

Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES)
– Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) –

Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES)

MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Tesis para obtener el grado de
Magíster en Antropología Social

Soy un instrumento de Dios.
**Una etnografía del carisma y la sanación en el catolicismo
contemporáneo:
el caso del Padre Ignacio**

Alumna: Ana Lucía Olmos Álvarez
analuciaolmos@gmail.com

Director: Dr. Gustavo Andrés Ludueña

Agosto - 2014

RESUMEN

En este trabajo indago las concepciones nativas acerca del carisma y la sanación entre los participantes de un movimiento carismático católico radicado en la ciudad de Rosario (provincia de Santa Fe). Estas nociones forman parte de una experiencia que incluye el encuentro con un ser excepcional como lo es el sacerdote cingalés Ignacio Peries Kurukulasuriya para quienes lo visitan, y el compromiso para la realización de diversas prácticas rituales.

Propongo aquí que la sanación es un proceso que incluye tanto la construcción del carisma sanador del cura como ciertos procedimientos rituales. La relevancia que adquiere la problemática salud-enfermedad en el catolicismo actual permitirá indagar las modalidades por las cuales el marco religioso, incluyendo la figura protagonista del sacerdote, contribuye a la racionalización de la sanación como posible. Por lo tanto, pretendo mostrar la lógica de comprensión de los actores a través de las categorías y prácticas que remiten a la efectividad sanadora asignada a Ignacio.

La arquitectura empírica de esta investigación se sostiene en una etnografía en profundidad cuyo *locus* principal fue la Parroquia Natividad del Señor, ubicada en el Barrio Rucci (distrito norte de la ciudad de Rosario, Provincia de Santa Fe) en el período de julio de 2009 a diciembre de 2012.

INDICE

AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	7
I. Sujeto de estudio y tesis	7
II. Antecedentes.....	10
III. Marco teórico propuesto	16
IV. Metodología.....	23
V. Organización de la tesis	27
CAPÍTULO 1 Un carisma <i>bricoleur</i>: construcción de carisma y autoridad religiosa del Padre Ignacio	29
1.1. Orientalismo revisitado: de la “Perla del océano Índico” al Barrio Rucci	30
1.2. Rasgos físicos y formas de ser.....	39
1.3. El “misterio de fe que no se explica humanamente”	47
CAPÍTULO 2 Salud, enfermedad y trayectorias médicas	57
2.1. Caminos relatados	57
2.2. Salud, enfermedad y el discurso biomédico.....	70
2.2.1. La legitimación.....	71
2.2.2. La impugnación.....	76
CAPÍTULO 3 Construyendo marcos interpretativos en el ritual	84
3.1. “Un día de paz, un día para vos”	85
3.2. Marcos interpretativos: segregación y continuidad.....	98
3.2.1. “Orar no es ‘decir algo’, es elevar nuestros sentimientos más profundos” (Padre Ignacio)	100
3.2.2. Peregrinando	105
CONCLUSIONES.....	110
FUENTES	117
Documentos institucionales	117
Notas de diarios.....	117
Libros y revistas	118
Blogs y páginas web	118
BIBLIOGRAFÍA.....	118

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis solo fue posible gracias a quienes de diversas maneras participaron de la investigación que le dio origen.

Primero, quiero agradecerles a las y los fieles que compartieron conmigo sus vidas y contestaron mis preguntas, contándome sus esperanzas, dolores, sueños, angustias; por abrirme las puertas de sus mundos, darme un lugar en ellos y entrar para siempre en el mío.

Un párrafo aparte merece mi director, Dr. Gustavo A. Ludueña, profesor y guía de este largo proceso. Su calidez, disposición, conocimientos y generosidad hicieron (y siguen haciendo) de mi camino por la investigación un lugar más placentero. Gracias por leer mis lagunas, escuchar mis extensos y desordenados monólogos, corregir (¡hasta los tipos de guiones!), orientar y alentar incansablemente.

Con esta tesis concluyo la Maestría en Antropología Social IDES/IDAES–UNSAM. Quiero agradecer a todos los profesores que guiaron mis búsquedas antropológicas. En especial, las palabras (y carcajadas) de Marita Carozzi que enriquecen estas hojas, las lecturas exquisitamente demoledoras de Fernando Balbi y a Carlos Steil, cuyo seminario atesoro como un espacio de aprendizaje único.

Si bien es individual, a esta tesis contribuyeron cálidamente con ideas y mates que circulaban en nuestros encuentros el Dr. César Ceriani Cernadas y mis compañeros (y amigos) del PICT 2523, Marcio Mancini y Fernando Chinnici.

Esta investigación fue posible gracias al financiamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) que me otorgó una beca de postgrado y a las gestiones de la Prof. Lita Risso (de la entonces Secretaría de Cultura de Nación).

A mis amigas por compartir pasiones, celebrar nuevas ideas y alentarme en mis momentos de estancamiento. Sin ellas conocer sería más difícil y solitario. Julita Gastellu por ayudarme a encontrar mi camino en la *selva de los símbolos*; Sofi Gastellu, por las lecturas trasnochadas; Agus Ugolini, con quien compartí toda la cursada entre risas y meriendas, por clarificar mi propia cabeza; y a Celeste Raymundi por abrirme al mundo de la fe.

A mi mamá Ramy, mi papá ‘el’ Olmos y a mi adorada hermana Lupe que siempre incentivaron y respetaron mis intereses y son incondicionales.

A Mariano Gitelman que desde la distancia participó en cada uno de mis viajes, escuchando mis relatos atropellados y sacudiendo mi cansancio con un abrazo al bajar del micro. Su amor y paciencia son un motor fundamental en estas búsquedas. Gracias por compartir conmigo la vida y todo lo demás. A Catalina *Petilina*, la mejor compañía durante la escritura, que hoy me sonrío pícaro y, espero, orgullosa.

*"Un hombre cuenta sus historias tantas veces,
que se convierte en las historias.
Siguen vivas después de él y de ese modo él se vuelve inmortal".*

A mi tío Elías.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo analizo las categorías, prácticas y discursos de los participantes de un movimiento carismático católico radicado en la ciudad de Rosario (provincia de Santa Fe). Mi interés por éste responde a que su líder, el sacerdote cingalés Ignacio Peries Kurukulasuriya, es conocido masivamente por el don de sanación que diversos actores le adjudican posicionándolo como “cura sanador”¹; condición que él resiente discursivamente y ha sido construida a través del “boca a boca” que difunde constantemente los “milagros de sanación” logrados por su intervención. Esta característica singular ha generado un movimiento religioso que congrega a más de quince mil seguidores por fin de semana que, desde orígenes locales y nacionales como desde el extranjero, llegan al barrio Rucci donde se emplaza la parroquia. Por lo tanto, me propongo examinar los sentidos nativos acerca del carisma y la sanación que ofician como motores de una experiencia que incluye no solo el encuentro con un ser excepcional como lo es el sacerdote para quienes lo visitan, sino también el compromiso para la realización de diversas prácticas rituales.

I. Sujeto de estudio y tesis

Las experiencias aquí analizadas tienen lugar en un campo religioso caracterizado por el quiebre del supuesto monopolio católico y el crecimiento del pluralismo dentro del mercado de bienes de salvación². Con la apertura democrática de inicios de los años ochenta viejas y nuevas formas de religiosidad comienzan a disputar en el terreno de las creencias con el catolicismo. El panorama cristiano se ve transformado a partir de la eclosión del pentecostalismo y el movimiento neopentecostal (Wynarczyk 2009). Adquieren mayor visibilidad el islam (Chinnici

¹ 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.

² En busca de exponer la pluralidad del campo religioso, Frigerio (2007) afirma que el monopolio del catolicismo es un supuesto que resulta de las construcciones analíticas más que de una verdad empírica. Estas construcciones establecen efectos coextensivos y monopolizantes del catolicismo sobre tres dimensiones: legitimidad social, creencias e identidad. La primera procede de la renuencia histórica de la Iglesia católica a circunscribirse a la esfera de lo religioso resultando en negociaciones y alianzas políticas con el estado-nación. A este monopolio se asocia el de las creencias y un efecto unilateral sobre la identidad de los creyentes, inclinando la balanza hacia la institución como principal constructora de lazos sociales y dadora de identidad.

2009) y los llamados Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) entre los cuales engloba las religiones afro-brasileñas, la New Age y una multiplicidad de heterodoxias sociorreligiosas³ de diversos orígenes (Carozzi 1993, 2000; Frigerio 1997; Ludueña 2001; Wright 2008; Viotti 2010; Carini 2011). Se evidencia, también, el crecimiento sostenido de los indiferentes religiosos (Mancini 2011) y de quienes construyen activamente su propio menú creyente mediante itinerarios de búsqueda de experiencias con lo sagrado y lo trascendente (Esquivel *et. al.* 2001).

Si bien el catolicismo persiste como la denominación religiosa mayoritaria⁴, en su interior se observa un proceso de diversificación que muestra que lejos de ser homogéneo engloba una significativa variedad de prácticas y experiencias, corrientes y movimientos internos entre los cuales los actores transitan⁵. En esos trayectos llegan a las celebraciones desplegadas por el Padre Ignacio en Rosario, donde las vivencias inmediatas y emocionales de la presencia de Dios y la sanación son protagonistas.

El Padre Ignacio Peries es el actual titular mundial de la congregación Cruzada del Espíritu Santo y párroco de la Natividad del Señor. Su figura tiene un alto grado de visibilidad pública y presencia al interior del catolicismo local y nacional. La identificación del movimiento generado alrededor del sacerdote 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 formato ritual que adopta el culto. Una diferencia destacable entre la Cruzada del Espíritu Santo y la RCC es el tratamiento de los dones del Espíritu Santo: para esta última cualquier fiel puede ser medio del Espíritu Santo, mientras que para la primera solamente los sacerdotes poseen los dones. Esta divergencia posee tres implicancias que serían aprobadas por la jerarquía eclesial rosarina: limita la actividad de la sanación a personas reconocidas por la

³ El término heterodoxia sociorreligiosa es empleado en el sentido de grupo que ocupa una posición periférica dentro del campo religioso argentino (Wright 2008).

⁴ De acuerdo a los datos que arroja la *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina* efectuada en el año 2008, el 76,5 % de los habitantes del país se define como católico (Mallimaci *et. al.* 2008).

⁵ Para aprehender esta heterogeneidad teniendo en cuenta los entornos social, económico, cultural y político, Mallimaci elaboró una tipología tripartita: el ‘catolicismo de las certezas’, formado por 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. Ver Forni *et. al.* 2003.

institución; sitúa la convocatoria para dichas actividades en el espacio del templo consagrado y, por último, oficia de reaseguro ante posibles escisiones en torno a nuevos líderes, fenómenos más comunes en el universo pentecostal⁶. En este sentido, serán la modalidad del ritual, la imposición de manos, el contacto físico y la efervescencia emocional los elementos simbólicos que sitúen tanto al fiel como al observador en un ambiente carismático. Asimismo, en la voz de los fieles, estas características posicionan a Ignacio en un terreno compartido con otros “curas sanadores” como el fallecido Padre Mario Pantaleo (en González Catán) o Fernando Abraham (en Avellaneda), que obran milagros a favor de quienes entran en contacto con ellos.

Con el propósito de comprender qué apuntalaba sus voluntades en realizar una travesía de horas y cansancio hacia Rosario, decidí emprender el mismo viaje que efectúan las fieles en busca de la sanación. Durante éste, como en las extensas esperas y liturgias, pude ver movilizadas las categorías que organizan la experiencia del contacto con lo sagrado, las modalidades en las que el cura 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 de Ignacio condensa “muchas cosas y acciones” (Turner 1999:30). Tanto los especialistas religiosos (ubico aquí a la persona de Ignacio y a otras facciones de la iglesia católica) como los simples fieles asocian al sacerdote múltiples significados y prácticas que la presente tesis buscará develar.

Busqué entonces determinar los procesos simbólicos de formación del carisma y de la autoridad religiosa del Padre Ignacio. Asimismo, reconstruí las concepciones nativas de salud, sanación, enfermedad y crisis personales experimentadas entre los asistentes. Y finalmente, me interesó explorar y analizar las manifestaciones performativas ocurridas en los espacios donde tienen lugar los rituales de sanación (tanto en el predio de la parroquia como fuera de él), y los procesos de reapropiación y resignificación efectuada por los actores.

En suma, planteo aquí describir y analizar la sanación como un proceso que incluye y se vincula tanto a la construcción del carisma sanador del sacerdote, como

⁶ Estos elementos han sido identificados también por Salinas (2007). Por otro lado, Renold (2008) señaló como criterio distintivo del movimiento del padre Ignacio y, en contraste con los grupos pentecostales, que la “comunicación con Dios se manifiesta a través de las ‘bendiciones’ del sacerdote ‘autorizado’” (2008: 129).

a la realización de ciertos procedimientos rituales. La relevancia que adquiere la problemática salud-enfermedad en el catolicismo actual permitirá indagar las modalidades por las cuales el marco religioso, incluyendo la figura protagonista del cura en cuestión, contribuye a la racionalización de la sanación como posible. Por lo tanto, este trabajo buscará mostrar la lógica de comprensión de los actores a través de las categorías y prácticas que remiten a la efectividad sanadora asignada a Ignacio.

II. Antecedentes

Para los estudios sociales de la religión los curas carismáticos, en su mayoría, están incluidos dentro del Movimiento de la Renovación Carismática Católica. En Argentina el análisis del mismo fue encarado desde una mirada histórica (Soneira 1999, 2000) y sociológica (Giménez Béliveau 1999, en prensa; Soneira 1999, 2000) y, en menor medida, desde un enfoque antropológico (Cabrera 2001, 2006; Krautstohl 1999; Roldán 2002, Viotti 2010).

Soneira analizó, detalladamente, el proceso de expansión, reconocimiento e institucionalización de la RCC en Argentina (1999, 2000). Este autor caracterizó a la Renovación como un ‘movimiento eclesial’⁷ 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 RCC. 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 a él como carismático no responde a un criterio orgánico-institucional sino a uno simbólico-ritual. Sobre éste último se focalizarán los antecedentes que aquí presento relacionados a las prácticas carismáticas. Asimismo, lo refiero como movimiento por dos razones principales. Primero, coincidiendo con Carozzi (1998), porque el

⁷ 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).

término designa un esfuerzo colectivo por modificar los modos instituidos de hacer de una sociedad. Como mostraré, el movimiento en cuestión exhibe novedades en los modos de establecer relaciones con lo sagrado. Segundo, y debido a características específicas del caso que presento, porque la participación de los fieles/asistentes es coyuntural y responde a la existencia de una problemática a la cual la propuesta del sacerdote puede dar solución, generando en consecuencia formas alternativas de participación en las comunidades religiosas.

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; Roldán 2002). 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; Maues 2004; Renold 2008; Salinas 2007). Estos tópicos fueron trabajados por Salinas (2007) específicamente sobre el movimiento del Padre Ignacio. Su análisis, centrado en el concepto de ‘religiosidad’, otorgó protagonismo a las vivencias emotivas de los fieles durante las misas y bendiciones. Abordó también el plano institucional con el propósito de poner en evidencia la funcionalidad del Padre Ignacio para la jerarquía eclesial local. Según el análisis de esta antropóloga rosarina, la figura del sacerdote como el tratamiento de los dones del Espíritu Santo, señalados en la presentación, contribuyen al mantenimiento de la hegemonía católica frente al avance del pentecostalismo. La misma interpretación es efectuada por los propios actores⁸. Luego de la apertura democrática de 1983, el Episcopado argentino emitió dos documentos complementarios donde determinó la naturaleza y objetivos básicos de la RCC ya expandida a todas las diócesis del país

⁸ Para el caso mexicano, algunos autores efectúan idéntica interpretación. La RCC constituye una respuesta de la iglesia católica ante la pérdida de la hegemonía que la caracterizó en otras épocas. Por ejemplo, ver Varguez Pasos 1999.

como los frutos y riesgos de la misma⁹. En ellos estableció que una de sus funciones principales era evitar la pérdida de fieles ante la “gravedad de la difusión de las sectas” (donde incluye a los pentecostales) frente a las cuales la Iglesia carecía de una adecuada respuesta pastoral.

Al mismo tiempo, diversos estudios focalizaron la centralidad del cuerpo en las prácticas carismáticas (Cabrera 2006; Csordas 1994, 1997, 2011; 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). Retomo estos planteos para 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 y Walker 2012; Viotti 2010). Para el caso de Brasil, Steil postuló que la expansión de los grupos carismáticos responde a modificaciones de la sociedad moderna y la entendió como ‘lugar de paso’ entre el catolicismo tradicional y nuevas formas de religiosidad más individualistas y reflexivas (2006).

Por otro lado, desde una perspectiva etnográfica Cabrera indagó la mutación de la subjetividad en los procesos de socialización religiosa dentro de la RCC (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 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).

Quisiera referir aquí 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

⁹ Este proceso fue analizado en detalle por Soneira (1999).

ellas la RCC¹⁰. Concluyó que la RCC no estructura un tipo único 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 científicos 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. En este sentido, la participación de los actores como ‘circulantes’, es decir, sin un compromiso activo o en el largo plazo con la institución religiosa, según mostraré más adelante se constata en el caso que aquí presento. Por lo tanto, es una de las características que me permiten caracterizar como movimiento al caso del Padre Ignacio, ya que los asistentes son fieles coyunturales que se acercan y participan mientras se mantiene el problema al cual el sacerdote presumen que puede dar solución. Finalmente, el abordaje de Giménez Béliveau de los conceptos de salud y sanación fueron un punto de partida ineludible de este trabajo.

Mi propia investigación se orienta en la dirección de los análisis de esta autora (Giménez Béliveau 1999, en prensa) y de Cabrera (2001, 2006). A lo largo de la tesis señalo que, en su mayoría, las personas que llegan al Padre Ignacio son ‘católicos de carrera’ desencantados por diversos motivos (ideológicos, políticos, económicos, etc.) con el catolicismo en su versión hegemónica. Por lo tanto, encuentran en las prácticas carismáticas una alternativa religiosa cercana a las ‘soluciones mágicas’ (Krautstoftl 1999) pero contenida en y legitimada por el universo católico. En el primer capítulo, destinado a la descripción y análisis del proceso de construcción del carisma sanador del sacerdote, daré cuenta de los esfuerzos constantes de los actores por inscribirlo dentro de la tradición católica. Asimismo, esta alternativa mágico-religiosa católica otorga respuestas a las necesidades contextuales que, como desarrollo en el segundo capítulo, son elaboradas en términos de salud-enfermedad.

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).

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 dirigían previamente a otras esferas de la actividad social y encuentran, en la actualidad, respuesta en el campo religioso (Csordas 1997; Giménez Béliveau 1999, en prensa; Steil y Walker 2012). La asistencia regular o esporádica a las celebraciones carismáticas en una parroquia cualquiera, integrar 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. Por tanto, me interesa explorar y comprender de qué maneras 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).

La performance terapéutica que acontece en los rituales carismáticos nos relaciona con los trabajos realizados por Csordas (1983; 1994; 1997) en Estados Unidos. La propuesta de este autor busca complementar el paradigma semiótico, textualista y representacionalista de la cultura como texto (Geertz 2001) con el paradigma fenomenológico 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 (...) a la inserción en un nuevo contexto de experiencia” (1983:346). En este orden, por medio del ritual de cura religiosa se construye 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 2011), 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 de este movimiento: una sensación corporal puede llegar a ser un modo de atender al

contexto intersubjetivo que originó esa sensación y que incluye el cuerpo de otros, su posición y su movimiento. Esta perspectiva fenomenológica es relevante debido a la centralidad del cuerpo (objeto a ser sanado, *locus* del sacrificio e instrumento de sanación) en las prácticas carismáticas como a la hora de comprender las concepciones nativas de enfermedad, diagnóstico y tratamiento, tal como muestro en el capítulo 2.

Como mencioné, la salud es cardinal en la construcción del imaginario sobre las razones que llevan a participar de las celebraciones del Padre Ignacio. Por lo tanto, otro de los motivos por los que hablo de “movimiento” se relaciona con esta ideación coyuntural de problemas que encontrarán solución por medio de la eficacia sanadora del sacerdote y las prácticas rituales.

Me interesa, por último, señalar el trabajo de Renold (2008) quien, integrando nociones estructuralistas y el concepto de ‘ritos de pasaje’, analizó los rituales de sanación que tienen lugar en la parroquia Natividad del Señor y el viacrucis que anualmente encabeza el Padre Ignacio. Siguiendo a van Genneep, concibió al ritual de sanación como un proceso integrado por tres etapas: separación del fiel de su contexto cotidiano; liminar conformada por la bendición propiamente dicha y, por último, 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. La investigación de Scheffer (2000, 2008) completa el panorama de trabajos sobre la parroquia rosarina. 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 presente tesis buscará complementar el análisis pionero 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. Procuro entonces otorgar una

proyección temporal a la eficacia de la sanación de manera que devenga en un proceso que trasciende el tiempo y el espacio rituales del templo.

III. Marco teórico propuesto

El material empírico que presento a continuación dialoga con las siguientes discusiones teóricas que servirán para comprender una experiencia subjetiva de carácter procesual, como también las percepciones e interpretaciones puestas en juego por los sujetos en sus prácticas y en relación con los rituales.

En primer lugar, refiero a dos miradas acerca de la religión que, en su complementariedad, me permiten recuperar la acción intencional de los actores a la hora de negociar activamente los significados de sus acciones, inscribiéndolas en universos simbólicos mayores. La primera perteneciente a Geertz (2001) pone en primer plano la dimensión cultural e intersubjetiva del análisis religioso; y la segunda de Hervieu-Léger (2005) enfatiza la tradición como principal criterio de demarcación del fenómeno religioso.

El punto de partida de Geertz es una definición de religión que se enmarca dentro de su programa de una antropología devenida empresa hermenéutica. En esta perspectiva, la antropología es una ciencia de la interpretación centrada en el estudio de los símbolos por medio de los cuales las personas representan el territorio en el que viven y actúan ya que “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha creado” (2001:20). Con este paradigma en mente, el autor definirá a la religión como un sistema cultural, es decir, un

sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos *estados anímicos y motivaciones* en los hombres, formulando concepciones de *orden general de existencia* y revistiendo estas concepciones con una aureola de *efectividad* tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un *realismo* único (2001:89. La cursiva es mía).

Coincidiendo con Durkheim (2012), afirma Geertz que la religión como todo acto cultural es un hecho social ya que es pública y observable a través de sus ritos y símbolos. Éstos son considerados como fuentes extrínsecas (intersubjetivas, históricas, externas al individuo) de información. Esta definición del símbolo religioso como exterior al individuo y observable refuerza la idea de la religión como un hecho social, tal como postulara el padre de la Escuela Sociológica Francesa. Sin embargo, a pesar de esta primera concesión buscará separarse de los postulados

durkheimianos al considerar que la religión no es una descripción sino un modelo *de* y *para* el mundo social. Para el antropólogo norteamericano, la relevancia sociológica de la religión no yace en un supuesto carácter descriptivo sino en su capacidad de modelar el mundo de igual manera que otros sistemas, “lo mismo que el ambiente, el poder político, la riqueza, las obligaciones jurídicas, los afectos personales, lo modela” (Geertz 2001:113).

Ser modelo *de* implica que la estructura simbólica esté en paralelo con el sistema no simbólico. La metáfora de Bateson sobre la construcción del conocimiento (1981) resulta iluminadora: la religión sería un mapa (construcción de la realidad) del territorio (‘lo real’), y como tal le otorga sentidos y orienta la acción en él. Desde el momento en que también es modelo *para*, la realidad es la que se ajustaría a la religión, es decir, la religión brinda respuestas, modos de actuar, etc. – modelando a la realidad de acuerdo a sus afirmaciones–. Claro está que ser modelo *de* y *para* son dos aspectos del fenómeno de la simbolización: “las estructuras culturales tienen un intrínseco aspecto doble: dan sentido, es decir, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica, al ajustarse a ella y al modelarla según esas mismas estructuras culturales”(Geertz 2001:92).

La capacidad de la religión de modelar la realidad se produce por el movimiento pendular entre las perspectivas religiosa y del sentido común¹¹. Según Geertz, los ritos religiosos impactan en la vida cotidiana por medio de la perduración de las disposiciones que despierta, tiñendo la concepción del mundo en el que el hombre interactúa día a día. Ya que la religión explica hechos próximos por hechos últimos –alterando el sentido común de modo que las cosas parecen ser “realmente” como son percibidas en el rito–, el mundo del sentido común es parte de una realidad más amplia, que lo corrige y lo completa.

Aplicadas a mi investigación, según veremos, estas nociones que afirman la existencia de un modelo católico *de* y *para* el mundo actúan como una matriz generadora de sentidos. Con diversos grados de adhesión y produciendo narrativas

¹¹ Geertz recupera la fenomenología de Alfred Schutz (1974) para definir al sentido común. Para Schutz, el conocimiento del sentido común tiene un objetivo práctico dado que es una guía para manejarse en sociedad y se basa en las abstracciones realizadas sobre la vida cotidiana a partir de la tipificación de personas y cursos de acción – la percepción de la realidad se hace por medio de tipos relacionados a la experiencia común–. Por lo tanto, resulta en un mundo cultural intersubjetivo: vivimos inmersos en un universo de significación, cuya textura es originada e internalizada en la acción humana, con otros hombres a los que comprendemos y nos comprenden.

críticas, los actores recurren a esa matriz al momento de construir la excepcionalidad atribuida al sacerdote, las motivaciones del viaje, los rituales y las emociones que éstos despiertan. A lo largo de la tesis buscaré mostrar los procesos mediante los cuales estos modelos que organizan la experiencia, son desafiados y reinterpretados al ser puestos en práctica por parte de los sujetos.

Mencionaba previamente la díada batesoniana mapa-territorio para referir a los procesos de construcción de conocimiento. Para Bateson la experiencia del territorio nunca es objetiva; y siempre está codificada y mediatizada por el mapa en el cual creemos para poder actuar (1981). La referencia a la creencia permite introducir la segunda concepción de religión que guía mi trabajo: la postulada por Hervieu-Léger (2005).

Para esta autora una religión es un modo particular de organización y funcionamiento del creer cuya especificidad refiere a la tradición como fuente de legitimidad. En sus palabras, “no hay religión sin que se invoque la autoridad de una tradición en apoyo del acto del creer (ya sea de manera explícita, semi-explícita, o enteramente implícita)” (2005:128).

El creer es, entonces, un conjunto de convicciones individuales y colectivas que no se desprenden de la verificación y la experimentación o de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber, y que encuentran su *raison d'être* en dar sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las mantienen. El acto de creer presenta dos niveles de estructuración muy diferentes. El primero incluye al *habitus* de Bourdieu: esquemas de percepción, de apreciación y de acción inculcados por el proceso de socialización primaria sin que los agentes sean conscientes de ellos (2007). Y, en el polo opuesto, figuran las creencias formalizadas y racionalizadas de las que los individuos pueden dar cuenta y conscientemente extraen implicaciones prácticas para la vida cotidiana (Hervieu-Léger 2005:122-123).

