente a las cuales carecían de una adecuada respuesta pastoral¹⁴⁷. Como anticipé (cf. *Introducción*) la identificación de Peries como carismático responde a un criterio simbólico ritual que se traduce en coincidencias

¹⁴⁶ Los documentos se titulan *Renovación Carismática Católica de la República Argentina. Lineamientos Básicos* (Comisión Permanente del Episcopado Argentino, 1989) y *Renovación Carismática Católica en la República Argentina. Criterios Fundamentales* (Comisión Episcopal para el Apostolado de los Laicos, 1989).

¹⁴⁷ Esta visión es similar a interpretaciones realizadas desde las ciencias sociales para el contexto mexicano: para algunos autores la RCC constituye una respuesta de la iglesia católica ante la pérdida de la hegemonía que la caracterizó en otras épocas. A modo de ejemplo, (Muro González, 1992).

respecto al formato del culto y la centralidad de ciertas temáticas como la sanación, antes que a su inscripción orgánica dentro del Movimiento de la Renovación Carismática Católica. Sin embargo, como vimos en el apartado anterior, será en transición hacia los años 90', la fecha en la cual las voces nativas situaron el inicio de la imposición de manos de Peries y su cualidad sanadora.

La década siguiente, la del 90', fue testigo de la explosión de la popularidad de Peries y Eduardo Mirás, arzobispo del período 1994-2005, quien acompañó esta escalada. Al analizar los rituales de sanación encabezados por el sacerdote, Renold afirma que “quizá la primera exposición mediática de envergadura del Padre Ignacio haya sido la organización del Via Crucis de Semana Santa del viernes 1° de abril de 1994” (2008: 132)¹⁴⁸. En dicha ocasión el diario *La Capital* señaló la presencia de 25.000 personas en el acto. Al año siguiente, la asistencia rondaba los 35 mil fieles y sería duplicada el posterior. Coincidentemente, la notoriedad de Peries obtuvo los diferentes reconocimientos por parte del estado local revisados en la sección anterior.

En una entrevista concedida al diario *La Capital*, el sacerdote ceilandés contó que fue el prelado quien insistió para que permaneciera en la ciudad santafesina cuando el superior de la Cruzada del Espíritu Santo quiso que fuera a Venezuela, país en el cual la asociación clerical tiene su sede central. Sobre ello dijo, “tengo mucho que agradecerle [a Mirás] porque me ayudó, me corrigió, me orientó y gracias a él estoy en Rosario” (Favarel, 2012). Destacando aún más la centralidad de la figura de Mirás en su decisión de quedarse en la ciudad santafesina oponiéndose incluso a las necesidades de la Cruzada, lo describió diciendo que en él encontró a “un amigo, un padre, un compañero incondicional” (Favarel, 2012) .

Sin embargo, las aspiraciones de la Cruzada junto a la popularidad *in crescendo* de Peries torcerían el camino recorrido entre el sacerdote y la jerarquía católica rosarina. De esta manera, la mutua conveniencia que los vinculó mientras Peries era “solo” un párroco cumpliendo la misión que el Arzobispado le había asignado mutó hacia la convivencia de ambos actores religiosos. Convivencia que, como veremos a continuación, está atravesada por la búsqueda de invisibilización y disciplinamiento del sacerdote por parte de la jerarquía clerical.

¹⁴⁸ Renold (2008: 132–139) efectúa un exhaustivo análisis de las notas periodísticas publicadas por el periódico *La Capital* sobre los viacrucis de Peries en el período 1994-2007.

Ante el fallecimiento del fundador de la Cruzada del Espíritu Santo, Padre Thomas Walsh, en el año 1996, Peries fue nombrado titular de la asociación y renovado en el cargo una vez cumplido el mandato decenal. En coincidencia con este hecho, en 2006, José Luis Mollaghan fue designado por el entonces papa Benedicto XVI como sucesor de Mirás¹⁴⁹.

Señalé en la Introducción que la Cruzada es una asociación clerical en camino de ser reconocida como congregación por el Vaticano, y hasta lograr dicho status requiere el amparo de un obispo benévolo o benefactor. Según instituye el derecho canónico no pueden existir “clérigos acéfalos o vagos”, es decir que no estén incardinados a “una Iglesia particular o en una prelatura personal” (Vaticano, 1983: Canon 265)¹⁵⁰. Considerando las acciones de Peries y lo beneficioso que fue la expansión de la Cruzada en el distrito noroeste de la ciudad para las necesidades de la iglesia católica, era esperable que el patrocinio requerido lo diera la máxima autoridad local del credo que, para esos años, era Mollaghan. En este sentido, de igual modo que la pertenencia institucional había allanado el terreno para la inserción de Peries en el paisaje religioso rosarino, legitimaría también el proceso de reconocimiento de la asociación ante el Vaticano. Sin embargo, los hechos no se dieron de esta manera. Fue entonces el arzobispo de Paraná (provincia de Entre Ríos), Monseñor Mario Maulión¹⁵¹, quien auspició el crecimiento de la Cruzada del Espíritu Santo y resolvió la incardinación de todos sus integrantes a su diócesis¹⁵². De acuerdo a ciertas voces, la incardinación de los cruzados en la diócesis entrerriana fue consecuencia de las presiones ejercidas desde el arzobispado rosarino que “nunca vieron con buenos ojos su masividad [de Peries] y las presiones fueron creciendo al punto tal de disolver la Cruzada del Espíritu Santo en Rosario”(Fornero, 2013).

¹⁴⁹ José Luis Mollaghan será arzobispo de Rosario hasta el año 2014 cuando el papa Francisco lo designe a una comisión para estudiar las apelaciones de los eclesiásticos acusados o condenados por delitos graves. Lo sucedió el actual Arzobispo.

¹⁵⁰ La excardinación e incardinación está regulada en los cánones 265-272 del Código de Derecho Canónico (Vaticano, 1983).

¹⁵¹ Mons. Mario Luis Bautista Maulión fue arzobispo de Paraná entre los años 2003 a 2010 cuando renuncia por límite de edad. Previamente fue obispo de San Nicolás de los Arroyos. Asimismo, presidió la Comisión Episcopal de Comunicación Social; fue miembro de la Comisión Permanente y la Comisión Episcopal de Educación Católica.

¹⁵² El derecho canónico establece también que una incardinación en otra iglesia es válida en tanto el clérigo haya obtenido de su superior letras de excardinación y “letras de incardinación suscritas por el Obispo diocesano de la Iglesia particular en la que desea incardinarse” (Vaticano, 1983: Canon 267).

Para la jerarquía católica local, encarnada en Mollaghan, la popularidad de Peries como carismático sanador dejaba de ser funcional a los fines pastorales para transformarse en un peligro interno latente a controlar. Comenzó entonces a hacerse patente el viraje en la relación que otrora era conveniente para señalar por un lado, los límites del carisma socialmente atribuido al sacerdote ya que su eficacia no operaría en términos de relaciones intraeclesiales y, por otro, actualizaría aquella división entre iglesias que los curas dimitentes manifestaban en los años 60'. Daré cuenta de ello por medio de las estrategias desplegadas por el Arzobispado para lidiar con la *anomalía* que encarna Peries.

4.2.1. Caminos de la fe y viacrucis paralelos

Una de las estrategias adoptadas por la jerarquía eclesiástica local fue la invisibilización de la figura del sacerdote carismático. Para señalarla recurriré a dos fenómenos diferentes: uno vinculado con la imagen del paisaje religioso que la entidad busca transmitir; y el segundo relacionado con un evento central del calendario litúrgico católico como lo es el Viacrucis de la pasión de Cristo.

Caminos de la fe es el nombre de un proyecto de turismo religioso lanzado por la Pastoral de Migración y Turismo del Arzobispado rosarino en junio del 2009 (Agüero, 2009; AICA, 2009; Dezorzi, 2009). La iniciativa tiene como principal objetivo “ofrecer a la feligresía, local y extranjera, información sobre la historia y la trascendencia de las comunidades religiosas en la arquidiócesis de Rosario”(Pastoral de Migración y Turismo, Arzobispado de Rosario, 2009). Este programa cuenta con la colaboración de una constelación de instituciones estatales: la Secretaría de Cultura municipal; el Ministerio de Innovación, Cultura y Desarrollo de la provincia; la Dirección Nacional de Migraciones; la Universidad Nacional de Rosario y el Ente Turístico Rosario (E.Tu.R).

A fines de julio de ese año, a menos de dos meses de iniciado el proyecto, dialogué con el delegado diocesano de la pastoral, padre Marcio Toniazzo¹⁵³, quien enumeró los temas de los recorridos: “Iglesia y política, más relacionado con Belgrano, el Monumento y la catedral; La fe que nos libera y, el tercero, Culto interreligioso con

¹⁵³ Todas las citas de este párrafo corresponden a la entrevista informal que tuve con este sacerdote en la sede de la Pastoral de Migración y Turismo de la ciudad de Rosario el día 27 de julio del 2009

los ortodoxos y los anglicanos. Están también las misas en idiomas”¹⁵⁴. Sobre estas últimas especificó que se realizan “el primer domingo de cada mes, en portugués, inglés e italiano”, dada la presencia de turistas y comunidades migrantes. Avanzando en la charla comentó que la Pastoral trabaja con las colectividades de migrantes española, peruana, brasileña y paraguaya porque “nuestro fundador el padre Scalabrini, tío de Salabrini Ortiz, el político, es el santo de los migrantes”. Es interesante notar la concepción acotada de “lo interreligioso” que junto a las colectividades de inmigrantes enumeradas describen al paisaje religioso local de manera limitada. A pesar de conocer la respuesta, le pregunté si Ignacio integraba la misma orden. Al momento de responder dejó en claro los límites de pertenencia de unos y otros: “no, no, él es de una orden minoritaria. Nosotros somos los scalabrinianos”.

Como vemos, el turismo religioso tal como lo propone el Arzobispado rosarino no incluye ni menciona al sacerdote ceilandés. La popularidad de éste se traduce en una mayor afluencia de personas a la ciudad en busca de participar en las misas como del viacrucis, junto a la revivificación de las manifestaciones de la fe católica; elementos que habían sido reconocidos en su designación de ciudadano ilustre. Consulté al padre Toniazzo respecto a la omisión de Peries y me respondió que ya tiene suficiente promoción, que está “de moda, viene en ascenso, hace mucho que está, algunos creen que todavía no alcanzó su punto de mayor fama”. El ejercicio invisibilizante se evidencia también si consideramos que Scalabrini es el santo de los migrantes y Peries fue reconocido como uno ilustre en el año 2005, constituyendo éste otro posible motivo para su inclusión en los recorridos.

La estrategia invisibilizante opera también en lo que respecta al viacrucis en la ciudad de Rosario. El mismo año en que Mollaghan asumió como arzobispo, 2006, participó en el viacrucis que la Cruzada del Espíritu Santo celebraba por los barrios periféricos en los cuales centra su acción pastoral. Fue esa la primera vez que la máxima autoridad católica local presenciaba “esta procesión de fe popular” (AICA, 2006), y “pidió que la fe que se vio en barrio Rucci se extienda por toda la

¹⁵⁴ El primero oficialmente se llama “Haciendo historia: del caserío a la metrópolis: recorrido por las Iglesias históricas de nuestra Arquidiócesis y su participación en la vida civil de la ciudad” por ello la centralidad de la Basílica y el monumento a la Bandera, que como mencioné en la primera sección de este capítulo comparten el mismo predio.

arquidiócesis” (La Capital, 2006). Interesante gesto que puso en primer plano la singularidad de la figura de Peries al reconocer tácitamente el poder de convocatoria y la singularidad del viacrucis. En la celebración del año siguiente, nuevamente compartieron el mensaje final en Rucci pidiendo por el pronto regreso a sus hogares de las 30.000 personas que tuvieron que ser evacuadas como consecuencia de las lluvias que habían azotado la ciudad (La Capital, 2007a; Luque, 2007). Más temprano, el arzobispo había presidido la ceremonia organizada por el Movimiento Evangelio de Caná que, por motivo de la lluvia persistente, tuvo que trasladarse desde la plaza 25 de Mayo¹⁵⁵ al interior de la basílica “Nuestra Señora del Rosario” (La Capital, 2007b). El escenario con ambos religiosos no volvió a repetirse.

