

EL CATOLICISMO POPULAR EN EL PROCESO DE INTEGRACION CULTURAL DE LOS MIGRANTES SANTIAGUEÑOS EN EL GRAN BUENOS AIRES

por Aldo Rubén AMEIGEIRAS (San Miguel)

Introducción

Las migraciones internas, específicamente el traslado de población rural a medios urbanos, constituyen un fenómeno relacionado con los procesos de urbanización e industrialización, de enorme repercusión en las sociedades latinoamericanas

En el caso de Argentina, dichos traslados comienzan lentamente hacia fines de la década del treinta, para incrementarse notablemente a partir de la década del cuarenta¹.

Los grandes centros urbanos se convirtieron en ámbito receptores de numerosos contingentes humanos. La irrupción de sectores poblacionales provenientes del interior del país, pertenecientes a regiones con sustanciales diferencias socio-económicas y culturales, trajo como consecuencia el desarrollo de un difícil proceso de asimilación.

Los migrantes santiagueños conforman en este sentido un caso altamente demostrativo de lo señalado. Con una economía devastada por la incontrolada explotación de la madera en general, Santiago del Estero pasó a ser una provincia exportadora de mano de obra hacia centros industrializados o con mejores condiciones de trabajo².

De esta manera, gran cantidad de santiagueños se trasladaron desde su sociedad de origen hacia distintas latitudes del país, es-

¹ Para un estudio más detallado del proceso ver R. Lattes y A. Lattes, "Migraciones en la Argentina - Estudio de las migraciones internas e internac. en base a datos censales", 1869-1960, Bs. As. I. T. D. T., 1969 / "Esquema analítico del proceso de migraciones internas", UBA-CIA, 1966 // M. Margulis, "Migración y marginalidad en la sociedad Argentina", Paidós 1964, Oliveira y Stern; "Notas acerca de las teorías de las migraciones internas - Asp. sociológicos - Migraciones internas en A. Latina, Edic. N. Visión, Bs. As.

pecialmente hacia la Capital Federal y el Gran Buenos Aires². Las características y peculiaridades propias de dicho traslado son un elemento imprescindible para tener en cuenta en el análisis de las corrientes migratorias y su radicación urbana en la Argentina.

Al respecto numerosos estudiosos han coincidido en señalar el carácter prioritario que posee la problemática cultural, en relación con la asimilación de los migrantes. (G. Germani, 1972; Mayer, 1963; P. Castillo, 1984).

Sin embargo, la mayoría de ellos visualizan al problema como una preocupación básica desde la perspectiva de la urbanización, sin profundizar demasiado en los cambios y modificaciones que alteran tanto la personalidad, como el mundo de significaciones y sentidos del hombre del interior.

De esta forma consideramos que, más que hablar de un proceso de aculturación, es necesario hacerlo en referencia a un proceso de integración cultural. O sea el modo en que los migrantes logran recomponer una posición existencial que, enraizada en sus orígenes, les permita plantear los vínculos y relaciones sociales en función de una totalidad integradora, que constituyendo en última instancia su identidad cultural posibilita una adaptación creativa al nuevo medio⁴.

En este trabajo hemos tratado de aproximarnos a dicho proceso, en la experiencia particular de los migrantes santiagueños, especialmente considerando la incidencia que en el mismo tienen los elementos simbólicos y específicamente el catolicismo popular, como una de las manifestaciones más sentida y representativa de dichos sectores.

No es nuestra intención relegar la importancia de otros elementos participantes, sino enfatizar la persistencia y vitalidad de

² R. Dargoltz, "Santiago del Estero, el drama de una provincia", Bs. As., Edic. Castañeda // Alen Lascano, "Santiago del Estero, cuando los hombres construyen la pobreza", C. Crisis, Bs. As. p. 63-70 // E. Fidanza, A. Fernández, "Familia y pobreza en Santiago del Estero", Rev. CIAS N° 322, 1983, p. 25-63.

³ Zurita y Tasso, "Análisis de la estruc. ocupacional y de los mov. migratorios en Sgo. del Estero, UCSE y CFI, Informe 1981.