Esta conceptualización del creer atañe a las formas nativas de entender la eficacia y la potencia mágica del sacerdote. Si de acuerdo a la autora, el acto de creer es independiente de la verificación, en el caso en estudio los relatos que circulan entre los fieles y potenciales adherentes enfatizan la intervención eficaz del sacerdote en la resolución de un problema. En este sentido, hay una verificación *a posteriori* de la sanación pero que encuentra su raíz en la expectativa con la que el fiel asistió a la

celebración. Estas correspondencias entre la expectativa y la necesidad (o no) de pruebas fueron analizadas por Carozzi (1993) en relación a la construcción social del efecto mágico. Si bien su trabajo está centrado en templos umbandas, algunas de las características destacadas de la situación de consulta se encuentran en la imposición de manos del Padre Ignacio y alimentando su poder mágico. Tal como mostraré, quienes asisten a las celebraciones en Rosario han elaborado como problema un conjunto de fenómenos cuya única solución yace en el contacto con el sacerdote. Por lo tanto, y concordando con lo expuesto por Carozzi (1993), el fiel se acerca con la expectativa de una solución mágica para aquello que motiva la asistencia. Para que la imposición de manos del sacerdote, como la consulta con la mãe de santo, sea eficaz requiere de la necesidad de respuesta del fiel o consultante. Otro elemento que contribuye a reforzar el poder mágico es la predicción de aspectos no revelados de la vida del consultante, quien las percibiría como acertada. Este tópico lo abordaré en el primer capítulo al analizar el don de profecía de Ignacio que le asignan quienes concurren a sus misas.

En esta línea, y retomando la discusión de Hervieu-Léger (2005), esta autora afirma que para definirse como tal toda religión debe elaborar una memoria que arraigue las creencias en el pasado y las proyecte hacia el futuro. Dicha producción explica y legitima la historia colectiva al mismo tiempo que confirma la pertenencia a una tradición al constituir una línea de creyentes. Para la socióloga francesa tradición designa al “conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera que un grupo o sociedad acepta en nombre de la continuidad *necesaria* entre el pasado y el presente” (2005:145, cursiva en el original).

Esencialmente, la tradición confiere al pasado una autoridad trascendente que se expresa en la imposibilidad de fijar sus comienzos. Sin embargo, lejos de implicar inmovilidad o resistencia al cambio, es potencialmente creadora: en la producción de ese lazo necesario entre pasado y presente, la tradición estará sujeta a procesos hermenéuticos innovadores realizados por los especialistas. A partir de la propuesta de Hervieu-Léger, analizo las reinterpretaciones que tanto el sacerdote como los fieles efectúan sobre la matriz católica en función de sus intereses e intenciones dirigidas a la sanación. Particularmente, identifiqué estas reelaboraciones en la dimensión ritual del movimiento que pareciera desafiar las divisiones propuestas por

Durkheim (2012) entre tiempo y espacio sagrados y profanos, cuyo análisis compone el tercer capítulo.

De acuerdo con él, las categorías esenciales del entendimiento tales como tiempo y espacio –entre otras– poseen un origen social (2012:62–77). Éste se manifiesta, para el caso del tiempo, en calendarios religiosos que expresan el ritmo de la comunidad al basarse en la periodicidad de los ritos, las fiestas y las ceremonias públicas; y en lo referente al espacio, en una división que implica valores sagrados. Para Durkheim lo sagrado mantiene relaciones de heterogeneidad absoluta, rivalidad y hostilidad con lo profano y, en consecuencia, está separado. Siguiendo este razonamiento, la religión se define como un sistema de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, que unen en una misma comunidad a todos los que adhieren a ella (Durkheim 2012:100). Así, la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en un mismo espacio ni en las mismas unidades de tiempo. Con miras a mantener esta segregación, la vida religiosa requiere de emplazamientos espaciales – templos y santuarios – y de días o períodos de tiempo determinados donde lo profano quede excluido. La recreación constante de esta división entre ámbitos sagrados y profanos se genera a través de los ritos y mitos¹².

Para el caso que aquí presento, la segregación espacio temporal se constata en la demarcación del espacio sagrado por excelencia, la parroquia Natividad del Señor, y en los rituales que tienen lugar en su interior: la celebración de la misa y la imposición de manos. Sin embargo, la ritualidad del movimiento no se limita al ámbito consagrado y, tal como veremos, se extiende hacia otros escenarios que son inscriptos en el *continuum* de la experiencia sanadora. En ella es central la figura del Padre Ignacio en tanto líder *carismático* del movimiento. Mi punto de partida para analizar el carisma asignado al sacerdote es la conceptualización clásica de Weber (1998) junto a los aportes críticos de Shils (1965).

Weber ubica al carisma dentro de su tipología de las dominaciones legítimas. Define a éstas como un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta del dominador o de los dominados influye en los actos de otros, de manera que en dichos

¹² De acuerdo con Durkheim (2012) los ritos solo pueden definirse y distinguirse de otras prácticas humanas según la naturaleza de su objeto expresado en las creencias. En esta perspectiva, el ritual es la puesta en práctica del mito y ambos contribuyen en la socialización de los individuos como integrantes de la comunidad, al recrear constantemente la división entre ámbitos sagrados y profanos sacralizando tanto la estructura social como los lazos comunitarios. Durante ellos, se desarrollan la efervescencia emocional y sentimientos de unidad entre los participantes.

actos se adopten como propios los contenidos del mandato, es decir, se los obedezca (Weber 1998:699). 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 revelada en facultades mágicas (Weber 1998:711).

En este sentido, 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.

Por 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 dada su extrañeza a toda regla y específicamente revolucionaria ya que subvierte el pasado. Mencionaba lo efímero como signo distintivo de esta dominación. Advierte Weber que si se transforma en duradera al conformar una “congregación de creyentes”, varía su carácter y se racionaliza (1998:197). Estas nociones son útiles a la hora de analizar las posibles limitaciones del carisma reconocido en una persona (el Padre Ignacio) que representa un credo (católico) organizado en una línea de creyentes.

Más de cuarenta años después de la publicación de *Economía y Sociedad*, Shils (1965) retomó críticamente los planteos de Weber sobre el carisma. Según él, el tipo ideal weberiano toma como punto de partida (y casi como supuesto) la distinción entre procesos ordinarios y extraordinarios de la vida social. Dentro de los primeros incluye la rutina, lo recurrente, las tradiciones legales; mientras que entre los segundos ubica la creatividad, innovación y a las personas que pueden subvertir el orden social. A diferencia de lo esgrimido por Weber, para Shils el carisma puede ayudar a mantener y conservar el *statu quo*, no lo irrumpe necesariamente. Asimismo, el carisma es una característica que no se restringe a determinadas personas sino que puede atribuirse a roles, instituciones, símbolos y estratos sociales en todas las sociedades (Shils 1965:200). Por lo tanto, analizará los mecanismos del fenómeno carismático en sociedades secularizadas. Estas orientaciones teóricas

respecto al carisma constituyen el punto de partida de esta tesis, principalmente del Capítulo 1. En él analizo la construcción del carisma y la autoridad religiosa del Padre Ignacio como procesos creativos y multifacéticos.

Mencionaba previamente que en su tratamiento del fenómeno religioso, Geertz (2001) alude a las formas en que la vida cotidiana es modificada por el impacto de los ritos. Por su parte, a la hora de definir una religión Hervieu-Léger (2005) recurre a la tradición presentándola como un conjunto de representaciones, saberes teóricos-prácticos y comportamientos –entre otros elementos– socialmente aceptados para proyectarse temporalmente. Estos dos acercamientos al análisis de la religión permiten introducir la noción de marco interpretativo a la que referiré a lo largo del trabajo.

Este concepto fue transferido desde los análisis de movimientos sociales (Snow *et. al.* 1986; Mc Adam 1996) hacia el campo de estudio de Nuevos Movimientos Religiosos por algunos autores del Cono Sur (Frigerio 1997; Carozzi 1998; Semán y Moreira 1998). De acuerdo con Goffman (1986), los marcos permiten ubicar, percibir, identificar y etiquetar un número infinito de hechos en los términos que establecen, orientando y organizando la experiencia individual y social. Por ello, y tal como los definió Carozzi (1998), los marcos interpretativos se presentan como conjuntos de saberes o conocimientos que las personas desarrollan en la práctica y a partir de su interacción con otros. Proveen de “esquemas más o menos estables de interpretación y organización de su experiencia” como sujetos sociales, y se construyen en base a la asociación recurrente de los mismos elementos en diferentes instancias (Carozzi 1998:36). Pueden tomar la forma de situaciones sociales “que relacionan lugares, participantes, objetos, roles, secuencias de acciones, distribución espacial”, de manera que a partir de la presencia de alguno de estos elementos el actor pueda predecir la presencia de otros (Carozzi 1998:36).

Claro está que los marcos generados por los movimientos religiosos –o de otro tipo– no operan en el vacío: mediante mecanismos de selección, énfasis, magnificación y reorganización de elementos transforman los esquemas de interpretación previos de los actores (tanto del líder del movimiento como de

adherentes actuales y potenciales)¹³. Por lo tanto, los marcos de los movimientos sociales y religiosos se definen por su función transformadora de los esquemas interpretativos previos (Carozzi 1998).

En su propuesta analítica, Carozzi sostiene que la adopción del marco de un movimiento como un nuevo esquema de organización de la experiencia de sus seguidores requiere que aquél organice y reproduzca situaciones modificadas por una misma clave. También debe lograr que los potenciales adherentes participen en forma sostenida y frecuente en tales situaciones. En contraste con estas nociones, una de las características distintivas del caso que analizo es el no compromiso a largo plazo con el movimiento. Más aún, dada la elaboración de problemáticas coyunturales que motivan la asistencia como la popularidad *in crescendo* del cura que, como mostraré, limita el acceso a los encuentros personales con él, los asistentes pueden ver reducida su participación a una sola oportunidad. Sin embargo, tal como señalo a lo largo de la tesis, el marco interpretativo del movimiento, reproducido a través de los rituales, es internalizado por los actores. Así lo evidencia la proyección de las categorías que genera sobre una multiplicidad de escenarios y acciones que integrarán el *continuum* de la experiencia sanadora volviéndola eficaz.

Por lo tanto, estos conceptos me permitirán indagar en: las acciones emprendidas por Ignacio en tanto líder del movimiento religioso y por los servidores a la hora de crear un marco; los procesos de interpretación de los fieles y las modificaciones que sufren sus esquemas previos debido a la participación en el movimiento; y, finalmente, las transformaciones de situaciones cotidianas por su implementación.

IV. Metodología

“-Would you tell me, please, which way I ought to go from here?
-That depends a good deal on where you want to get to- said the Cat.
-I don't much care where- said Alice.
-Then it doesn't matter which way you go- said the Cat.
- so long as I get somewhere- Alice added as an explanation.
-Oh, you're sure to do that- said the Cat - if you only walk long enough-.”

¹³ Estos mecanismo son denominados *procesos de alineamientos*¹³ y construyen enlaces entre “las orientaciones interpretativas de los individuos y de los movimientos sociales, de modo que un grupo de intereses, valores y creencias de los individuos y las actividades, metas e ideologías de un movimiento social sean congruentes y complementarias” (Snow *et. al.* 1997:235. La traducción es mía).

El *camino que tomé* para esta 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 las fieles atribuyen a sus prácticas y cómo se entraman en sus discursos y acciones, elegí la aproximación etnográfica que permite un acercamiento a los procesos sociales desde la perspectiva de sus miembros (Hammersley y Atkinson 1994; Guber 2006). En este contexto, *adonde quise ir* (mi interés central) fue la descripción de los hechos observados para interpretarlos y comprenderlos en el contexto de su producción y lograr así una explicación de los fenómenos religiosos en su complejidad.

Siguiendo el consejo del gato de Cheshire, *caminé lo suficiente* al realizar una etnografía en profundidad cuyo *locus* principal fue la Parroquia Natividad del Señor, ubicada en el Barrio Rucci (distrito norte de la ciudad de Rosario, Provincia de Santa Fe) en el período julio 2009 a diciembre 2012. 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 de la vida del movimiento que no se expresan o codifican por el lenguaje. Participé de diversas liturgias (de días de semana como las de los fines de semanas, de las mujeres, de los jóvenes, bendiciones grupales) desplegadas por el Padre Ignacio principalmente, y por otros sacerdotes de la congregación “Cruzada del Espíritu Santo”.

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 diversos puntos del Conurbano bonaerense para asistir a las ceremonias. En particular, junto a dos empresas de viaje con características diferenciales. La primera de ellas, “Viajes al Padre Ignacio”, inicia su recorrido en Longchamps y se especializa en destinos religiosos: además de la parroquia Natividad del Señor (Rosario), sus destinos son la Virgen de los 3 Cerros (Salta) y el 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. La segunda empresa, “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. Esta participación sostenida en los 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, en el caso de la primera pude analizar las transformaciones en el discurso de los coordinadores.

Un contrapunto indispensable a la observación lo constituyeron las casi treinta entrevistas efectuadas. Mis interlocutores fueron actores 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. En algunas oportunidades, nos encontrábamos en un bar y luego de extensas charlas, me invitaban a sus casas para conocer a los demás integrantes de sus familias. En las entrevistas, mi preocupación era conocer, por medio del relato que se me transmitía, la interpretación que otorgaban a sus experiencias personales y a las de otros, las percepciones de la realidad, y las maneras en que un hecho o conjunto de hechos puntuales eran percibidos como problema, cuya respuesta o posibilidad de resolución radicaba en participaciones múltiples en grupos religiosos. En este sentido, me permitieron abordar las estructuras conceptuales complejas, superpuestas y entrelazadas que constituyen la trama social.

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 o historias de algún conocido. Gracias a ellos, los primeros entrevistados devinieron de mi entorno social e incluso familiar y de relaciones previas a la investigación. A través de los contactos establecidos, fui ampliando el universo de informantes. En la actualidad, éste se nutre de personas que asisten a la iglesia y de quienes participan del circuito ritual como ser los familiares que, por diversas razones no estuvieron presentes en la parroquia y realizan las prácticas curativas hogareñas encargadas por el cura. Asimismo, incorporo la voz de médicos

que tratan a pacientes que asistieron a las bendiciones; de las y los servidores que desempeñan diversas funciones tanto en el interior como en el espacio cercano a 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 del Padre Ignacio 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. También obtuve información de la Secretaría de Turismo de la ciudad.

En el relevamiento de documentación incluí los materiales escritos producidos por el propio movimiento, principalmente, la revista parroquial mensual *Compartiendo* y los libros publicados en autoría por el Padre Ignacio (2002, 2006, 2010). Consideré también el registro de audio (discos compactos de música y sermones). 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.

Es necesario señalar la relevancia de las redes sociales, como Facebook y los foros, en la difusión de “los milagros de sanación” del Padre Ignacio. Por este motivo, mapeé periódicamente sitios y blogs. A través de mi suscripción a diversos grupos de Facebook –el oficial de la parroquia¹⁴ como otros creados por fieles¹⁵– recibí las comunicaciones cotidianas de los miembros mediante las cuales socializaban testimonios, experiencias, pedidos de oración, expresaban opiniones sobre diversas temáticas (economía, política, actualidad), constituyendo así un relevante espacio de indagación antropológica.

El último elemento que quisiera describir sobre la metodología refiere a la relación que establecí con mis informantes y a los roles que asumí en el curso del trabajo de campo. Durante la investigación que dio origen a esta tesis, las fieles, casi *fenomenólogas* amateurs, señalaban una y otra vez la necesidad de la experiencia y emoción religiosas como los elementos que posibilitarían mi comprensión cabal de lo

¹⁴ <https://www.facebook.com/parroqnatividad>

¹⁵ Actualmente exploro tres grupos de Facebook formados por fieles: Padre Ignacio (5.700 miembros) y Padre Ignacio Peries (230 miembros) y Viajes de sanación Padre Ignacio (21.000 miembros). Otros se presentan como ‘comunidades de oración’: Unidos en la Fe, Unidos en la Fe II y ‘Yo también fui bendecido por el Padre Ignacio’.

“vivido en Rosario”. Solo así podría entender y contar aquello que, a sus ojos, escapa a la razón. Así, mis sensaciones, “intenciones”, motivos “reales” (el interés meramente académico no era suficiente) para emprender el viaje, emociones y expectativas se transformaron para ellas en ámbitos a ser explorados durante las extensas esperas para la misa o cuando nos juntábamos para una entrevista.

La dinámica del trabajo de campo me llevó a tomar 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 de los nativos y de diversas personas interesadas en viajar a Rosario, quienes me solicitaban datos sobre la dinámica de la iglesia, de la vida del sacerdote o de las empresas de viaje. Como supo decirme un compañero de Taller de Tesis: me incluyeron en la tarea evangelizadora del sacerdote. Mi supuesto carácter y prácticas como católica fueron instancia de averiguación permanente: estas mujeres presuponían mi propia adscripción al credo, la asistencia cotidiana a misa y el cumplimiento de 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 mi participación en los sacramentos y de que en algún punto ‘soy católica’? Siempre me lo pregunté.

Por último, al reiterar viajes a Rosario con un mismo grupo de mujeres, eran ellas quienes –a sabiendas de mis intenciones “académicas”– me señalaban a qué debía prestar atención, qué mirar, qué era lo llamativo o novedoso. 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.

V. 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 sanación y la construcción del carisma.

Precisamente, en el primer Capítulo abordo la elaboración del carisma y la autoridad religiosa del Padre Ignacio como procesos multifacéticos que lo transforman en un ser excepcional, y lo posicionan en un campo mayor de relaciones con otros sujetos e instituciones sociales. Estos procesos son realizados a partir de la combinación de tres elementos principales que contribuyen a dotar de sentidos a la figura del sacerdote y a la experiencia del encuentro: su origen asiático, reinterpretado desde la noción de *orientalismo* (Said 1990); la singularidad de sus rasgos físicos y, finalmente, el poder mágico en el cual se conjugan la sanación, la profecía y la legitimidad de la tradición católica (Hervieu-Léger 2005).

Una vez construido como alternativa sanadora, en el Capítulo 2 exploro los caminos de llegada al Padre Ignacio. Es decir, las maneras en que un hecho o conjunto de hechos puntuales son elaborados por los asistentes como problema, siempre doloroso desde lo emocional, cuya respuesta o posibilidad de resolución se vislumbran únicamente en el contacto con una persona mágica como el cura cingalés. Categorías como “bienestar”, “sanación” o “estar bien” constituyen la puerta de entrada al análisis de las representaciones, prácticas y significados que las fieles adscriben al proceso salud-enfermedad donde lo físico, psíquico, emotivo y la dimensión social no son escindibles habilitando la autoatención y el recurso a otras prácticas que complementan al saber biomédico.

Por otro lado, el Capítulo 3 describe y analiza el marco interpretativo que el movimiento construye por medio del ritual y las modalidades en que se conecta con los esquemas previos de los actores. Sostengo allí que este marco concibe a la sanación como un proceso a lograr e inscribe en él distintos escenarios y objetos. Asimismo, escenifica las categorías analizadas en los capítulos anteriores. Finalmente, las Conclusiones recapitulan el recorrido efectuado y cierran el trabajo con algunas reflexiones integradoras de lo expuesto a lo largo de la tesis.

Por lo tanto, esta organización del texto me permite mostrar, a través de categorías y prácticas, la lógica de comprensión nativa sobre la eficacia asignada al sacerdote desplegada en distintas dimensiones como la construcción del carisma, la elaboración de problemas en términos de salud/enfermedad y la participación ritual. Todas ellas integran un proceso sanador que las engloba, resignifica y torna posible

CAPÍTULO 1

Un carisma *bricoleur*: construcción de carisma y autoridad religiosa del Padre Ignacio

En su estudio sobre los modos de pensamiento, Claude Lévi–Strauss 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 (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 como procesos multifacéticos. El objetivo es conocer las modalidades en que diversos actores construyen y asocian sentidos a la figura del sacerdote y 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 y forma de ser y características mágicas el sacerdote se transforma en un ser excepcional que diariamente corrobora la eficacia de los milagros de sanación. Buscaré entonces dar cuenta de las representaciones del sacerdote producidas, difundidas y puestas en circulación por la iglesia católica, instituciones seculares de carácter estatal, los medios de comunicación, las redes sociales y la propia feligresía. En conjunto, estas narrativas contribuirán a posicionar al movimiento del Padre Ignacio en el campo socio–religioso actual como también en la interacción con otros sujetos e instituciones sociales.

Como muchas veces en antropología, conocer implica un viaje. Los orígenes del Padre Ignacio 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 en el mencionado océano, 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 cingalesa 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 holando-portuguesa¹⁹, los holandeses controlan la ciudad de Colombo, capital colonial. En 1815 la isla es

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. Fuente: Wikipedia <http://en.wikipedia.org/wiki/Pali> acceso 2/03/2012

¹⁷ De acuerdo al censo realizado en el año 2012, el 69% de la población cingalesa es budista. Ver Depto. De Censos y Estadísticas de Sri Lanka: <http://www.statistics.gov.lk/>

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, arriba a Sri Lanka. Los portugueses fundan un fuerte en el puerto de Colombo en 1517 y amplían su control sobre las zonas costeras.

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.

anexada al mapa colonial marino del Reino Unido del cual se independiza en 1948. Finalmente, cambiará 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”²⁰(la traducción es mía). 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, 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. En Balangoda²¹, 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 siente “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 cuenta acerca de un sacerdote interesado en que alguien de Sri Lanka asista a su escuela de formación en Inglaterra. Se refería al reverendo irlandés Thomas Walsh, fundador de “La Cruzada del

²⁰ El Artículo 10 de la constitución cingalesa refiere a quienes son elegibles para integrar el Parlamento y el 14, a los electores tanto del Primer Ministro como del Parlamento. Ambos artículos aseguran el libre acceso a todos los ciudadanos mayores de 18 años independientemente del culto profesado.

²¹ Balangoda es una ciudad del distrito de Ratnapura, en la provincia de Sabaragamuwa.

Espíritu Santo”, una asociación católica nacida bajo la inspiración del Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965)²². Decidido en su vocación, Ignacio deja Sri Lanka con destino a Londres en 1974. El 29 de julio de 1979 se ordena como sacerdote en Cardiff, Gales. Cumpliendo con el designio misionero de la Cruzada, atraviesa 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 iniciara los trabajos de la Cruzada en Rosario y, posteriormente, la guerra anglo-argentina por las Islas Malvinas, aceleraron el establecimiento definitivo del sacerdote en Rosario. Será el distrito norte de esta ciudad santafesina, el epicentro del movimiento que se genere en torno a él. Detendremos aquí nuestro viaje. Buscaré dar cuenta de las maneras en que este origen “lejano y exótico” es leído desde la experiencia 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 intervención del sacerdote se socializan durante ese tiempo, como también imágenes y caracterizaciones sobre el Padre Ignacio. En el grupo que yo integro sobresale la voz inagotable de Santos²³, 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 Padre Ignacio porque estaba en la visita anual a su Sri Lanka natal: “cuando el Padre Ignacio no estuvo, hubo un reemplazo, otro cura de alguno de esos países. Qué casualidad que los más poderosos sean todos de allá.

²² El Rdo. Thomas Walsh funda 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 “el treinta y tres por ciento de los católicos del mundo, con sólo nueve por ciento de los sacerdotes del mundo”(Vincen 1969:7).

²³ Los nombres de las personas son reales salvo en el caso de las y los servidores que prefirieron resguardar el anonimato.

¿Será por su religión que creen más en la sanación?” y, continúa, “como las artes marciales que tiene[n] otra noción del cuerpo.”²⁴

Un primer dato que llama la atención de las palabras de Santos es el uso de términos vagos e imprecisos para referir al lugar de origen del Padre Ignacio. Déicticos 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*. Adhiriendo a la perspectiva foucaultiana sobre el discurso, Said (1990) afirma que la misma es una producción histórica de enunciados regulados aplicados sobre tierras y personas (produciendo y reproduciendo identidades), que se organizan y redistribuyen según mecanismos dependientes de las relaciones de fuerzas, cuyos efectos de verdad no existen fuera de los propios procesos de enunciación²⁵. 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 tan disímiles como la propia imaginación: “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 que sigue buscaré dar cuenta de

²⁴ Santos, abril del 2011.

²⁵En 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).

las modalidades en que estas nociones son activadas para caracterizar al sacerdote cingalés.

Como mencioné previamente, Sri Lanka registra a nivel administrativo y estadístico²⁶ cuatro cultos principales practicados por su población: budismo, hinduismo, catolicismo e islamismo, siendo la preservación y difusión del primero tareas del Estado. 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 celebrará 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 Carlos²⁷. 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, accedí.

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

²⁶ 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.

²⁷ La trayectoria de Juan Carlos la reconstruí en base a los diálogos mantenidos en los distintos viajes que realicé junto a su empresa.

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 el viaje a la Misa de las Mujeres, Juan Carlos se me acerca con unos papeles en la mano y una carpeta diciendo “esto va a interesarte para tu investigación”. Los agarro y empiezo a leer; son impresiones de mails y cartas escritas de puño y letra. Para mi grata sorpresa esas hojas contienen testimonios de personas que viajaron con Juan Carlos durante los últimos meses y que él compila para entregárselos al Padre Ignacio. Sentada pasillo de por medio, Mirta, una arquitecta de 45 años, colorada y con los ojos verdes profundos, mata el tiempo del viaje leyendo un libro sobre recetas y dieta ayurvédica. La carpeta despierta su atención y comenzamos a charlar sobre el viaje, los motivos de hacerlo y el sacerdote. Me cuenta que ella busca otras herramientas para lidiar con vestigios de problemas familiares frente a los cuales la terapia psicoanalítica no le otorga respuestas suficientes.

A partir de las palabras de Mirta y conjugando esta información con el resto de mi trabajo de campo, hallé que la mayoría de quienes participan en las ceremonias del Padre Ignacio lo hacen como consecuencia de haber elaborado un hecho o conjunto de hechos (dolencias físicas o psíquicas producto de enfermedades propias o de algún familiar cercano, separaciones y conflictos de pareja, falta de trabajo) como problemas cuya resolución se vislumbra posible en el encuentro con el sacerdote. El análisis de estos elementos constituye el eje del capítulo siguiente.

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 poderes atribuidos al sacerdote. Contándome que es la primera vez que asiste agrega: “he ido *también a otros lugares de meditación, lugares en la India*” (el destacado es propio). La inclusión de la misa en Rosario dentro de un recorrido que enlaza diversos ámbitos “de meditación”, aquí y en la India, da cuenta de una modalidad de interpretación en la cual el lugar de origen del sacerdote juega un rol cardinal al ubicar dichas prácticas en la misma categoría de clasificación.

Estas mismas asociaciones las encuentro en la búsqueda de respuestas que emprende Alejandra frente a la mastectomía y las cirugías de reconstrucción que atravesó por el cáncer de mama detectado en el año 2005. Según 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 motivando lecturas de “maestros orientales que nos dicen que no tenemos que adherirnos a las cosas, eso de desprendernos”. Entre ellos ubica al Padre Ignacio 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 ellas guiarán el camino hacia una felicidad real (Peries 2006:43ss.).