Durante mi investigación, participé del viacrucis del año 2015, evento con el coroné el trabajo de campo etnográfico. Igual que en ediciones anteriores, la ciudad celebró dos viacrucis en paralelo convocados para el mismo horario. Uno de ellos, bajo el auspicio del Arzobispado local y presidido por Monseñor Eduardo Martín¹⁵⁶, fue emplazado al pie del Monumento Nacional a la Bandera¹⁵⁷ y declarado de interés municipal. El otro, organizado por la Cruzada del Espíritu Santo y liderado por el Padre Ignacio Peries tuvo lugar en el distrito noreste de la ciudad rosarina lindando con el límite urbano (ver imagen 4).

¹⁵⁵ La Plaza 25 de Mayo de la ciudad de Rosario está delimitada por las calles Córdoba, Laprida, Santa Fe y Buenos Aires. Sobre esta última y frente al espacio verde se sitúa la catedral basílica “Nuestra Señora del Rosario”.

¹⁵⁶ Eduardo Eliseo Martín fue nombrado Arzobispo de Rosario el 4 de julio de 2014 por el Papa Francisco.

¹⁵⁷ El Monumento Histórico Nacional a la Bandera es uno de los íconos de la ciudad de Rosario y recuerda el lugar donde el general Manuel Belgrano enarboló por primera vez la bandera nacional en el año 1812, a orillas del Río Paraná.

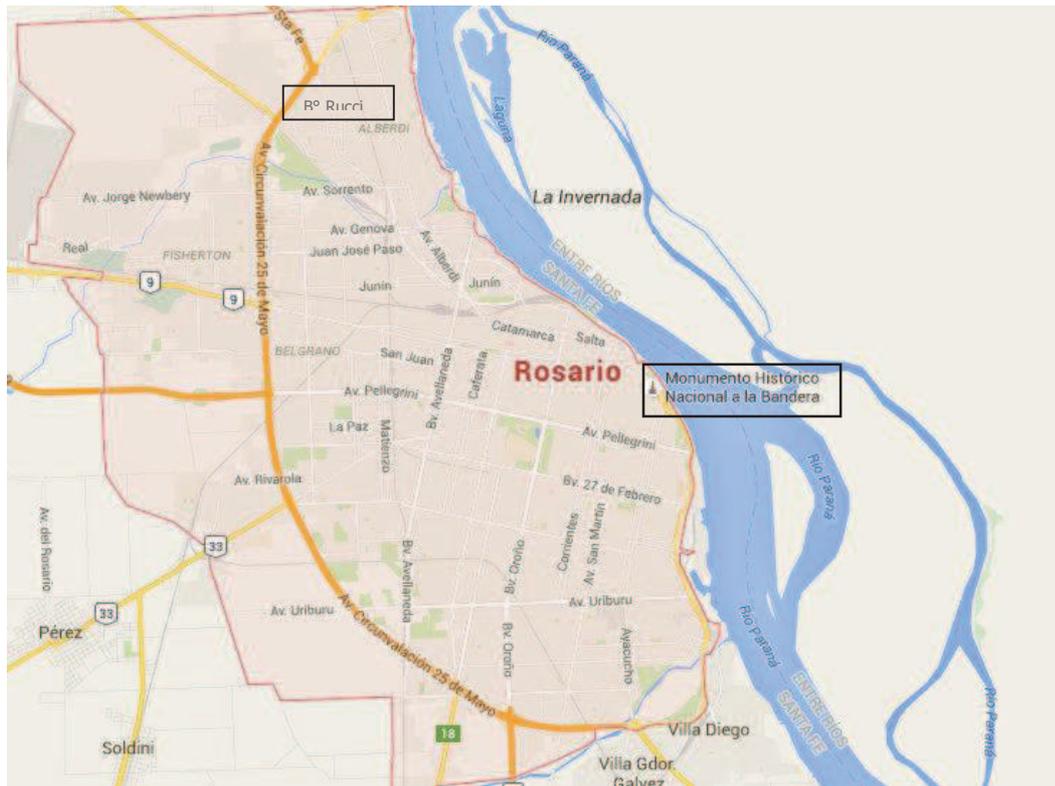


Imagen 3 Mapa de ubicación del Monumento a la Bandera y del Barrio Rucci en la ciudad de Rosario, Provincia de Santa Fe

El pie del Monumento a la Bandera fue el escenario de la “personificación de la pasión y muerte de Jesús”, y tal como figuraba en las publicaciones de sus organizadores (“Movimiento Evangelio de Caná, compuesto por jóvenes y familias católicas de Rosario”), contaría con más de 200 actores en escena. Dada la relevancia de las redes sociales para la difusión y convocatoria, este viacrucis tomó para sí la etiqueta “#ViaCrucisRosario” y se nombraba “Via Crucis en el Monumento”, así lo señalan las imágenes a continuación (imagen 5). En las mismas se observa el perfil de Facebook creado por sus organizadores, la difusión de la declaración de Interés Municipal y por último, la invitación a participar. Un dato importante para introducir aquí es que la Catedral Basílica “Nuestra Señora del Rosario”, principal de la ciudad, está emplazada en el mismo predio del Monumento a la Bandera, generando un vínculo espacial y simbólico entre ambas edificaciones. Vínculo ratificado en la elección de

las denominaciones previamente mencionadas y, en el mismo movimiento, legitima la pertenencia a la ciudad y la centralidad espacial del propio ritual.



Imagen 4. Convocatorias al viacrucis organizado al pie del Monumento a la Bandera.

En contraste a esa performance ritual y tal como se observa en la foto, en el viacrucis de Peries un pasacalle y una imagen alegórica indicaban cada una de las estaciones del calvario de Cristo. La marcha de los fieles llevando velas y rezando era guiada por una camioneta con un altoparlante que reproducía la voz del sacerdote.



Imagen 5. Viacrucis del distrito noroeste de la ciudad de Rosario encabezado por Peries

Esta procesión desembocó en la cruz metálica, emplazada también en el sector noroeste de la ciudad, que Peries inauguró en el año 2006 junto al entonces gobernador Jorge Obeid, el intendente Miguel Lifschitz y el empresario René Francovich (quien aportó la mayoría de los fondos). Esa cruz “de unos 12 metros de alto, producto del deseo de un empresario metalúrgico amigo del Padre Ignacio, que bordea la Circunvalación, de alguna manera irradia el mensaje de la Cruzada a toda la Ciudad” (Salinas, 2008). Este señalamiento es interesante a los fines de ubicar a cada actor en el espacio local y vislumbrar las distancias sociales y discursivas que ellos encarnan. Vemos que “esta irradiación”, identificada por Salinas (2008), se efectúa desde el límite de la ciudad, en oposición a la del arzobispado que busca hacer lo propio desde el centro geográfico, político y simbólico que gira alrededor del monumento a la bandera.

La mañana siguiente al viacrucis, los diarios y medios de comunicación digitales reseñaron los eventos de la noche anterior. Las publicaciones respecto al viacrucis del monumento indicaban que habían asistido “muchos rosarinos”. En cambio, sobre el “del Padre Ignacio” contaban que según los cálculos de Defensa Civil congregó más de 200 mil personas y había requerido de un gran operativo de la Guardia Urbana, de los servicios de emergencias médicas y de limpieza junto a cambios en los recorridos de las líneas urbanas de colectivos. Por lo tanto, pueden distinguirse ciertos elementos comunes en las caracterizaciones de uno y otro viacrucis. Respecto del primero, focalizaban en el despliegue actoral y técnico que supuso la escenificación de la Pasión de Cristo; mientras que lo concerniente al de Peries destacaban la masividad de la asistencia y las modificaciones en el espacio urbano que aquella provocó.

Si bien en términos de convocatoria, asistencia y cobertura mediática, el viacrucis de Peries fue (y sigue siendo) altamente visible; en lo concerniente a la relación forjada con el Arzobispado encuentro que éste se empeña en relegarlo a una *liminalidad* simbólica y espacial (Turner, 1988). La no reiteración del escenario compartido entre los líderes de ambos viacrucis como el status de “oficial” que el céntrico retuvo para sí también lo constatan.

4.2.2. Huellas de Navidad

La radicalización del estado liminal otorgado al sacerdote acompañado de la búsqueda de su disciplinamiento constituyó la segunda estrategia con la cual la jerarquía eclesiástica intentó dirimir la tensión con Peries, que alcanzó su clímax entre diciembre de 2013 y mayo de 2014.

En el contexto de la encuesta sobre natalidad, divorcio y uniones gay que el Papa Francisco¹⁵⁸ encargó a las Conferencias Episcopales, llegó la emisión de *Huellas de Navidad*. Este programa conducido por Ignacio Peries se emite los 25 de diciembre de 12 a 14 horas por Canal 3 de Rosario. En esa ocasión el tema central del programa fueron los “nuevos conceptos de familia”, definida por el sacerdote como “una comunidad que se forma con distintas personas para convivir y compartir la vida”. Por ello, entrevistó a parejas del mismo sexo preguntando acerca de cómo se habían conocido y llevaban adelante su convivencia. Dos de las familias entrevistadas tienen hijos: la pareja conformada por Iván Dortona y Ezequiel Rivero recibió un bebé en adopción con el aval de la Justicia santafesina; mientras que Loreley Flores y Alejandra Buttice son madres de mellizas fruto de un tratamiento de fertilización asistida. Estuvo presente también Guillermo Lovagnini, presidente de VOX Asociación Civil, con quien había tenido la polémica el año anterior sobre las opiniones acerca de la homosexualidad vertidas por el sacerdote. Luego de escuchar emocionado y sorprendido los testimonios de estas parejas, Peries cerró el programa diciendo lo siguiente,

Ustedes están rompiendo tradición, cultura, sentimientos de muchos, porque todo lo que escuchamos para muchos es una novedad. Por eso es importante dar tiempo a que la gente se acostumbre, piense, analice y acepte esta hermosa realidad que ustedes viven. Para alguno puede ser un shock. (Peries, 2013)

Parejas homosexuales que conforman familias por medio de la adopción o del recurso a la fertilización asistida son realidades presentes en un contexto político, social y cultural considerado “abortivo” por los especialistas en bioética católicos. Y

¹⁵⁸ El cardenal Jorge Bergoglio, papa Francisco, fue elegido máxima autoridad de la santa Sede en marzo del 2013. Su elección constituyó un hecho sin precedentes ya que por primera vez un jesuita proveniente de las tierras latinas y occidentales del Atlántico era designado para asumir la conducción de la iglesia católica. En los trabajos compilados por (Renold & Frigerio, 2014) pueden encontrarse distintos análisis realizados desde las ciencias sociales a propósito de la elección de Bergoglio y su impacto en el mundo socioreligioso.

además, ¿avaladas desde el seno mismo de la iglesia? El rechazo de la jerarquía católica local no se hizo esperar y fue contundente.

Por medio de su página de internet¹⁵⁹, el Arzobispado emitió un comunicado oficial el 9 de enero del año 2014. Declaraba allí que los comentarios y conceptos vertidos por el sacerdote acerca de las experiencias presentadas en el programa se apartan de la enseñanza de la Iglesia y de la pastoral sobre la familia, fundada en el matrimonio, así como de los fundamentos del derecho natural sobre la paternidad y la maternidad, etc. (Arzobispado de Rosario, 2014). Con miras a quitarle el apoyo institucional, agregaba que el contenido de *Huellas de Navidad* era de exclusiva autoría de Peries.

En el texto mencionan que su publicación era en respuesta a las consultas y pedidos de aclaración que habían llegado por parte de fieles ya que las palabras de Peries “causaron gran conmoción en la gente y sobre todo en las familias rosarinas (...) y provocaron un aluvión de mensajes (más de cuatro mil) pidiendo al arzobispo de Rosario una palabra orientadora y en defensa de la familia natural” (AICA, 2014b). Asimismo, se destacó que el programa “no cuenta con el aval del Secretariado arquidiocesano de la Familia ni del Arzobispado” (Arzobispado de Rosario, 2014). Finalmente, señalaban que no habían tenido enmienda por parte de Ignacio.