⁴ El concepto de integración cultural lo tomamos de R. Santillán Güemes, en "Cultura, creación del Pueblo", Edit. Guadalupe, Bs. As., 1985. En dicho texto entiende por "integración cultural" el "...cómo se gesta una totalidad cultural a partir de totalidades parciales originariamente dispersas...", teniendo en cuenta tanto las fuerzas culturales, las formas de interacción cultural (encuentros / desencuentros) y las tendencias culturales ("hacia donde tiende lo integrado"). Si bien el autor lo utiliza en primera instancia relacionado con el contacto entre sociedades socio-culturalmente diferentes, creemos que resulta adecuado para la comprensión del complejo proceso a través del cual los migrantes rurales se radican en el

estos factores, que los convierten en núcleos claves para la comprensión de la vida cotidiana de los migrantes.

De esta forma desarrollaremos dos momentos. Uno de carácter teórico y otro de aproximación a la realidad de los migrantes santiagueños, tratando de conocer y comprender aquellos aspectos mencionados, en el transcurso de la cotidianeidad de su existencia.

Primer momento. — Aproximación teórica

El conocimiento de las migraciones internas ha sido abordado desde diversas ópticas de estudio y a través de trabajos de seriedad y envergadura reconocida (Germani, 1969; Muñoz, Oliveira, Singer, Stern, 1974).

Por intermedio de los mismos es posible comprender, tanto la complejidad como la multiplicidad de las variables intervinientes.

Desde las características propias de la sociedad de origen y de recepción, pasando por elementos motivaciones implícitos en las conductas, hasta los diferentes aspectos que hacen al traslado y la radicación, podemos observar un fenómeno social de enorme envergadura y de innegables implicancias sociales, económicas y culturales.

De esta manera se hace evidente que la existencia misma del proceso migratorio, supone cambios que afectan no solamente al individuo o a su grupo social, sino a la sociedad en su conjunto.

El desarraigo, la ruptura con ciertos vínculos primarios, a la vez que el contacto con regiones con posibilidades económicas y tecnológicas diversas, traen aparejadas situaciones difíciles, tanto a nivel personal como institucional.

La problemática de la adaptación, la participación y la culturación, se presentan enmarcando el aprendizaje que el migrante realiza de los roles y costumbres de la sociedad receptora. Sin embargo dicho aprendizaje supone una elevada carga de tensión y conflicto que en muchas oportunidades, cuestionando su propia identidad, puede conducirlo a una verdadera desintegración.

medio urbano, determinando una ocupación del espacio relevante en el Gran Buenos Aires, págs. 27-28. Con respecto a la problemática de la integración cultural, G. Germani explicita hasta qué punto la misma constituye un problema en la vida de los migrantes, dando lugar a adaptaciones parciales (estructurales, específicas) y generando en algunos casos, conductas sociales no participativas. "Migración e integración cultural", en P. Hause, "La investigación social en las zonas urbanas", B. U. Labor 1972, pág. 173-174.

No podemos en este punto dejar de mencionar las resistencias de la sociedad urbana, frente a la presencia de pautas valorativas que, respondiendo a una cultura diferente, contrastan notablemente con las vigentes en el nuevo medio.

Así, desde las "actitudes prejuiciosas", hasta la formación de ciertos estereotipos (cabecitas negras) podemos detectar la existencia de mecanismos que dificultan e incluso impiden una positiva adaptación (Margulis, 1968).

Por otro lado es fundamental la influencia que desde los medios de comunicación y los factores del sistema socio-económico se ejercen sobre el migrante, llegando incluso a condicionar su aceptación o rechazo en función de su incorporación o apartamiento en los patrones normativos de la llamada cultura urbana (Pietro Castillo, 1984).

Aquí es donde recuperamos el valor que posee en la cultura del migrante su religiosidad, o sea la forma y el modo en que éste se vincula con lo trascendente y lo manifiesta a través de múltiples expresiones concretas.

Es que, mientras la mayoría de las tradiciones y costumbres ligadas a la sociedad de origen, se reducen en sus posibilidades de desarrollo y permanencia en el medio urbano, la religiosidad, sintetizada en el catolicismo popular, no solo viabiliza la continuidad de dichos valores, sino que, recreándolos, puede constituirse en un nexo irremplazable entre el pasado y el presente, entre su memoria histórica y el desafío por mantener su identidad en la lucha diaria por la supervivencia.

Varios investigadores han señalado oportunamente la potencialidad implícita en el Catolicismo popular, tanto desde una óptica religiosa como socio-cultural⁵.