Como mencionaba previamente, Said (1900) afirma que el orientalismo es un discurso construido sobre una geografía real pero con pretensiones de reemplazarla. Por tanto, no es de su interés 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* fue publicada en el año 2011 por Editorial Sudamericana y realiza un *racconto* de la vida del sacerdote mixturando su escrito con testimonios de los fieles. En el primer capítulo “La lágrima de la India” (Zicolillo 2011:13–38) aborda la infancia y juventud transcurrida en Sri Lanka señalando la convivencia –no siempre pacífica– 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 Ignacio (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”. 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 mencionado, 500 años antes de Cristo, tiene por protagonista a Pandukabhaya, otro rey, de cuya vida el autor destaca haber construido el primer hospital público del mundo. Tercero y final, ya 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 destacados, el autor concluye que “cristianismo y sanación convivían en la isla” y por ello marcaron la vida de Ignacio (Zicolillo 2011:19).

En la presentación de los hechos, Zicolillo omite cualquier referencia a fuentes y bibliografía que fundamenten sus afirmaciones. Por otro lado, Pillai (2003) en su libro sobre Ravana menciona que la representación de este rey de los demonios (*ráksasas*) con diez cabezas alude a su sabiduría como resultado de la penitencia que cumplió como seguidor de Shiva y por haber sido el soberano de diez países. Asimismo, 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)²⁸.

En esta reconstrucción del pasado mítico de la isla el autor asocia *sanación* y *fuerza* a las prácticas budistas e hinduistas que desde varios siglos ritman la vida insular influyendo a sus pobladores. A través del relato se efectúan dos procesos complementarios. Primero, el carisma de sanación del sacerdote católico es inscripto en una *tradición* ancestral y *orientalista* de sanadores. Segundo, esta inscripción fundamenta su excepcionalidad a la vez que la matiza ya que es moneda corriente en aquellas geografías lejanas.

Por tanto, al provenir de un Oriente cuna de religiones como el budismo y el hinduismo, el carisma de Ignacio encuentra no solo origen sino una explicación posible. Como señalan las discursividades producidas y puestas en circulación entre los actores, la figura del Padre Ignacio es embargada con las mismas características que el discurso orientalista asoció inextricablemente a estas regiones del globo: sanación, espiritualidad y poder. Sigamos viendo cómo.

²⁸ A la figura de Ravana se asocian dos interpretaciones: una que enfatiza su carácter maligno en general y otra su sabiduría y bondad. Esta última respondería más a un movimiento político reciente que busca en él la fuente del nacionalismo cingalés dada su historia de soberanía y defensa del territorio de Lanka frente a ataques extranjeros. Fuente: <http://en.wikipedia.org/wiki/Ravan> y <http://es.wikipedia.org/wiki/Ravana>.

Otro momento en el cual la clave orientalista se activa es a la hora de comprender las prácticas de sanación hogareñas que el sacerdote encarga a los asistentes. Entre ellas figuran, junto a los rezos de la oración de la Natividad, el padre nuestro y el avemaría, la toma o unción con leche de cabra, la ingesta de determinados alimentos (como radicheta u otras verduras verdes), el uso de diversas plantas con propiedades curativas o caminatas sin calzado sobre el pasto. 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 de Estefanía permiten desglosar diversas capas de significación superpuestas en la figura del sacerdote. Encontramos que 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 indio 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 Ignacio es indio, no parece relevante que su verdadero origen sea otro país asiático. El orientalismo funde la diversidad de Oriente en una referencia homogeneizante.

Estefanía, a la hora de hablar de sus referencias identitarias, se define como católica practicante y creyente: “yo creo en Dios, en Jesús, en la Virgen, yo creo en ellos”. Igual que muchas fieles con las que me contacté es *católica de carrera*: criada bajo los preceptos católicos, su adhesión a la denominación religiosa se sustenta en la toma de los diversos sacramentos (bautismo, comunión, confirmación, matrimonio y confesión) y en la asistencia a misa domingo de por medio. Asimismo, la educación primaria y secundaria la recibió en un colegio católico en su Baradero natal. Del cuello de Estefanía cuelga la medalla conmemorativa del Jubileo del año 2000 y de su muñeca, una pulsera con la medallita de la Natividad (dada por el Padre Ignacio). Ambos invocan protección.

Considerando su autoadscripción y prácticas católicas, Estefanía podría incluir a las prescripciones alimentarias encargadas por el sacerdote en el lado *fe–iglesia* y

credos 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”, ambos analizados en profundidad por Douglas (2007)²⁹. En el relato de Estefanía, el origen geográfico del Padre Ignacio alejado del epicentro del catolicismo, parecería bloquear esta alternativa de interpretación y 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) dentro del marco católico: “es totalmente ilógico dentro de la iglesia católica”. En el desarrollo del capítulo, encontraremos 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 este párrafo 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 las descripciones que conectan la excepcionalidad con determinados rasgos físicos y formas de ser.

1.2. Rasgos físicos y formas de ser

Otro elemento que desde diversas esferas sociales es referido para explicar la excepcionalidad del Padre Ignacio es su descripción física y la forma de relacionarse con los demás. Continuando con nuestra metáfora levistraussiana, notaremos cómo los rasgos físicos singulares del sacerdote adquieren nuevos sentidos en su asociación con el orientalismo.

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

²⁹ El Capítulo 3 de Pureza y Peligro, “Las abominaciones del Levítico”, está centrado en el análisis de la ley dietaria de Moisés (Douglas 2007).

evitar este escenario que se repetía incansablemente 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 viajé 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 sentido mágico-religioso a su propio trabajo: espera por “vigilia” y viaje por “peregrinación”, entre otras. Dado que muchas de las personas que viajan lo hacen por primera vez, un fragmento del relato 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”.

A través de estas palabras, pronunciadas en cada viaje que realiza, 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. Este mismo proceso, sumado a los elementos orientalistas, opera en la caracterización que Zicolillo realiza del sacerdote en su libro *Padre Ignacio. Pasión por curar* (2011). 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 caracteriza al sacerdote sino que otorga un diagnóstico de la época, en el cual la figura de Ignacio es contrastante y única.

Mencionaré por último a Stella, una de las servidoras que atiende la santería de la parroquia, quien explica “la misión” del Padre Ignacio conjugando estos mismos elementos. Esta mujer de 60 años, rubia y de mirada pícaro escondida detrás de anteojos plateados, comenzó a colaborar con las tareas luego de que el sacerdote “curara de un tumor cerebral” a Laura, su hija, quien también hoy sirve en la parroquia traduciendo las indicaciones del cura a los fieles. Si bien en la actualidad “adora” al padre y al trabajo junto a él³⁰, cuando Laura lo vio por primera vez a sus 9

³⁰ Durante la secundaria, Jéssica volvió a sentir los mismos dolores de cabeza que habían motivado su primer encuentro con el padre Ignacio, quien frente a la nueva consulta insistió en que no era nada. Corroborado medicamente este diagnóstico, el sacerdote le dijo a la adolescente “Llegó el momento.

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 generado en torno al Padre Ignacio, dejan entrever cómo operan ciertas narrativas que impregnan el sentido común y las formas de imaginar la sociedad argentina. De acuerdo con Frigerio (2009) esta narrativa dominante presenta la argentinidad como blanca, europea, moderna, racional y católica. Frente a este escenario, sumado al orientalismo, predomina el asombro y la confusión al encontrar un cura católico negro nacido en tierra asiática. Elementos que explican sus poderes y escapan a la racionalidad de la narrativa dominante mencionada. Retomaré este punto en el acápite siguiente.

Volvamos a las palabras de Stella. ¿Qué es “hacer lo que hace” Ignacio? Por un lado, atender las actividades concernientes a la congregación Cruzada del Espíritu Santo, de la cual es titular luego de la muerte de su fundador el reverendo Walsh. La misma posee en la ciudad de Rosario escuelas³¹, una casa de formación de seminaristas, ocho comedores y un polideportivo con cancha de bochas. Junto a la Pastoral de la Salud, construyó tres dispensarios de salud que ofrecen atención médica de numerosas especialidades³². Asimismo, se extiende a otros países como 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” sean habitadas por miles de fieles que

¿Quieres trabajar conmigo?”. Desde entonces desempeñó diversas tareas hasta formarse como ‘traductora’ de las señales.

³¹ En Rosario, la Cruzada del Espíritu Santo inauguró tres escuelas que abarcan la educación desde sala de jardín de infantes de 2 años hasta el nivel terciario.

³² En los dispensarios se ofrece atención de las siguientes especialidades: Obstetricia, Ginecología, Psicología, Dermatología, Traumatología, Clínica médica, Pediatría, Psiquiatría, Flebología, Endocrinología, Neurología, Otorrinolaringología, Urología, Kinesiología y Odontología. Funciona también un vacunatorio. Durante el mes de noviembre y diciembre efectúan PAP y Mamografías sin cargo.

buscan la bendición del sacerdote alterando el ritmo del barrio³³. En este sentido, los vecinos identifican claramente dos momentos en la vida del barrio: uno previo a la masividad del cura y el actual en el cual “todo explotó” desde hace unos 6 años. Estas diferencias se constatan también en la forma de relacionarse con el sacerdote. Anteriormente, el Padre Ignacio realizaba visitas a las casas de las familias del barrio, andaba en bicicleta y vivía en Parque Field, “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.

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 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?”.

³³ En Olmos Álvarez (2013 b) analicé las representaciones sobre el ordenamiento espacial percibido como lugar de disputa entre distintos actores que activamente producen estrategias diferenciales en cuanto a usos y apropiaciones del mismo. Focalicé, en particular, la oposición entre los vecinos “invadidos” por personas ajenas al ritmo del barrio y los fieles que, desde diversos orígenes geográficos, arriban en busca de la bendición del sacerdote. Asimismo, consideré las acciones llevadas a cabo por la institución religiosa con miras a regular la afluencia de fieles y dar respuesta a los reclamos vecinales.

Recurriendo al mismo proceso que utilizara Juan Carlos, la forma de ser de Ignacio explica sus acciones –por más incomprensibles que resulten a los ojos de los demás–. Si bien el coordinador de viajes, igual que la mayoría de las personas con quienes hablé, destacan la bondad, el esfuerzo y la fortaleza de Ignacio; Julián al contarme el episodio del “cierre de cuenta” dice: “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 en la forma de ser del sacerdote. Claro está que luego de identificar “un defecto” señaló reiteradamente que “virtudes tiene excepcionales”.

Como mencionaba, la mayoría de las personas subrayan características positivas del sacerdote y asocian a sus rasgos físicos “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 prima la emoción: el Padre Ignacio sana a través de abrazos, caricias, besos, palabras al oído. Señalaré aquí una de las metáforas táctiles que dan textura a la figura del Padre Ignacio (Ludueña 2012).

En los relatos de las y los fieles, las manos del sacerdote, cuya imposición se busca en el viaje a Rosario, constituyen una referencia obligada que iguala en importancia a la figura de Ignacio. Identifiqué tres sentidos enlazados. 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 física o espiritual, generan una mezcla de emoción, angustia y liberación. Como mencionaba antes, llegar a las manos es construido como uno de los motivos del viaje a Rosario. Veamos cómo.

La mayoría de mis 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 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 Ignacio en una de sus pocas salidas de Rosario. Sobre el encuentro, Gabriela me cuenta que su hermana

estaba en la silla de ruedas, es obvio que tiene una discapacidad motriz, pero la hizo correr para adelante, 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 del asistente, las manos identificaron “el lugar exacto en el que me había hecho la operación” como señala Alejandra y, en consecuencia, tocaron ese lugar específicamente. Las manos recrean una *geografía corporal de la enfermedad* (que analizaremos en el capítulo siguiente) que localiza el mal en un órgano que no funciona o funciona deficientemente.

Continuando con el *bricoleur* y la formación de significados que éste realiza, encontramos que la sensibilidad de las manos se asocia inextricablemente a dos elementos: la potencia mágica del sacerdote y la fe del asistente. 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”. Mencionaba previamente que los seguidores señalan el “calor” de las manos, que origina una mezcla de emoción, angustia y liberación, como otra de sus características distintivas.

Estefanía, a quien ya presentamos, viajó a Rosario el Domingo de Ramos³⁴ 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:

Sus manos cuando me tocaron me transmitían como un fuego, yo sentía que estaban caliente. (...) 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

34 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.

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 super 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”. Esta referencia al “calor” no es exclusiva de los asistentes. El propio cura escribió sobre él.

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 Ignacio que a sus 12 o 14 años, el sacerdote de su pueblo lo invita a integrar al 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”. Mismo episodio se repitió al año siguiente, en presencia del sacerdote a quien acompañaba, con un “señor que también estaba medio ciego”. Asustado, el joven Ignacio contó al sacerdote que no era la primera vez que esto ocurría (Peries 2010:161–162)³⁵. De acuerdo a la entrevista otorgada al diario *La Capital*, frente a este panorama “el cura fue muy bueno y me explicó que tal vez Dios tenía una vocación para mí y que podría ser el sacerdocio” (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). Es ésta la forma

³⁵ Estos hechos han sido narrados con algunas variaciones por el propio Ignacio en la entrevista otorgada al diario santafesino *La Capital*, en la edición del 6 de abril de 2012, cercana a la Pascua.

predilecta 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 suyo³⁶. Estas nociones circulan también entre las y los fieles quienes afirman que “el padre puso la mano y Dios se ocupó”.

Como vemos, 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 con la que descubre lentamente su vocación sacerdotal. Retomando el planteo de Briones (1994) acerca de los usos del pasado, es interesante 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. Finalmente, llegar a las manos del sacerdote, que haga la imposición, constituye el objetivo principal del viaje a Rosario. Solo después de que el cura imponga sus manos, habrá sanación posible³⁷.

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”. 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 taumatúrgicos³⁸.

Otto identifica al *fascinas* como la característica de lo *numinoso* que capta los sentidos exaltándolos hasta la embriaguez (1925). Ese sentimiento es el que conduce a la búsqueda de la comunión a través de la identificación con lo santo por medio de

³⁶ La entrevista otorgada al diario *Clarín*, publicada en el suplemento Valores Religiosos, fue titulada “Soy un instrumento de dios”. Ver Chantada (2009).

³⁷ La imposición de manos como ritual de sanación será descripto y analizado en el capítulo 3.

³⁸ En los capítulos siguientes desarrollaremos estas nociones.

conjuros, consagraciones, bendiciones, etc³⁹. 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”⁴⁰.

El Padre Ignacio no permanece ajeno a las motivaciones que circulan entre la feligresía. Consultado respecto a la imposición de manos, restó relevancia a su posible excepcionalidad situando la causa de su popularidad en los asistentes y no en una característica propia.

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 (en Chantada 2009).

Y como representante de la jerarquía católica, al definir en qué consiste la imposición recurrió al marco religioso para dotarla de sentido.

Es invocar la gracia de Dios. Ante cada persona, según su necesidad, por salud, trabajo, dolor. Jesús la enseña al decir que impongan e invoquen la paz sobre cada uno. De alguna manera, es para que la persona sienta la presencia del espíritu. Es *la fuerza que recibieron los discípulos en Pentecostés* y nosotros la tomamos para compartir con los demás (Chantada 2009, el destacado es mío).

Esta *fuerza* que señala el sacerdote me permite presentar el último elemento distinguible en las caracterizaciones de los fieles: el don como aquello que escapa a la razón.

1.3. El “misterio de fe que no se explica humanamente”⁴¹ o los dones del Espíritu.

“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. 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

³⁹ 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 1925).

⁴⁰ Diario *Clarín*, edición del 08/07/2009.

⁴¹ En Grande (2009).

Otto (1925) 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 conceptos⁴². Por ello, la aproximación del autor al objeto numinoso y a los efectos que produce en el hombre es a través de analogías y contraposiciones. En su perspectiva la experiencia religiosa individual es clave. Durante los encuentros cara a cara con el sacerdote 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 curar por ser intercesor ante Dios y el don de profecía.

Respecto a este último es oportuno recordar los planteos de Carozzi (1993) acerca de la construcción social del efecto mágico. Tal como mencioné, en las consultas en templos umbandas la adivinación de aspectos no revelados de la vida del consultante y percibidos como acertados, refuerzan el poder de la mãe de santo. Dado que el discurso de esta última es potencialmente polisémico, “la consultante lo llena de significados a partir del conocimiento que posee de sí misma” (Carozzi 1993:73). Este mecanismo lo identifiqué también en el don de profecía de Ignacio. Para este caso el don no refiere tanto a predicciones futuras como 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, entre otras. Veamos de qué maneras.

Romina, flamante abogada recibida en la Universidad Católica Argentina padece artritis, espina bífida, soriasis y escoliosis. Incentivada por su madre, devota del padre Mario Pantaleo, asistió dos veces a las misas de Ignacio: “fui en abril más que nada llevada por mi mamá, ella me dijo ‘anda’. En agosto yo fui porque quería sacarme las dudas”. Sin embargo, unas semanas antes de este segundo viaje a la mamá le detectan leucemia. Emprende la ida a Rosario acompañada por Carla, una amiga atea que “la cola no la hizo, ya era pedirle demasiado... como que se convirtiera. La bendición no la quiso recibir, obvio, ¿cómo iba a recibir una bendición si no sentís nada?”. Sin que Romina dijera el motivo de su viaje, Ignacio predijo “tu mamá va a estar bien”. Cuando se encuentra con su amiga afuera de la

⁴² En este punto, Otto (1925) 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.

parroquia, con lágrimas en los ojos le repite las palabras del cura y Carla responde “te vio tristeza en los ojos y adivinó que tu mamá estaba mal”.

Romina y Carla, creyente y atea, asocian a la figura del 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, odontóloga porteña que estaba delante de mí en la fila y asistía en busca de claridad para decidir sobre el futuro de su pareja. Hoy, un año y medio después de ese pronunciamiento, María distribuye su tiempo entre Buenos Aires y Neuquén proyectando su familia con aquel a quien supo perdonar. “Quimio, quimio” 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 cuyo uso consideraré en detalle en el capítulo 3, 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.

Retomando las ideas de Otto, encontramos que en la experiencia de los asistentes ante aquello “que trasciende todas las categorías de nuestro pensamiento” (1925:41) prima el *mirum*: el estupor, la sorpresa y el asombro ante lo que escapa a la comprensión. Como mencionaba previamente, una amplia mayoría de las fieles con las que me contacté son católicas de carrera: criadas bajo preceptos católicos y partícipes en la toma de los diversos sacramentos (bautismo, comunión, confirmación, matrimonio y confesión). Por este motivo, el don de Ignacio encontrará una explicación en el marco religioso católico el cual se erige como recurso disponible a la hora de comprender los fenómenos que rodean a estas mujeres. Rosa advierte 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”. Estefanía, por su parte, define a ese don enfáticamente “yo creo que tiene el poder de sanar, yo creo que viene de 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 como de realizar los deberes hogareños que prescribe. “Yo no fui a probar, yo tengo fe. Para mí no sería raro que alguien pueda ser transmisor de cura, ni hacer milagros, porque yo tengo fe. Para mí el tipo realmente puede ser transmisor de cura”, continúa explicando Rosa. De no mediar tal proceso incurrirían en una transgresión ya que “el hombre o la mujer que consulten 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 el párrafo destinado al análisis del *orientalismo*, presentamos a Estefanía quien interpretaba las tareas hogareñas prescriptas por el sacerdote, particularmente la ingesta de determinados alimentos, como consecuencia de su origen asiático. Mencionaba que el marco católico constituía una alternativa posible para dotar de sentido dichas prácticas, dado que el Antiguo Testamento contiene prescripciones dietarias para la regulación espiritual. Sin embargo, que Ignacio naciera alejado del epicentro católico bloqueaba dicha opción y, por ende, Estefanía ponderaba el elemento orientalista por sobre el religioso. Ahora bien, al momento de definir a Ignacio y sus acciones –exceptuando las indicaciones alimentarias–, serán las Sagradas Escrituras las que permitan *etiquetarlo* (Becker 2012) y legitimarlo. Reflexionando sobre la propia práctica religiosa, Estefanía enmarca a Ignacio y justifica su propia asistencia a las misas en Rosario:

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.

En el citado párrafo, mi interlocutora está refiriendo a las abominaciones clasificadas en el Deuteronomio:

Que no haya entre ustedes nadie que inmole en el fuego a su hijo o a su hija, ni practique la adivinación, la astrología, la magia o la hechicería. Tampoco habrá ningún encantador, ni consultor de espectros o de espíritus, ni evocador de muertos. Porque todo el que practica estas cosas es abominable al Señor, tu Dios (Deuteronomio 18:10–12).

Este mismo proceso de encuadramiento –y referencia bíblica– lo encuentro presente en Olga que recibió la imposición de manos con la foto de su madre

colgando del cuello. Ignacio “vio” la enfermedad de “la Flaca”, tal como Olga llama a su mamá, y le prescribió determinadas tareas. Frente al acierto en el diagnóstico a Olga la invadieron las emociones impidiendo cualquier acción: “yo no te puedo explicar... Cuando me dijo eso me agarró un ataque de llanto y desesperación, que no podía caminar, me quede 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 de Ignacio se mantendrán como *anómalos* mientras que otros serán *legítimamente católicos*. La insuficiencia de la vía racional para explicar el don está presente también en las narrativas del sacerdote:

Sé que Dios me dio una gracia, pero no puedo explicar en qué consiste. Va más allá de mis conocimientos. Soy un instrumento, yo nunca sané a nadie. El que cura es Dios. Yo invoco la gracia y luego la fe de la persona interviene. Es como dijo Jesús: “Tu fe te salva” (Favarel 2012).

Es interesante notar ciertos matices en relación a la entrevista otorgada en el año 2009 al diario *Clarín*. En esa oportunidad, tal como señalé previamente, Ignacio minimizaba su excepcionalidad al colocar el motivo de su popularidad creciente en “el boca a boca” entre los asistentes y no en una característica individual. En el párrafo que inicia este acápite, correspondiente al 2012, el sacerdote sí reconoce la presencia de algo divino en él mismo, algo que no puede explicar.

Aquello que se mantiene intacto es su rechazo a la fama de cura sanador y su insistencia en ser instrumento de Dios, que es quien verdaderamente puede curar.

Yo nunca dije que soy sanador, nunca. Sé que digo cosas a la gente o que toco el lugar donde hay un problema, y hay muchos testimonios de sanación y de gente que viene a agradecer, pero la sanación la hace Dios y depende en gran medida de la fe de esa persona (Favarel 2012).

La capacidad de curar por ser intercesor ante Dios es la faceta del “don” más difundida y alimentada a través de conocidos, familiares, redes sociales, medios de comunicación. De acuerdo con Weber, la cualidad extraordinaria de un líder carismático se manifiesta a través del reconocimiento que de ella hacen los integrantes de la comunidad emocional formada en torno a su persona. En dicho reconocimiento, los *dominados* depositan su fe y esperanza con miras a que les aporte cierto bienestar. De no existir este último, “hay probabilidad de que su

autoridad carismática se disipe” (Weber 1998:194). En el caso que nos ocupa, los relatos que permanecen y se difunden son predicciones cumplidas del cura y testimonios de personas “curadas” por acción del sacerdote, el “gran mediador”, tal como nombra el diario *Clarín* (Rubin 2009).

En las narrativas, la intervención del sacerdote en la resolución de problemas siempre es eficaz: las mujeres logran los embarazos deseados; los análisis médicos señalan mejorías; quien buscaba trabajo, lo encuentra; quien estaba angustiado, encuentra calma y tranquilidad. Esta eficacia conlleva consecuencias imbricadas: corrobora de modo permanente que el líder ostenta su cualidad mágica, construye la efectividad de la sanación y aumenta la reputación y el deseo, por parte de los fieles, de estar en contacto con él. En relación a esta última consecuencia no podemos 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 Vía Crucis que la parroquia organiza el Viernes Santo 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, pasan por alto o las invisibilizan.

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, el Padre Ignacio 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 estuvo con 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

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.

vida, que él puede sentir los latidos de su corazón, que puede estar shockeado o mareado pero que lo busquemos y nos indicó que específicamente fuéramos a las zonas verdes de la ciudad⁴⁵.

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”⁴⁶.

“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”⁴⁷. El 12 de agosto se publicó la confirmación del hallazgo de los cuerpos sin vida de Laguía y Luisina Contribunale, otra víctima fatal. La publicación recibió 106 comentarios. Entre las condolencias, pedidos a Dios y a la Virgen María de protección para las familias, muestras de dolor y tristeza por la noticia, reclamos por justicia, se colaron preguntas respecto a los dichos esperanzadores de Ignacio. Las respuestas de los miembros quitaban peso a las palabras del sacerdote y les otorgaban nuevos sentidos:

tengo entendido q no es verdad q el Padre Ignacio dijo eso... (Mariana).

el Padre Ignacio nunca dijo que estaba vivo, transgiversan las cosas como hicieron con todo ,no entiendo como tanta gente que salio a decir mentiras, que en paz descansen todos (Cecilia).

y ponían el foco 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).

⁴⁵ “Alentados por el padre Ignacio buscan a Laguía”, Diario *La Capital*, Edición del 09/08/2013. Recuperado de

http://www.lacapital.com.ar/ed_impresa/2013/8/edicion_1733/contenidos/noticia_5301.html

⁴⁶ “La vida trunca de Santiago Laguia, el chico que buscó todo Rosario tras la explosión”. Diario *La Capital*. Edición del 18/08/2013. Recuperado de

<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>

⁴⁷<https://www.facebook.com/DesaparecidosExplosionRosario/info>

Hubo también personas que cargaron las tintas contra el sacerdote. Como una tal Ebe Lyn quien sentenciaba “quiero ver como justifican la gonzada que dijo el Padre Ignacio!!!”. Por su parte, el *Diario Uno* titulaba “Rosario: el Padre Ignacio recibe muchas críticas en las redes luego de la aparición de la última víctima fatal”⁴⁸. Sin embargo, los comentarios publicados en la versión digital del diario señalaban una y otra vez los aciertos del sacerdote, minimizaban el ‘error’ y criticaban los ataques al religioso. Misma suerte corrió la nota en el blog del periodista Alejandro Agostinelli⁴⁹, quien recurriendo a la frase célebre de la película *Sexto Sentido* satirizaba “El Padre Ignacio ‘ve’ gente muerta”⁵⁰.

Este hecho pone en primer plano la existencia de narrativas rivales sobre la eficacia del don de Ignacio. Es interesante señalar la prevalencia y búsqueda de difusión de los aciertos por parte de los fieles. En los comentarios publicados tanto en el perfil de Facebook como en la nota de *Diario Uno* y en el blog de Agostinelli abundan los testimonios de “milagros” referidos a temas de salud, trabajo, embarazo por acción del sacerdote mientras que el “posible error” no *disipa* su autoridad. Si la cualidad extraordinaria de un líder carismático se manifiesta en el reconocimiento que hacen sus seguidores (Weber 1998), 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 salud, cuyo análisis constituye el objeto del capítulo 2. Por tanto, las catástrofes o accidentes escapan a las atribuciones que le reconocen.

Mencionaba que como potencia mágica el don de Ignacio está compuesto, principalmente, de dos elementos: la cura y la profecía. 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” (Cristina).

Retomando a Weber, encontramos que la dominación carismática es de carácter extraordinario, fuera de lo cotidiano y efímera, representando una relación social personal, unida a la validez carismática de cualidades personales y a su

⁴⁸ Edición del 13/08/2013.