Hubo otros pronunciamientos sobre el programa que, a los ojos de ciertos actores católicos que toman para sí la tarea de difundir “información, formación y opinión basada en la doctrina católica, en todas las cuestiones y debates de interés que se presentan en la opinión pública”(InfoCatólica, 2009)”, promovía la destrucción de la sociedad “al invitar a sodomitas a jactarse de su condición que es considerada una abominación por las Sagradas Escrituras” (Torch Son, 2014)¹⁶⁰. Con un tono más beligerante que el utilizado en el comunicado del Arzobispado rosarino, Luis Fernando Pérez Bustamante (director de *InfoCatólica*, diario digital católico español seguido por casi 300 mil personas) a los pocos días de emitido el programa, se lamentaba de la actualidad de la institución religiosa donde “llevamos cosa de medio siglo viendo

¹⁵⁹ <http://www.delrosario.org.ar/>

¹⁶⁰ Torch Son es el seudónimo que firma las publicaciones del blog “Ecce Christianus”, autodefinido seguidor de Marcel Lefebvre y Pio X, ambas figuras del catolicismo integral más conservador (<https://eccechristianus.wordpress.com/>). Para un análisis de los lefebvristas en Argentina ver Bargo (2014).

como sacerdotes, religiosos, teólogos y gente de todo tipo y pelaje con responsabilidades pastorales, hacen una exhibición pública de burla de la fe católica” (Pérez Bustamante, 2014). Un primer dato relevante de estas palabras es que el autor ubica temporalmente el inicio de “la burla” en la década del 60’ cuando la iglesia católica llevó adelante el Concilio Vaticano II, movimiento inspirador de la fundación de la Cruzada del Espíritu Santo.

Además Pérez Bustamante con su indignación ante los dichos de Peries cuestionaba que “el día de Navidad no tuvo mejor idea que llevar a su programa a varias parejas homosexuales” y, como si eso no fuera causa suficiente de enojo, agregó que “una iba con ‘niño’ incluido. El programa fue todo un canto a la bondad de ese tipo de parejas. Y fue el sacerdote el principal valedor de su ‘legitimidad’”(Pérez Bustamante, 2014).

Seguidamente, el autor se lamentaba de la inacción de Mollaghan a quien define como alguien que “no parecía ser un arzobispo al que le tiemble el pulso a la hora de poner coto a los heterodoxos”(Pérez Bustamante, 2014). Un ejemplo del apego del prelado a la ortodoxia, y puesta en práctica de una estrategia similar a la que utilizaría con Peries, lo encontramos en el año 2012. En esa oportunidad prohibió la realización de una conferencia del sacerdote y teólogo español Andrés Torres Queiruga en el colegio Marista de la ciudad invitado por la Fundación Diálogo¹⁶¹. Las razones para impedir el evento referían a los organizadores y, también, al conferencista. Respecto a los primeros, el comunicado afirmaba que la entidad civil no posee autorización para enseñar acerca de la doctrina católica. Sumado a ello, hacerlo en el ámbito de un colegio religioso “causa confusión entre los fieles” (Arzobispado de Rosario, 2012). De igual modo que en el comunicado pos *Huellas de Navidad* la institución religiosa operó como principal garante de la “interpretación auténtica que ha dado la Iglesia a la Palabra de Dios escrita y transmitida” (Arzobispado de Rosario, 2012. Mi subrayado)¹⁶². Por ello, la figura del español, igual

¹⁶¹ La Fundación Diálogo tiene como objetivos “la promoción del diálogo entre la ciencia y la fe, de manera que ambas disciplinas puedan ayudar a una formación más plena e integradora de la persona”. Se autodefine como “un grupo de laicos católicos que buscan actualizar la fe desde los nuevos desafíos de la Teología y las Ciencias del mundo Moderno”. Ver <http://www.fundaciondialogo.org.ar/index.html>

¹⁶² En el comunicado rosarino se hacen eco de la “Notificación” emitida en febrero del mismo año por la Comisión Episcopal Española para la Doctrina de la Fe preocupada por “salvaguardar aspectos esenciales de la doctrina de la Iglesia para evitar la confusión en el Pueblo de Dios y contribuir al

que la del ceilandés, al apartarse en los planos discursivo y práctico del dogma adquiere un cariz de peligrosidad. Si en el comunicado desautorizando a Peries enfatizaban la exclusiva autoría del contenido de su programa; en el de Torres Queiruga se limitan a nombrarlo “profesor”, quizás como estrategia de disminución de su carácter religioso y su especialización teológica¹⁶³.

Fue éste un episodio en el cual la vara rectora de Mollaghan marcó claramente el límite de lo legítimamente católico. Con este antecedente causó sorpresa en determinados sectores de la iglesia la falta de un disciplinamiento ejemplar a Peries, quien “cada minuto que pasa como presbítero católico y párroco es un escándalo para todos los fieles que amamos la verdad y la fe que hemos recibido” (Pérez Bustamante, 2014).

La trascendencia pública que adquirió el evento obedece a la conjunción de varios elementos. Por un lado, el contenido mostrado en el programa que fue un abierto desafío a la moral católica. En segundo lugar, que dicho contenido fuera emitido y avalado desde un representante institucional del credo, quien con su postura abierta al diálogo no solo les dio voz sino que permitió su llegada a los hogares de los fieles.

Hubo que esperar hasta el mes de mayo para conocer la postura de la parroquia Natividad del Señor respecto al comunicado que hiciera el Arzobispado. A pesar de esta dilación, en el uso de las redes sociales encuentro posibles respuestas del sacerdote y también un canal abierto a que la feligresía exprese su posición sobre el hecho. Diariamente los sitios oficiales de Facebook y Twitter¹⁶⁴ de la parroquia Natividad del Señor divulgan frases de Peries. Las publicadas en los primeros días de enero referían a la dificultad de enfrentar los cambios y la posibilidad de hacerlo con amor, temas que habían sido abordado en “Huellas de Navidad”. Bajo el usuario @ParroqNatividad utilizó Twitter para difundir “Costumbres de años no se cambian

fortalecimiento de su vida cristiana”. Sintetizan allí los elementos de la fe que quedan distorsionados en la obra de Torres Queiruga (Conferencia Episcopal Española, 2012).

¹⁶³ La notificación de la CEE sobre Torres Queiruga causó controversias en el mundo católico. En una nota publicada por el diario *El País* mencionaban que el teólogo había sido calificado de hereje por la CEE (Bedoya, 2012). Por su parte, la revista *Criterio* efectuó una entrevista al teólogo en cuestión para que realizara su descargo (Strazzari, 2012). Mientras que AICA difundió la decisión de Mollaghan (AICA, 2012).

¹⁶⁴ <https://www.facebook.com/parroqnatividad> y <https://twitter.com/parroqnatividad>, respectivamente

en un día” y “A veces, con un poquito de amor ¡Se puede cambiar!”¹⁶⁵. Los días 12 y 13 de enero, apenas 3 días después del Comunicado del Arzobispado y, en consecuencia, hecha pública la tensión entre la jerarquía católica local e Ignacio, las frases enfatizaron las formas de establecer relaciones con los otros, las modalidades de convivencia y, nuevamente, el primado del amor: “Cada uno es reconocido por como convive con los demás”¹⁶⁶ y “todo depende del amor con que tratamos a los demás”¹⁶⁷. “Sabiduría para saber apreciar las diferencias ”(Peries, 2012: 219).

De igual modo que sucediera con “el error” acerca de las víctimas fatales de la explosión de gas analizado en el primer capítulo, los comentarios de los suscritos al sitio de Facebook de la parroquia mostraron el apoyo al sacerdote, criticaron la “hipocresía” del arzobispado y señalaron la importancia de que la iglesia se adecue a los tiempos actuales, tal como lo mostraba Peries en el controversial programa. Los siguientes son algunos de los comentarios que los seguidores del perfil de Facebook de la parroquia hicieron a las publicaciones del día 13 de enero¹⁶⁸:

justamente ,como usted es amor lo sufren ,no me importa lo que diga Mollagan ,el Papa dijo quein es el para jusgarlos ademas bautizo una nena de madre soltera bendiciones Padre querido (María Del Carmen González)

Y vos Ignacio, tratas con amor e incluí a todo el mundo... Gracias Dios por tener este ser de luz tan cerquita nuestro. (Gisela Verónica Giulianelli)

Queridísimo Padre Ignacio!!! Sigue así dando amot a todos sin excluir a nadie!!!! Te qhiero muchooooo!!!! Una decena del rosario es para vos Ignacio querido!!! (Mirta Barboza)

El AMOR es el mas grande de los mandamientos de Dios “Amemosnos los unos a los otros tal como nos ama Dios” Que el AMOR de DIOS encuentre un lugar en nuestros corazones .- Bendiciones a todos. (Nora Álvarez)

muchos hermanos han encontrado a Dios,aun estando en el pecado mas grave,en la mirada compasiva y misericordiosa de un hermano,que no lo JUZGA ni CONDENA,sino que amorosamente lo invita a acercarse a Dios...como El mismo quiere.Gracias padre Ignacio por compartirnos ese don de congregar al rebaño sin juza (Cinthya Mar)

¹⁶⁵ Frase reproducida también en el Facebook de la parroquia <https://www.facebook.com/parroqnatividad/posts/724228957587714> Acceso 05/01/2014

¹⁶⁶ <https://www.facebook.com/parroqnatividad/posts/728783353798941>. Acceso 14/01/2014

¹⁶⁷ <https://www.facebook.com/parroqnatividad/posts/728208110523132>. Acceso 13/01/2014

¹⁶⁸ Elegí los comentarios que recibieron mayor apoyo. Asimismo, fueron reproducidos tal como se los publicó sin correcciones ortográficas o de sintaxis.

Había anticipado que la distinción polar entre tipos de iglesias presentada por los curas del *affaire* de fines de la década del 60' se actualizaba en el vínculo entre Peries y el Arzobispado. La existencia de una iglesia cuya acción pastoral se centra en las necesidades de la comunidad en oposición a otra ciega y muda a los signos de los tiempos encuentra eco en las posturas del cuestionado sacerdote y de la jerarquía católica como en los argumentos esgrimidos para la defensa y arremetida contra uno y otro. Estos últimos dejan entrever también parte de las críticas a la institución religiosa como las nociones de dios revisadas en el capítulo anterior (cf. Ítems 3.2.2. y 3.3.1 respectivamente). La dicotomía se hizo presente también en una nota publicada en *Rosario/12*. Allí Fornero (2013) señala que la distancia entre ambos religiosos –Peries y Mollaghan– da cuenta de dos visiones diferentes sobre el catolicismo y de la forma en que la iglesia trabaja con sus fieles. Si como veíamos las acciones de Ignacio y la Cruzada focalizaron en las necesidades insatisfechas de sectores golpeados por la pobreza y el abandono; el arzobispo rosarino nunca generó una empatía generalizada en la comunidad y era visto por muchos fieles alejado de los problemas cotidianos de una ciudad en la cual el narcotráfico, entre otros temas, es una realidad acuciante.

Dado que la Cruzada del Espíritu Santo está incardinada en la diócesis de Paraná, el portavoz de la respuesta oficial de Peries fue Monseñor Puiggari, arzobispo de la misma. A través de su sitio de internet¹⁶⁹ comunicó que en una extensa carta Peries “lamenta profundamente la confusión generada entre los creyentes y en otras personas, a propósito de algunas consideraciones vertidas en dicho programa” (Arzobispado de Paraná, 2014). Mencionaba también la “adhesión de corazón y su plena y total comunión con la Doctrina y la Moral de la Iglesia Católica sobre el Matrimonio y la Familia, tal como están expresadas en la Sagrada Escritura y el Derecho Natural” (Arzobispado de Paraná, 2014) del sacerdote ceilandés. El texto original de la carta no fue publicado. Hecho lamentado en varios de los comentarios a la noticia al ser publicada en medios digitales que, si bien reconocían como positiva la retractación, señalaron que el sacerdote en cuestión “debería hacerla personalmente de forma escrita o idealmente utilizando el mismo medio que usó cuando generó semejante y enorme confusión en los fieles” (InfoCatólica, 2014).

¹⁶⁹ <http://www.arzparan.org.ar/>

En el mismo mes que se conoció la réplica de Peries, Mollaghan fue removido de su cargo luego de una investigación que iniciara el Vaticano sobre la arquidiócesis rosarina¹⁷⁰. Mientras que la *Agencia Informativa Católica Argentina* (AICA) afirmó que “El Papa promovió a Mons. Mollaghan a la Congregación para la Doctrina de la Fe” (AICA, 2014a) el diario *La Nación* tituló “Desplazó el Papa al arzobispo de Rosario” (De los Santos, 2014) y Monseñor Marín fue nombrado para el cargo vacante.