Sin dejar de tener en cuenta los diferentes enfoques sobre este fenómeno, nos interesa aquí solamente remarcar la estrecha unidad que encontramos entre las vivencias religiosas de los migrantes y sus conductas y actitudes de vida en la sociedad urbana.

Se trata de dilucidar hasta qué punto el catolicismo popular puede ser considerado como un elemento fundamental en relación a la subsistencia de la identidad cultural del migrante santiaguense en las grandes urbes. Nos referimos a una respuesta al ambiente que, cimentada en una visión religiosa de la existencia,

⁵ F. Forni, "Reflexión sociológica sobre el tema de la Relig. Popular", Rev. Soc. y religión, N° 3, Oct. 1986 // J. C. Scannone, "El papel del Catolicismo popular en la sociedad Latinoamericana", Rev. *Stromata*, jul.-dic. 1988 // Aldo Ameigeiras, "El fenómeno de la religiosidad popular desde la perspectiva de la Ciencia Social, CIOS, 1989.

posibilita una cierta resistencia, a la vez que una base mínima de adaptación, en función de su supervivencia social.

Pasaremos entonces al análisis y reflexión de la experiencia vital de los migrantes santiagueños.

Segundo momento.

Aproximación a la realidad de los migrantes *

"Yo mire ... hace 30 años que estoy en Buenos Aires y mi pensamiento, yo vivo en Santiago del Estero, inclusive yo voy hablando con mis costumbres ... yo no he perdido mis costumbres ... en la forma de vivir tampoco, con eso no quiero decir que uno se acostumbra a ciertas cosas en Buenos Aires ... uno lo lleva tan adentro a Santiago del Estero ...".

"No, no he perdido mis costumbres, he vuelto a Santiago del Estero y a veces no quería volver, sabe, porque no quería sufrir al venir otra vez, al dejar ... a veces yo sueño ... sueño que estoy en Santiago del Estero ...".

El primer elemento que surge a partir de nuestros diálogos con migrantes santiagueños está relacionado, indudablemente, con un sentimiento profundo de nostalgia. Da la impresión de que estando acá, tienen el alma allá, de que por encima de su inserción laboral al medio se encuentra una sobrevaloración del lugar de origen.

Es interesante observar cómo, si bien existe una conciencia manifiesta de las limitaciones y carencias del mismo ("allá no había medios de vida" ..., "no había progreso" ..., "era difícil, se venía una seca y uno se quedaba sin nada", "cuando se necesitaba algo no había", en ningún momento se pone en tela de juicio la conveniencia de dicho ámbito para una vida más humana.

El pago aparece en la conciencia del sujeto como el lugar ideal, donde reconstruye, permanentemente, sus afectos primarios. Pago y vida transcurren íntimamente unidos en la conciencia del migrante, actuando como reservorio imprescindible de su historia personal.

* Los testimonios que constan en nuestro trabajo, corresponden a entrevistas realizadas a migrantes santiagueños, radicados en su mayoría en el Pdo. de Gral. Sarmiento en el Gran Buenos Aires. A partir de la realización en la localidad de Villa de Mayo, en dicho Partido, de la fiesta al Cristo de Mailín, tuvimos oportunidad de contactarnos y relacionarnos con numerosos miembros de la familia santiagueña a quienes agradecemos su invalorable apoyo y consideración.

Solo desde allí es posible comprender la significación de su nostalgia.

Es que como señala R. Kusch “se trata de lograr un domicilio existencial, una zona de habitualidad en la cual uno se siente seguro”⁶.

Así se construyen los lazos fundamentales del individuo, determinando su cultura como un verdadero “molde simbólico para la instalación de una vida”⁷. Y es precisamente en dicho molde donde el hombre sienta las bases de sus núcleos más íntimos, a los cuales recurre constantemente para conservar su propia identidad.

Es interesante observar cómo la idealización a que hacemos referencia no solo manifiesta un contorno espacial, sino que lo que está en juego es directamente el tejido relacional y la red vincular más sentida por la persona.

“Mire, fue tan difícil para todas, que últimamente yo volví, yo y mis hermanas les pasó lo mismo ... no queríamos ir ... no porque no queríamos ir, sino porque no queríamos volver ...”.