⁴⁹ <http://factorelblog.com/acerca-de/>

⁵⁰ <http://factorelblog.com/2013/08/13/el-padre-ignacio-ve-gente-muerta/>

corroboración. Si se transforma en duradera al conformar una “congregación de creyentes”, varía su carácter y se racionaliza (1998:197). Al integrar el catolicismo, la congregación antecede a Ignacio pero se afianza y fortalece a partir del reconocimiento de su don. Éste tendrá nuevos sentidos al inscribirse en una *tradicción* religiosa que lo legitima desde el pasado y reafirma en el presente generando continuidad entre ellos (Hervieu-Léger 2005:143–148). Esta inscripción, como vimos, la realizan los fieles pero también está presente en otros actores.

“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 (Budasoff 2008).

En la mención a la organización y disciplina resuenan las palabras de Julián, el ferretero que se quejaba de la mediatización del trato con el sacerdote. 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 que, en su reconocimiento, reproducirán una tradición. Esta última, a su vez, se reafirma en la práctica de una autoridad legítimamente reconocida (Hervieu-Léger 2005). En el caso de Ignacio, la legitimidad de su figura y acciones no se limitan a la matriz católica y la autoridad que la inserción institucional le confiere. Tanto las fieles como los medios de comunicación posicionan a Ignacio en una tradición de curas sanadores. Algunos señalaron en él características similares a las del Padre Mario Pantaleo, particularmente en lo referente al uso de las manos como instrumento de cura, así lo veremos en la trayectoria de Romina en el próximo capítulo. Otros, tal como consta en diversos portales de internet, identificaron en el sacerdote cingalés reminiscencias del Padre Pio⁵¹, célebre éste por los estigmas pasionarios que ostentó durante 50 años

⁵¹ Pío de Pietrelcina (1887- 1968), religioso italiano capuchino, fue canonizado en 2002 por Juan Pablo II bajo el nombre de “san Pío de Pietrelcina”.

y por diversos dones, entre ellos, el de cura a través de la oración y el de “discernimiento extraordinario” o profecía. La conexión entre ambos religiosos se estableció por la presencia de los dones del Espíritu Santo y en el aspecto ritual. Así lo atestiguan las palabras de Oscar Schmidt, asiduo escritor de diversos blogs católicos, al narrar su experiencia en la misa del Padre Ignacio:

Finalmente llegó el Padre y empezó la celebración de la Eucaristía. Creí que estaba en el Cielo, ante la devoción que mostró, el amor por la Palabra. Su homilía fue una lección de simpleza, palabras llenas del amor de Dios que brotaban de las Lecturas del día. Pero el Cielo realmente se abrió cuando llegó la consagración. Yo no he vivido al Padre Pio 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).

Retomo aquí el planteo de Hervieu-Léger (2005). Según esta autora 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, en la producción de ese lazo, los especialistas son protagonistas de reinterpretaciones del canon. En el párrafo citado se destacan elementos que provienen “desde el pasado” al asociar a Ignacio con Pío. Sin embargo, tal como anticipé en la Introducción, la dimensión ritual del movimiento del Padre Ignacio presenta innovaciones respecto a la tradición y cuyo análisis será realizado en el capítulo 3.

Recurriendo a la modalidad *levistraussiana* del bricoleur, en el presente capítulo analicé la construcción del carisma y autoridad religiosa del Padre Ignacio como procesos multifacéticos realizados por diversos actores sociales. Señalé principalmente tres elementos que otorgan sentidos a la figura del sacerdote: su origen asiático, reinterpretado desde la noción de orientalismo (Said 1990); la singularidad de sus rasgos físicos y, finalmente, el poder mágico en el cual se conjugan la sanación, la profecía y la legitimidad de la tradición católica. En su combinación, estos elementos renovados y enriquecidos transforman al Padre Ignacio en un ser excepcional que diariamente corrobora la eficacia de los milagros de sanación. Analizadas las modalidades en que es erigido como líder carismático sanador, es necesario conocer los caminos de llegadas de las fieles. Dicha temática constituye el núcleo del próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

Salud, enfermedad y trayectorias médicas⁵²

En el primer capítulo analicé los procesos de construcción de la dimensión carismática y de la autoridad religiosa del Padre Ignacio. Entonces recurrí a la categoría de *bricoleur* para señalar las modalidades en que un conjunto de elementos son combinados por diversos actores con miras a dotar de sentidos a la figura del sacerdote como a la experiencia del encuentro.

Una vez construido como alternativa sanadora, propongo explorar los caminos de llegada al Padre Ignacio. Es decir, las maneras en que un hecho o conjunto de hechos puntuales son elaborados como problema, cuya única respuesta o posibilidad de resolución radican en el contacto con una persona mágica y viva como el cura cingalés. En particular, me interesa señalar las representaciones y significados que las fieles adscriben a categorías como “bienestar”, “sanación” o “estar bien” conformando el eje salud-enfermedad. Este par analítico se nutre, además, de diversas formas de construir lazos con lo sagrado que serán incorporadas al análisis tanto en el presente capítulo como en el siguiente. Tomadas en su conjunto, estas nociones ayudarán a comprender la eficacia del carisma de Ignacio.

2.1. Caminos relatados

Ana María⁵³ 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 en la parroquia “Nuestra Señora de los Remedios” (Floresta Sur), donde funciona también el colegio al que asistieron los hijos del matrimonio y su marido se desempeña como ministro de la eucaristía.

La infancia de Ana María estuvo marcada por un padre alcohólico y violento que “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

⁵² Agradezco los comentarios, observaciones y correcciones realizadas por la Dra. Verónica Giménez Béliveau a una versión preliminar de este capítulo.

⁵³ 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.

montón”. 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.

Ana María tiene 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 acercan 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 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 “por primera vez en 20 años tenía que hacerme cargo de mi casa y de mi familia todo el día, yo me la pasaba afuera yendo de un lado a otro”. En ese momento, Hugo lleva la virgen peregrina de Schoenstatt⁵⁴ a su casa, lo cual produce un enojo profundo en su esposa. Sin embargo, 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 vinculan nuevamente con la iglesia ya que decide formarse para ser catequista y Hugo, 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 torna el criterio que valida la adecuación del discurso y práctica religiosos 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 de los vínculos con la institución; tendencia profundizada en la juventud dada la menor presión materna para asistir a misa. El embarazo de su hija menor marcó el inicio de un lento proceso de acercamiento: la Virgen había

⁵⁴ El Movimiento Apostólico de Schoenstatt es un movimiento católico mariano, fundado en 1914 por José Kentenich 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. (Fuente: <http://www.schoenstatt.org.ar>).

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, aceleran su reconciliación con la iglesia a la cual decide integrar y contribuir en su tarea evangelizadora. Será medio de la catequesis, al trasponer el mensaje de la Biblia a un lenguaje accesible para todos quienes asisten a la iglesia en busca de respuesta, que reconstruya su relación con un Dios “más terrenal, que está con vos en todas las cosas que te pasan”.

Matías, el segundo hijo, sufre ADD⁵⁵ desde la infancia y actualmente, a los 22 años, es “hiperactivo, no puede quedarse quieto, y fuma marihuana para relajarse, lo plancha. Estuvo en terapia desde los 8 años, vimos muchos psicólogos. Yo iba a la terapia (...) y no me daba las herramientas para tratar lo de Matías, que es lo que yo necesito”. Ana María esperaba que la adolescencia “apacara” 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 el desencadenamiento de momentos de violencia física al interior de la familia que asemejaban el recuerdo de su propia infancia. Estos episodios motivaron la llegada al Padre Ignacio.

En abril del 2011 la conocí esperando el micro que nos llevó a la parroquia rosarina, esa era su primera asistencia a la misa del Padre Ignacio. 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 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”.

El micro que debía llegar cerca de las 20.30 se hace desear. Delante de mí estaban Ana María y Hugo. Ella estaba engripada, así que junto al bidón para agua bendita (el mismo que utiliza en los viajes al santuario de la Virgen de San Nicolás que organiza en su parroquia) y la silla plegable, tenía una “batería de remedios para aguantar la noche”. Se enteró de la existencia del cura por una amiga que fue junto a

⁵⁵ La sigla se deriva de su nombre en inglés Attention Deficit Disorder (Trastorno por déficit de atención con hiperactividad).

su marido anteriormente “y no sintió nada, porque el Padre Ignacio pasó así ‘pum’, rápido. Mucha espera, expectativa por solo 2 segundos”.

Media hora después de lo esperado, llegó el micro y Ana María me ofreció sentarme junto a ella “así compartimos las penas”. Su preocupación se nutre de varios motivos: la enfermedad de Matías, los esfuerzos familiares para poder resolverlos y los problemas económicos que suponen el tratamiento de su hijo. A lo largo de las horas y charlas mantenidas, Matías no solo sufrirá ADD sino que el consumo de marihuana adquirirá el status de enfermedad transformándose en una adicción por resolver. En un encuentro posterior, me cuenta que tramitarán el certificado de discapacidad para poder conseguir las medicaciones más baratas, ya que los bonos solidarios recibidos de los médicos no son suficientes para costear las recetas. 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 católicos en busca de respuestas.

El ofrecimiento de sentarnos juntas en el micro se mantuvo durante la espera en la noche rosarina para poder ingresar a la parroquia. Ana María me tomó bajo su protección cuidándome para que pudiera descansar y resguardaba mis pertenencias mientras yo recorría la fila. Esta mano de confianza que me extendía a la vez incluía preguntas sobre mis verdaderos motivos, “yo no creo que sea solo tu investigación la razón por la que venís”. Durante la espera, como en los encuentros posteriores que tuvimos, mi carácter de católica, cuál era mi parroquia o cuan seguido comulgaba eran indagaciones constantes. Tanto ella como otras mujeres con las que me contacté durante el trabajo de campo presuponían que era católica, que asistía cotidianamente a misa (“aunque sea a la parroquia del barrio, pero vas, ¿no?”) y que, de igual manera que sus hijos con quienes comparto la franja etaria de la treintena o los veintitantos, tomé los sacramentos católicos.

De Rosario trajo el agua bendita que, por indicación del sacerdote, toda la familia debía tomar a diario al tiempo que 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 a Rosario, me reencontré con Ana María y me contó que Matías tomó, él solo, toda el agua “del Padre Ignacio y de la Virgen” siendo el único que cumplió con las directrices del sacerdote. 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. ¿Por qué? No podía concentrarse en las cosas que tenía que hacer. Y este mes, no sabes la cantidad de cosas que hizo el 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 Padre Ignacio para que se cumpliera aquello que cada uno necesita: “Es cosa de Dios que de pronto todo se ordenó y ahora estamos muy bien”.

El camino de llegada de esta mujer está marcado por la búsqueda de restituir el equilibrio a su hogar “destruido por la enfermedad” no solo de Matías sino 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.

Corría el año 2000 y a sus dieciocho años Estefanía⁵⁶ dejó el invierno austral de su Baradero natal (provincia de Buenos Aires) con destino a Roma (Italia) para concurrir a la Jornada Mundial de la Juventud, organizada por el Vaticano y a la cual asisten jóvenes de diversos países. Once años después, egresada como contadora en una universidad privada y ya casada, asiste a la Jornada realizada en Madrid. La de Río de Janeiro, celebrada en julio del 2013 y dirigida por el flamante papa argentino Francisco, quedó pendiente. Tal como mencioné en el primer capítulo, esta treintañera se define como católica practicante y creyente, recibió su educación en una escuela religiosa y tomó todos los sacramentos desde el bautismo hasta el casamiento.

Estefanía sufre de endometriosis, enfermedad que consiste en la aparición y crecimiento de tejido endometrial fuera del útero, sobre todo en la cavidad pélvica⁵⁷. Al generar adherencias en las trompas de Falopio, en el largo plazo, la endometriosis repercute negativamente en la fertilidad de la mujer. Debido a ello, atravesó dos

⁵⁶ 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.

⁵⁷ La endometriosis genera adherencias en particular en los ovarios, detrás del útero, en los ligamentos uterinos, en la vejiga urinaria o en el intestino.

operaciones, con diferentes cirujanos, a los 21 y 27 años. En la segunda oportunidad, la médica descubrió que el cirujano anterior había efectuado una ligadura tubaria. Frente a este panorama y con miras a buscar un embarazo, la doctora presentó dos caminos a seguir: una cirugía de reconstrucción o un tratamiento de fertilización. Estefanía optó por el segundo sin lograr el embarazo deseado. Estas dificultades para concretar su deseo de ser madre la enfrentan cotidianamente con el dogma religioso, 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.

Estas palabras expresan un distanciamiento temporario en relación a las directrices católicas, particularmente las referidas al campo de la bioética. La Pontificia Academia para la Vida⁵⁸, instituida por el Papa Juan Pablo II en 1994, promovió la bioética como la disciplina propicia para establecer concepciones filosóficas y antropológicas sobre los conceptos del ser humano 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 del acto sexual entre esposos debido a que atenta contra la vida “inocente y digna” del nuevo ser concebido (*Donum Vitae* citado en Irrazábal 2010). Estefanía traduce estas nociones a un lenguaje propio demarcando las diferencias entre las motivaciones y experiencias personales y las expectativas y lineamientos 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 mí es una célula, no considero que sea una persona. De hecho, no dejaría un bebé 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

⁵⁸ Los avances científicos en términos de biomedicina motivaron la creación formal de esta Academia con el objetivo de defender y promover la vida mediante el estudio y monitoreo de los avances médicos y el derecho.

caracteriza 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 del Padre Ignacio y el Padre Fernando Abraham⁵⁹. Renovación 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/conservadora e iglesia renovada asocia características distintivas donde en la primera “es todo de memoria y hacer la misa” o solo “leyeron el sermón” y, en la segunda, “tiene partes de sanación interior, los cantos son más llevaderos, más expresivos, me llega más”. Estas características serán decisivas al momento de clarificar los motivos de asistencia y la recepción de las celebraciones entre los asistentes: “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”. Así, de manera similar a lo que veíamos en Ana María, Estefanía identifica una distancia entre ciertas prácticas institucionales y la vida cotidiana de los fieles. Estas dos mujeres resolvieron ese alejamiento de una manera particular: Ana María a través de la catequesis al efectuar una traducción del mensaje bíblico a las demandas de las personas; mientras que Estefanía al encontrar dentro de la matriz católica una opción más acorde a sus necesidades.

Tal como señalé, 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. Llega 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.

En el año 2012, Estefanía viajó a Rosario junto a una amiga “que también tiene problemas para quedar embarazada” porque su marido no quiso acompañarla ya que

⁵⁹ 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 su sitio oficial <http://www.jesuspandevida.org.ar/misas.html>.

“no le interesaba”. Sin embargo, al regreso del viaje la invadió a preguntas sobre lo que había dicho el sacerdote o que había pasado durante la bendición. Entre risas, me cuenta: “él [Ezequiel, el marido] me dice que si me llevo 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. No voy a ser la primera ni la última, no por eso me voy a enojar con Dios”. Asimismo, será la fe la que permita alcanzar el embarazo deseado: “si no quedo sola, en algún momento voy a hacer el tratamiento” y segura de la eficacia del sacerdote continuó “lo voy a atribuir al Padre Ignacio”.

De igual manera que Ana María, el motivo principal que marca el camino de llegada de Estefanía al cura sanador es la detección de una enfermedad y la expectativa de sanación que asocia a la figura de Ignacio. En este caso, la particularidad es que aún no ha encontrado solución pero de hacerlo será prueba del poder sanador del sacerdote cingalés. Conozcamos ahora a Alejandra⁶⁰.

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. 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.

Vive en Caballito y dada la cercanía con la iglesia San José de Calazans, participaba allí de la misa. Sin embargo, uno de los sacerdotes que oficiaba la liturgia lo hacía en latín y retaba desde el altar a quien llegaba tarde a las celebraciones. Estas razones contribuyeron a su alejamiento de la institución con la cual mantiene una relación conflictiva porque “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 pensás. Así que ahí es que tengo como bastante chisporroteo. Otra cosa es la fe”.

Las incomodidades que fundamentan el alejamiento de Alejandra de los espacios católicos se relacionan con las resistencias al control que los agentes institucionales intentan imponer en distintos aspectos de la vida de los fieles: vida

⁶⁰ Entrevista realizada en el microcentro porteño el día 01/03/2011.

sexual, decisiones reproductivas, ideología política. En este sentido, su distanciamiento se produce por el rechazo a ciertos mandatos morales y expectativas de acción que la institución religiosa espera que su grey cumpla. Preceptos que adquirieron mayor vigor en el contexto político, social y cultural actual que los desafía con la creación del Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación responsable (Ley 25.673/2003), las modificaciones del Código Civil para incluir el aborto no punible y el derecho al matrimonio entre personas del mismo sexo y la ley de identidad de género.

En el año 2005 le diagnostican cáncer de mama teniendo que atravesar una mastectomía y luego varias operaciones de reconstrucción. Rescata que la mayoría de los médicos tratantes 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 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 que 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, 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 otros fieles, conoce al sacerdote por intermedio de una amiga, Marta, que había asistido junto a su marido, Carlos, con diagnóstico de cáncer

terminal en el hígado. Casi sin fuerzas, Carlos recibió la bendición del Padre Ignacio junto a las indicaciones para el deber hogareño que debía realizar. La excepcionalidad de su mejoría posterior asombró incluso a médicos del exterior que recibieron los análisis.

El Padre Ignacio otorga las bendiciones una vez concluida la misa. Al relatarme su experiencia, 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, el Padre 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. De igual modo que veíamos en la trayectoria de Estefanía, los criticismos proferidos sobre la iglesia católica –en tanto institución representante del credo– evidencian el carácter activo y reflexivo de estas mujeres en la búsqueda de respuestas.

Por último, presento a Rosa. El fin de semana del 12 de octubre del año 2005, junto a su hermano seis años mayor, Ricardo, y un grupo de amigos, viajó a San Nicolás a visitar a la Virgen del Rosario. Ricardo estaba en silla de ruedas desde un accidente sufrido dos décadas antes y, si bien había tenido una vida sana, desde su último cumpleaños su salud se había deteriorado sensiblemente. Por este motivo, le pide a su hermana “ver a la Virgen”. La familia de Rosa es de Villa Lugano y

misionaron desde chicos en la parroquia Jesús Salvador⁶¹, cuyo trabajo tiene una fuerte impronta social y a la cual asisten a misa.

El viaje implicó un esfuerzo muy grande para Ricardo, quien llegó exhausto y con un fuerte dolor en la espalda. Luego de ver la virgen, Ricardo se descompensó y quedó internado. Falleció después de pasar cinco días en terapia. La familia trasladada a San Nicolás decide cremarlo y esparcir las cenizas en el río:

En el medio de esto sale un cura de la iglesia y no quería venir a dar la bendición porque lo habíamos cremado. Mi amigo le dijo ‘mira, salí a dar la bendición, ese que está ahí es mi amigo, tenía más fe que vos y todos nosotros juntos. Así que salí’.

El cura da “una bendición increíble” y propone que en lugar de arrojar las cenizas al río las esparciera “en el campito”⁶² ya que Ricardo había querido estar cerca de la virgen. Rosa recuerda esa noche emocionada y al contarlo su vista pareciera perderse en el río, buscando a su hermano. Esta muerte fue un golpe duro: “no tenía ni fuerza ni ganas de nada, me sentaba en un almohadón a llorar”. A la vez que inició un proceso de cuestionamientos y de introspección, similar al que había encarado Alejandra luego del diagnóstico: “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. Sin embargo, cuatro meses después a Rosa le diagnosticaron cáncer de mama, enfermedad que ella vincula directamente con el fallecimiento de su hermano. El diagnóstico biomédico y la etiología auto–asignada marcaron el inicio de un trabajo sobre sí misma en el que combina prácticas de diversa índole trascendiendo el universo religioso católico: deja de fumar, aprende *reiki* (técnica que utilizará en su trabajo en el Hospital Garrahan⁶³ donde se desempeña en el sector de trasplante de órganos), se hace ovolactovegetariana al reconocer que sus sentidos rechazaban la carne (el olfato, el gusto y la vista), y

⁶¹ La parroquia “Jesús Salvador” depende de la Vicaría de Flores, Decanato Lugano (Av. Soldado de la Frontera 5184).

⁶² “Campito” se denomina al predio que está al lado de la Basílica y en el que, supuestamente, se produjeron las primeras apariciones de la Virgen.

⁶³ 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>

aumenta el consumo de alimentos que contribuyen a la prevención del cáncer y la meditación.

Es operada con éxito en el Hospital Argerich con médicos a los que reconoce su profesionalismo y calidez. Sin embargo, hay elementos de la práctica y discurso médicos que no comparte. “Para ellos [los médicos] ¿cuál es el problema? Te corto por acá, te saco por allá y vos te quedas asombrado”. Frente a este panorama, el complejo alternativo se presenta como una opción más humana que toma en consideración a la persona en su totalidad.

La recuperación pos cirugía fue muy buena y controlada: las ecografías y mamografías posteriores constataban un paso firme hacia la remisión. A mediados del año 2010 en un control médico de rutina hallan nuevamente microcalcificaciones y, en consecuencia, debía atravesar una segunda intervención quirúrgica: “Fue un shock, hasta para mi médico”. El impacto de la noticia fue devastador y los “planes de Dios”, que otrora servían de herramienta de comprensión, se transformaron en maquinaciones hostiles que no coincidían con sus deseos personales. Asimismo, sintió que el trabajo profundo que había emprendido luego de la primera operación había sido en vano. A pesar de la bronca y la incomprensión, 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. De la misma manera en que fuera a San Nicolás llevando a su hermano, emprende el viaje a Rosario acompañada de sus amigos.

La espera en la calle y posteriormente en el patio de la parroquia fueron agotadoras y rozando el sinsentido porque al no haber clima de oración “no pude hacer ningún laburo interno, yo en todas esas horas no puede rezar, no pude nada, porque la verdad no daba”. Luego de doce horas de espera, logró entrar en la parroquia para recibir la bendición del cura. No recuerda el momento en que el cura le hizo la imposición de manos, ya que desde su ingreso al templo lloró conmovida: “Yo no fui a probar, yo tengo fe. Para mí no sería raro que alguien pueda ser transmisor de cura ni hacer milagros, porque yo tengo fe”.

El “milagro” esperado era evitar una segunda operación. Con esa esperanza y fe absoluta, realizó los rezos y tomas de agua bendita encargadas por el cura. Su búsqueda espiritual fue complementada con el tratamiento médico indicado por

profesionales del Instituto Crescenti⁶⁴, basado en antioxidantes. Sin embargo, el milagro no se cumplió y el 29 de diciembre del 2010 fue nuevamente operada. Esta segunda experiencia acarrió una fuerte depresión que la llevó a estar cuatro meses recluida en su casa. Por recomendación de una amiga, asistió a uno de los cursos que ofrece *El Arte de vivir*⁶⁵. Realizarlo, la obligó a salir para atravesar la ciudad desde su barrio –Flores– hasta la sede de Belgrano de la fundación. Sobre esa experiencia me contó: “La respiración es con el mantra “soham” que es ‘yo soy’. Evidentemente me movilizó mucho porque me angustiaba y me hacía llorar. Y después me relajaba y ahí empezó un movimiento”.

Después de cuatro meses “inmovilizada”, Rosa reactivó su recorrido, que la llevó a participar de un retiro organizado por una comunidad Hare Krishna. Sin embargo, el milagro no cumplido acarrió una crisis de fe que persiste al día de hoy produciendo un alejamiento de las prácticas católicas que le eran cotidianas. La salud siempre fue, en el recorrido 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 distante y técnico. La actual crisis de fe y el abandono de las liturgias católicas –consecuencia del no cumplimiento del milagro esperado– contrapuestos a la participación movilizadora en “El Arte de Vivir” y los retiros de los Hare Krishna, evidencian que estos últimos espacios son generadores y derivan de nuevos sentidos y prácticas alternativos al marco católico que ya no otorga respuestas satisfactorias.

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 hacia ámbitos de cuño religioso y alternativo.

⁶⁴ “El Instituto de Inmuno oncología Dr. Ernesto J. V. Crescenti es un ámbito privado multidisciplinario creado y dedicado a la prevención, diagnóstico y tratamiento de pacientes con cáncer y pacientes diagnosticados con enfermedades en las cuales se presenta una alteración del sistema inmunológico”. Fuente: <http://www.crescenti.com.ar>

⁶⁵ “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. Según su página web: “Las actividades están guiadas por los lineamientos filosóficos pacíficos de Sri Sri: ‘Hasta que no tengamos una sociedad sin estrés y sin violencia, no podremos alcanzar la paz mundial’”. Fuente: <http://www.artofliving.org/ar-es/about-us/overview>

2.2. Salud, enfermedad y el discurso biomédico

“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 – Padre Ignacio Peries (2002)

Elegí comenzar el capítulo con los *camino de llegada* al Padre Ignacio porque, dentro de la diversidad, las biografías de estas mujeres comparten elementos simbólico-prácticos que configuran un universo donde el viaje a Rosario se torna posible⁶⁶. Los caminos narrados poseen un sentido estratégico: ofician de *tipos ideales de trayectorias* (Weber 1998) y fueron construidos en base a adecuaciones y acentuaciones de ciertos fragmentos de los mismos. Como anticipaba en la presentación del capítulo, los elementos ponderados para el establecimiento de estos tipos ideales refieren a la diada salud-enfermedad, evidenciada en categorías tales como “bienestar”, “sanación” o “estar bien”, y a los procesos por los cuales las fieles elaboran uno o varios problemas con la expectativa de resolverlos en el contacto con el sacerdote. Mencionaba allí que incluyo también las formas de construir lazos con lo sagrado que estas personas encarnan porque permitirán una comprensión más densa de la eficacia sanadora atribuida a Ignacio.

En la diversidad y riqueza de recorridos presentados se vislumbra un punto en común: la decisión de asistir a las liturgias y ceremonias de sanación desplegadas por el padre Ignacio es consecuencia de la detección de un estado de vulnerabilidad en las estructuras de contención propias de los actores (familia, trabajo, etc.). Éste se traduce en tristeza, depresión, desesperación por estar atravesando situaciones de dolencias físicas o psíquicas producto de enfermedades propias o de terceros, separaciones y conflictos de pareja, falta de trabajo. Este dato no se encuentra aislado de las tendencias presentes en el contexto sociorreligioso 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 *et. al.* 2008). Quienes buscan la bendición del Padre Ignacio intentan poner fin a una *enfermedad* concebida de

⁶⁶ Un análisis preliminar de estas trayectorias fue realizado en Olmos Álvarez (2013).

manera *amplia*: en ella se conjugan lo físico, psíquico, emocional y social y su contracara, un concepto, también amplio, de *salud* constituye el núcleo desde el cual se articulan las diversas razones que movilizan el viaje a Rosario.

Las formas nativas de concebir la díada salud/enfermedad no se corresponden ni restringen a las definiciones ofrecidas por el ‘modelo médico hegemónico’ (MMH) (Menéndez 1982, 1983). Sin embargo, el papel que este discurso juega en su conformación no es menor ya que las fieles lo refieren constantemente en dos sentidos complementarios. Estos sentidos, que desarrollaré a continuación, manifiestan las oscilaciones y convergencias entre los polos constituidos por la enfermedad en tercera persona encarnada en el lenguaje y valores médicos, y la enfermedad en primera persona en la cual son cardinales la experiencia y subjetividad tanto del paciente como del médico (Laplantine 1999). Asimismo, ponen en primer plano las prácticas de apropiación y articulación de los ‘modelos médicos hegemónico’ (MMH), ‘alternativo’ (MMA) y ‘basado en la autoatención’ (MMBA) (Menéndez 1982, 1983)⁶⁷.