Este *evento crítico* marca la radicalización de la estrategia implementada por el Arzobispado anteriormente. En oposición a la popularidad y apoyo masivo que el sacerdote obtiene como cura sanador, el Arzobispado potencia el lugar liminal que ya la había asignado. Si en lo relativo a *Caminos de la fe* y la realización de los viacrucis veíamos que dicha liminalidad era simbólica y espacial, la forma extrema –acompañada de la búsqueda de disciplinamiento–, independientemente de sus resultados, da cuenta de la intención de quitarle toda la legitimidad como miembro de la institución.

4.3. Resumen

Este cuarto y último capítulo buscó develar los vínculos entre Peries y otros actores sociales con miras a conocer la inserción de su figura en el paisaje local y, a la vez, indagar en otros roles que no tienen como núcleo central el poder de sanación que socialmente le adjudican al sacerdote. Para ello reconstruí y distinguí analíticamente dos circuitos que en su desarrollo presentan puntos de solapamiento: uno social y político y, otro institucional. El primero centró la mirada en el tejido social del distrito noroeste de la ciudad que recibió al joven ceilandés y en los rasgos que le imprimió a sus tareas y a las de la Cruzada del Espíritu Santo. Vimos entonces la mutación de Peries desde un extranjero ignoto pero que se diferenciaba por su fenotipo y escaso conocimiento de la lengua a ser el reconocido cura del barrio; cambio que se produjo a través del vínculo de proximidad y cotidianidad que se entretejió entre el religioso y

¹⁷⁰ En diciembre de 2013, el Vaticano inició una investigación sobre el Arzobispado de Rosario enviando a monseñor José María Arancibia, arzobispo emérito de Mendoza, a “recoger informaciones sobre su actual situación pastoral” (AICA, 2013). Si bien, la Nunciatura Apostólica informó que era una vista fraterna, diversos medios de comunicación agregaban que la investigación se centraba en una malversación de fondos (particularmente de Caritas) y en supuestos padecimientos psiquiátricos de Mollaghan quien maltrataría a laicos y clérigos, a Peries entre ellos (Abba, 2013a, 2013b; De los Santos, 2014; Veiga, 2014). Tras cinco meses de indagaciones se supo que Mollaghan sería trasladado a una comisión aún no creada.

los vecinos. Como mencionaba, las obras e instituciones realizadas requirieron de relaciones con el estado local y con figuras políticas, que también incluí en este primer circuito. Emergió así la lógica de dones y contradones donde la eficacia del carisma atribuido a Peries trascendía el ámbito ritual legitimando simbólicamente y discursivamente las acciones de estos políticos. Del mismo modo, referí a la controversia suscitada por sus dichos respecto a la homosexualidad ya que permitió conocer como un grupo hizo de la estigmatización un terreno fértil para obtener legitimidad en su lucha. En suma, en este primer circuito notamos que las motivaciones de ciertos actores sociales en mantener vínculos de proximidad con el sacerdote resultan de posicionarlo como figura política capitalizando su protagonismo religioso. En este sentido, se advierte un giro del carisma mágico religioso asociado a Peries hacia uno de corte político.

El segundo circuito de índole institucional focalizó en la relación con la jerarquía católica rosarina. A diferencia del anterior caracterizado por la proximidad, cotidianidad y alta visibilidad; el lazo con el Arzobispado fue en un primer momento de funcionalidad a los fines pastorales para transformarse, una vez que a Peries se le atribuya la cualidad carismática, en una amenaza interna. Para dar cuenta de esta conversión revisé las estrategias puestas en juego para disciplinar esta anomalía: invisibilización, liminalidad y búsqueda de disciplinamiento.

Tomados en conjunto, ambos circuitos señalaron las limitaciones del carisma socialmente atribuido al sacerdote ya que su eficacia simbólica, por fuera del ámbito ritual y de las motivaciones de sanación, sería diferencial: en el social y político opera de manera reticular contagiando de su cualidad a otros; mientras que en las relaciones intraeclesiales compite con el poder de la autoridad y, en consecuencia, reviste cierta peligrosidad. Cada uno de estos casos singulares, a su manera, muestran que el carisma religioso de Peries posee fronteras inestables que comprueban los caminos sinuosos de la construcción de la figura carismática del sacerdote ceilandés.

Conclusiones

El caso me lo refirieron en Texas, pero había acontecido en otro estado.
Cuenta con un solo protagonista,
salvo que en toda historia los protagonistas son miles,
visibles e invisibles, vivos y muertos.
El etnógrafo- Jorge Luis Borges (1969)

Recorriendo el laberinto

Corría el otoño del año 2009 y en un bar las dos personas que ocupaban la mesa contigua a la mía hablaban sobre un cura sanador “raro” de Rosario. La rareza de este hombre, sobre el que intercambiaban información café de por medio, radicaba en que era un sacerdote negro “de la India o por ahí”, carismático, que curaba el cáncer, que estaba en el medio de una villa de Rosario y que lo visitaban miles de personas los fines de semana. Hacía un tiempo que yo estaba en la búsqueda de “algo” para investigar y este diálogo no pasó inadvertido a mi “escucha etnográfica”. Entonces, en la conjunción del azar y de la curiosidad encontré mi problema de investigación.

De todos los elementos utilizados para referir al enigmático cura, el que atrapó mi atención fue el carácter carismático. Entonces me propuse comprender *densamente* qué contenido tenía esa categoría, es decir, describir y analizar el proceso de construcción simbólica de la figura del sacerdote ceilandés Ignacio Peries Kurukulasuriya (líder de un movimiento católico de sanación) como una persona social carismática a la cual se le atribuyen habilidades, competencias y rasgos valorados como excepcionales en el contexto del catolicismo contemporáneo argentino.

Una de mis estrategias metodológicas fue la participación sostenida en viajes organizados por empresas de turismo religioso. Así, el trabajo de campo comenzaba cuando Juan Carlos respondía al correo electrónico que le enviaba reservando mi lugar en el micro. Esta acción integraba una etnografía profunda de la Natividad del Señor (epicentro del movimiento) y del barrio donde se sitúa (barrio Rucci, distrito noroeste rosarino). Analicé también un nutrido corpus de fuentes secundarias (libros, revistas, diarios, programa de televisión, redes sociales, blogs, etc.). A través de estas múltiples

vías busqué develar los sentidos superpuestos, algunos visibles, otros opacos que dan textura a la figura de Peries.

Cuando mis interlocutores clasificaban a Peries como carismático no lo incluían dentro del homónimo movimiento de la Renovación Carismática Católica, a pesar de señalar conexiones simbólico-rituales con otros sanadores adheridos a dicha expresión. Aquello que identificaban como carisma resultaba de un proceso en el que convergían distintos elementos que, en su combinación creativa, se renovaron y enriquecieron adquiriendo nuevos significados. Si el carisma daba cuenta de rasgos y habilidades, dentro de los primeros incluían los físicos y su origen asiático mientras que entre las segundas, su poder mágico. La especificidad del origen asiático era fundida en la categoría homogeneizante del Oriente, confiriendo al sacerdote las mismas particularidades que el orientalismo afilió a las regiones allende Occidente: sanación, espiritualidad y poder.

El color de la piel y de sus ojos, la mirada y el carácter conformaron, en su conjunto, el segundo elemento constitutivo del carisma. Desde diversas posiciones respecto al movimiento religioso, la excepcionalidad era atribuida a sus características físicas que tensionan las formas hegemónicas de imaginar la sociedad argentina como blanca, racional y católica (Frigerio, 2009: 18). Presté especial atención a los significados asociados a las manos de Peries, cuya imposición constituye uno de los propósitos del viaje. Vimos entonces que tienen entidad propia porque conocen, saben, detectan el lugar de la enfermedad o el malestar. Además, emanan “calor”, característica referida tanto por fieles como por el sacerdote y que provoca emociones sobre quien busca sanación física o espiritual. El tercer componente, aquel que escapa a la razón, es el poder mágico en el cual se conjugan, sus habilidades: los dones de visión y de cura. Señalé que frente a aquello que no puede ser explicado, los actores recurren al marco religioso compartido para significarlo. En este marco, la imposición de manos es concebida como la invocación de la gracia de Dios y el poder de sanación, fruto de un don divino.

Junto al marco religioso, contribuye también a la comprensión de la potencia mágica de Peries el establecimiento de similitudes con otras personas socialmente construidas como sanadoras. De allí las frases sobre Peries que afirmaban que “sana como el padre Mario”. En este contexto, la legitimidad de la figura, autoridad y

acciones del sacerdote no hunde sus raíces, únicamente, en la matriz católica y en su inserción institucional. Tanto las fieles como los medios de comunicación lo ubicaban en una tradición de curas sanadores que tienen en común diversos elementos simbólicos y se remonta a principios del siglo XX. En este linaje sitúan a Pío de Pietrelcina por sus dones de profecía y de cura a través de la oración; a Mario Pantaleo quien, de igual modo que el ceilandés, usaba sus manos como instrumento de cura; y, finalmente, al contemporáneo Fernando Abraham cuyas celebraciones tienen por protagonistas a la imposición de manos y a los pedidos por la salud de los congregados.

La eficacia del carisma sanador tiene un área de incumbencia específica reconocida: la salud. Frases del estilo “necesito ayuda porque estoy mal” adquieren sentido cuando advertimos que quienes asisten a las celebraciones desplegadas por Peries perciben ciertos eventos disruptivos de sus biografías en términos medicalizados y, en consecuencia, el contacto con el cura es pasible de tener efectos taumatúrgicos. Por ello en el capítulo 2 recuperé las formas nativas de concebir la tríada salud-enfermedad-atención que no se corresponden ni restringen a las definiciones ofrecidas por el modelo biomédico. Sin embargo, éste juega un papel en su conformación ya que es referido para legitimar el estado de enfermedad que atraviesan. Un uso similar hace la institución religiosa para envolver con un aura de objetividad las limitaciones al acceso a entrevistas personales con el sacerdote. Por otro lado, el saber biomédico es impugnado debido al desapego e insensibilidad que los pacientes le adjudican en pos del cientificismo y la objetividad. En este sentido, los actores construyen concepciones de salud y enfermedad donde lo físico, psíquico, emotivo y la dimensión social no son escindibles. Dicha ideación holística habilita el recurso a prácticas religiosas y alternativas que consideran relevante al mundo subjetivo del enfermo, entre las cuales posicionan las liturgias y sanaciones del carismático sacerdote como medio de atención de la salud. Es por ello que recurrí a una cronología tipificada de las relaciones asistentes-sacerdote que se inicia en el punto de mayor alejamiento centrado en las trayectorias biomédicas de los sujetos para concluir en el encuentro cara a cara con Peries.

Además de esta percepción del malestar, un elemento compartido entre los asistentes era la afirmación “soy católico/a” que daba cuenta de una relación de larga data con el catolicismo. Me detuve entonces, en el capítulo 3, en sus *carreras católicas*

en tanto recorrido del vínculo biográfico con la institución religiosa. No obstante, la persistencia nominal está atravesada por ambivalencias, alejamientos y recomposiciones en el vínculo con la iglesia, nombre con el que designan a la entidad. Esto se traduce en un amplio abanico de apropiaciones libres de las creencias y de las prácticas propuestas por la institución: desde menor asistencia a las liturgias y cumplimiento de ciertos sacramentos hasta posicionamientos críticos frente a algunos contenidos dogmáticos. Designé dicho proceso *paradoja identitaria* producida entre las dimensiones del ser y del estar en una denominación religiosa.

Como resultado de esa tensión emerge *otro* catolicismo que franqueando las fronteras eclesiales es construido activamente por los fieles a través de un diálogo crítico con la iglesia y, como vimos en la construcción del carisma de Peries y en la comprensión de su eficacia, entretejiendo otros rasgos que escapan al credo para darle textura y densidad. Una de sus características centrales es la búsqueda por establecer lazos con lo numinoso que, de igual modo que aquello que resentían del mundo biomédico, otorguen mayor protagonismo al mundo emotivo y sensorial a través de una experiencia directa de lo sagrado. En esta novedad Peries es la fibra neurálgica que oficia de reparación simbólica de la relación truncada con la institución al representar el tipo de vínculo polar al que los actores mantuvieron a lo largo de su vida con la iglesia y promover ese tipo de lazo diferencial para dar cuerpo teológico y vida ritual al movimiento generado en torno a él. Las dos nociones de dios analizadas en ese capítulo simbolizan las tensiones entre ambas maneras de relacionarse con la iglesia y con lo sagrado.