... “Yo iba y les decía, no me pregunten cuándo voy a volver, porque ellas no querían ni mis padres tampoco saber cuándo iba a volver ...” *Rosa*.

“Qué quiere, a mí me gusta mi tierra, a cualquiera le tiene que llamar el lugar donde nació, yo no me puedo olvidar ... Acá es todo muy distinto, se pierde todo, ¿vivo?, no sé uno va cambiando, vivo, pero yo vuelvo allí y es como si me hubiera quedado” *Roberto*.

“... Es que allá es otra vida ... será por eso que quieren volver al pago. Permanentemente están pensando en volver ...” *Susana*.

“... al decir sus pagos dicen todo ... tradiciones, el canto, sus relatos, sus historias ...” *Ricardo*.

El arraigado sentido de pertenencia a la sociedad rural se traduce en las dificultades y tensiones del desapego producidas por el traslado y la migración. Los elementos internalizados en la infancia actúan con una enorme fuerza convocante y evocadora, que permanece en la conciencia como un estado condicionante de su postura ante las alternativas de la convivencia en el presente.

“Yo a los cinco o seis años ya estaba trabajando en el campo y juntando maíz, melón, sandía, poroto, algodón ...”

⁶ R. Kusch, “Esbozo de una antropología filosófica americana”, pág. 14, Edic. Castañeda.

⁷ R. Kusch, idem, pág. 17.

juntando yuyos para los chanchos ... Dicen que los santiagueños somos dormidos, pero allá somos todos madrugadores, porque nos levantábamos temprano, o nos hacían levantar temprano, porque cada uno tenía un trabajo ... y sin embargo qué felices éramos nosotros, yo he tenido una juventud tan hermosa ... mi padre iba haciendo el surco y nosotros con una bolsa así, puesta acá, sacábamos y tirábamos la semilla”.

La trama relacional aparece tremendamente consolidada en torno al medio físico y la organización familiar⁸.

El paisaje se convierte en una dimensión determinante en la medida en que condiciona, pero a la vez posibilita, la habituación del hombre al lugar. Existe así una “lenta identificación entre el hombre y su medio a lo largo de un tiempo lleno de gratificación y dramatismo”⁹. La “domesticación” del paisaje alcanza en los santiagueños niveles de enorme interpenetración, a través de los cuales la impronta particular de la tierra se graba en forma total en el universo significativo de la persona.

Ese espacio, dejado pero no olvidado, pasa así a fijarse en los niveles más profundos de la personalidad.

Al respecto señala C. Lafon que en pocos lugares del país se da una influencia tan grande del medio ambiente y de la habituación al mismo, como en Santiago del Estero, adjudicando dicha característica a las peculiaridades de su devenir histórico.

Es necesario entonces tener en cuenta los cuatro siglos de dominación hispánica, en los que se llevó a cabo un proceso lento pero intenso de inculturación con el sustrato indígena, que se manifiesta, precisamente, en la complejidad mítico-simbólica de su cultura. En este aspecto, el primer elemento a considerar tiene que ver con la lengua, como uno de los recursos más auténticos y representativos de su cultura.

En los santiagueños el lenguaje se explicita en una manifestación común, “el dominio de la quichua”, que aparece así no solo como un elemento cohesionante e identificador, sino como el más importante recreador del universo simbólico que los une.

No debemos olvidarnos que la antigüedad de esta lengua en la región se relaciona con la presencia de una de las civilizaciones de mayor penetración en el Norte Argentino, la civilización in-

⁸ F. Forni, Mercados laborales, migraciones internas y estructura familiar, “El caso de la población rural de Sgo. del Estero”, Ceil-Conicet, 1981 // C. Borsetto, “La organización social de la reproducción de los agentes familiares - Las unidades familiares y sus estrategias - Demografía y Economía”, vol. XV, Nº 2, 1981.

⁹ R. Santillá Güemes, op. cit., “El espacio cultural urbano”, pág. 63.

caica, a la vez que también fue utilizado como principal lengua de evangelización por los misioneros católicos.

El quichua permite a través del uso que del mismo realizan los santiagueños la posesión de un marco referencial común, cimentado en similares experiencias de vida. Es que, como lo explicitan P. Berger y T. Luckman, "el lenguaje objetiva las experiencias compartidas y las hace accesibles a todos los que pertenecen a la misma comunidad lingüística"¹⁰.