De acuerdo con Menéndez (1982,1983) el MMH presenta, entre otros, los siguientes rasgos estructurales⁶⁸: biologismo, identificación de la racionalidad científica como criterio manifiesto de exclusión de los otros modelos, relación asimétrica entre curador/paciente, estructuración de una participación subordinada y pasiva en las acciones de salud por parte de los “consumidores” que tienden a ser excluidos del conocimiento de las acciones que se llevan a cabo, expansión sobre nuevas áreas problemáticas a las que “medicaliza”, y tendencia a una percepción sintomática de los padecimientos y problemas. Estas características emergen en los usos que las fieles realizan del MMH cuando ponen en palabras sus experiencias.

2.2.1. La legitimación

“Yo tengo artritis, espina bífida, soriasis y escoliosis, todo eso en la espalda.
Voy a todos los médicos habidos y por haber.”
Romina

⁶⁷ Esta clasificación pertenece a Eduardo Menéndez quien, desde un enfoque marxista gramsciano, analiza la expansión del MMH y el intento de exclusión ideológica y jurídica de los otros modelos (MMA y basado en la autoatención). El modelo propuesto por el autor opera en las sociedades capitalistas, a cuyos procesos de producción y reproducción económica y política sirven. Ver Menéndez (1982, 1983).

⁶⁸ Otras características asignadas por Menéndez (1982,1983) son: concepción evolucionista–positivista; ahistoricidad; asocialidad; individualismo; eficacia pragmática; la salud como mercancía (en términos directos e indirectos); profesionalización formalizada; normatización de la salud/enfermedad inductora al consumismo médico; legitimación legal excluyente de otras prácticas.

El primer sentido asociado al MMH lo posiciona como principal interlocutor a la hora de definir los problemas cuya solución se imagina posible a través de la eficacia sanadora de Ignacio. La construcción del motivo de asistencia está acompañada de un diagnóstico biomédico (*enfermedad en tercera persona*—Laplantine 1999) que, en tanto discurso científico objetivo y socialmente aprobado, justifica y otorga legitimidad al estado que las seguidoras del sacerdote atraviesan. Más aún, el diagnóstico tiene poder performativo: *crea* el estado *enfermo* al etiquetar un conjunto de características, transitorias o permanentes, de una persona en tanto *síntomas* de una enfermedad que, medicalización mediante, puede ser combatida. Esta performatividad transforma a la persona en un *paciente* que *tiene* aquello que la etiqueta nombra, y debe llevar a cabo ciertas acciones indicadas por quien tiene la voz legítima y autorizada, el médico. 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 podía relatarme la/s enfermedad/es que tenían, describir síntomas, explicar posibles etiologías, tratamientos realizados o por realizar así como su eficacia, recomendar médicos, etc. Tal como mostraba la trayectoria de Estefanía quien conocía los detalles de la ligadura tubaria que le habían efectuado o de qué maneras la endometriosis influía en sus planes de ser madre. De igual forma, Alejandra me relató los pormenores de su mastectomía y de los efectos adversos de las medicaciones oncológicas prescritas por sus médicos.

¿Qué implicancias o características conlleva esta concepción? Coincidiendo con Laplantine (1999) reconozco las siguientes⁶⁹. Primero, la identificación de la enfermedad como una cosa aislable: la anatomía determina la localización exacta del mal en un órgano y la cirugía se encuentra en condiciones de operarlo para extraerlo o repararlo. La medicina deviene objetiva al proceder por medio de la objetivación que otorga un nombre al mal. Segundo, ofrecen representaciones que tranquilizan porque es el órgano que no funciona o funciona mal, el virus o el microbio que ingresó al cuerpo. Así, las enfermedades son realidades que tienen poco que ver con la persona del enfermo. La hiperactividad y falta de concentración de Matías, hijo de

⁶⁹ Laplantine otorga estas características a la forma de proceder del modelo ontológico que es el propio de la medicina positiva occidental (1999:57–64).

Ana María, son síntomas de ADD y deben medicarlo; los problemas de fertilidad de Estefanía son resultado de una endometriosis que debe extraerse del cuerpo por medio de una cirugía. Las mastectomías que atravesaron Alejandra y Rosa también evidencian la geografía corporal de la enfermedad en la que se basa el MMH. Tal como señalaba en el capítulo I las fieles otorgan a las manos de Ignacio, entre otras características, entidad propia ya que son capaces de detectar el lugar de la enfermedad o el malestar en el cuerpo de la persona que recibe la bendición. En este sentido, la forma en que el sacerdote usa sus manos recrea también esta geografía corporal. Ahora bien, Laplantine concibe estas implicancias como “ventajas” que presenta la interpretación ontológica de la enfermedad. Sin embargo, la búsqueda de otras opciones médicas como religiosas 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 el MMH.

El recurso al MMH como fuente de legitimación no es exclusivo de los fieles, ya que registré el mismo uso desde la parroquia Natividad del Señor. Una vez que finaliza la celebración, los presentes deben optar entre recibir la bendición del sacerdote ese mismo día haciendo la cola por el centro de la nave de la iglesia o solicitar un “Turno para Bendición” individual⁷⁰. Sin embargo, esta última posibilidad no puede ser elegida por todos: para obtener un turno con el sacerdote es necesario acreditar una enfermedad con certificado médico o historia clínica. 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 entrevistadas me contaba, escandalizada, acerca de las sumas de dinero o bienes que le habían ofrecido a cambio de arreglar un turno: “igual no tiene sentido porque el padre se da cuenta y no los atiende”⁷¹. Una vez documentada la enfermedad, las servidoras que entregan los turnos evalúan la gravedad de la misma según parámetros establecidos por el sacerdote. Este poder de las y los servidores de determinar quién puede acceder al turno no es fácil de sobrellevar ya que los

⁷⁰ Los “Turnos para bendición” se entregan durante las cuatro misas del fin de semana y tienen lugar los días de la semana siguiente. Se puede sacar solo un número por año calendario y por persona, y en el caso de solicitarlo para terceros debe ser para un familiar, lo cual implica presentar los documentos que certifiquen el parentesco.

⁷¹ Si bien, ella se mantuvo alejada de esas negociaciones en pos de un turno, me contó que otros servidores no han sido tan rectos en su comportamiento.

solicitantes rompen en llanto, gritan y/o insultan ante una negativa. Con miras a organizar la afluencia de fieles y personas que buscan la bendición del sacerdote a partir de octubre del 2013 la entrega de *Turnos Enfermos* comenzó a realizarse a través de la página web de la parroquia⁷² manteniendo los mismos requisitos y condiciones que los solicitados de forma personal. En los ítems a completar en el formulario web figura “diagnóstico /informe médico”.

Durante la entrega de turnos personales, frente a una negativa los fieles despliegan estrategias que en su mayoría implican apelar nuevamente al discurso biomédico esperando convencer a la servidora, que impasible escucha como quien oye llover, de ser merecedores de un encuentro personal con el 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.

Como vemos, los asistentes recurren al MMH en pos de fundamentar una enfermedad, cuyo tratamiento y cura son posibles a través de la bendición del sacerdote. Desde el punto de vista institucional, convocar al campo biomédico recubre con un aura de objetividad la distinción efectuada entre quienes pueden, o no, obtener un Turno para Bendición.

Claro está que la apelación al discurso del MMH y al diagnóstico generado por éste como fuentes de legitimación implica un proceso de reinterpretación y acomodamiento al esquema propio de los actores, quienes ya elaboraron un autodiagnóstico que tendrá vigencia hasta la consulta con el médico. Después llegará la hora de escuchar la inferencia clínica: el discurso docto, científico y objetivo, llevará a la persona transformada en *paciente* y *enferma*, a validar o cambiar su opinión primera. El proceso de reinterpretación del discurso biomédico se lleva a cabo de acuerdo a un esquema de etiología subjetiva y simultáneamente social (Laplantine 1999). Por tanto, no estamos tratando con personas pasivas frente al MMH sino que, por el contrario, estas mujeres generan hermenéuticas alternativas.

⁷² http://www.natividad.org.ar/turnos_enfermos.php. Una publicación del 11/10/13 en la página oficial de Facebook de la parroquia decía: “Al reanudarse las actividades, el sistema de bendiciones del Padre Ignacio de los fines de semana fue modificado y no se realizan bendiciones en las misas del sábado y domingo sin turnos. Por lo tanto consulten y pidan turnos antes de viajar para evitar inconvenientes posteriores. ¡Por favor compartir! Muchas gracias”.

Así se trasluce de las palabras de Rosa, quien atribuye su cáncer a la tristeza por el fallecimiento de su hermano mayor.

Considerar las etiologías subjetiva y social me permite introducir los dos modelos médicos que completan la propuesta de Menéndez: el *basado en la autoatención* (MMBA) y el *alternativo* (MMA) (1982, 1983)⁷³. Como indica su nombre, el primero de ellos se centra en la autoprescripción de diagnóstico, tratamientos de índole diversa (desde masajes, baños, cambios en la dieta, hasta tratamientos de autoayuda tipo Alcohólicos o Narcóticos Anónimos, etc.) como también en la acción conciente de “no hacer nada”. Este último elemento aparece claramente en Rosa que ante el enojo por el milagro no cumplido, abandona todas las prácticas que otrora le trajeran satisfacción. Menéndez identifica como rasgos básicos: su eficacia pragmática, estructuración de una participación simétrica y homogeneizante, legitimidad grupal, determinación sintomática del padecimiento, concepción basada en la experiencia y tendencia a la subordinación inducida respecto de los otros modelos médicos.

Por su parte, al MMA lo integran las prácticas *alternativas*⁷⁴ que se constituyen como dominantes y son derivaciones o emergentes del MMH: medicina ayurvédica, acupuntura, herbolaria, técnicas espiritistas, quiropraxia, técnicas psicoterapeutas y socioterapéuticas, curadores espirituales de masa, etc. Menéndez advierte que este modelo congrega opciones institucionales que, si bien ostentan rasgos no homogeneizables, el MMH tendió a estigmatizar y subordinar ideológicamente. A diferencia del MMH, los padecimientos y problemas no son sintomáticos sino que parten de una concepción globalizadora donde las acciones terapéuticas suponen a la eficacia simbólica y a la sociabilidad como condicionantes de su eficacia y

⁷³ Idoyaga Molina *et. al.* (2005) construye una tipología diferente a la propuesta por Menéndez. Dentro del complejo de las Medicinas Alternativas Complementarias (MACs) distingue: 1) *medicinas alternativas/ complementarias*: no integran medicina convencional (el MMH en la tipología de Menéndez) y no son originarias de nuestro país – reiki y yoga, entre otras. 2) *Medicinas tradicionales*: para la Argentina la autora ubica el curanderismo y los chamanismos. 3) *Medicinas religiosas*: practicadas en el contexto de las creencias y rituales de grupos evangélicos, pentecostales, católicos y afroamericanos (umbanda). Los especialistas o sanadores suelen ser sacerdotes, pastores, fieles que poseen el don o carisma para curar y grupos de oración. 4) *Autotratamiento* es la práctica de los legos. Remiten a prácticas originadas en la medicina occidental, especialmente la humoral, aunque reelaboradas (clasificación de las enfermedades y de los remedios en cálidos y fríos pero no en secos y húmedos); puede ser religioso o alternativo; junto a la automedicación con fármacos de laboratorio.

⁷⁴ Dentro del MMA están incluidas las prácticas reconocidas como “tradicionales” que, de acuerdo a Menéndez, son sintetizadas y transformadas por la serie alternativa. El autor opta por el nombre de “alternativo” ya que, a su entender, el concepto tradicional connota una suerte de “pasado” cargado de valores (1982:3).

legitimidad. Asimismo, se mantiene la estructuración asimétrica de la relación curador-paciente y hay tendencias a la no medicalización, al pragmatismo y a la sintetización con elementos del MMH.

La percepción sintomática de los problemas y afecciones característica del MMH considera una parte de la experiencia de los pacientes: aquella que sirve de guía para el diagnóstico. Sin embargo, hay un caudal de experiencia del enfermo 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 nos permite conectar el segundo sentido del uso del discurso biomédico, tal como se manifiesta en los asistentes a la iglesia del Padre Ignacio.

2.2.2. *La impugnación*

“¿Viste cuando los médicos no te saben explicar?”
Cristina

Si bien el discurso del MMH es referido para legitimar la enfermedad, también es objetado por los fieles que resienten el desapego e insensibilidad que le adjudican en pos del cientificismo y objetividad. Esta insuficiencia de las explicaciones de carácter técnico es subsanada a partir de la búsqueda de otras opciones médicas y religiosas (las integradas a los MMA y MMBA) que tomen en consideración el *ser-en-el-mundo* (Csordas 1994, 1997). Es decir, que la experiencia sensible, el cuerpo vivido y las interpretaciones subjetivas sean fuentes válidas de indagación sobre los procesos que hacen que la persona “se sienta mal” o “mejore” (la *enfermedad en primera persona*– Laplantine 1999). Se busca dejar de lado el anatomismo cosificador y cosificante del MMH. Este abandono permitirá pasar a una concepción holística donde lo físico, psíquico, emotivo y la dimensión social no son escindibles y se conjugan como posibles etiologías o en tanto enfermedad en sí misma.

Las trayectorias abundan en articulaciones de tratamientos prescritos por el MMH con la toma de decisiones médicas basadas en la autoatención y en el recurso a las prácticas alternativas. Alejandra y Ana María complementan los tratamientos biomédicos propios o de algún miembro de la familia con la realización de terapias psicoanalíticas de distintas características. Rosa, hasta su segunda operación, complementó su tratamiento oncológico con dieta ovolacteovegetariana y la práctica de reiki, imbricando así los tres modelos médicos. Luego de la segunda operación, realizó los cursos de respiración de “El Arte de Vivir” y actualmente, debido a su

enojo, abandonó todas las prácticas y tratamientos poniendo en evidencia otra de las características del MMBA, que es la acción conciente de “no hacer nada”. Como mencionábamos, el MMA incluye a los “curadores espirituales de masa” (Menéndez 1983:3). En este marco, la bendición del Padre Ignacio y la realización de las tareas hogareñas rituales que prescribe se convierten en tratamiento alternativo integrándose a un recorrido terapéutico mayor.

Este recorrido *ampliado* incluye también la identificación de profesionales de la salud con características singulares. En lugar de “cortar y sacar”, prácticas con las que Rosa retrata 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 partir de los cuales los pacientes significan sus vidas y construyen su forma de pensar. Estefanía contaba que su psicólogo era creyente y “tenía esa parte espiritual y por eso entendía mucho de mi forma de ser. Eso me ayudaba”.

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, suspendiendo así las restricciones al acceso de turnos antes mencionadas. 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 trombofilia, abortos recurrentes o tratamientos de fertilización. Los profesionales que más destacaban en los relatos eran aquellos que, entre las recomendaciones a seguir, incluían una visita al Padre Ignacio ya que habían comprobado su influencia positiva entre quienes enfrentaban problemas de fertilidad. Desde el punto de vista de las fieles, esta sugerencia da cuenta de dos elementos evaluados positivamente. Primero, que estos médicos consideran la esfera espiritual-emocional como relevante en los procesos de salud-enfermedad-atención. 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, ginecóloga especialista en trombofilia y abortos recurrentes, en su consultorio en Villa del Parque donde me recibió con una sonrisa y saludándome como si supiera exactamente quién era. Madre 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”.

Mariela 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 sacerdote⁷⁵. Sorprendida 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”. En el primer capítulo mencionaba que la potencia mágica de Ignacio se componía de los dones de sanación y profecía y que, también, era la fuente de energía para enfrentar las extensas jornadas de bendiciones. Mariela agrega aquí otra característica: el don ayuda a Ignacio a reponerse de situaciones emocionales severas y mantener el compromiso con su tarea sanadora.

Presentándose como creyente y seguidora del Padre Ignacio, 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 que la medicina es un trípode”. Mientras habla arma un trípode con los dedos apoyados sobre el escritorio que nos separa durante la

⁷⁵ Margarita, la madre del Padre Ignacio, falleció en Sri Lanka el 12 de octubre de 2011, al día siguiente del cumpleaños número 61 del sacerdote.

charla 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 podés 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 podés 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.

Mariela representa una ruptura con las concepciones hegemónicas de la medicina. Si de acuerdo con el MMH la enfermedad es de orden anatómico-fisiológico, esta ginecóloga considera importante el orden de lo numinoso (Otto 1925), 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 al Padre Ignacio se lo reconozca como “especialista” en la cura de enfermedades como cáncer, problemas diversos asociados a la infertilidad o del Trastorno Generalizado del Desarrollo (TGD⁷⁶). 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.

Otro elemento importante es que las enfermedades en las que el sacerdote es “especialista”, en particular cáncer e infertilidad, son aquellas que el saber popular y profesionales de la salud adscriptos al MMA les otorgan un posible origen en desequilibrios emocionales. Estas etiologías ‘emotivo–sensoriales’ están presentes en el discurso de Ignacio quien, por ejemplo, asocia el TGD a un susto o episodio traumático durante el embarazo. Pero volvamos al universo de los doctores.

Edgardo 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

⁷⁶ De acuerdo con el CIE–10 (Clasificación internacional de enfermedades, décima versión) los TGD (agrupados dentro de los Trastornos mentales y del comportamiento y codificados como F84) son un grupo de trastornos caracterizados por alteraciones cualitativas de las interacciones sociales recíprocas y modalidades de comunicación, así como por un repertorio de intereses y de actividades restringido, estereotipado y repetitivo. Ver Organización Mundial de la Salud –CIE 10.

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 también aparece reflejada en la perspectiva de Mariela. Entre las recomendaciones que da a sus pacientes en tratamiento por trombofilia figura la casi prohibición de lectura de blogs y páginas webs con testimonios sobre fertilidad o búsqueda de información en internet “porque no quiero que estén buscando un bebé pensando en que pueden perderlo porque leyeron que alguien ‘x’ lo perdió”. Estas concepciones se inscriben dentro de un modelo en el cual la dupla normal–patológico es suplantada por armonía–desarmonía, equilibrio–desequilibrio y las enfermedades no son “cosas” aislables y destruibles sino desarreglos, por exceso o por defecto, que deben comprenderse en su globalidad⁷⁷. La enfermedad de Matías, el hijo de Ana María, resuena en todos los integrantes de la familia que, en pos sanarse, asisten a la terapia sistémica y toman el agua bendita indicada por el Padre Ignacio.

Este carácter holista de la enfermedad parte de la unidad de los fenómenos físicos y espirituales, en detrimento de la división moderna y estanca entre cuerpo y alma, en la cual se inscribe el MMH. Siguiendo los aportes de Semán (2001), esta continuidad alcanzará su máxima expresión en la sanación, en la cual el proceso de enfermedad–salud–atención incluye un nivel espiritual que integra el *continuum* de la experiencia cotidiana donde el sufrimiento se extiende desde lo anímico y físico a un contexto numinoso más amplio⁷⁸. Dentro de ese contexto, se inscribe la asistencia a la parroquia rosarina en tanto parada de un recorrido terapéutico mayor. La

⁷⁷ Laplantine caracteriza a este modelo como relacional y concibe a la enfermedad como una ruptura del equilibrio del hombre con su propia persona, el cosmos y /o el orden social (1999).

⁷⁸ El eje del trabajo de Semán (2001) es la discusión de la religiosidad de los sectores populares. De acuerdo con el autor en dichos sectores existe una corriente de prácticas y representaciones que comparten el hecho de ser cosmológicas porque presuponen el orden de los sagrado; holistas y relacionales al afirmar el *continuum* de experiencias que la lógica moderna divide en compartimentos estancos; la preeminencia de la totalidad y el carácter de parte con que participa cada sujeto en esa totalidad. Si bien no estoy discutiendo el carácter popular o no de las prácticas referidas (discusión que sí ha desarrollado en profundidad Soneira 2000), las nociones de Semán son fructíferas a la hora de comprender las nociones de enfermedad y salud que rompen también con el modelo racionalista moderno.

posibilidad de pensar al sacerdote como sanador evidencia que la tríada salud-enfermedad-atención trasciende lo meramente medicalizable para incluir todo el universo y 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”.

Es interesante señalar que este carácter de la enfermedad como un proceso que excede lo meramente físico es ratificado desde el discurso del propio sacerdote. En una de las pocas entrevistas otorgadas a un diario, frente al interrogante acerca del sufrimiento de las personas que asisten a la Natividad, el Padre Ignacio afirmó que “el ser humano sufre mentalmente, psíquicamente, emocionalmente y también hay muchos problemas familiares que producen dolor” (Favarel 2012).

Estas mismas nociones podemos hallarlas en la voz del padre Andrés Tello Cornejo, capellán del Hospital Muñiz, entrevistado en una de las ediciones del suplemento *Valores Religiosos* (Rubin 2012) centrada en la figura del Padre Ignacio. En dicha oportunidad mencionaba que “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”. En este contexto, “la sanación no es sólo corporal, sino también espiritual”.

Diversos autores y para contextos disímiles coinciden en señalar que el fenómeno de la sanación es una de las fuentes principales de convocatoria y expansión de las prácticas carismáticas (Csordas 1983, 1997; Krautstoftl 1999; Giménez Béliveau 1999, en prensa; Steil y Walker 2012) dado que toman para sí demandas que los feligreses dirigen a otras esferas de la actividad social y encuentran, en la actualidad, respuesta en el campo religioso. Desde el punto de vista de los fieles, la asistencia regular o esporádica a las celebraciones carismáticas, integrar grupos de oración como la práctica del rezo individual siguiendo los modelos carismáticos sobrelleva efectos terapéuticos. Éstos serán comparados en su eficacia con los obtenidos en el largo derrotero de médicos, psicólogos, maestros de meditación, sacerdotes y demás alternativas que los fieles consultaron en busca de respuestas.

Como señalé en el Capítulo 1, en la mayoría de los casos relevados, luego de la imposición de manos y la realización de los deberes hogareños encargados por el

sacerdote⁷⁹, los fieles constatan una mejoría que corrobora continuamente la cualidad mágica de Ignacio 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; Alejandra aquietta sus miedos y preocupaciones; 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 numinoso era una opción cierta para la cura de su enfermedad.

Como vemos, los problemas que las fieles elaboran con la expectativa de solución en el contacto con el Padre Ignacio se conciben en términos de salud-enfermedad. Varios elementos se desprenden de esta forma de idearlos. Primero, salud y enfermedad son conceptualizaciones amplias, restringidas a lo físico y se extienden para incluir el universo anímico y social de las personas. Segundo, en esta elaboración tiene un rol importante el discurso biomédico el cual es referido en dos sentidos. Por un lado, el modelo médico hegemónico legitima el estado que el fiel atraviesa y, desde el punto de vista del movimiento, justifica las distinciones hechas entre quienes pueden o no acceder a un encuentro personal con el sacerdote. Por otro lado, este discurso y las prácticas de los profesionales que lo encarnan son criticados por el desapego y frialdad con las que abordan la relación con los pacientes, habilitando así las búsquedas de tratamientos que tomen en consideración el mundo subjetivo del enfermo. Con esta intención llegan a las celebraciones del Padre Ignacio como también a otros espacios religiosos y alternativos. Otra implicancia de construir las razones que movilizan el viaje a Rosario desde la diada salud-enfermedad es el carácter coyuntural que tendrá la participación en las celebraciones. Es decir, los fieles/asistentes son tales en la medida en que existe la problemática a la que la eficacia sanadora del sacerdote y las prácticas rituales pueden dar solución. Por lo tanto, la búsqueda de sanación es entendida como una experiencia que tendrá

⁷⁹ Estos deberes son una conjunción de toma de agua bendecida, rezos y compresas de coco y azúcar o parches con tierra, de acuerdo a la gravedad del estado del asistente. Trataremos este tópico en el capítulo siguiente.

consecuencias reales sobre las condiciones físicas, emocionales, espirituales y económicas de quienes las atraviesan. Como vimos en el primer capítulo, esta experiencia tiene un plus de significación y legitimidad por encuadrarse en el ámbito católico. En el capítulo siguiente exploraré la escenificación ritual de dicho marco.

CAPÍTULO 3

Construyendo marcos interpretativos en el ritual

La problemática abordada en este tercer y último capítulo se inscribe en una línea de indagación desarrollada por algunos autores en el Cono Sur (Frigerio 1997; Carozzi 1998; Semán *et al.* 1998) que buscan comprender los procesos de creación de marcos interpretativos realizados por movimientos religiosos y las maneras en que se alinean con los esquemas de interpretación propios de los participantes. Como mencionaba en la Introducción de este trabajo (*cf.* Marco teórico) los marcos interpretativos pueden tomar la forma de situaciones sociales relacionando lugares, participantes, roles, secuencias de acciones, distribución espacial y objetos. En consecuencia, a partir de la presencia de alguno de estos elementos el actor podrá predecir la de otros (Carozzi 1998).

¿Cuál es la situación social que permite la creación y reproducción del marco del movimiento? Propongo aquí que estos procesos se desarrollan en los rituales de sanación. Defino a éstos como una arena social de acción y comunicación que, valiéndose de dispositivos simbólicos específicos, opera como un mecanismo para capturar la atención, expectativa, sensibilidad y emoción de sus participantes o de quienes potencialmente participarían en él (Ludueña 2011). Estos dispositivos están culturalmente contruidos, es decir, se hallan en relación con una cosmología en particular que le otorga forma y contenido y contruidos por secuencias ordenadas de actos y palabras (Tambiah 1991; Turner 1999). En el contexto intersubjetivo que los rituales presuponen, serán vitales la presencia de Ignacio y su poder mágico para reelaborar los sentidos y prácticas asociados a los elementos que los conforman.

Veremos también que la principal característica del marco interpretativo del movimiento desafía las divisiones propuestas por Durkheim entre tiempo y espacio sagrados y profanos que el rito y el mito recrean constantemente. En el movimiento del padre Ignacio todo aquello que sucede antes y después de los rituales institucionales y por fuera del templo consagrado son inscriptos en el *continuum* de la experiencia sanadora. Por lo tanto, el marco interpretativo que se crea y reproduce durante el espacio tiempo ritual concibe a la sanación como un proceso a lograr inscribiendo en él distintos escenarios y objetos.

3.1. “Un día de paz, un día para vos”⁸⁰

“Apoyate contra mi así descansas un poco”, me dice Ana María mientras busca un gorro en la bolsa donde lleva mate, galletitas, agua mineral y aspirinas, entre otras cosas. Son las 5 de la mañana. La silla de plástico en la que estoy sentada desde que llegamos a Rucci a medianoche no es tan cómoda como cuando la alquilé por seis pesos a Juanjo, uno de los tantos alquiladores de sillas que “trabajan” en las intermediaciones de la “Natividad” seis de los siete días de la semana (los martes la parroquia permanece cerrada).