Sin embargo, las posibilidades de innovación y de creatividad por parte de un representante institucional del credo no son infinitas: el marco católico impone características y deberes a los actores que habitan a su modo el catolicismo. Por ello, el cuarto capítulo abrevó en la inserción de la figura de Peries en el paisaje local indagando en los vínculos que no tienen como núcleo central el poder de sanación que socialmente le adjudican. Conocimos cómo sus roles, de párroco del barrio primero y de cura sanador después, signaron las relaciones con los habitantes del barrio y con la jerarquía católica y, a la vez, permitió vislumbrar los límites del carisma.

Señalaba al inicio que aquellas personas que escuché en el bar localizaban a Peries en una villa de Rosario. En consecuencia, describí el tejido social que recibió al

joven ceilandés y a los rasgos que le imprimió a sus tareas y a las de la Cruzada del Espíritu Santo. Vimos que entre el religioso y los vecinos del distrito noroeste de la ciudad se fueron urdiendo relaciones de proximidad y cotidianidad que permitieron el arraigo de aquél en la vida de éstos. Como corolario, la vida parroquial proyectó su radio de acción a través de diversas obras e instituciones que, ante la retracción y ausencia del estado, tomaron para sí las demandas sociales de los vecinos. Integré además las relaciones con el estado local, con figuras políticas y movimientos sociales con miras a conocer como el carisma atribuido a Peries legitimó simbólicamente y discursivamente las acciones de estos actores posicionados por fuera del ámbito ritual.

Finalmente, llegó el turno de explorar el lazo con la jerarquía católica rosarina. Si en un principio hubo conveniencia por la funcionalidad que revestía un cura activamente comprometido con los fines pastorales, en un segundo momento cuando a Peries se lo clasifique como carismático sanador constituirá una amenaza interna para la estructura de la autoridad eclesiástica. Revisé entonces las estrategias desplegadas por el Arzobispado para contrarrestar la peligrosidad de esta anomalía (Douglas, 2007) que tuvieron como objetivo relegarlo a una liminalidad simbólica y espacial que, en su forma extrema pretendió despojar al controversial sacerdote de la legitimidad que posee como miembro de la institución.

Los hallazgos

Esta tesis describió y analizó el proceso creativo de construcción simbólica de Ignacio Peries Kurukulasuriya como una persona social con cualidad carismática. El primer hallazgo de la investigación es que el movimiento generado en torno a él es un área de vacancia empírica ya que son contados los trabajos que lo abordaron. En este contexto, el presente contribuye al conocimiento general sobre la diversidad del paisaje religioso contemporáneo. Mencionaba también que mis interlocutores clasificaban a Peries como carismático sin incluirlo dentro del movimiento de la Renovación. Constituyó éste un segundo hallazgo atento que desde la bibliografía especializada se efectúa la misma inserción que no se constata en el caso analizado contribuyendo a su especificidad.

Muchos de los años que dediqué a esta investigación arrastré algo que identificaba como una debilidad: no haber tenido una entrevista cara a cara con Peries,

aunque participé de numerosas celebraciones junto a él. De esta manera, tuve que reconstruir sus posicionamientos y discursos, su voz y prácticas por medio de la observación participante y del análisis de las fuentes secundarias donde rastreaba en otras narrativas lo que me decían sobre él. Si bien experimenté esto como “una falta” se transformó en la piedra basal de mi descubrimiento etnográfico, en la llave que posibilitó mi comprensión: aquello que era nombrado como carisma resultaba no tanto de la acción de un líder sino de los otros actores presentes en el escenario específico de la Natividad y de las relaciones que estos últimos entablan –por distintas razones– con Ignacio. Eran las voces de los fieles y devotos, sus prácticas, los sentidos asociados y el tipo de vínculo que querían establecer con el sacerdote lo que hacían de él alguien carismático. Fueron entonces la dimensión relacional y el rol central de los seguidores, elementos que Worsley (1980) había puesto en el centro de su propuesta teórica sobre los liderazgos carismáticos, los que me permitieron comprender la construcción simbólica del carisma asociado a la figura de Peries. Es decir, fue en la configuración social de la relación que denominé carismática, donde hallé la emergencia conjunta de tres elementos imbricados: los autoadscriptos seguidores, quien es erigido líder y el carisma propiamente dicho. Por este motivo, a lo largo del desarrollo argumental de la tesis *desenredé* la complejidad relacional que forma la base de una figura carismática y en lo que sigue me concentraré en hilar significativamente *el recorrido del laberinto* para reponer las particularidades de ese núcleo relacional.

El primer elemento distintivo es el de ser un vínculo personal que se teje entre cada seguidor y el líder. Como tal es una experiencia intransferible y que, considerando las otras características que a continuación revisaré, amerita ser experimentada ya que nadie puede comprender aquello que no sintió.

En segundo lugar, la relación carismática está cargada de expectativas y deseos que, al decir de Worsley (1980), son catalizadas por quien es posicionado como líder. Este autor indica también que las aspiraciones de los seguidores son difusas y la tarea del líder será convertirlas en fines concretos. En contraste, y como nota distintiva del caso analizado, los seguidores se acercan al movimiento de Peries con una necesidad concreta *ya* identificada que es sanar a la que el encuentro dará respuesta. Si bien la percepción de los problemas que motivan el viaje a Rosario se realiza en términos medicalizados que, tal como vimos, responden a un proceso social mayor; Peries dará

respuestas a casos personalizados: su carisma sanador curó el cáncer de Alejandra, logrará que Estefanía tenga un hijo o que el de Ana María venza el ADD.

La posibilidad de otorgar esa respuesta radica en la creencia de que la potencia del sacerdote proyectará una realidad futura y alternativa a la actual que se presenta de manera dolorosa para el asistente. Esa realidad que el carisma permite sanar se concibe en términos de salud y enfermedad. Por ello, frente a la certeza casi inapelable del paradigma biomédico, emerge un fuerte componente esperanzador que yace en el milagro y se erige en la tercera característica del vínculo carismático.

Advertimos también que las trayectorias biomédicas contenían críticas al modelo médico hegemónico por su frialdad y desapego. Una narrativa del mismo tenor emergía en las carreras católicas con el plus de reflexividad sobre la propia pertenencia. En su conjunto, ambos aspectos de las biografías de los seguidores daban cuenta de la necesidad de traer al primer plano el aspecto emocional y sensorial. En este sentido, hay experiencias previas que ofician de suelo fértil sobre el cual construir la relación carismática.

Las liturgias como las bendiciones constituyen la instancia ritual de dicho vínculo. En ella se escenifican todos sus elementos distintivos y remarcan la centralidad de las percepciones sensorio-emotivas que la caracterizan. Notamos que las efusiones emocionales ritman los tiempos rituales a la vez que los efectos de la presencia poderosa de Peries como de sus manos sobre los asistentes, difundidas por medio de los rumores, fortalecen su carisma.

Ahora bien, este vínculo que analicé se generó en un marco religioso que para el caso del catolicismo presenta una clara estructura de autoridad que intenta regular las relaciones entre los fieles y el celebrante. Por lo tanto, la emergencia de este tipo de persona social investida de carisma individual se produjo en tensión con el medio institucional que integra puesto que constituye un desafío a sus cánones. Prueba de ello fueron las estrategias desplegadas por la jerarquía eclesiástica para “normalizar” la anomalía; ésta reviste de peligro en tanto señala otra forma posible de cumplir el rol religioso.

Ampliando la escala de indagación entiendo que este último elemento permite atender a las modalidades en que los actores buscan tejer nuevas matrices de vinculación que llamo “nuevas formas de habitar lo religioso”. Ellas resultan de la

paradoja identitaria analizada previamente y permite arrojar luz sobre ciertas innovaciones en el paisaje socio religioso. La primera alude a un fiel que ya no es tan dócil (Foucault, 2012) sino reflexivo y autónomo; que reclama vínculos diferenciales a los que históricamente la institución religiosa le ofreció y que su traducción biográfica más destacada fue la necesidad de alejarse de ellos. En segundo lugar, en el mismo proceso de constituirse a sí mismo y de efectuar ese reclamo, este nuevo fiel profiere sus críticas a un tipo de iglesia y habilita así la necesidad de urdir nuevas redes legítimas de asociación entre los actores sociales; cuando no externas, sí liminales a las institucionalizadas. Tercero y final, la contracara de estos criticismos evidencia el proceso de imaginar otro catolicismo posible, donde la figura de Peries (como de otros personajes carismáticos) abandone su lugar anómalo a disciplinar para encontrar uno legítimo.

Estas nuevas formas de habitar lo religioso me motivan a guiar instancias futuras de investigación hacia el análisis de la emergencia de otras personas sociales de cualidad carismática. Tanto la historiografía como las experiencias sociales dan prueba de que su existencia precede a Peries e impregnan el imaginario sociocultural argentino.

En suma, el carisma fue el hilo de Ariadna con el cual suturé varias problemáticas imbricadas como ser las modalidades actuales de pertenencia a un credo, la imaginación socioreligiosa, la formación de liderazgos en contexto religioso y, a la vez, me permitió explorar la porosidad de los márgenes institucionales. De esta manera, espero haber aportado al conocimiento de la diversidad religiosa que *cierta* iglesia católica busca mantener dentro de su propio campo pero que desde la dialéctica entre los líderes y sus seguidores se le escapa como agua entre los dedos.

Floresta (Ciudad de Buenos Aires)
Mayo 2016

Fuentes

Blogs y páginas webs

Agostinelli, Alejandro (2013) 'El Padre Ignacio "ve" gente muerta', *Factor 302.4*, Available from: <http://factorelblog.com/2013/08/13/el-padre-ignacio-ve-gente-muerta/> (accessed 2 June 2015).

Agüero, Fernando (2009) 'Caminos de fe en el encuentro nacional de la pastoral del turismo', *DERF Agencia Federal de Noticias*, Available from: http://cordoba.derf.com.ar/despachos.asp?cod_des=270915&ID_Seccion=53 (accessed 4 January 2016).

AICA (2005) 'El padre Ignacio Peries "inmigrante ilustre" de Rosario', Available from: http://www.aicaold.com.ar/index.php?module=displaystory&story_id=823&format=print&edition_id=17 (accessed 2 March 2015).

_____ (2006) 'Mons. Mollaghan en el vía crucis organizado por el padre Peries', Available from: http://www.aicaold.com.ar/index.php?module=displaystory&story_id=2328&edition_id=129&format=html&fech=2006-04-21 (accessed 20 December 2015).

_____ (2009) 'Lanzamiento del proyecto turístico "Caminos de la fe"', Available from: http://www.aicaold.com.ar/index.php?module=displaystory&story_id=17029&format=print (accessed 13 August 2009).

_____ (2012) 'Sin autorización, una conferencia teológica en un colegio católico', Available from: <http://www.aica.org/3444-sin-autorizacion-una-conferencia-teologica-en-un-colegio-catolico.html> (accessed 20 December 2015).

_____ (2013) 'Comunicado de la Nunciatura sobre la visita fraterna a la arquidiócesis de Rosario', Available from: <http://www.aica.org/9999-comunicado-de-la-nunciatura-sobre-visita-fraterna-arquidiocesis-rosario.html> (accessed 30 December 2015).

_____ (2014a) 'El Papa promovió a Mons. Mollaghan a la Congregación para la Doctrina de la Fe', Available from: <http://www.aica.org/12039-el-papa-promovio-mons-mollaghan-la-congregacion-para-doctrina-de.html> (accessed 31 December 2015).

_____ (2014b) 'El P. Ignacio intenta calmar el escándalo provocado por su promoción del estilo de vida gay', Available from: <http://www.aica.org/12035->

el-ignacio-intenta-calmar-escandalo-provocado-por-su-promocion-del.html
(accessed 30 December 2015).

_____ (2015) 'Murió el P. Alberto Ibáñez Padilla, introductor de la renovación carismática en el país', Available from: <http://www.aica.org/19648-murio-el-alberto-ibanez-padilla-introductor-de-la-renovacion-carismatica.html> (accessed 9 September 2015).

Anon (n.d.) 'La cruz y la espada, ejército e iglesia católica', Available from: <http://www.magicasruinas.com.ar/revistero/argentina/politica-cruz-espada-ejercito-iglesia-catolica.htm> (accessed 10 April 2016).

FALGBT (n.d.) 'Federación Argentina de Lesbianas Gay Bisexuales y Trans (FALGBT)', Available from: <http://www.lgbt.org.ar/historia.php>.

InfoCatólica (2009) 'Quiénes somos', *InfoCatólica*, Available from: <http://infocatolica.com/?t=ic&cod=3912> (accessed 20 December 2015).