Pero no es solo el poder de evocación de lugares comunes, sino básicamente su capacidad de "tipificar experiencias" y establecer lazos subjetivos sobre la estructura de un mundo coherente y válido para sus semejantes.

No solo se recrean significados, sino que también se salvaguardan modos e interpretaciones de la realidad, desde la perspectiva particular del grupo en cuestión. El aprendizaje de la lengua conduce a un fortalecimiento de los vínculos intradomésticos, consolidando el rol socializador de los adultos.

"Mis abuelos hablaban todo el día, era quichua, así que yo, que siempre andaba con ellos, les entendía todo, hablar, hablo... pero entender, entiendo todo..." *Juan.*

Resulta interesante recalcar aquí la connotación de dicho "entender", en cuanto el mismo se convierte en la piedra angular del proceso de culturalización, por el que se facilita la integración y la recuperación de la experiencia en un intercambio de símbolos y representaciones relevantes.

"No, no, mi mamá sí habla y entiende, porque ella es nacida en Villa Atamisqui, los pagos de Leo Dan; ella va a ver a los hermanos allá... siempre ella habla y entiende, yo hablar hablo, hablo y entiendo, me hablan por teléfono allá y me saludan en quichua y yo también les hablo en quichua, o sea que los que más o menos estamos en contacto... siempre estamos con el quichua..." *Leonor.*

Sin embargo, en la misma medida en que actúa como elemento "unificador" e identificador de la cultura rural ante la cultura urbana, aparece también como conflictuante, en cuanto "emerge" como un aspecto no socializado desde una óptica de asimilación total al medio.

Este inconveniente, bastante común por otro lado, resulta tanto de la presión ejercida por la sociedad receptora (actitud segregante) como de la internalización que de la sociedad urbana

¹⁰ P. Berger, T. Luckman, "La construcción social de la realidad", Edit. Amorrortu, pág. 57.

realiza el mismo migrante, elaborando como prejuicio cierto rasgos típicos de su cultura. De esta forma nos encontramos con aquellos que niegan hablar quichua, cuando en realidad lo hacen, o que se cuidan de hablarlo en público, asumiendo un autocontrol de efectos negativos para su propia valoración y autoestima.

"La gente que nosotros conocemos son quichuistas, y yo soy quichuista y les hablo en quichua, y veo los muchachos que anteriormente hablaban quichua y han venido acá... ni sabían hablar castellano y ahora no... no quieren hablar en quichua, no quieren ser del campo, no quieren ser del monte, porque los rechazan..."

"Lo mismo en el colectivo cuando uno va conversando cuando a uno le gusta, uno habla... y algunos que no, que para ellos es que fuera una vergüenza, que nos van a criticar en otro lado lo que hablamos... no sé..." *Leonor.*

Es evidente que también los medios de comunicación inciden notablemente en este tipo de actitudes. Señala P. Castillo como "la adhesión a la oferta de los medios de comunicación se funda inicialmente en una cuestión de comunicación, pero en el sentido de relaciones interpersonales y grupales, como forma de integrarse a un contexto, de apropiarse a un marco de referencia necesario para subsistir y al cual adaptarse"¹¹.

"Ahora, recién últimamente hay gente que se da cuenta y no quieren decir nada porque les da vergüenza, desde que salió este hombre, Don Sixto, Sixto Palavecino, que hizo el canto quichua, y ahora un poquito que se ha abierto al quichua, anteriormente lo hablaban escondido..." *Leonor.*

Es que la quichua implica en la red relacional la discriminación de "los unos" y "los otros". De aquéllos que lo hablan y comprenden y de los otros que miran azorados desde la distancia de la incompreensión.

Sin embargo, no se agota en el lenguaje dicha capacidad de integración vital. Como lo señalan diversos autores (P. Ricoeur, J. C. Sacannon) el nivel central de la cultura está constituido por su núcleo ético-mítico, donde se sintetizan y fundamentan los vínculos del hombre con la naturaleza, con otros hombres y con Dios.

En esta perspectiva lo religioso aparece como la expresión

¹¹ D. Prieto Castillo, op. cit.

privilegiada de dicho núcleo, por medio del cual es posible acceder a la matriz cultural básica de un pueblo.