Me duele la espalda, me levanto, doy vueltas, camino (bastante) hasta encontrar el final de la cola que se enrosca una y otra vez sobre sí misma. Mis sensaciones se replican en otros que también deambulan tratando de estirar las piernas y matar el tiempo. Muchos se levantan, caminan, compran algo para pasar el rato, toman mate, se cuentan los problemas con el de lado y en minutos parecen amigos de toda la vida. Algunos, no tan afectos a las charlas con los demás, rezan rosarios y entre sus dedos se asoman algunas estampitas de la Natividad o de la Virgen de San Nicolás. Otras, como Rosa, me contarán con sabor a resignación que durante la espera “no pude hacer ningún laburo interno, yo en todas esas horas no puede rezar, no pude nada, porque la verdad no daba”.

Pocos logran conciliar el sueño sentados en la calle, en sillas plásticas, de camping o sobre alguna lona en el piso. La humedad y el rocío tampoco amenizan la espera. Sobre este tema, Olga me cuenta que “esa noche la pasé muy mal, hizo mucho frío, estábamos mojadas pero no porque lloviera sino por la humedad. En un momento estaba sentada y tenía toda la cola mojada y dije ‘me hice pis’. Era el rocío”.

Al volver de mi caminata, Ana María que se quedó “mirando mi mochila” y cuidando nuestro lugar en la fila, me invita a acurrucarme con ella para pasar el frío y las horas que quedan hasta entrar en la parroquia. Lentamente más pájaros musicalizan la espera y el cielo comienza a enrojecerse. Poco falta para que el sol ilumine el domingo en Rosario. El cansancio empieza a florecer y recién son las 6 de la mañana. En poco más de dos horas participaremos de la misa y, luego, lo más ansiado del viaje: el encuentro cara a cara con el sacerdote.

⁸⁰ Entrevista a Romina, Ciudad de Buenos Aires, 07/02/2012.

Pedro, uno de los servidores encargado “del afuera” de la parroquia, ubicó a cada grupo recién llegado detrás del último, conformando así una fila interminable que empezó en una de las puertas de reja laterales y se extiende acorde a la cantidad de gente que asista a la misa, llegando a cerca de veinticinco mil personas entre las cuatro celebraciones del fin de semana. Las misas de los fines de semana son los días sábado a las 18 hs. y los días domingo a las 8.30, 11 y 19.30 hs. Cerca de las 6 y media, esta fila empieza a movilizarse. “Abrieron”, dice Juan Carlos mirando hacia la parroquia que debe estar a 400 metros de donde pasamos la noche, y solo divisábamos el campanario amarillo del edificio nuevo. “La Natividad” está conformada por dos templos conectados por un patio y resguardados por una reja perimetral con tres accesos. El edificio más viejo, que estaba en construcción cuando Ignacio llegó a Rosario, es de ladrillo visto y funcionan allí la secretaría parroquial, la santería, los baños y tienen sede algunas asociaciones católicas. Las primeras que comenzaron a funcionar fueron “Virgen María” y “Liga de madres de familia”. Se establecieron luego “Acción Católica”, “Camino, Verdad y Vida”, grupo Misioneros, el Costurero San José, diversos grupos de oración y Cáritas. Aquí se celebran las misas. En la edificación nueva, erigida según un diseño del propio sacerdote, las celebraciones son vistas por una gran pantalla colocada en el altar.

A medida que avanzamos algunas arrastran la silla para aprovecharlas al máximo; otras más decididas la dejan en la calle y solo acarrear el bolso o mochila que llevaron y el bidón para el agua bendita. Una vez abiertas las puertas, Pedro guía el ingreso al patio primero y luego, con suerte y dependiendo de la cantidad de asistentes, a alguna de las dos naves. Juan Carlos insiste: “la prioridad es ubicarnos en la parroquia. El lugar no se recupera (...) Van a ver que hay mucha gente, hay algunos que no respetan y que se pelean adentro”. Durante la entrada al patio se producen corridas y empujones, y la que fuera una fila se desarma en un mar de gente que los servidores, infructuosamente, tratan de ordenar y contener. Por momentos me siento en el campo de un recital de rock: apretada por todos los costados, los pies casi sin tocar el piso y tratando de estirarme para respirar. Mientras tanto, por los parlantes se escucha a una servidora leyendo las intenciones que los fieles depositaron en una urna. La mayoría de los pedidos responden al concepto amplio de salud, analizado en el capítulo 2: pronto embarazo, buena cirugía, cambio

de conducta, bienestar, paz espiritual, sabiduría, prosperidad, bendición y protección, unión familiar, fortaleza, soluciones laborales.

Con una avalancha el grupo que integro logra ingresar a la antesala de la nave. A nuestra derecha quedó la santería que vende medallas, estampitas, rosarios, imágenes de la Virgen y del Padre Ignacio, los libros escritos por el sacerdote y la revista parroquial *Compartiendo*. A la izquierda, las servidoras en la secretaría parroquial atienden el teléfono, responden dudas de los presentes e inscriben para catequesis y otorgan turnos de bautismos y casamientos.

La sensación de estar en el campo de un recital se mantiene y, desde atrás, los que siguen afuera empujan para lograr un lugar dentro de la parroquia. La antesala y la nave están divididas por puertas corredizas. Del marco cuelga un cartel que versa “Prohibido el uso de celulares” y, una vez traspasado, los aparatos dejan de recibir señal. Apostados allí dos servidores regulan el acceso y cuentan las personas a medida que pasan e indican donde deben ubicarse. Olga que está delante mío pregunta porqué cuenta hasta 35. El servidor a regañadientes contesta, “este lugar es como un retiro, debe comportarse como tal. Acá no vino a ver a Susana Giménez, si es lo que piensa”. Olga baja la cabeza y, sin perder la dulzura con la que siempre habla, responde que ella no le faltó el respeto a nadie.

Nos toca en el primer piso. Subimos las escaleras y otro servidor nos ubica en uno de los tres compartimientos del entresuelo. Éste está subdividido con vidrios, cada uno tiene una puerta y en su interior entran alrededor de 70 personas. Hay dos ventiladores, uno de techo y otro en la pared, pero no son suficientes para dar batalla al calor que ya es difícil de soportar. De igual manera que en la espera callejera, algunas rezan, otras hablan con la de al lado y cuentan cómo se enteraron del sacerdote o si ya vinieron alguna vez, intercambian informaciones sobre médicos y tratamientos, entre otros temas. El que fuera un murmullo se torna de a poco más audible y en consecuencia por los parlantes una voz femenina dice:

yo sé que es difícil mantener silencio. Pero no hay que olvidarse de donde estamos y porqué hemos venido. Esta es la Casa de Dios, un lugar de silencio, oración. Lugar para agradecer por lo que nos da y venir a pedir. En mayor o menor medida, todos tenemos problemas.

Nadie pareciera hacer caso hasta que en el fondo del pasillo central de la nave un tumulto de gente se mueve hacia delante. Rodeada por una veintena de personas,

una sotana blanca irrumpe avanzando para el altar. A su paso, las voces se van callando y quienes están sentados del costado del pasillo extienden sus manos para que las puntas de los dedos rocen la vestidura, se escuchan voces diciendo su nombre por lo bajo e intentando robar una mirada a esos ojos que parecen no fijarse en nada ni nadie. Son las 8.15 de la mañana de un domingo 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, Ignacio indica cómo disponerse en el recinto aclarando que “hay que dejar las primeras hileras de asientos libres” y explica 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”⁸¹. Mientras hace el anuncio las servidoras apostadas en las naves y en el patio entregan el preciado número que oficia de pasaporte a la mayor atención del sacerdote. Como mencioné en el capítulo precedente, en este momento los asistentes despliegan estrategias para lograr un encuentro más personalizado con el cura. Principalmente, nombran sus enfermedades y, como prueba de la veracidad de sus palabras, muestran los estudios médicos que las certifican. Se escuchan llantos y lamentos; el cansancio por las horas de espera transcurridas hacen lo suyo y hay desmayos y gritos pidiendo un médico que ingresa a los saltos entre la muchedumbre. El sacerdote comenta y opina sobre distintas situaciones de actualidad tales como los negocios generados en el barrio o los viajes, a los cuales se opone. Por ejemplo, durante el invierno del 2009 en pleno brote de la Gripe A (H1N1), Ignacio se valió de esta breve charla para disculparse por las demoras que acarrearía la eucaristía ya que luego de entregar cada hostia se higienizaría las manos con alcohol en gel y 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”. Una risa generalizada contagió a los presentes que, según los cálculos de un servidor, alcanzaban las mil personas entre planta baja y el entrepiso. Una vez que terminan los avisos y comentarios de índole diversa, Ignacio se retira del recinto.

⁸¹ La elección de la palabra “atender” para referirse a la imposición de manos sobre cada asistente no es un dato menor. Coincidiendo con Carozzi este vocablo permitiría a los asistentes tipificar la situación de la imposición de manos dentro de una conocida como ser la relación médico-paciente (1993).

Minutos después dos guitarristas y una cantante comienzan con los temas “del cancionero”. Todos parecen conocer las canciones y las voces se unen en un único canto que musicaliza el reingreso de Ignacio junto a dos monaguillos para iniciar la misa. Las hileras de bancos que habían quedado libres son 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.

Como mencioné en el capítulo 2, las fieles incluyen las celebraciones de Ignacio dentro de las corrientes renovadas del catolicismo enfatizando los cambios en las formas de expresión y estética de los rituales. 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”. Para Cristina la misma “fue espectacular, como te concentras, es muy grato todo el tema de cánticos”. Hay una cuidada selección de canciones por fuera del cancionero que complementan las “clásicas” de iglesia. Por momentos me encuentro 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” de enfermedades terminales –como cáncer– o facilitador de embarazos en parejas con problemas de fertilidad, las homilías 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 sacerdote⁸². 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”.

Durante el sermón la cuestión social es referida constantemente. Ignacio habla sobre la falta de seguridad social, laboral, económica y la violencia que, como resultado de dichas carencias, impera en la sociedad. Referencias que son

⁸² Esta oración fue incluida en el parágrafo “Salud, enfermedad y el discurso biomédico” del capítulo 2.

congruentes con la necesidad de dar respuestas a los problemas cotidianos de los fieles, quienes señalan que durante las misas las imágenes tanto de Jesús como del propio cura exhiben un rostro “más humano” y, por ende, cercano, permitiendo enfrentar la cotidianidad de la vida. Dice el Padre Ignacio que “Jesús está en tus lágrimas, está en tus sonrisas. En los momentos difíciles está con nosotros”⁸³.

“Hay que comulgar, comulgar es sanación, es Dios. Si no comulgas, no lo tenés” me insta Ana María mientras el cura prepara la eucaristía. El Padre 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. Dos de ellos suben al entrepiso y se colocan cerca de la escalera, escoltados por los servidores que nos fueron ubicando mientras subíamos. Estos servidores, igual que los que están apostados en las puertas del patio, dan una “contraseña”–que consiste en un papel de color– si una quiere salir y volver a entrar.

A pesar del mal humor o las malas contestaciones que los fieles adjudican a los servidores, el momento de la misa sorprende por ser “un ámbito de intensa alegría, cosa que me llamó mucho la atención, ya que ahí están, sí los que van a agradecer, pero en su mayoría los que están sufriendo, padeciendo generalmente situaciones bien difíciles” y un espacio donde “se respira mucha buena onda”.

Finalizada la liturgia, pocas personas abandonan la parroquia. Los que nos quedamos tenemos que optar 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”⁸⁴. 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?”.

⁸³ Rosario, abril de 2011.

⁸⁴ Como mencioné en el capítulo 2 los “Turnos para bendición” son, únicamente, para casos de enfermedades “graves” definidas así por el padre y deben ser acreditables con historia clínica. Los turnos se entregan durante las cuatro misas del fin de semana y tienen lugar los días de la semana siguiente. Hay un solo número por persona y por año calendario. En el caso de solicitarlo para terceros debe ser para un familiar, lo cual implica presentar los documentos que certifiquen el parentesco.

La fila central la inician dos servidoras y ofician, también, de demarcación del espacio. Después de cruzar la línea que invisiblemente dibujan el asistente está preparado y ubicado para recibir la bendición de manos del cura. Indican que hay que sacarse hebillas y ornamentos del cabello y dejar a un costado mochilas, bolsos, carteras: hay que despojarse de lo accesorio. Ignacio 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 primer capítulo, puede indicar prescripciones dietarias o 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, apoya la medallita ahí para luego entregarla a la persona. Esta entrega no es en la mano: el primer contacto de la medalla es con la cabeza, el pecho o el entrecejo del fiel. Mientras tanto, el servidor que dio la medalla, siguiendo atentamente los movimientos de Ignacio, espera indicaciones. Juan Carlos resume los pasos que siguen “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 el sacerdote, cuyo aprendizaje es parte del entrenamiento de las y los servidores⁸⁵. Tiene dos vías

⁸⁵ De acuerdo con Carozzi el uso de un código restringido que solo comparten sacerdote y servidores reforzaría el carácter de paciente del asistente. En tanto ignorante de un conocimiento determinado, el asistente devenido paciente se remite a experiencias previas que suponen una distribución desigual del

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. A cada una les encomienda una tarea específica: atención en la secretaría parroquial o santería, organización de los fieles, “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.

Scheffer (2000, 2008) diferencia dos caminos de llegada de las servidoras a sus funciones. El primero es el que recorrieron aquellas personas que elegidas por el cura entre quienes ya realizaban alguna actividad en la parroquia. Con el crecimiento de la popularidad del don de Ignacio, 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 primer capítulo. 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?’”⁸⁶. 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”.

Volvamos al entrenamiento de las personas de “indicaciones”. El proceso de aprendizaje implica la memorización de un cuaderno donde constan todas las indicaciones cifradas y el sacerdote luego les toma examen. Este código es utilizado para comunicar las indicaciones 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.

conocimiento del proceso salud–atención–enfermedad como ser las relaciones con médicos, psicoanalistas, adivinos o curanderos (1993:73).

⁸⁶ Entrevista a Stella, realizada el 27/01/2012 en Rosario.

Una vez que el sacerdote hizo la imposición de manos, servidor y fiel se retiran a un costado en el cual “el código” será traducido en acciones específicas a realizar. Cada servidor/a imprime su sello personal para transmitir las enfatizando alguno de los aspectos: el rezo, la meditación, las tomas de agua bendecida.

Cerca de una veintena de servidores 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 al servidor que traducirá. Sobre este tema, Stella me comentó:

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 las palabras de esta servidora existen dos criterios que Ignacio utiliza a la hora de seleccionar quien traducirá. El primero, depende del contenido de las indicaciones. Si implican contacto con los genitales serán mujeres las que traduzcan para otras mujeres. El segundo criterio responde a una pre-clasificación del grado de enfermedad del asistente. Esta acción estaría habilitada por el don visión del sacerdote. Así junto a las capacidades analizadas en el capítulo 1 (leer el estado de ánimo del otro, pronunciar palabras que ayudan en la toma de decisiones, o señalar la parte afectada de un cuerpo presente o mediado por una foto), el don permite también la evaluación de la gravedad de una enfermedad.

El tiempo que Ignacio dedica a cada fiel no está estipulado. Puede estar 20 segundos o detenerse 5 minutos con él. Si bien los movimientos del sacerdote parecen automáticos, cada caso es particular. Dentro de la generalidad y masividad, en el tiempo que dedica a cada persona hay lugar para microatenciones personalizadas: gestos simples, palabras al oído, miradas y caricias especiales.

“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 los que reciben la bendición son chicos o bebés, Ignacio les presta especial atención deteniéndose más tiempo en ellos y una leve sonrisa se dibujaba en su rostro.

“Facu” tiene TGD (Trastorno Generalizado del Desarrollo no especificado). 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 “no nos pasó nada pero el susto fue enorme”.

En los capítulos anteriores señalé que por medio de la adivinación de algunos aspectos no conocidos de la vida del asistente y percibidos como correctos se incrementa el poder mágico del sacerdote. Dado que las palabras pronunciadas son potencialmente polisémicas, la persona que las escucha les otorgará significados a partir del conocimiento que tiene sobre sí misma (Carozzi 1993). En el caso de Luz es interesante notar que el don interviene de manera retrospectiva ya que esta mujer resignificó sus experiencias pasadas a partir de los pronunciamientos del sacerdote.

Contacté a Luz unos meses después del viaje a Rosario y me contó emocionada los avances de Facu. Primero, logró articular algunas frases llegando a cantar con sus hermanos, 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 Ignacio con “verdadera fe”.

Estas microatenciones se dan de manera más clara cuando el asistente logra decir el por qué de su viaje de manera que el sacerdote pueda centrarse en eso. Si se puede o no hablar con el sacerdote en el momento de la bendición es una de las incógnitas que sobrevuelan entre los fieles y la fama de “carácter fuerte” de Ignacio no ayuda a disipar. Sin embargo, más allá de la autorización para hablar, las emociones que suscita el estar cara a cara en el altar contribuyen a no poder explicar las razones de estar allí o, como en el caso de Rosa, no 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”⁸⁷.

Circulan también narrativas que, aduciendo distintos motivos, alimentan esta imposibilidad de hablar frente a Ignacio. Algunas asociarán sentidos positivos: el fiel no logra hablar debido a las emociones que provoca la presencia del sacerdote

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 (Juan Carlos).

Otras cargarán las tintas en el mal carácter de Ignacio. 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.

El llanto, las lágrimas, el sentirse conmovida son una constante tanto de la experiencia que compartí junto a las fieles como de los relatos posteriores acerca del viaje a Rosario. Para cada una de ellas la experiencia es única– algunas lloran, otras se tambalean perdiendo su eje, se quedan sin palabras o tal vez “no sienten nada, ninguna conexión trascendental”– e intransferible ya que “solo se puede compartir y ser comprendida con los que han ido al Padre Ignacio”. En más de una oportunidad, luego de haber efectuado entrevistas, mis interlocutoras me agradecían porque “nadie quiere escuchar todo lo que me pasó”.

De la misma manera que durante la comunión, en el momento de las bendiciones la intensidad de las manifestaciones de la fe irá en aumento⁸⁸. Los asistentes esperan ansiosos, lloran, mientras esperan su turno rezan con mayor ímpetu, se concentran en lo que fueron a pedir, exhiben medallas y rosarios. La centralidad de la temática salud-enfermedad se observa en las liturgias y bendiciones,

⁸⁷ Rosa, Buenos Aires, junio de 2011.

⁸⁸ En su análisis de dos grupos católicos emocionales, Giménez Béliveau designa como “tiempo fuerte” a la sanación ya que en torno a ella se articulan los distintos momentos de la liturgia (1999).

como en otras prácticas de los fieles relacionadas con la transmisión de los efectos benéficos del contacto con lo sagrado hacia terceros no presentes en la ceremonia. Por lo tanto, en el “momento fuerte” de la bendición, tal como lo nombra Giménez Béliveau (1999), adquieren protagonismo dos tipos de elementos: los que vehiculizan los pedidos de ayuda de los fieles y los difusores de efectos taumatúrgicos.

Entre los primeros figuran fotos, cartas, análisis médicos, llaves de casas y automóviles que los fieles exhiben durante la eucaristía y el momento de la imposición de manos. Si bien no existe un formato estándar, entre los asistentes circulan ciertas características que las fotos deben respetar: estar en un folio para evitar posibles mojaduras y arrugas, colgarlas del cuello con una cinta y no usar alfileres de gancho porque al momento de recibir la bendición pueden lastimar al sacerdote o a ellos mismos. Junto a estas indicaciones, Olga agregó otra respecto a la validez de la fotografía que llevaría en su segundo viaje en el que pedía nuevamente por la salud de su madre.

Quando yo voy la segunda vez, el cartel [del primer viaje] y todo lo tenía guardado. Pero no voy a llevar la misma foto, porque esta foto yo sé la saqué a los tres días de que la habíamos operado. Yo voy a llevar una foto actual, porque quiero que vea como está ahora, ¡mira lo que había pensado! Yo pensaba que si veía la foto que había llevado antes, iba a ver lo mismo que vio en esa época.

Para sorpresa de Olga, la foto actualizada logró la “actualización” del diagnóstico. En el mes de octubre, Ignacio había señalado el problema cardíaco de la madre. En diciembre, el sacerdote repitió las palabras pronunciadas en la primera bendición “mamá corazón” y agregó “mamá intestino”, principal motivo de este segundo viaje, que fue en el que la conocí.

Los segundos elementos son aquellos que transfieren los efectos taumatúrgicos. Por ejemplo, el agua bendecida, las medallas de la Natividad y, también, los objetos que vehiculizaban pedidos y entraron en contacto con el sacerdote durante las celebraciones.

Durante el mes de septiembre se celebra el mes de la mujer. Mientras esperábamos para ingresar al templo, junto a las mujeres que estaban delante y detrás mío en la fila nos pusimos a charlar, tomar mate y prestarnos el repelente para enfrentar los mosquitos que, pos lluvia matinal, acechaban en la tarde rosarina. Una de ellas era Alejandra, de 41 años y madre de una nena de 9. Hace 6 años que junto a su marido quieren darle un hermano/a a Florencia y aún no lo logran. No era la

primera vez que iba a la misa o a buscar la bendición: el bidón descolorido y deformado atestiguaba su uso desde hacía un buen tiempo. Alejandra conocía muchas de las combinaciones de tareas hogareñas que el sacerdote encarga y el protagonismo del agua bendecida en ellas. Cuando le pregunté si iba seguido a buscar agua a la parroquia respondió: “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 esgrimida por Alejandra evidencia nociones acerca del traspaso de los efectos benéficos del contacto con lo sagrado. La cualidad sagrada-mágica, si bien tiene origen en el sacerdote, que la transfiere a la medalla con un soplido, no se propaga de manera unidireccional. Nuevas vías de circulación se crean en el uso del agua bendecida de manera que otros elementos incorporan los beneficios: el agua que rellena el bidón, las casas de los fieles que al ser lavadas se “purifican”, los remedios de los enfermos. Esta virtud del agua bendecida debe ser debidamente resguardada. Así lo entienden (y aprovechan) los vendedores de bidones que en las inmediaciones de la parroquia promocionan su producto afirmando que posee “un proceso especial para que el agua dure durante los dos meses que hay que tomarla”.

En suma, estos elementos transmisores⁸⁹ tejen un puente entre el cura y las personas y objetos no presentes en el momento y lugar de la bendición. Cada vez que los asistentes realicen los deberes rituales en sus hogares reproducirán este lazo que evidencia la puesta en circulación de la sanidad como también una modalidad móvil de relacionarse con lo trascendente.

El último paso antes de emprender el viaje de regreso es obtener el agua bendecida. En una habitación pequeña con acceso desde el patio las servidoras llenan los bidones. El recinto está dividido: un parte pública donde se hace la cola hacia afuera y con carteles que versan “AGUA BENDITA máximo 5 litros por persona sin excepción”; y otra reservada a servidores que entregan el líquido en los contenedores plásticos. Ambos espacios están divididos por un mostrador con una reja en la cual se dibuja la imagen de la Natividad. En la parte privada hay tres tanques de acero inoxidable, conectados entre sí por una cañería superior, cada uno tiene dos canillas y un cartel anunciando “Agua sin bendecir”. A diferencia de otras parroquias o

⁸⁹ Giménez Béliveau en sus análisis de las prácticas de sanación entre grupos católicos emocionales, considera como elementos transmisores el agua y la sal bendecidas que los fieles llevan a sus casas y las fotos y los objetos de quienes se desea sanar (1999).

santuarios donde la fuente está bendecida, en la Natividad los sacerdotes proceden a bendecir el agua en los tanques cada vez que se acaba. Terminada la bendición, uno a uno se giran los carteles para anunciar “Agua Bendecida”. Si bien no existe diferencia léxica entre los términos bendita y bendecida, es interesante observar que desde la parroquia favorecen el segundo sobre el primero. Bendecida es un participio pasado que puede funcionar como adjetivo pero tiene régimen verbal. Por lo tanto, en el caso del agua contenida en los tanques es una acción que se termina y renueva cada vez. De allí lo apropiado del gesto de girar el cartel terminada cada bendición. En este contexto, la trasmutación ritual del agua corriente en bendecida riega el carácter procesual de la experiencia de sanación.

Recibidas la imposición de manos y las indicaciones, y obtenida el agua, los asistentes se agruparán en torno a la combi para emprender el retorno. Igual que a la madrugada sillas, sombrillas, mesas portátiles invaden las calles y veredas del Barrio Rucci a la espera de la misa de la tarde.

3.2. Marcos interpretativos: segregación y continuidad

Como anticipaba en la presentación, en este capítulo me propongo describir y analizar el marco interpretativo que el movimiento produce a través del proceso ritual y las maneras en que se alinean con los esquemas de interpretación propios de los participantes. En lo que sigue volveré primero sobre algunas de las características de las prácticas rituales para poder, en un segundo momento, analizar con más detalle el enmarcado de las situaciones efectuado desde el movimiento, y su vinculación con los esquemas previos de los actores.

Dado que las celebraciones, tanto la misa como la imposición de manos, tiene lugar dentro del templo consagrado, hay una limitación en los gestos y expresiones que pueden emplearse buscando que se respete “la Casa de Dios”⁹⁰. Señalaba que las servidoras retan a los asistentes ante el murmullo *in crescendo* o las preguntas que consideraban fuera de lugar ya que desafiaban las pautas de comportamiento que deben observarse dentro de la parroquia. La necesidad de respetar determinadas reglas no se restringe a los agentes institucionales. Entre los fieles existe también

⁹⁰ Para Bell (1997) la limitación en el rango de gestos, expresiones y en consecuencia, de contenidos expresables en el ritual se denomina formalidad.

cierta limitación en el rango de gestos, expresiones y de contenidos a manifestar. Rosa lamentaba no haber realizado “ningún laburo interno” durante la espera, ya que el “clima no daba” porque la gente que espera en el patio “desvarían y se habla de cualquier cosa: de Susana Giménez, de la tele”. Criticando a la organización, Rosa proponía colocar “dos parlantes afuera y ya está, se escucha la misa, entonces la gente mínimamente entra en clima de oración, te corta la charla de la boludez”. En este sentido, la socialización católica previa⁹¹ de los participantes juega un rol cardinal en la reactualización de determinadas prácticas consideradas legítimas –o no– en el ritual.

Algunos autores, enfatizan la separación relativa mas no absoluta del ritual respecto de otros tipos de actividades sociales (Tambiah 1991)⁹². Por tanto, y en desafío a las divisiones durkheimianas entre tiempos y espacios sagrados y profanos, aquello que sucede antes como después de la misa puede comprenderse a partir de la mencionada definición. El hecho de que sea el propio cura quien recibe a los fieles dentro de la parroquia, ordenándolos, comentando situaciones de actualidad, haciendo chistes, que realice la imposición de manos una vez finalizada la misa y encargue tareas a realizar en sus hogares, genera un vínculo entre él y los demás participantes del ritual que excede y trasciende el tiempo de la liturgia. Las maneras de dotar de sentido a este vínculo permite introducir otra de las características que asume el ritual y que guiará el análisis hacia el último punto: el enmarcado de las situaciones.

Los marcos operan por inclusión y exclusión (Bateson 1991) permitiendo ubicar, percibir, identificar y etiquetar un número infinito de hechos en sus propios términos orientando y organizando la experiencia individual y social (Goffman 1986). En consecuencia, el proceso de enmarcado habilita la distinción clara de la situación ritual del resto de la experiencia cotidiana por medio de ciertos elementos, personas y acciones que o están ausentes en otras situaciones o aparecen combinados

⁹¹ En el capítulo 1 señalé que una amplia mayoría de quienes asisten a la parroquia Natividad del Señor son católicos de carrera: personas que exhiben relaciones de larga data con el credo bajo el cual han sido criadas y que, actualmente, poseen diversos grados de participación y compromiso con la práctica hegemónica que la iglesia como institución espera de sus fieles.