_____ (2014) 'El P. Ignacio Peries se retracta por promoción de estilo de vida gay en programa televisivo de Navidad', *InfoCatólica*, Available from: <http://infocatolica.com/?t=noticia&cod=20823> (accessed 30 December 2015).

Jesús Pan de Vida (2015) 'Días y Horarios de Misas', Available from: <http://www.jesuspandevida.info/misas.html> (accessed 13 January 2016).

Jiménez, Darío (2012a) 'Pioneros del acierto', *Proyectos de vivienda, de ciudad y de país*, Available from: <http://proyectosviviendaciudadpais.blogspot.com.ar/2012/04/9-pioneros-del-acierto.html> (accessed 1 September 2015).

_____ (2012b) 'Se cortó la cadena', *Proyectos de vivienda, de ciudad y de país*, Available from: <http://proyectosviviendaciudadpais.blogspot.com.ar/2012/05/10-se-corto-la-cadena.html> (accessed 1 September 2015).

_____ (2012c) 'Un cambio de época', *Proyectos de vivienda, de ciudad y de país*, Available from: <http://proyectosviviendaciudadpais.blogspot.com.ar/2012/09/11-un-cambio-de-epoca.html> (accessed 1 September 2015).

Mussetta, Luciano (2012a) 'El Padre Ignacio responde', *VOX Argentina*, Available from: <https://voxargentina.wordpress.com/2012/04/04/el-padre-ignacio-responde/> (accessed 16 April 2016).

_____ (2012b) 'VOX se reunió con el Padre Ignacio', *VOX Argentina*, Available from: <https://voxargentina.wordpress.com/2012/05/29/vox-se-reunio-con-el-padre-ignacio/> (accessed 2 March 2015).

- Natividad del Señor (2015) 'Inauguración del Polideportivo', *http://www.natividad.org.ar*, Available from: <http://www.natividad.org.ar/noticia.php?id=81> (accessed 31 March 2015).
- Pérez Bustamante, Luis Fernando (2014) 'En condiciones normales el "Padre Ignacio" ya habría sido suspendido', *InfoCatólica*, Available from: <http://infocatolica.com/blog/coradcor.php/1401090124-en-condiciones-normales-el-pa> (accessed 12 January 2014).
- RAE (2016) 'Diccionario de la lengua española - Edición del Tricentenario', *Diccionario de la lengua española*, Available from: <http://dle.rae.es/?id=4Ce1uOL> (accessed 23 March 2016).
- Schmidt, Oscar (2006) 'Reminiscencias del Padre Pio', *Reina del Cielo*, Available from: <http://www.lampara-encendida.net/02e4e49931086850d/02e4e499350e71b34/02e4e499350e94d50.php> (accessed 28 February 2013).
- _____ (n.d.) 'Padre Pío de Pietrelcina (Francisco Forgione), Santo', *Catholic.net*, Available from: <http://es.catholic.net/op/articulos/53019/padre-pio-de-pietrelcina-francisco-forgione-santo.html> (accessed 19 June 2015).
- Schoenstatt Argentina (n.d.) 'Quiénes somos', Available from: <http://www.schoenstatt.org.ar/sobre-schoenstatt/quienes-somos/> (accessed 13 January 2016).
- Torch Son, Augusto (2014) 'Supuesto "cura sanador" promueve la sodomía', *Ecce Christianus*, Available from: <https://eccechristianus.wordpress.com/2014/01/09/supuesto-cura-sanador-promueve-la-sodomia/> (accessed 2 March 2015)
- VOX Argentina (2012) 'Profundo dolor y sorpresa de VOX A.C. por las palabras del Padre Ignacio', Available from: <https://voxargentina.wordpress.com/2012/04/01/profundo-dolor-y-sorpresa-de-vox-a-c-por-las-palabras-del-padre-ignacio/> (accessed 16 April 2016).
- _____ (n.d.) 'VOX Asociación Civil', Available from: <https://voxargentina.wordpress.com/>.

Documentos institucionales

- Arzobispado de Paraná (2014) 'El Arzobispo da a conocer', Available from: http://www.arzparan.org.ar/web/index.php?option=com_content&view=article&id=702:el-arzobispo-da-a-conocer&catid=51:mayo (accessed 1 June 2014).

- Arzobispado de Rosario (2012) ‘Acerca de una Conferencia promovida por la Fundación civil Diálogo del señor Profesor Andrés Torres Queiruga en el Colegio Marista de Rosario. 410/12’,.
- _____ (2014) ‘Comunicado sobre el Programa “Huellas De Navidad”. Prot. 07/14’,.
- Comisión Episcopal para el Apostolado de los Laicos (1989) ‘Renovación Carismática Católica en la República Argentina. Criterios Fundamentales’,.
- Comisión Permanente del Episcopado Argentino (1989) ‘Renovación Carismática Católica de la República Argentina. Lineamientos Básicos’,.
- Comunidad Carisma Mensajeros de la Paz (2008) ‘Comunidad Evangelizadora Mensajero de la Paz’, Available from: <http://www.sanroquercc.org.ar/> (accessed 18 January 2016).
- Conferencia Episcopal Española (2012) ‘Notificación sobre algunas obras del teólogo Andres Torres Queiruga. Notificación N°27’,. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe.
- Congregación Hijas del Divino Salvador (2014) ‘María Antonia (de San José) de Paz y Figueroa. Fundadora de la Sociedad “Hijas Del Divino Salvador”’, Available from: <http://www.mariaantoniasanjose.com.ar/historia.php#> (accessed 31 January 2016).
- Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos (2004) ‘Redemptionis Sacramentum. Sobre algunas cosas que se deben observar o evitar acerca de la Santísima Eucaristía.’, Available from: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_sp.html (accessed 30 January 2015). Roma.
- Congregación para la Doctrina de la Fe (1987) ‘Donum Vitae. Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación’, Available from: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_sp.html (accessed 8 January 2014). Roma.
- Department of Census and Statistics (2012) ‘Population Atlas of Sri Lanka 2012’,. Ministry of Finance and Planning.
- Municipalidad de Rosario. Decreto N°13.748 (1997) ‘Designa Ciudadano Ilustre de la Ciudad de Rosario al Rdo. Padre Ignacio Peries.’,.
- Pastoral de Migración y Turismo, Arzobispado de Rosario (2009) ‘Caminos de la fe’, Available from: documento entregado en mano.
- Santa Fe en obras (n.d.) ‘Programa habitacional Zona Norte. Region 4. Nodo Rosario.’, *Santa Fe en obras*, Available from:

<http://www.santafeenobras.com.ar/region4/rosario/programa-habitacional-zona-norte#region4/rosario> (accessed 10 January 2014).

Sarlengo, Andrés (2004) 'Ignacio y sus mercaderes', *Rebellion*, Available from: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=7321> (accessed 2 March 2015).

Senado y Cámara de Diputados de la Nación (2002) 'Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable. Ley N°25673/2003', Congreso Argentino.

Vaticano (1983) *Código de Derecho Canónico. Promulgado por la Autoridad de Juan Pablo II, Papa.* Available from: http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_INDEX.HTM (accessed 4 January 2015). Roma: Libreria Editrice Vaticana.

World Health Organization (1990) 'International Classification of Diseases (ICD) - 10', Available from: <http://www.who.int/classifications/icd/en/#> (accessed 6 July 2015).

Libros y revistas

Brienza, Hernán (2003) *Maldito tú eres: el caso Von Wernich: iglesia y represión ilegal.* Buenos Aires: Marea.

Caprini, Elda (1986) *Parquefield - 20 años de historia.* Rosario: Ediciones Plateadas.

Peries, Ignacio (2002) *Reflexiones de vida.* Rosario: Tinta Roja.

_____ (2006) *Les doy mi paz.* Rosario: Tinta Roja.

_____ (2010) *Detrás de tus pasos: 30 años de sacerdocio.* Rosario: Tinta Roja.

_____ (2012) *El mejor combustible: la Fe.* Rosario: Tinta Roja.

Strazzari, Francesco (2012) 'Torres Queiruga: "Mi teología expresa la misma fe que la Instrucción papal"', *Revista Criterio*, Available from: http://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2012/09/05/torres-queiruga-mi-teologia-expresa-la-misma-fe-que-la-instruccion-papal/ (accessed 30 December 2015).

Zicolillo, Jorge (1996) *Padre Mario. Sanar por la fe.* Buenos Aires: Planeta.

_____ (2008) *Padre Mario. El cura de las manos milagrosas.* Buenos Aires: Sudamericana.

_____ (2011) *Padre Ignacio. Pasión por curar.* Buenos Aires: Sudamericana.

_____ (2012) *Padre Mario.* Buenos Aires: B de Bolsillo.

Notas de diarios y periódicos

- Abaca, Helio (1999) 'Más de cien mil personas quieren que los atienda un cura sanador', *Clarín*, 9th February, Available from: <http://edant.clarin.com/diario/1999/02/09/e-03401d.htm> (accessed 28 July 2014).
- Abba, Daniel (2013a) 'El Papa ordenó una investigación por desmanejos en el Arzobispado de Rosario', *La Capital*, Available from: http://www.lacapital.com.ar/ed_impresa/2013/12/edicion_1860/contenidos/noticia_5122.html (accessed 30 December 2015).
- _____ (2013b) 'Razones de una decisión que no tiene vuelta atrás', *La Capital*, Available from: http://www.lacapital.com.ar/ed_impresa/2013/12/edicion_1860/contenidos/noticia_5121.html (accessed 30 December 2015).
- Bedoya, Juan (2012) 'El gallego Torres Queiruga, nuevo hereje del catolicismo español', *El País*, Available from: http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/03/30/actualidad/1333129050_185722.html (accessed 30 December 2015).
- Budasoff, Eliezer (2008) 'Un viaje por el interior del mito en el que se convirtió el Padre Ignacio.', *Diario La Capital*, 23rd March, Available from: <http://www.lacapital.com.ar/la-ciudad/Un-viaje-por-el-interior-del-mito-en-el-que-se-convirtioacute-el-padre-Ignacio--20080323-2017.html> (accessed 2 June 2015).
- Cappiello, Hernán (2005) 'Periodista procesado por inventar las notas', Available from: <http://www.lanacion.com.ar/679969-periodista-procesado-por-inventar-las-notas> (accessed 24 June 2015).
- Chantada, Hugo (2009) ' 'Soy un instrumento de Dios'. Entrevista al Padre Ignacio Peries.', *Diario Clarín*, July, Available from: <http://edant.clarin.com/diario/2009/07/08/um/m-01954869.htm> (accessed 6 February 2015).
- De los Santos, Germán (2014) 'Desplazó el Papa al arzobispo de Rosario', Available from: <http://www.lanacion.com.ar/1692863-desplazo-el-papa-al-arzobispo-de-rosario> (accessed 30 December 2015).
- DERF Agencia Federal de Noticias (2005) 'Distinguieron al padre Ignacio como inmigrante ilustre de la ciudad', Available from: http://archivo.derf.com.ar/despachos.asp?cod_des=49815&ID_Seccion=42&fecemi=+30/07/2009 (accessed 20 December 2015).

- Dezorzi, Silvina (2009) 'Rosario quiere convertirse en un nuevo destino de turismo religioso', *LaCapital.com.ar*, Available from: http://www.lacapital.com.ar/ed_impresa/2009/6/edicion_225/contenidos/noticia_5221.html (accessed 4 January 2016).
- El Mundo (2003) 'La revista argentina "TXT" demanda a su corresponsal en Bagdad porque nunca estuvo allí', Available from: <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/05/08/sociedad/1052415613.html> (accessed 24 June 2015).
- Favarel, María Laura (2012) "'Yo sé que tengo un don especial de Dios que no puedo explicar". Entrevista al Padre Ignacio.', *Diario La Capital*, 1st April, Available from: http://www.lacapital.com.ar/ed_impresa/2012/4/edicion_1244/contenidos/noticia_5300.html (accessed 31 October 2012).
- Fornero, Pablo (2013) 'Dos iglesias muy distintas', *Rosario12*, 23rd December, Available from: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/rosario/9-41986-2013-12-23.html> (accessed 20 December 2015).
- La Capital (2001) 'Padre Ignacio: "No quiero sentirme un bicho raro"', Available from: http://archivo.lacapital.com.ar/2001/01/07/articulo_13.html (accessed 21 December 2015).
- _____ (2004) 'Ignacio Peries: "El milagro más grande es el acercamiento a Dios"', *La Capital*, 1st August, Available from: http://archivo.lacapital.com.ar/2004/08/01/seniales/noticia_120021.shtml (accessed 25 September 2014).
- _____ (2006) 'Vía Crucis: sorpresivo final con la palabra de Mollaghan', 15th April, Available from: http://archivo.lacapital.com.ar/2006/04/15/ciudad/noticia_285783.shtml (accessed 22 December 2015).
- _____ (2007a) 'El Vía Crucis de Ignacio convocó a 120 mil fieles', 7th April, Available from: http://archivo.lacapital.com.ar/2007/04/07/ciudad/noticia_379617.shtml (accessed 22 December 2015).
- _____ (2007b) 'El Vía Crucis de la plaza se trasladó a la catedral', 7th April, Available from: http://archivo.lacapital.com.ar/2007/04/07/ciudad/noticia_379542.shtml (accessed 22 December 2015).
- _____ (2012a) 'Aborto, divorcio y educación sexual, respuestas desde la óptica del padre Ignacio', *La Capital*, Available from: http://www.lacapital.com.ar/ed_impresa/2012/4/edicion_1244/contenidos/noticia_5311.html (accessed 7 August 2015).