En este aspecto es donde centramos nuestra búsqueda, en función de reflexionar acerca del valor que dicha religiosidad posee, en relación al proceso de aculturación de los migrantes santiagueños.

Debemos tener en cuenta el carácter vinculante entre lo idiomático y lo religioso, en cuanto, en gran medida, esta última dimensión se ha desplegado y fue internalizada en el contexto socializador de la lengua quichua.

“ancha munanqui quichuata
y kalluiqui can
chairaicu quichuapi rimaiki
Pitaj tokopi churasora?
Imajtaj Mailintaka mascaranqui?” *

Esta plegaria, dirigida al Cristo de Mailín, muestra un tipo de relación personalizada con la divinidad, que habla de una cercanía vital. Lo supra-empírico no aparece entonces como un ámbito lejano, escindido de lo humano, sino, por el contrario, como un ámbito determinante, en cuanto a la percepción y la manifestación de la cotidianeidad.

Es que en este sentido el migrante posee una religiosidad preponderantemente rural, en donde las premisas animistas y naturalistas, íntimamente ligadas a los fenómenos cósmicos, se sintetizan en una peculiar percepción de lo temporal y lo trascendente.

Tal como lo señala M. Eliade existe una profunda estructura cósmica presente en esta religiosidad. Esta, entonces, es la que posibilita la tarea de integración entre el hombre y la naturaleza, que a través de la socialización primaria pasa a formar parte de los niveles más profundos de la conciencia (espacio-temporal).

Así, la relación entre el hombre y su tierra (el pago) es en ciertos aspectos inescindible de la ligazón entre el hombre y las creencias ancestrales, a través de las cuales éste pudo interpretar y orientarse en la realidad.

De esta forma podemos detectar en la experiencia de los migrantes santiagueños dos etapas claramente diferenciadas. Por un lado la concerniente a la socialización primaria, determinada por la fijación de las creencias y la captación simbólica. Por el otro, la correspondiente al desarrollo adulto de la vida social,

* “Mucho te gusta la quichua / y tu idioma es por eso en quichua te hablo / Quien en el árbol te puso / porqué buscaste Mailín?”.

caracterizada por la consolidación y recreación de las creencias en un núcleo ético-mítico de resistencia.

“No veníamos mucho a la Iglesia porque nos quedaba lejos, pero mi mamá tenía, digamos un altarcito, donde nosotros teníamos costumbre de rezar el rosario... a la noche, ya entrado el sol, antes de comer nos sentábamos todos, inclusive mis hermanos más chicos se ponían de rodillas... siempre teníamos al Señor de Mailín, la Virgen de Luján, San Isidro Labrador, San Ramón Nonato. Mi padre había hecho una mesita redonda adentro de la casa, ahí teníamos todos los santos... cuando no llovía teníamos al Santo San Isidro, lo sacábamos al campo a San Isidro Labrador, y lo poníamos debajo de una planta... y en la semana tenía que llover...”

Mi madre... era ella quien abría el Rosario y la acompañábamos nosotros... ‘Vengan, chicos, siéntense que vamos a rezar el rosario’... ‘A ver, agradezcan lo que estamos comiendo’. Cortaban el primer, digamos, zapallo para cocinar, y decían: ‘Esto es una bendición, hay que agradecer a Dios, y agradezcan lo que están comiendo porque es la primera fruta que sacamos’...

Mi padre iba haciendo el surco y nosotros con una bolsa así, pues acá, sacábamos y tirábamos la semilla, decíamos: ‘Dios nos ayude en nombre de Dios y de la Virgen’, tirábamos el pie encima de la tierra y seguíamos sembrando...”. *María.*

La multiplicidad de manifestaciones culturales se visualiza así preferencialmente a través de las veneraciones y devociones, particularizadas en las figuras de Cristo o de las diversas denominaciones de la Virgen María y los santos intercesores¹².