⁹² De acuerdo con Tambiah (1991) el ritual comparte cualidades con otros tipos de actividades tales como las festividades, las reuniones y las convenciones. Si bien no puede delimitarse el dominio del ritual lingüísticamente o por definición ostensiva, toda sociedad nombra y marca festividades, representaciones y performances que podemos identificar como típicos eventos rituales.

de determinada manera en el ritual. Esta separación respecto a lo cotidiano permite crear microcosmos coherentes y condensados que, durante el ritual, producen la ilusión de un mundo ordenado para sus asistentes. A su vez, este universo reducido y simplificado genera un sistema coherente de categorías que puede proyectarse sobre el espectro completo de las experiencias humanas (Bell 1997:160–161). Si esa proyección es exitosa, las categorías pueden representar el caos de la experiencia humana de manera coherente y significativa y validarse ellas mismas en ese proceso. Analizaré primero las acciones emprendidas por Ignacio en tanto líder del movimiento religioso y por los servidores que lo secundan a la hora de crear y recrear el marco interpretativo.

*3.2.1. “Orar no es ‘decir algo’, es elevar nuestros sentimientos más profundos”
(Padre Ignacio)*

A través del marco interpretativo del movimiento se interpretan algunas acciones como relevantes mientras que otras son descalificadas⁹³. Acorde con la matriz católica que oficia de modelo se enfatizan los sacramentos, la participación en diversas actividades parroquiales y en el calendario litúrgico. Sobre los primeros no es menor la presencia de un “ejército” de ministros de la eucaristía que recorren las naves, el entrepiso y el patio de la parroquia dando la comunión a quienes la deseen. Este dato revela el interés por alimentar una feligresía cuya adscripción no sea únicamente nominal sino que, por lo contrario, mantenga una pertenencia activa a través de los sacramentos. La promoción de las actividades parroquiales como la Homilía de Jóvenes, las Horas de Piedad de Mujeres y de Hombres y la búsqueda de voluntarios para la realización del viacrucis, señalan también la predilección por un compromiso más amplio que supere la necesidad coyuntural que motiva el viaje a Rosario.

Respecto a la descalificación, 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,

⁹³ De acuerdo con Bateson los marcos intervienen en la evaluación de los mensajes que contiene recordando al pensador cuales tienen pertinencia recíproca y cuales pueden ignorarse. En este sentido, todos los marcos son metacomunicativos (1991:215).

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.

Se busca también un mayor apoyo externo a la propuesta sanadora a través de su difusión por diversos canales. Como señalé anteriormente, la parroquia posee página en Internet y perfil en las redes sociales (Facebook y Twitter) y publica diariamente noticias, videos y frases del sacerdote. Al ser accesible por estos medios, Ignacio se transforma en una presencia en escenarios cotidianos, más allá del templo y de las liturgias. El Canal 3 de Rosario transmite la misa dominical y, posteriormente, es “colgada” en Youtube de manera que habilita la participación a la distancia. Durante las liturgias, el Padre Ignacio pide “por los enfermos, por los niños internados, por las madres embarazadas, por los recién nacidos y sus padres”. Todos posibles seguidores y adeptos que apoyarán y reproducirán las prácticas prescritas por el sacerdote y sus servidores, en detrimento de otras opciones religiosas y/o médicas por las que peregrinaron previo a la llegada a Rosario. La realización de los deberes hogareños no implica el abandono de los tratamientos biomédicos sino la complementariedad entre ellos. Esto se evidencia en la bendición de remedios y recetas realizada por el sacerdote.

No obstante, la expectativa de Ignacio no se limita únicamente a contribuir, facilitar o canalizar la sanación de quienes asisten a la parroquia. En sintonía con el credo al que representa, el reencuentro con Jesús y la fe son las vías predilectas para la resolución de las problemáticas que motivan la participación ritual. Por lo tanto, “conquistar almas para Cristo” logrando la conversión de aquellos “que no creen, que sienten dudas” (Chantada 2009) son los fines últimos que persigue el sacerdote.

Para dar forma y nuevos contenidos al marco interpretativo, Ignacio apela a diversos recursos. Como anticipaba en el primer capítulo, él integra una tradición renovadora⁹⁴ del canon católico junto a otros “curas sanadores” como el padre Mario Pantaleo. En consecuencia, los cantos, las oraciones y ciertos elementos rituales presentan características innovadoras y están sujetas a reinterpretaciones efectuadas por el sacerdote.

⁹⁴ La noción de “tradición renovadora” se nutre de los planteos de Hervieu-Léger (2005) acerca del potencial creativo de la tradición, tal como fue referida en la Introducción y en el Capítulo 1 de esta tesis.

“No importa la edad que tenga, tú no lo tienes en cuenta. Déjame nacer de nuevo, ¡oh Señor! (...) Hazme renacer en tu amor”, cantaban casi todos los presentes formando una única voz en la entrada de Ignacio para officiar la celebración. Éramos pocos los que sabíamos más las canciones de artistas populares (como la de Violeta Parra o Fito Páez señaladas previamente) que las del cancionero de misa. Este conocimiento compartido por la mayoría indica, una vez más, la preeminencia de católicos de carrera dentro del movimiento.

A las oraciones “tradicionales” agregó las redactadas por él mismo. Junto a la de los Enfermos elaboró la de la Natividad, la del Trabajo y para la Conciliación. Respecto a éstas es interesante notar dos características relacionadas. Primero, ponen en evidencia el acercamiento del movimiento a las necesidades cotidianas y concretas de los fieles, tal como Ana María le reclamaba a la iglesia católica en el capítulo anterior. Segundo, refieren a las problemáticas a las cuales los fieles asocian la capacidad de intercesión milagrosa de Ignacio.

Las “técnicas corporales” (Mauss 1979) utilizadas por el sacerdote desafían la disciplina corporal de las liturgias que establece un contacto “sobrio” entre los fieles y con el celebrante⁹⁵. Ignacio, abandonando la estricta política de contacto, intercambia miradas, toca el cuerpo de los asistentes, ríe y juega junto a ellos, pronuncia palabras al oído durante la imposición de manos. Tal como analicé en el primer capítulo, las manos son una referencia obligada en los relatos de las y los fieles. Mencionaba allí que les otorgan tres sentidos enlazados. Primero, tienen entidad propia: ellas conocen, saben, detectan el lugar de la enfermedad o el malestar recreando una geografía corporal (analizada en el capítulo 2). Segundo, emanan “calor”. Tercero y último, al entrar en contacto con el cuerpo de quien busca sanación física o espiritual, generan una mezcla de angustia y liberación.

La libertad a las efusiones emocionales integra el marco interpretativo siendo una de las principales fuentes de conexión con la propuesta renovada. “Los/te quiero” o “todo mi afecto para ti” son fórmulas presentes tanto en los sermones y libros escritos por Ignacio como en las palabras dichas al oído durante la bendición.

⁹⁵ La Instrucción *Redemptionis Sacramentum* regla la política corporal y el sentido teológico del saludo de la paz durante la misa. Señala que este saludo debe darse entre fieles y entre el sacerdote y los ministros “sobriamente” y “del mismo modo si, por una causa razonable, [el sacerdote] desea dar la paz a algunos fieles” (Congregación para el Culto Divino, 2004. El destacado es propio).

Asimismo, en la experiencia de las fieles las microatenciones, señaladas anteriormente, son pruebas del afecto de Ignacio por cada una de ellas.

En *Reflexiones de Vida*, Ignacio anuncia que desea que sus escritos ayuden al lector “a crecer en la fe y para que *sientas*, que la infinita misericordia de Dios y su perdón, te devuelven todo aquello que creías perdido” (Peries 2002: 9. El destacado es propio). Así, las emociones constituyen también el punto de inicio de una transformación personal y de compromiso con la fe.

La novedad de la propuesta de Ignacio radica en que el marco interpretativo generado en la experiencia rosarina proyecta sus categorías sobre otras prácticas y escenarios a los cuales otorga nuevos significados. Veamos de qué maneras.

Este proceso de enmarcado se constata especialmente en lo referido a los deberes hogareños que el sacerdote encarga a sus fieles. Estas tareas requieren tanto de los elementos transmisores señalados como de la realización de determinadas acciones: junto a los rezos con la medalla o estampita de la Natividad y las tomas de agua bendecida, se incluyen la ingesta de ciertos alimentos (como ajo, radicheta, leche de cabra o jugo de limón), la confección y uso de compresas de coco y azúcar, o la realización de determinadas actividades como caminar descalzo en el pasto.

En paralelo a la quimioterapia por cáncer de páncreas, Cacho realizó durante dos meses las tareas encargadas por el cura. Mantenía adherida a su cuerpo la pasta de coco, azúcar y agua bendita usando papel film transparente: “cuando los hacía [los deberes hogareños] me sentía horrible, peor que con la quimioterapia, mareado, con ganas de vomitar”⁹⁶. Por otro lado, en el juzgado porteño en el que trabaja, Romina tenía el bidón de agua bendecida y tomó medio vaso cada mañana rezándole a la estampita de la Natividad que adorna el monitor de la computadora. Sus compañeros de trabajo reían al verla y ella, impasible, mantuvo su rutina diaria de las 11 hs. Por su parte, Alejandra tomó agua bendita colocándose las compresas sobre el pecho durante la mañana cuando estaba sola en su casa, encontrando así la tranquilidad necesaria para llevar a cabo todas las acciones y a la vez, preservar a sus hijos. Según me contó, cumplir con estas tareas “era como completar parte de una consigna, mantener ese diálogo que se estableció antes de la operación”. Estas palabras evidencian una noción de continuidad entre lo que sucede en la iglesia y aquello que

⁹⁶ Cacho, entrevista, Buenos Aires, 2009.

debe realizarse en el hogar. A partir del marco generado en la participación ritual estas acciones son interpretadas como complementarias de lo sucedido en el templo consagrado y constitutivas del proceso de sanación.

Para que el marco del ritual de sanación se transfiera es necesario también que algunos de los objetos presentes en el escenario original estén en los nuevos. Sin embargo, tal como anticipaba no es indispensable que sean transferidos todos. Esta sinécdoque la cumplen principalmente los elementos transmisores que instauran la situación ritual en espacios diferentes al templo consagrado. Asimismo, por la acción del marco otros objetos (el coco rallado, la radicheta o el papel film, entre otros), que habitualmente se encuentran en la cocina en una casa, se convierten en piezas del proceso sanador.

Alejandra mencionaba que el compromiso en la realización de las prácticas rituales hogareñas implicaba un diálogo. ¿Cuáles son las implicancias del mismo? Coincidiendo con Tambiah entiendo que el ritual es una forma de comunicación social relacionada con la “orquestración interpersonal y la integración y continuidad social”(1991:503)⁹⁷. Tal como anticipé, estos procesos acontecen a través del espacio tiempo ritual que excede y trasciende el ámbito consagrado. En este sentido, Ignacio y sus servidores son figuras claves en la reproducción de la noción de continuidad al prescribir las prácticas hogareñas que deben realizar los asistentes por el lapso de dos meses creando la necesidad de retorno. Así como hizo Norma reviviendo todo el malestar y la angustia que la afligía cuando asistió la primera vez; o Cacho quien quería volver para reforzar el bienestar que la primera visita aparejó y aún no había podido: “y no te imaginás como lo necesito. Ando muy caído”. La misma función cumple la entrega de turnos para las consultas personales: por un lado, regulan la masividad del fenómeno y, por otro, aseguran la constancia del público asistente. Constancia de la que se retroalimentan las empresas de transportes que realizan los viajes a Rosario ya que mantienen un grupo de clientes estables porque “una vuelve con el que conoce”, como dice Silvia, quien utiliza siempre la misma empresa junto a su compañera de aventuras.

⁹⁷ Uno de los interrogantes de Tambiah es por qué la sociedad busca adhesión a través de los rituales. Con reminiscencias durkhemianas, este autor afirmará que el ritual, en tanto forma privilegiada de comunicación, se relaciona más con la integración y continuidad que con el cambio, o en sus palabras “la transmisión de nueva información” (1991:503).

Por medio del proceso de enmarcado, *sanación, continuidad, emoción y proceso* son categorías que ordenan y dotan de significado las experiencias de las fieles, tanto en el templo como en sus hogares y trabajo o durante el viaje y la espera. De esta manera, diversos escenarios y acciones integran el *continuum* de la sanación facilitando su desarrollo y volviéndola eficaz. Contribuye también en esta eficacia el carisma de Ignacio el cual está implícito a las técnicas rituales. En consecuencia, el marco se valida a sí mismo. Claro está que los marcos no operan en el vacío sino que se conectan con los esquemas de interpretación previos de los actores.

¿De qué maneras se vinculan? A través de los procesos de alineamientos que “enlazan las orientaciones interpretativas de los individuos y de los movimientos sociales, de modo que un grupo de intereses, valores y creencias de los individuos y las actividades, metas e ideologías de un movimiento social sean congruentes y complementarias” (Snow *et. al.* 1997: 235. La traducción es mía). En la última parte del capítulo me centraré en las reinterpretaciones realizadas por los fieles.

3.2.2. Peregrinando

“And how do I choose and where do I draw the line
between truth and necessary pain?
And how do I know and where do I get my belief
that things will be all right again?”
Pilgrim –Eric Clapton

En las voces de las fieles, el viaje como la espera son inscriptos en el *continuum* de la experiencia sanadora a partir de la categoría de peregrinación⁹⁸.

En la presentación de Ana María en el capítulo 2 relataba la espera del micro que nos llevó a Rosario en una estación de servicio YPF a la vera de la General Paz. A lo largo del recorrido, el transporte que partió del Coburbano sur, suma pasajeros, mujeres sobre todo. Embarazadas, madres con bebés en brazos, señoras con bastón, acompañadas de otras mujeres (amigas, madres, primas, hermanas, tías, sobrinas) que ascienden en distintas estaciones de servicio o esquinas convenidas. Es extraño encontrar a una mujer viajando sola. Ese fue mi lugar durante el trabajo de campo y no pasó desapercibido entre mis compañeras de micro quienes con tono triste, en más de una oportunidad, me preguntaron “¿viajas sola?” al ver que mi compañero de espera no compartía el viaje conmigo. Las dudas acerca de qué sucederá en Rosario

⁹⁸ En Olmos Álvarez (2012) adelantamos un primer análisis acerca de la construcción de múltiples espacios sagrados a través de las prácticas de los fieles.

sobrevuelan todas las conversaciones entre quienes esperamos. “Ni chicha ni limonada, tenía más expectativa”, me contará Cristina luego de recibir la imposición de manos. Al escuchar historias de este tipo, algunos en la fila de la YPF señalan en desacuerdo “igual, esto empieza acá, concentrándose y ya pensando”, y otras agregan “lo de allá es otra cosa, lo importante es la fe para hacerlo” porque “la peregrinación es así, todos volvemos amigos, transformados”.

La peregrinación implica una meta, la decisión del peregrino y un largo camino a recorrer en un viaje. De esta manera, el viaje será peculiar: acopla un tiempo y un espacio diferenciados, articulados con lo sagrado y por medio del cual se genera un compromiso tanto personal y colectivo como espiritual y físico. Esta caracterización exhibe aspectos de la conceptualización que Victor Turner hiciera de este proceso social en tanto liminal (1974). Durante los fenómenos liminales la modalidad de relación social que emerge es la *communitas*: en ella destacan la homogeneidad y el compañerismo, se presenta escasamente estructurada y relativamente indiferenciada, ofreciendo un momento en y fuera del tiempo estructural, en el cual predominan las relaciones de casta, clase, jerarquía, etc. (Turner 1988).

La espera y el dormir en la calle son los principales escenarios para la gesta de la *communitas*: las personas comparten la comida, los mates, rezos e intenciones, se cuidan entre ellos los objetos personales, socializan información sobre profesionales y tratamientos médicos. Comparten también el cansancio que supone la extensa jornada y las condiciones en que se la atraviesa:

Después de muchísimo sacrificio, pasamos toda la noche afuera, estábamos todas mojadas, pasamos del frío extremo al calor extremo, porque arriba nos ahogábamos. Nos empezó a dar la bendición a las 2 y media de la tarde desde las 6 que estábamos sentadas arriba. Yo estaba que no daba más, yo no pensé que íbamos a tener que estar tan congeladas afuera... yo cuando entré a la iglesia dije ‘qué divino, qué placer’. Pero después te sacas la campera, te sacas el sweater, el otro sweater, te quedas en remera, te faltaba agua, no podías salir...

El viaje y las esperas son vividos como momentos de “sacrificio” casi necesario. Es decir, la bendición y el encuentro con el sacerdote serán más significativos cuanto más esfuerzo requirieron las instancias previas. Las referencias al cansancio, sueño, agotamiento, los deseos –casi prohibidos– de irse cuando la fila parece no avanzar son una constante. Durante la espera Romina se interrogaba “¿quién me mandó? Hay una cola tremenda. De repente todo era un bajón, todo

negativo veía yo”. Vanina sentada al lado mío decía “es mucho esfuerzo estar acá. Yo que estoy bien y me quedo dormida”, y Adriana en el viaje de vuelta me confesó muy compungida que para hacerle frente al sueño “me tomé una cafiaspirina para mantenerme despierta”. En oposición, el encuentro con Ignacio aparece como un momento de liberación, paz y emoción que disipa cualquier duda: “ni loca me iba. Era el chiste, pero no había chances de que me vaya. Yo había ido a Rosario por eso, no me iba a ir”⁹⁹. A estas experiencias se suma la necesidad de encontrar a otro peregrino que pueda acompañar empresa semejante:

fue un presupuesto haber ido, me tuve que mover, que no es como ir de Liniers a Luján, que si bien son 60 kms los haces caminando. Me parece que es muy diferente. Al Padre Ignacio lo tenes que organizar, elegir con quien ir, vas por algo. Vas por algo, no a ver onda.

Siguiendo las indicaciones recibidas, muchas de mis compañeras concurren a Rosario, por lo menos, en dos oportunidades. Sin embargo, en cada viaje la experiencia previa no fue preparación suficiente ya que la cantidad de asistentes siempre *in crescendo* pone en duda los tiempos y condiciones conocidos.

Divisar la fila y el lugar que ocuparíamos en ella fue un momento preciado durante el trabajo de campo: los rostros de mis compañeras de viaje expresaban una mezcla de asombro y angustia que traslucía sus temores, ansiedades y expectativas. “Esto está desbordado ya no da para más y si se sigue sumando popularidad va a ser imposible”, se lamentaba Vanina mientras Pedro nos guíaba dentro de las calles del Barrio Rucci y la parroquia se alejaba a cada paso. “¿A qué hora habrán llegado los primeros?” es una pregunta que revolotea en la cabeza de casi todas.

En este contexto, la *communitas* atañe únicamente a quienes viajaron en el mismo ómnibus: el compañerismo desaparece al momento de competir por una mejor ubicación en la fila que permitirá llegar primero a las manos del sacerdote. Por este motivo, hay críticas a la organización que no vigilan a quienes se colan o a los posibles arreglos con algunas empresas “que llegan con las combis tarde y bajan directamente en la puerta de la iglesia, y nosotros mirando desde la cola”.

Como señalé en el capítulo 2, los motivos del viaje se conceptualizan a partir de la díada salud-enfermedad. Mencionaba allí que durante las esperas los asistentes socializan datos sobre “otros curas carismáticos que sanan” o doctores y tratamientos

⁹⁹ El sufrimiento y dolor como experiencias necesarias para la cura han sido señaladas por Steil en su análisis de la categoría de “liberación” en la Renovación Carismática Católica en Brasil (2006).

inscritos en los modelos médicos alternativo (MMA) y basado en la autoatención (MMBA) (Menéndez 1982, 1983). Esta información contribuye a generar trayectorias¹⁰⁰ de circulación entre distintas instancias entendidas como dadoras de solución porque “uno peregrina siempre, siempre está buscando”. En esas búsquedas los fieles articulan consultas con médicos y psicólogos hasta curanderos en busca de una eficacia ya sea biomédica o mágico religiosa: “yo llegué al cura Ignacio después de haber hecho todo, probé con reiki, psicología, flores de Bach, una homeópata que me dijo que no tenía nada”, enumeraba Cacho.

Igual que la mayoría de los fieles, Cacho llegó a Rosario luego de haber “peregrinado” por distintas instancias pasibles de dar respuesta a su problema. El marco interpretativo de la sanación generado en y por la participación ritual se enlaza entonces con la expectativa que tiene el fiel de sanar. Así, la participación ritual es una experiencia percibida con consecuencias reales sobre sus condiciones físicas, emocionales, espirituales y económicas.

En esta experiencia intransferible “vivida en carne propia”, los actores otorgan diversos sentidos al cuerpo que, imbricados, constituyen “modos somáticos de atención” (Csordas 2011). Primero, como señalé en el capítulo acerca de las categorías nativas de salud-enfermedad, el cuerpo “enfermo”, propio o de un tercero, es el que se espera sanar y motiva el viaje. Segundo, es el *locus* del “sacrificio” que encontrará en el amor incontrastable de Dios, mediado por la figura del Padre Ignacio, la posibilidad de sanar. Finalmente, ayudado por las técnicas corporales desplegadas por el sacerdote y los elementos transmisores, el cuerpo del fiel es un instrumento que canalizará la ayuda de Dios con miras a lograr los objetivos de sanación. A diferencia de otros grupos carismáticos donde el contacto íntimo con lo numinoso busca la entrada del Espíritu Santo en el cuerpo provocando estados alterados de conciencia como éxtasis, trance o posesión (Maués 2003), en el caso aquí presentado las fieles refieren al llanto y a la emoción como señales de que el proceso sanador ha comenzado.

En el presente capítulo sostuve que el ritual de sanación es el espacio tiempo en el cual se crea y reproduce el marco interpretativo del movimiento del Padre Ignacio.

¹⁰⁰ Giménez Béliveau conceptualiza como “trayectoria en el plano diacrónico” a la circulación que el fiel cumple antes de su llegada a las experiencias sanadoras de los grupos católicos emocionales (1999).

Una de las características distintivas del mismo es el establecimiento de una continuidad de las prácticas y sentidos entre lo que sucede puertas adentro de la parroquia y aquello que se llevará a cabo en los hogares de los asistentes. En este sentido, la sanación es enmarcada como un proceso que inscribe en sus términos espacios por fuera del templo consagrado y tiempos rituales complementarios a las celebraciones litúrgicas y la imposición de manos. Varios ingredientes contribuyen a tejer ese puente.

Ya desde el capítulo anterior veíamos que la búsqueda de la salud, concebida de manera amplia, ritma el paso de los fieles por las corrientes que nutren al catolicismo –llegando así a las celebraciones de Ignacio– como por otros espacios religiosos y alternativos. Así, la necesidad y expectativa de sanación constituyen los principales motivos de llegada al movimiento. Éste podrá darles respuesta en la medida en son incluidas dentro del marco interpretativo al alinearlas con la eficacia del carisma de Ignacio.

Asimismo, las emociones que brotan en el encuentro con el sacerdote y el amor que ofrece son contenidas como vías de conexión con la propuesta del movimiento. Desde el punto de vista de los fieles, las emociones y percepciones corporales son entendidas como señales de que el proceso sanador está en desarrollo. Como veíamos, el cuerpo es objeto a sanar y, a la vez, el instrumento privilegiado que viabilizará la sanación.

Finalmente, los elementos transmisores ofician de anclaje entre los espacios diferentes al templo consagrado permitiendo que el marco y, en consecuencia, la eficacia sanadora de Ignacio actúen. Por lo tanto, desde el punto de vista del movimiento, al prescribir pequeños rituales hogareños el marco se amplifica para incluir otros espacios por fuera del templo consagrado. En estos espacios, ahora sacralizados, se llevarán a cabo acciones que al ser complementarias de lo acontecido en la parroquia, revestirán un potencial sanador semejante. La categoría peregrinación permite anclar las percepciones de continuidad y proceso –contenidas en el marco–, en los esquemas de las fieles. De acuerdo con esta noción el viaje, las esperas y las circulaciones por otras instancias pasibles de dar respuestas a los problemas son inscriptos en el *continuum* de la experiencia sanadora.

CONCLUSIONES

“— so long as I get *somewhere*,’ Alice added as an explanation. ‘Oh, you’re sure to do that,’ said the Cat, ‘if you only walk long enough.’”

Mi llegada al padre Ignacio 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 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 que pedían por su salud, supuestamente, desgastada de tanto ayudar a quienes lo necesitaban. Estos elementos despertaron mi curiosidad y el “oficio del etnólogo” (Da Matta 2007) hizo el resto. Entonces, queriendo entender cómo las personas se curaban del cáncer o las mujeres lograban ansiados embarazos luego de asistir a las misas del padre Ignacio y por tomar agua bendita mientras se untaban con coco y limón en sus casas, empecé la travesía que originó esta tesis.

Tal como narré en la Introducción (*cf.* Metodología), mi principal estrategia metodológica 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. Los 300 kilómetros que separan Rosario de Buenos Aires fueron un espacio nutrido por charlas y mates con mujeres que me contaron sus problemas familiares y de salud, las dificultades que atravesaron para quedar embarazadas; y para quienes constituí, en muchos casos, una “novedad” al ser su primer contacto con la antropología. En los diversos diálogos que mantuve con asistentes a las misas, con personas que desde sus hogares las seguían a través de la TV o estaban a la espera del agua bendecida y de las indicaciones del sacerdote, cuando les consultaba sobre sus prácticas y adscripciones religiosas combinaban, de uno u otro modo, las siguientes afirmaciones sobre sí mismas: “soy católico/a”, “necesito ayuda porque estoy mal” y “nunca me emocioné así en la misa”; y, sobre el padre Ignacio que “es un cura carismático” y “sana como el padre Mario”. Sus respuestas 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. Tanto las frases como las preguntas que enunciaban eran posibles en un universo simbólico-práctico particular que la presente tesis buscó describir densamente (Geertz 2001) y comprender. Por estos motivos, los sentidos nativos acerca del carisma, de la sanación y las motivaciones para el compromiso con la realización de determinadas prácticas rituales constituyeron los ejes estructurantes de estas hojas.

Cuando las mujeres clasificaban como carismático a Ignacio no siempre lo incluían dentro del homónimo movimiento de la Renovación Carismática Católica, a pesar de señalar conexiones simbólico-rituales con otros curas carismáticos o sanadores. Aquello que identificaban como carisma resultaba de un proceso en el que convergieron distintos elementos. Éstos referían al lugar de procedencia, la singularidad de los rasgos físicos y, finalmente, su poder mágico. En las discursividades producidas y puestas en circulación, la especificidad del origen asiático de Ignacio 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 desafían 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 Ignacio, 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. Señalé también que emanan “calor”, característica referida no solo por los fieles sino por el propio sacerdote, quien constantemente recurre al esquema católico para explicar su don y posicionarse en el campo religioso. El tercer sentido versa acerca de los efectos sobre quien busca sanación física o espiritual: acorde al tono emocional de las prácticas carismáticas, el contacto corporal genera emociones, angustia y liberación. El último elemento constitutivo del carisma de Ignacio era aquel que escapa a la razón: la potencia mágica en la cual sanación y profecía se conjugan con la legitimidad de la tradición católica (Hervieu-Léger 2005).