- _____ (2012b) ‘Carta de lectores: Una dolorosa sensación’, 31st August.
- _____ (2012c) ‘Cuando llegué a la parroquia apenas venían 4 ó 5 personas’, *La Capital*, Available from: http://www.lacapital.com.ar/ed_impresa/2012/4/edicion_1244/contenidos/noticia_5310.html (accessed 31 October 2012).
- _____ (2012d) ‘Vox: “El padre Ignacio debería rectificarse públicamente”’, *LaCapital.com.ar*, Available from: <http://www.lacapital.com.ar/laciudad/Vox-El-padre-Ignacio-deberiacutea-rectificarse-puacuteblicamente-20120403-0015.html> (accessed 16 April 2016).
- _____ (2013) ‘Alentados por el padre Ignacio buscan a Laguía’, *La Capital*, Available from: http://www.lacapital.com.ar/ed_impresa/2013/8/edicion_1733/contenidos/noticia_5301.html (accessed 9 June 2015).
- La Nación (2012) ‘El Vaticano investiga al obispo de Merlo-Moreno fotografiado con una mujer en la playa’, *La Nación*, Available from: <http://www.lanacion.com.ar/1483523-el-vaticano-investiga-al-obispo-de-merlo-moreno-fotografiado-con-una-mujer-en-la-playa> (accessed 8 January 2016).
- Luque, Ricardo (2007) ‘El padre Ignacio reunió 120.000 personas bajo la lluvia en Rosario’, *La Nación*, 8th April, Available from: <http://www.lanacion.com.ar/898216-el-padre-ignacio-reunio-120000-personas-bajo-la-lluvia-en-rosario> (accessed 17 December 2015).
- Panzerini, Lorena (2012) ‘Ignacio ya tiene respuestas’, *Rosario12*, 3rd April, Available from: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/rosario/9-33186-2012-04-03.html> (accessed 31 October 2012).
- Piqué, Elisabetta (2012) ‘El Papa aceptó la renuncia de Bargalló’, *La Nación*, Available from: <http://www.lanacion.com.ar/1485299-el-papa-acepto-la-renuncia-de-bargallo> (accessed 8 January 2016).
- Primera Plana (1969) ‘Revista’, *Primera plana*.
- Procopio, Pablo (2008) ‘Ruegos por el campo en el Vía Crucis del padre Ignacio’, *La Capital*, 22nd March, Available from: <http://www.lacapital.com.ar/laciudad/Ruegos-por-el-campo-en-el-Viacutea-Crucis-del-padre-Ignacio-20080322-0048.html> (accessed 2 March 2015).
- Revista Ñ (2009) ‘Confirman que Andrés Rivera fue plagiado por el periodista Jorge Zicolillo’, *Revista Ñ - Diario Clarín*, 14th January, Available from: http://edant.revistaenie.clarin.com/notas/2009/01/14/_-01839398.htm.

- Rubin, Sergio (2012) 'Padre Ignacio: el gran mediador', *Diario Clarín*, 9th May, Available from: <http://www.valoresreligiosos.com.ar/Noticias/el-gran-mediador-647>.
- _____ (2014) 'El obispo "enamorado" cumplió su penitencia y vuelve a la Iglesia', *Clarín.com*, Available from: http://www.clarin.com/sociedad/obispo-enamorado-cumplio-penitencia-Iglesia_0_1207679338.html (accessed 8 January 2016).
- Salum, Jorge (2013) 'La vida trunca de Santiago Laguia, el chico que buscó todo Rosario tras la explosión', *La Capital*, Available from: <http://www.lacapital.com.ar/la-ciudad/La-vida-trunca-de-Santiago-Laguia-el-chico-que-busco-todo-Rosario-tras-la-explosion--20130818-0025.html> (accessed 9 June 2015).
- Veiga, Diego (2014) 'Dura crítica del Arzobispado al padre Ignacio por avalar el matrimonio gay', *La Capital*, Available from: <http://www.lacapital.com.ar/la-ciudad/Dura-critica-del-Arzobispado-al-padre-Ignacio-por-avalar-el-matrimonio-gay-20140112-0067.html> (accessed 30 December 2015).
- Vincen, M (1969) 'Crusade to the needy', *The Catholic Herald*, 17th October, Available from: <http://archive.catholicherald.co.uk/article/17th-october-1969/7/crusade-to-the-needy> (accessed 9 May 2013).

Videos

- Parroquia Natividad del Señor (2015a) *Huellas de Navidad 2015* Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=McmMAkxXMss> (accessed 30 December 2015).
- _____ (2015b) *Misa de Navidad 2015* Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=zgJyxDVvu9A> (accessed 28 December 2015).
- Peries, Ignacio (2013) 'Huellas de Navidad', *Familias de la Diversidad*, Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=4wNOAdRaF90>.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun (2001) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Bargo, María (2014) 'Vivir según la Tradición. El caso de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X', Tesina de Licenciatura en Antropología. San Martín: Universidad Nacional de San Martín.
- Bauman, Richard (1975) 'Verbal Art as Performance', *American Anthropologist* 77(2), 290–311.
- Baylor Institute for Studies of Religion (2006) *American Piety in the 21st Century: New Insights to the Depth and Complexity of Religion in the US* Available from: <http://www.baylor.edu/content/services/document.php/33304.pdf> (accessed 29 February 2012). Texas: Baylor University Press.
- Becker, Howard (2012) *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bloch, Marc (2006) *Los reyes taumaturgos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Borges, Jorge Luis (1969) 'El Etnógrafo', in *Elogio de la sombra. Obras Completas 2*. Buenos Aires: Círculo de Lectores-EMecé.
- Briggs, Charles L. (1997) *Learning how to ask. A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. New York: Cambridge University Press.
- Briones, Claudia (1994) 'Con la tradición de las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: Usos del pasado e invención de la tradición', *RUNA XXI*, 99–130.
- Cabrera, Paula (2006) 'Experimentando la transformación: un camino hacia la conversión. La espiritualidad carismática católica en Buenos Aires', Tesis de Doctorado en Antropología Social. Buenos Aires: Universidad Nacional de Buenos Aires.
- _____ (2005) 'La iglesia en movimiento. Un recorrido a través de la espiritualidad carismática católica',. Rosario.
- _____ (2001) 'Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica', *iLHA 2*, 121–137.
- Campos Machado, Maria das Dores (1996) *Carismáticos e Pentecostais. Adesao religiosa na esfera familiar*. Campinas, Brasil: Autores Associados.

- Carozzi, María Julia (1993a) 'Consultando a una Mãe de Santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico', *Revista de Investigaciones folklóricas, Buenos Aires*, 8, 68–78.
- _____ (1993b) 'Contribuciones del estudio de los nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica', in *Nuevos Movimientos religiosos y ciencias sociales*, pp. 15–45. Buenos Aires: CEAL.
- _____ (2000) *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA.
- _____ and Frigerio, Alejandro (eds) (1994) 'Los Estudios Sociológicos sobre Religión en Argentina: desarrollo y tendencias actuales', in *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*. Buenos Aires: CEAL.
- Casapiccola, Dario Carlos (2014) 'La crisis de Rosario de 1969: Fase aguda de los conflictos intraeclesiales en la Argentina postconciliar', Tesis de Maestría en Historia. Buenos Aires: Universidad de San Andrés.
- Ceriani Cernadas, César (2006) 'El poder de los símbolos. Magia, enfermedad y acto médico', *Revista del Hospital Italiano de Buenos Aires, Buenos Aires*, 26(3), 87–93.
- _____ (2014) 'Caleidoscopios del poder. Variedad del carisma en las iglesias indígenas del Chaco argentino', *Miríada: Investigación en Ciencias Sociales* 6(10), 9–36.
- Chinnici, Fernando Martín (2013) 'Habi, la extranjera: El cine argentino descubre al Islam local', *DIVERSA | Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*, Available from: <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/?p=756> (accessed 21 September 2013).
- Cisneros, Andrés and Escudé, Carlos (eds) (2000) *Historia general de las relaciones exteriores de la República Argentina. T. XIII, [Versión electrónica, febrero de 2006]*. Available from: <http://www.argentinaree.com/13/13-019.htm> (accessed 1 September 2015).
- Citro, Silvia (2000) 'La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política', *Revista Ciencias Sociales, Iquique* 10, 37–55.
- _____ (2009) *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Cosso, Pablo (2013) 'Experiencias religiosas y prácticas rituales de personas vinculadas a la Renovación Carismática Católica en la ciudad de Salta', licenciatura. Salta: Universidad Nacional de Salta.
- Csordas, Thomas J. (1998) 'Elements of Charismatic Persuasion and Healing', *Medical Anthropology Quarterly* 2(2), 121–142.

- Csordas, Thomas J. (1983) 'The rhetoric of transformation in ritual healing', *Culture, Medicine and psychiatry* 7, 333–375.
- _____ (1993) 'Somatics mode of attention', *Cultural Anthropology* 8(2), 135–156.
- _____ (1997) *The sacred self. A cultural phenomenology of charismatic healing*. California: University of California Press.
- _____ (2003) *Language, Charisma and Creativity. The ritual life of a religious movement*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- DaMatta, Roberto (2007) 'El oficio del etnólogo o cómo tener "Anthropological Blues"', in *Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V.: Constructores de Otredad*, pp. 227–236. Buenos Aires: Antropofagia.
- Damill, Mario (2005) 'La economía y La política económica: del viejo al nuevo endeudamiento', in *Suriano, J.: Nueva Historia Argentina. Tomo 10. Dictadura y Democracia (1976-2001)*, pp. 155–224. Buenos Aires: Sudamericana.
- D'Angelo, Ana Carla (2014) 'Bien-estar en el cuerpo.', Tesis de Doctorado en Antropología Social. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Das, Veena (1996) *Critical Events. An anthropological perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.
- De la Torre, Renée (1999) 'El catolicismo ¿un templo en el que habitan muchos dioses?', in *Fortuny Loret de Mole, P. (ed.) Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: CONACULTA- INAH.
- _____ (2008) 'La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global', *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* 10(10), 49–72.
- Di Stefano, Roberto (2013) 'El monopolio como espejismo', *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 3(2), Available from: <http://corpusarchivos.revues.org/577> (accessed 26 April 2015).
- Douglas, Mary (2007) *Pureza y Peligro*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Elias, Norbert (1998) 'Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados', in *La Civilización de los Padres y Otros Ensayos*, pp. 79–138. Bogotá: Norma.
- Esquivel, Juan Cruz, Hadida and Houdin (2001) *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Favret-Saada, Jeanne (2009) 'Être affecté', in *Désorceler*, pp. 145–161. París: Éditions de l'Olivier.