Mencionaba que las asistentes se autodefinían como católicas. Esta primera afirmación sobre sí mismas operaba como criterio habilitante para buscar en Rosario una posible solución a lo que ellas elaboraban como problema. Asimismo, tuvo su correlato en la participación mayoritaria de “católicos de carrera” que, desencantados por diversos motivos con el catolicismo en su versión hegemónica, encontraron en el movimiento del cura cingalés una opción cercana a sus necesidades. Si bien en la presente tesis la identidad socio religiosa no constituyó un tema central, sí consideré las formas en que el universo simbólico católico, en tanto modelo de y para el mundo (Geertz 2001), obra como matriz generadora de sentidos. A partir de ella los actores interpretan a otras personas, situaciones, fenómenos, objetos y prácticas. En la vida de las mujeres que conocí durante el trabajo de campo, dicha matriz era una referencia obligada a la hora de significar y explicar aquello que escapaba a la razón: el poder de Ignacio de sanar enfermedades para las cuales la biomedicina, discurso y práctica racionales por excelencia, no otorgó respuestas ni soluciones suficientes. Ignacio puede curar porque canaliza la energía de Dios. De no quedar englobado en el ámbito católico, el carisma perdería su carácter legítimo revistiendo uno “anómalo” (Douglas 2007) y, en consecuencia, no podría integrar el abanico de posibles respuestas a los problemas.

Mismo esfuerzo identifiqué en el sacerdote quien, como exponente de la institución representativa del credo, continuamente limitaba las características del don que se le atribuye al marco católico. De esta manera, su carisma era producto de la gracia vertida por Dios y no un atributo exclusivamente personal. También veíamos como el sacerdote enfatizaba la necesidad de la toma de los sacramentos, la participación en diversas actividades parroquiales y en el calendario litúrgico, de manera que el compromiso con el movimiento religioso trascienda la necesidad coyuntural que motiva el viaje a Rosario.

El ámbito que las fieles reconocen como área de incumbencia específica de la eficacia del carisma sanador es la salud. La frase “necesito ayuda porque estoy mal” adquiere sentido cuando vemos que la percepción de los problemas, cuya respuesta o posibilidad de resolución radican en el contacto con una persona con poderes excepcionales, se realiza en términos de salud-enfermedad. Tal como analicé en el capítulo 2, las formas nativas de dar sentido a esta diáda no se corresponden ni restringen a las definiciones ofrecidas por el modelo biomédico. Sin embargo, el

papel que éste juega en su conformación no es menor ya que es referido constantemente 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 científicismo 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. Esta ideación holística habilita el recurso a prácticas religiosas y alternativas que consideran relevante al mundo subjetivo del enfermo. Llegan así a las misas del Padre Ignacio.

Una implicancia de construir el imaginario de las razones del viaje a Rosario desde la díada salud-enfermedad es el carácter coyuntural que adquiere la participación en el movimiento religioso. Por lo tanto, los fieles/asistentes son tales en la medida en que existe la problemática a la que la eficacia sanadora del sacerdote y las prácticas rituales pueden dar solución, sin generar un compromiso en el largo plazo con la institución religiosa.

Mencioné también que las asistentes describían a Ignacio con la frase “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 ubicaban a Ignacio en una tradición de curas sanadores que tienen en común diversos elementos simbólicos y se remonta a principios del siglo XX. En dicho 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 Ignacio, 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.

De acuerdo con los lineamientos teóricos seguidos en esta tesis, la inscripción de un fenómeno en una tradición religiosa no anula la posibilidad de cambio (Hervieu-Léger 2005). Es en la producción del lazo entre pasado y presente donde los especialistas protagonizan reinterpretaciones del canon. Como quise mostrar, Ignacio explota el potencial creativo de dos tradiciones enlazadas. Por un lado, el credo católico al cual representa institucionalmente en tanto integrante del clero. Por

el otro, el posicionamiento que hacen de él los fieles y los medios de comunicación como un eslabón de una cadena de “curas sanadores”, a pesar de la resistencia discursiva del propio sacerdote. Estos procesos de renovación se escenifican en la dimensión ritual del movimiento analizada en el capítulo 3. Asimismo, dado que los rituales constituyen los procedimientos por medio de los cuales Ignacio “cura”, en ellos vimos movilizadas las nociones acerca del carisma y su eficacia, como también los problemas que motivan la participación de los fieles.

Identifiqué como innovación distintiva del movimiento a la creación y reproducción por medio del espacio tiempo ritual de un marco interpretativo particular. El mismo establece una continuidad de los sentidos asociados a lo que sucede puertas adentro de la parroquia, con las prácticas que los asistentes realizan en sus hogares por encargo del cura y sus servidores. 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 celebraciones litúrgicas y la imposición de manos.

La generación del lazo entre los distintos escenarios es posible por la acción conjunta de diversos elementos simbólicos. Primero, e integrando lo expuesto en el capítulo 2, la búsqueda de la salud que constituye la razón principal de llegada al movimiento. Éste podrá darles respuesta en la medida en que el marco interpretativo, que contiene la eficacia del carisma de Ignacio, se alinee con la necesidad y la expectativa de sanación de los asistentes.

El despertar de las emociones durante la liturgia e imposición de manos como en la realización de los deberes rituales hogareños eran, a ojos de los asistentes, las vías de conexión con la propuesta del movimiento. Recordemos el “latiguillo” de las fieles: “nunca me emocioné así en la misa”. Las efusiones emocionales eran percibidas, también, como respuesta a la presencia numinosa de Ignacio. Finalmente, constituían la señal de que el proceso sanador había comenzado y, en consecuencia, la vida de las personas comprometidas en la realización de los rituales mejoraría.

De manera global, y de acuerdo a lo enunciado en la Introducción, esta tesis buscó retratar las experiencias de sanación de los participantes del movimiento del padre Ignacio. A través de lo expuesto, advertimos que las mismas son concebidas procesualmente y percibidas con consecuencias reales sobre las condiciones de vida de quienes las atraviesan. Procuré, entonces, mostrar a hombres y, principalmente,

mujeres que, por medio de sus intenciones y motivaciones, construyen, interpretan, reproducen y modifican activamente los significados que enmarcan sus experiencias. Cada capítulo refirió a dichos procesos desde una óptica particular, como ser la construcción del carisma del sacerdote, la elaboración de problemas en términos de salud/enfermedad y la participación ritual respectivamente, y buscaron revelar la lógica de comprensión nativa sobre la eficacia asignada al sacerdote que hace posible al proceso sanador.

Anticipé en la Introducción (*cf.* Antecedentes) que, entre otras razones, elegía caracterizar al fenómeno generado en torno al Padre Ignacio como movimiento porque dicho término designa un esfuerzo colectivo por modificar los modos instituidos de hacer de una sociedad (Carozzi 1998:33-34). En esta dirección, me arriesgo a pensar que en el movimiento del padre Ignacio la transformación basal atañe a los modos de establecer relaciones con lo sagrado y que, operando como un prisma, refleja cambios en diversos planos de acción.

En primer lugar concierne a las formas de cura. A lo largo de la tesis mostré que quienes llegan a las celebraciones del Padre Ignacio y se comprometen a la realización de las prácticas rituales encargadas por él, recorrieron previamente el ámbito biomédico. En esas experiencias, tuvieron escasos contactos con profesionales que valoraron su mundo anímico: la mayoría de los médicos con quienes los fieles trataron sus enfermedades personificaban a la perfección el desapego y la frialdad que asocian al discurso y a las prácticas biomédicas. En contraste, desde el movimiento religioso la subjetividad y emociones del paciente integran el proceso de salud-enfermedad-atención en su totalidad: constituyen desde posibles etiologías de las enfermedades hasta señales de inicio de la cura.

Estas concepciones requieren un cuerpo que las encarne y, en consecuencia, éste adquirirá características distintivas. Había señalado que es un objeto a sanar y que puede estar presente o representado por algunos de los elementos transmisores – una foto o los análisis médicos–. Incorpora también el valor del “sacrificio”: el cuerpo resiente el paso de las horas, la pesadez de las piernas y el dolor de espalda durante las extensas esperas. Finalmente, es el instrumento privilegiado que viabilizará la sanación a través de las “técnicas corporales” (Mauss 1979) utilizadas tanto por el sacerdote como por los fieles trayendo al primer plano, nuevamente, la dimensión ritual del movimiento como aspecto novedoso. Encontramos allí que el

sacerdote abandona la política de contacto estricto que rige las liturgias católicas y toca a los asistentes, ríe y juega junto a ellos, utiliza sus manos para elaborar un mapa de los males que aquejan a los fieles. Estos últimos efectúan tareas rituales hogareñas encargadas por Ignacio ayudados por su carisma sanador y por los elementos que transfieren los efectos taumatúrgicos.

Mencionaba que el propósito de esta tesis fue describir y analizar las modalidades en que diversos actores construyen, interpretan y modifican los significados que enmarcan sus experiencias. Proponía también pensar que como movimiento transformador de las formas instituidas de hacer de una sociedad, el del padre Ignacio representa como novedad principal cambios en las formas de relacionarse con lo sagrado. A mi entender, quienes participan del movimiento del cura cingalés se alejan del sueño durkheimiano que postulaba la separación entre lo sagrado y profano y sus anclajes respectivos en espacios y tiempos separados. Establecen así una relación con lo sagrado que tiene como rasgo distintivo la posibilidad de hacerlo en escenarios contiguos a, e integrantes de, sus experiencias cotidianas. En este sentido, parecen desafiar las condiciones institucionales que otrora pretendían definir un modo de “ser católico” y, a partir de las cuales, los analistas sociales habitualmente los concebimos. Considerar las negociaciones de los actores entre marcos y esquemas de interpretación me motiva a guiar instancias futuras de investigación hacia la reflexividad y la autonomía de los actores respecto a las instituciones y comunidades religiosas de las que participan. Y más aún, atender a las modalidades en que buscan tejer nuevas tramas y matrices de vinculación.

Por lo tanto, una de las posibles líneas de investigación que pretendo seguir indaga en los procesos creativos de apropiación y resignificación del universo cosmológico católico donde la imaginación puede desarrollar su potencial. Analizaré entonces los procesos de invención de símbolos, narrativas, rituales y carismas que evidencian las transformaciones del campo socio religioso llenando de contenido empírico las nociones de pluralidad o diversidad religiosa. En el caso que me ocupa, centraré en las recreaciones *sui generis* del marco católico buscando contribuir al conocimiento antropológico de las sensibilidades y prácticas religiosas de la sociedad argentina contemporánea. Esta tesis, en suma, creo que puede comenzar a mostrarnos los primeros senderos de esa travesía.

FUENTES

Documentos institucionales

- 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*. Roma. Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_sp.html
- Departamento de Censos y Estadísticas de Sri Lanka: <http://www.statistics.gov.lk/> (acceso 02/03/2013)
- Organización Mundial de la Salud – Clasificación Internacional de Enfermedades 10º (CIE 10º). Recuperado de <http://aPp.s.who.int/iris/handle/10665/43979>
- The Constitution of The Democratic Socialist Republic of Sri Lanka, Disponible en http://www.priu.gov.lk/Cons/1978Constitution/Chapter_01_Amd.html

Notas de diarios

- Alentados por el Padre Ignacio buscan a Lagúa* Diario La Capital. Edición del 09/08/2013. Recuperado de http://www.lacapital.com.ar/ed_impresa/2013/8/edicion_1733/contenidos/noticia_5301.html
- Budasoff, Eliezer (2008): *Un viaje por el interior del mito en el que se convirtió el Padre Ignacio*. Diario La Capital. Edición de 23/03/2008. Recuperado de http://www.lacapital.com.ar/contenidos/2008/03/23/noticia_2017.html www.lacapital.com.ar/contenidos/2008/03/23/noticia_2017.html
- Chantada, Hugo. 2009. *'Soy un instrumento de Dios'*. Entrevista al Padre Ignacio Peries. En Valores Religiosos, Diario Clarín Nro.65, julio 2009. Recuperado de <http://edant.clarin.com/diario/2009/07/08/um/m-01954869.htm>
- El Padre Ignacio Peries: "Soy un instrumento de Dios". Diario Clarín. Edición el 08/07/2009
- Favarel, María Laura (2012) *"Yo sé que tengo un don especial de Dios que no puedo explicar"*. Entrevista al Padre Ignacio. Diario La Capital. Edición del 01/04/2012. Recuperado de http://www.lacapital.com.ar/ed_impresa/2012/4/edicion_1244/contenidos/noticia_5300.html
- Grande, Emilio (2009): *Misterio de fe que no se explica humanamente*. En La Opinión de Rafaela. Edición del 8/10/2009. Recuperado de <http://www.laopinion-rafaela.com.ar/opinion/2009/10/08/h9a0801.php>
- La vida trunca de Santiago Lagúa, el chico que buscó todo Rosario tras la explosión*. Diario La Capital. Edición del 18/08/2013. Recuperado de <http://www.lacapital.com.ar/la-ciudad/La-vida-trunca-de-Santiago-Lagua-el-chico-que-busco-todo-Rosario-tras-la-explosion-20130818-0025.html>
- Rosario: el Padre Ignacio recibe muchas críticas en las redes luego de la aparición de la última víctima fatal*. Diario Uno. Edición del 13/08/2013. Recuperado de <http://www.diariouno.com.ar/pais/Rosario-el-padre-Ignacio-recibe-muchas-criticas-en-las-redes-luego-de-la-aparicion-de-la-ultima-victima-fatal-20130813-0059.html>

- Rubin, Sergio (2009): *Padre Ignacio: el gran mediador*. En Valores Religiosos, Diario Clarín. Edición 9/05/2012. Recuperado de http://www.clarin.com/sociedad/Padre-Ignacio-gran-mediador_0_697130465.html
- Schmidt, Oscar (2006) *Padre Ignacio Peries, reminiscencias del Padre Pio*. Recuperado de en www.reinadelcielo.org/?p=239. Acceso 19/12/2011
- Vincen, M. (1969, 17 de octubre). Crusade to the needy. *Catholic Herald*. Recuperado de <http://archive.catholicherald.co.uk/article/17th-october-1969/7/crusade-to-the-needy>

Libros y revistas

- Compartiendo. Amor, Fe, Esperanza, Caridad*. Revista de la parroquia “Natividad del Señor”. Tinta Roja, Rosario.
- Peries, Ignacio (2002) *Reflexiones de vida*, Tinta Roja, Rosario.
- Peries, Ignacio (2006) *Les doy mi paz*, Tinta Roja, Rosario.
- Peries, Ignacio (2010) *Detrás de tus pasos: 30 años de sacerdocio*, Tinta Roja, Rosario.
- Zicolillo, Jorge (2011): *Padre Ignacio. Pasión por curar*. Buenos Aires: Sudamericana

Blogs y páginas web

- Agostinelli, Alejandro (2013) “*El Padre Ignacio “ve” gente muerta*”. Recuperado de <http://factorelblog.com/2013/08/13/el-padre-ignacio-ve-gente-muerta/>
<http://www.schoenstatt.org.ar>
<https://www.facebook.com/DesaparecidosExplosionRosario/info>
- Pali: Wikipedia <http://en.wikipedia.org/wiki/Pali> Recuperado 02/03/2013
- Ravan: <http://en.wikipedia.org/wiki/Ravan> Recuperado 17/09/2013

BIBLIOGRAFÍA

- Bateson, Gregory (1981) “Todo escolar sabe” en *Espíritu, Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bateson, Gregory (1991) [1972] *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Planeta – Carlos Lohle.
- Becker, Howard (2012) [1963]: *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bell, Catherine (1997) *Ritual. Perspective and dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bourdieu, Pierre (2007) [1980] *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- 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”. En *Runa* 21.
- Cabrera, Paula (2001) “Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica”. En *Ilha Revista de Antropologia*, 2, 121–137.

- Cabrera, Paula (2006): *Experimentando la transformación: un camino hacia la conversión. La espiritualidad carismática católica en Buenos Aires*. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Campos Machado, M.(1996): *Carismáticos e Pentecostais. Adesao religiosa na esfera familiar*. Brasil: Autores Asociados.
- Carini, Catón Eduardo (2011) *Etnografía del Budismo Zen argentino: Rituales, Cosmovisión E Identidad*. Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales. Facultad de Ciencias Naturales y Museo– UNLP. La Plata.
- Carozzi, María Julia (1993) “Consultando a una Mãe de Santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico”. En *Revista de Investigaciones folklóricas* 8: 68–78.
- Carozzi, María Julia (1998) “El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos”. En *Sociedad y Religión*, 1997–1998 16/17: 33–52.
- Carozzi, María Julia (2000) *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA.
- Chinnici, Fernando Martín (2009) *La Comunidad Islámica Argentina. Identidad, Representación y Espacios. (El caso de Buenos Aires)*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. FFyL – UBA. Buenos Aires.
- Chinnici, Fernando (2013) “Habi, la extranjera: El cine argentino descubre al Islam local”. Reseña publicada en *Diversa* blog. Recuperada de <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/?p=756>
- Csordas, Thomas (1983): “The rhetoric of transformation in ritual healing”. En *Culture, medicine and psychiatry* 7: 333–375.
- Csordas, Thomas (1994): *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Csordas, Thomas (1997): *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Los Angeles: University of California Press.
- Csordas, Thomas (2011) [1993]. “Modos Somáticos de Atención”, en: Citro, Silvia (coord.), *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, Pp. 83–104.
- Da Matta Roberto (2007) [1974] “El oficio del etnólogo o cómo tener “Anthropological Blues” en Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (2007): *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires: Antropofagia. Pp.227-236.
- De la Torre, Renée (2008) “La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global”. En *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 10, n. 10, Pp. 49–72.
- Douglas, Mary (2007) [1966]: *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión
- Durkheim, Émile (2012) [1912] *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Esquivel, Juan, García, F., Hadida, M.E. & Houdin, V. (2001). *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Forni, F., Mallimaci, F. & Cárdenas, L. (Coords.), (2003). *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.
- Frigerio, Alejandro (1997) “Estabelecendo Pontes: Articulacao de Significados e Acomodacao Social em Movimentos Religiosos no Cone Sul”. En A. Oro y C. Steil (comp.) *Globalizacao e Religiao*. Petrópolis: Vozes. Pp. 153– 178.

- Frigerio, Alejandro (2007) “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”. En: Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C.(Eds.): *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en Debate*. Buenos Aires: Biblos/ACSRM. Pp.87–116.
- Frigerio, Alejandro (2009) “Luis D’Elia y los negros: identificaciones raciales y de clase en sectores populares”. En *Claroscuro* 8, Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural de la Universidad Nacional de Rosario. Pp.13-43
- Funes, Mariángeles (2011): *Las terapias rituales del catolicismo y los procesos de selección y combinación de medicinas en el área metropolitana de Buenos Aires*. Tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación, Universidad Católica Argentina.
- Geertz, Clifford. (2001): *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez Béliveau, Verónica (1999) “Salud, sanación, salvación: representaciones en torno del "estar bien" en dos grupos católicos emocionales”. En *Sociedad y Religión* N° 18/19. Pp. 67–85.
- Giménez Béliveau, Verónica (en prensa) *Catolicismos. Sujeto, comunidad e institución en Argentina*.
- Goffman, Erving (1986) [1974] *Frame analysis*. Boston: Northwestern University Press.
- Guber, Rosana (2006) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Norma.
- Hammersley, Martyn y Paul Atkinson (1994) *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005) [1993]. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Idoyaga Molina, Anátide y Natalia Luxardo (2005) “Medicinas No Convencionales En Cáncer”. En *Medicina* Volumen 65 – N° 5. Buenos Aires. Pp. 390–394.
- Irrazábal, Gabriela (2010): “Bioética y Catolicismo. Dificultades en torno a la constitución de una identidad colectiva”. En *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 30(1): 101–116.
- Krautstoftl, E. (1999):”Raíces locales de la Renovación Carismática Católica”. En *Sociedad y Religión* Nro. 18/19. Buenos Aires.
- Laplantine, François (1999) *Antropología de la enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Lévi-Strauss, Claude (1998): *El pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ludueña, Gustavo Andrés (2001) “Cosmología y Epistemología Espiritualista en la Escuela Científica Basilio”. En *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 6, p. 67–77.
- Ludueña, Gustavo Andrés (2011) “Nuevos regímenes del ser en el catolicismo contemporáneo”. Presentación en el *II Workshop Antropologías y religiones: un enfoque etnográfico* – UBA – UNR: Buenos Aires, 29 y 30/4/2011.
- Ludueña, Gustavo Andrés (2012) “Alteridad, presencia e intimidad en los cuerpos rituales”. Presentación en *Coloquio Internacional ‘la teorías de la corporización/embodyment en la antropología de las dos Américas’*. Buenos Aires, 30 al 31 de Julio de 2012.
- Mallimaci, Fortunato., Esquivel, J. C. e Irrazábal, G. (2008). *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. CEIL-PIETTE-CONICET: Buenos Aires. Disponible en <http://www.culto.gov.ar/encuestareligion.pdf>

- Mancini, Marcio (2011) “Abandono de la fe: Los modos de pasaje al ateísmo en ateos militantes en Argentina”. Presentación en el *II Workshop Antropologías y religiones: un enfoque etnográfico* – UBA – UNR: Buenos Aires, 29 y 30/4/2011.
- Maués, Reinaldo (2003): “Bailando com o Senhor” técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais)”. En *Revista de Antropologia*, Sao Pablo, USP, V. 46,Nº 1.
- Mauss, Marcel. (1979)[1950]. *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- McAdam, Doug (1999)[1996] “Marcos interpretativos y tácticas utilizadas por los movimientos: dramaturgia estética en el Movimiento Americano Pro-Derechos Civiles” en McAdam, McCarthy y Zald (editores): *Movimientos sociales. Perspectivas comparadas*,. España: Itsmo.
- Menéndez, Eduardo (1982) “La crisis del modelo médico y las alternativas autogestionarias en salud”. En *Cuadernos Médico Sociales Nº 21* – Julio De 1982. México.
- Menéndez, Eduardo (1983) “Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales. En *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y auto atención (gestión) en salud*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Olmos Álvarez, Ana Lucía (2012) “Catolicismo renovado en Argentina. El caso del Padre Ignacio: rituales, sanaciones y nuevos espacios religiosos”. En *Nómadas Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* – Universidad Complutense de Madrid, Número Especial: América Latina (2012)n http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.41788
- Olmos Álvarez, Ana Lucía (2013a) ““Los caminos del Señor’. Aproximaciones al estudio de las trayectorias católicas carismáticas en Argentina”. En *Sociedad y Religión*. Nº40, Vol XXIII (2013), Pp. 143–179. <http://www.scielo.org.ar/pdf/syr/v23n40/v23n40a06.pdf>
- Olmos Álvarez, Ana Lucía (2013b) “Fieles versus vecinos: disputas en torno al espacio aledaño a una parroquia”. Ponencia presentada en *X Reunión de Antropología del Mercosur*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Otto, Rudolf (1925) *Lo Santo. Lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente.
- Pillai, Purnalingam M.S (2003) [1926]. *Ravana. The great King of Lanka*. Nueva Delhi: J. Jolley por Asian Educational Services.
- Renold, Juan Mauricio (2008): “El Padre Ignacio, sanación y eficacia simbólica”. En Renold, J. (comp.) *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa. El Padre Ignacio, sanación y eficacia simbólica y otros ensayos*. Buenos Aires: CICCUS.
- Roldán, Verónica (2002): *Nuevas Formas de religiosidad en el ámbito católico al final del milenio*, Tesis de Doctorado, Universidad Católica del SacroCuore, Milán.
- 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, Universidad Nacional de Rosario.
- Scheffer, Nora (2000) “Entre la organización burocrática y el ritual de sanación. Los servidores de ‘Natividad del Señor’”, Facultad de Humanidades y Artes, Escuela de Antropología (UNR), mimeo.

- Scheffer, Nora (2008) “Ritual de bendición y sanación del Padre Ignacio”. En Renold, J. (comp.) *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa. El Padre Ignacio, sanación y eficacia simbólica y otros ensayos*. Buenos Aires: CICCUS.
- Schutz, Alfred (1974): *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Semán, Pablo (2001) “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”. En *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 3, n. 3, p. 45–74.
- Semán, Pablo y Patricia Moreira (1998) “La Iglesia Universal del Reino de Dios en Buenos Aires y la Recreación del Diablo a Través del Re–alineamiento de Marcos Interpretativos”. En *Sociedad y Religión* 16/17: 95–109.
- Shils, Edward (1965) “Charisma, Order, and Status”. En *American Sociological Review*, Vol. 30, No. 2. (Apr., 1965), Pp. 199–213.
- Snow, David; Rochford, B.; Worden, S. y Benford, R.(1997) [1986]: “Frame alignment processes, micromobilization and movement participation”. En McAdam, D. y Snow, D.: *Social Movements. Reading on their emergency, mobilization and dynamics*. Los Angeles: Roxbury Publishing Company. Pp. 235–251.
- Soneira, Abelardo Jorge, (1999): “Quiénes son los carismáticos. Origen e institucionalización de la Renovación Carismática en la Argentina”, *Sociedad y Religión* 18/19, Buenos Aires.
- Soneira, Abelardo Jorge, (2000) “La Renovación Carismática Católica en la Argentina, ¿religiosidad popular, comunidad emocional o nuevo movimiento religioso?”, *Scripta Ethnologica*, Vol. XXII, Buenos Aires, Pp.149–161.
- Steil, Carlos Alberto (2006) “Catholic Charismatic Renewal: A way into or out of Catholicism? Ethnography of the São José group, in the city of Porto Alegre, Brazil”. En *Religião & Sociedade* vol.1 Rio de Janeiro. Recuperado de http://socialsciences.scielo.org/pdf/s_rs/v1nse/a02v1nse.pdf
- Steil, Carlos Alberto y Ana Paula Walker (2012) “Ser carismático e hispânico em San Diego, California”. En Ari Pedro Oro, Carlos Steil and João Rickli (eds.) *Transnacionalização Religiosa: Fluxos e Redes*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, Antropologia Hoje. Pp.157–186.
- Tambiah, Stanley (1991): *A performative approach to Ritual*, Proceedings of the British Academy
- Turner, Victor (1974) “Pilgrimage as Social Processes” in *Dramas, Fields and Metaphores*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Turner, Victor (1988)[1969]: *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Turner, Victor (1999) *La selva de los símbolos*. España: Siglo XXI.
- Varguez Pasos, Luis (1999): “El Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo. ¿La alternativa de la Iglesia Católica en México en el siglo XXI?”. *Sociedad y Religión* Nro. 18/19. Buenos Aires.
- Viotti, Nicolás (2010) “El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires”. En *Apuntes de Investigación del CECyP*. Buenos Aires: Fundación del Sur. p. 39 – 68.
- Weber, Max [1922](1998) *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wright, Pablo (2008) “Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las Ciencias de la Religión”. En *Caminhos*, v. 6, n. 1, Pp. 83–99.

Wynarczyk Hilario (2009) *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980–2001*. Buenos Aires: UNSAM Edita.