- Forni, Floreal, Mallimaci, Fortunato and Cárdenas, Luis (eds) (2003) *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.
- Foucault, Michel (2012) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Friedland, William H. (1964) 'For a Sociological Concept of Charisma', *Social Forces* 43(1), 18–26.
- Frigerio, Alejandro (1993a) 'La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina', *Sociedad y religión* 10(11), 24–51.
- _____ (1993b) 'Perspectivas actuales sobre conversión, deconversión y "lavado de cerebro" en nuevos movimientos religiosos', in *uevos Movimientos Religiosos y ciencias sociales*, pp. 46–80. Buenos Aires: CEAL.
- _____ (2005) 'Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina', *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 7(7), 223–237.
- _____ (2009) 'Luis D'Elia y los negros: identificaciones raciales y de clase en sectores populares', *Claroscuro, Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural de la Universidad Nacional de Rosario* (8), 13–43.
- _____ and Wynarczyk, Hilario (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(2), 227–260.
- Garro, Linda C. (2002) 'Hallowell's challenge Explanations of illness and cross-cultural research', *Anthropological Theory* 2(1), 77–97.
- Gecas, Viktor (1982) 'The self-concept', *Annual Review of Sociology*, 1–33.
- Geertz, Clifford (1994) 'Centro, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder', in *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, pp. 147–171. Barcelona: Paidós.
- _____ (2001) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez Béliveau, Verónica (en prensa) *Catolicismos. Sujeto, comunidad e institución en Argentina*. Buenos Aires: EUDEBA.
- _____ (1999) 'Salud, sanación, salvación: representaciones en torno del "estar bien" en dos grupos católicos emocionales', *Sociedad y Religión* (18/19), 67–85.
- _____ (2013) 'En los márgenes de la institución. Reflexiones sobre las maneras diversas de ser y dejar de ser católico', *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 3(2), Available from: <http://corpusarchivos.revues.org/585> (accessed 25 April 2015).

- Gluckman, Max (1963) 'Gossip and Scandal', *Current Anthropology* 4(3), 307–316.
- _____ 'Psychological, Sociological and Anthropological Explanations of Witchcraft and Gossip: A Clarification', *Man* 3(1), 20.
- _____ (1978) *Política, sociedad y ritual en la sociedad tribal*. España: Akal Editor.
- Goffman, Erving (1991) 'El orden de la interacción', in *Winkin, Y. (comp.), Los momentos y sus hombres.*, pp. 169–205. Barcelona: Paidós.
- Guber, Rosana (2004) *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo* 1a. ed. en Editorial Paidós. Buenos Aires: Paidós.
- Hammersley, Martyn and Atkinson, Paul (1994) *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005) *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Hobsbwan, Eric and Ranger, Terence (2004) *The invention of traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Idoyaga Molina, Anitilde (2005) 'Reflexiones sobre la clasificación de medicinas. Análisis de una propuesta conceptual', *Scripta Ethnologica* 27, 111–147.
- _____ and Luxardo, Natalia (2005) 'Medicinas no convencionales en Cáncer', *Medicina, Buenos Aires* 65(5), 390–394.
- Irrazábal, Gabriela (2010) 'Bioética y catolicismo: dificultades en torno a la constitución de una identidad colectiva', *Religião & Sociedade* 30(1), 101–116.
- Kleinman, Arthur (1980) *Patients and healers in the context of culture*. Berkeley: University of California Press.
- Krautstofi, Elena (1999) 'Raíces locales de la Renovación Carismática Católica', *Sociedad y Religión* (18/19), 31–44.
- Laplantine, François (1999) *Antropología de la enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- van der Leeuw, Gerardus (1964) *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude (1986) 'La eficacia simbólica', in *Antropología estructural II*. México: Siglo XXI Editores.
- _____ (1998) *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lida, Miranda (2013) 'La "nación católica" y la historia argentina contemporánea', *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 3(2), Available from: <http://corpusarchivos.revues.org/579> (accessed 26 April 2015).

- Liernur, Jorge Francisco (2001) *Arquitectura en la Argentina del siglo XX. La construcción de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes.
- Lofland, John and Skonovd, Norman (1981) 'Conversion Motifs', *Journal for the Scientific Study of Religion* 20(4), 373.
- Ludueña, Gustavo A. (2011) 'Nuevos regímenes del ser en el catolicismo contemporáneo',. Buenos Aires.
- _____ (2012) 'Alteridad, presencia e intimidad en los cuerpos rituales',. Buenos Aires.
- _____ (2013a) 'La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio', *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 3(2), Available from: <http://corpusarchivos.revues.org/580> (accessed 26 April 2015).
- _____ (2013b) 'Por una epistemología relacional de los fenómenos religiosos', Available from: <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/por-una-epistemologia-relacional-de-los-fenomenos-religiosos/> (accessed 22 January 2016). San Martín.
- _____ (2015) 'Ritual, narrativa e imaginación religiosa descentrada en espiritualidades católicas contemporáneas. Una mirada desde la periferia', *Miríada: Investigación en Ciencias Sociales* 6(10), pp–89.
- Mallimaci, Fortunato, Esquivel, Juan Cruz e Irrazábal, Gabriela (2008) *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. Available from: <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2013/02/encuesta1.pdf> (accessed 3 February 2015). Buenos Aires: CEIL–PIETTE–CONICET.
- Mancini, Marcio (2011) 'Abandono de la fe: Los modos de pasaje al ateísmo en ateos militantes en Argentina', Ponencia. Buenos Aires.
- Maués, Raymundo Heraldo (2002) 'Catolicismo e xamanismo: comparação entre a cura no movimento carismático e na pajelança rural amazônica', *Ilha Revista de Antropologia* 4(2), 051–077.
- Mauss, Marcel (1979) *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Menéndez, Eduardo (1982) 'La crisis del modelo médico y las alternativas autogestionarias en salud', *Cuadernos médico sociales, Rosario* 21, 25–42.
- _____ (1983) 'Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales.', in *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y auto atención (gestión) en salud*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- _____ (1994) 'La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?', *Alteridades México*, 4(7), 71–83.

- Mignone, Emilio (1999) *Iglesia y dictadura. El papel de la iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Bernal: UNQ.
- Míguez, Daniel (2000) 'Conversiones religiosas, conversiones seculares. Comparando las estrategias de transformación de identidad en programas de minoridad e iglesias pentecostales', *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 2(2), 31–62.
- Muro González, Víctor Gabriel (1992) 'Estructura y acción renovadora en la iglesia católica mexicana contemporánea', *Nueva Antropología* XII(41), 83–99.
- Olmos Álvarez, Ana Lucía (2013) 'Fieles versus vecinos: disputas en torno al espacio aledaño a una parroquia', Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- _____ (2014a) 'Más allá de las palabras: desafíos metodológicos en el abordaje del catolicismo emocional contemporáneo', IDAES - UNSAM.
- _____ (2014b) 'Soy un instrumento de Dios. Una etnografía del carisma y la sanación en el catolicismo contemporáneo: el caso del Padre Ignacio', Tesis de Maestría en Antropología Social. Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES)- Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).
- _____ (2015) '«Soy un instrumento de Dios». Un análisis etnográfico del carisma en el catolicismo contemporáneo', *Tabula Revista. Revista de Humanidades* 23, 289–311.
- Ong, Walter J. (1996) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Otto, Rudolf (1980) *Lo Santo. Lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente.
- Pillai, Purnalingam M.S (2003) *Ravana. The great King of Lanka [1926]* ed. Nueva Delhi: J. Jelley por Asian Educational Services.
- Prandi (1997) *Um sopro do espiritu*. Sao Paulo: EDUSP.
- Prat i Carós, Joan (1997) *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- Rapoport, Mario (2011) 'Una revisión histórica de la inflación argentina y de sus causas', in *Vázquez Blanco, J.M. y S. Franchina (comp.) Aportes de la Economía Política en el Bicentenario*, pp. 135–165. Buenos Aires: Prometeo.
- Renold, Juan Mauricio (2008) 'El Padre Ignacio, sanación y eficacia simbólica', in *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa. El Padre Ignacio, sanación y eficacia simbólica y otros ensayos*. Buenos Aires: CICCUS.
- _____ and Frigerio, Alejandro (eds) (2014) *El Papa Francisco: visiones desde las ciencias sociales*. Rosario: UNR Editora.

- Ricœur, Paul (1976) *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: Megápolis.
- _____ (1999) *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Roldán, Verónica (1999) 'Formas de religiosidad de fin de milenio: El movimiento carismático católico en Buenos Aires y Roma', *Sociedad y Religión*, 18 19, 107–147.
- _____ (2002) 'Nuevas Formas de religiosidad en el ámbito católico al final del milenio', Tesis de Doctorado. Milán: Universidad Católica del SacroCuore.
- Said, Edward (1990) *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- Salinas, Lucía (2007) 'Reformulaciones de la Religión Católica: el Padre Ignacio y la vigencia de la hegemonía católica en Rosario', Tesina de Licenciatura en Antropología. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- _____ (2008) 'La constitución de lo religioso en el caso de la Cruzada del Espíritu Santo en la Ciudad de Rosario.', Available from: <http://www.academica.com/000-096/27/442.pdf> (accessed 17 December 2015). La Plata.
- Scheffer, Nora (2000) 'Entre la organización Burocrática y el ritual de sanación: Los servidores de Natividad del Señor', Tesina de Licenciatura en Antropología. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Semán, Pablo (2001) 'Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea', *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* Porto Alegre, 3(3), 45–74.
- Shils, Edward (1965) 'Charisma, Order, and Status', *American Sociological Review* 30(2), 199–213.
- Snow, David A. and Machalek (1984) 'The sociology of conversion', *Annual Review of Sociology* 10, 167–190.
- Soneira, Abelardo Jorge (1997) 'El Imaginario Carismático. La Renovación Carismática Católica en la Argentina vista a través de su publicación oficial', in Available from: <http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/religion/17.htm> (accessed 24 January 2015). ACSRM.
- _____ (1999) '¿Quiénes son los carismáticos? La Renovación Carismática en la Argentina', *Sociedad y Religión* (18/19), 41–54.
- _____ (2000) 'La Renovación Carismática Católica en la Argentina: ¿religiosidad popular, comunidad emocional o nuevo movimiento religioso?', *Scripta Ethnológica* XXII, 149–161.
- _____ (2001) *La Renovación Carismática Católica en la República Argentina. Entre el carisma y la institución*. Buenos Aires: EDUCA.

- Steil, Carlos (2006) 'Catholic Charismatic Renewal: A way into or out of Catholicism? Ethnography of the São José group, in the city of Porto Alegre, Brazil', *Religião & Sociedade, Rio de Janeiro* 24(1), 182–190.
- Steil, Carlos and Walker, Ana Paula (2012) 'Ser carismático e hispânico em San Diego, California', in *Transnacionalização Religiosa: Fluxos e Redes*, pp. 157–186. São Paulo: Editora Terceiro Nome, Antropologia Hoje.
- Stojacovich, Agustín (2015) 'De silencios y agitadores: apuntes sobre la construcción del otro negativo en el discurso y en la prensa gráfica: Monseñor Guillermo Bolatti y los curas renunciando. Rosario, 1969', Tesina de Licenciatura en Antropología. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Tambiah, Stanley (1979) *A performative approach to ritual*. London: Oxford University Press.
- Tandon, S.N. (n.d.) 'Pali', Available from: <http://www.vridhamma.org/Pali-Overview-94-Seminar>.
- Taussig, Michael (1991) 'La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea', in *Gutiérrez, Manuel et al. (eds.), De palabra y obra en el Nuevo Mundo 2. Encuentros interétnicos*, pp. 489–517. México: Siglo XXI Editores.
- Tola, Florencia (2005) 'Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (qom) del chaco argentino', *Revista Colombiana de Antropología* 41, 107–134.
- Touris, Claudia (2010) 'Sociabilidades católicas post-conciliares. El caso de la constelación tercermundista en la Argentina (1966-1976)', *Passagens Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica* 2(3), 130–158.
- Turner, Edith (1996) *The hands feel it: healing and spirit presence among a Northern Alaskan People*. Illinois: Northern Illinois University.
- Turner, Victor (1988) *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- _____ (1999) *La selva de los símbolos*. España: Siglo XXI Editores.
- Vázquez Pasos (2008) 'El movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo y el Magisterio de la Iglesia Católica. De la sospecha a la aceptación', *Sociedad y Religión* XX(30/31), 7–30.
- Viotti, Nicolás (2010) 'El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires', *Apuntes de Investigación del CECYP* 0(18), 39–68.
- _____ (2011) 'Um Deus de todos os dias. Uma análise sobre pessoa, aflição e conforto numa trama religiosa de Buenos Aires', Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional- PPGAS.

- Weber, Max (1998) *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Worsley, Peter (1980) *Al son de la trompeta final: un estudio de los cultos 'cargo' en Melanesia*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Wynarczyk, Hilario (2009) *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980–2001*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- Zanatta, Loris (2005) *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo*. Buenos Aires: UNQ.
- Zanca, José (2013) *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.