Con respecto a Cristo se produce una centralización de los ruegos a través de una particularización explícita. No se trata de un Cristo universal abstracto, sino de un Cristo concreto, encarnado, identificado con un lugar determinado (por qué buscaste Mailín?). El caso del Cristo de Mailín es altamente demostrativo de lo señalado. Sus diversas advocaciones: “Señor de los milagros”, “Padrecito”, “nuestro santito”, “el Santo”, convergen en una afirmación central que sintetiza las restantes. Aquella

¹² Existen más de 45 fiestas religiosas populares en Santiago del Estero a lo largo del año, donde se venera entre otras advocaciones, “El Señor de los milagros de Mailín”, el “Dios hallado”, “El Señor de la paciencia”, la “Virgen de Sumampa”, etc. A. Gramajo, M. Moreno y H. M. Moreno, “Rasgos del folklore de Sgo. del Estero”, Pub. M. Arqueología pcial., Sgo. del Estero 1980.

que se refiere al Cristo como "Causay Miycu", o sea, "nuestra vida". El Cristo que es parte de la vida misma de la persona.

Para el migrante lo religioso es parte de una actitud vital enraizada en el tiempo, por eso los ritos estacionales y de pasaje poseen una importancia clave para los mismos.

Desde la bendición de la tierra hasta la intercesión de los santos para las cosechas o frente a las inclemencias del tiempo, muestran un recurso del hombre en función de armonizar las distintas variables presentes en la realidad. Se produce así un reconocimiento explícito a la presencia de lo trascendente en lo temporal, a la vinculación de lo sagrado con lo profano.

El culto a los difuntos constituye un aspecto central en esta religiosidad, que no sólo posibilita una respuesta existencial ante la problemática de la pérdida de un "semejante" o un nexo vinculante entre la vida y la muerte, sino también el mantenimiento y recuperación de la memoria histórica.

En esta línea el ritmo de los novenarios marca una cadencia que facilita la elaboración del duelo, en un dimensionamiento particular del tiempo sagrado. De igual manera el uso de los sacramentales (agua bendita, bendición de imágenes, casas, objetos, etc.) confirma la imprescindible búsqueda de mediaciones que sacralizan el desarrollo de la vida diaria.

En este contexto se hace evidente la convergencia de las diversas manifestaciones individuales de carácter religioso, en una forma colectiva de expresión cultural, a través de la realización de la "Fiesta".

Como bien señala L. Maldonado, "la religiosidad del pueblo, eminentemente festiva, deviene espectáculo y es espectáculo. Consiste en un conjunto de acciones y gestos que realiza a la vista de todos, precisamente para que se vean y se contemplan. Es una visualización intensa de la experiencia religiosa. En ese sentido se puede decir también que es una teatralización de la experiencia de lo religioso"¹³.

En los relatos de nuestros entrevistados, la Fiesta de Mailín aparece precisamente, como "la Fiesta". O sea, ese acontecimiento irremplazable en la devoción personal y colectiva.

"Hay que ir a la Iglesia y visitar al Santo, porque a Jesucristo se le decía así, el Santo, porque así nos da más fuerza... bueno, yo venía de chiquita, yo lo escuchaba a papá, jamás salió de casa sin decir en el nombre de Dios y de la Virgen... jamás... allá la mayoría de la gente

es así, salen a la mañana temprano, en nombre de Dios y vuelven en nombre de Dios y hasta para sentarse a comer en nombre de Dios... yo era de aprender mucho eso de tener fe... ellos saben que ahí está Dios, en el Mailín y eso respetan mucho, aunque sea una vez al año, ellos van y saben... aunque sea de rodillas, si no rezan a su manera, pero están diciendo Gracias a Dios, pero lo hacen de corazón, de una u otra manera lo hacen de corazón... mi mamá y mi papá iban siempre, después otra vez y hasta que, bueno, yo ahí ya vi que estaba Dios...". *Rosa.*

Resulta importante rescatar en las palabras de Rosa, su afirmación con respecto a "... yo ahí, ya vi que estaba Dios". Es que a través de las mismas se está explicitando la asunción personal de un complejo proceso de inculturación religiosa, a partir del cual, su universo simbólico significativo, estará preñado de una visión sagrada de la existencia.

No se trata solamente de Dios y de sus pagos, sino fundamentalmente del Dios de sus pagos, del Dios de sus padres, que pasa a ser el Dios de su vida.

"Yo ya era devoto a los 10 años que me mandaba mi mamá. Mamá era muy devota de Mailín... respecto de Mailín es una cosa que atrae, fuera de Mailín me parece que no. No hay mucha religión. No soy muy adepto a ir a la Iglesia. Es Mailín lo que más me atrae. Yo lo veo y mi familia también. Yo voy a la Iglesia cuando hay un bautismo, un matrimonio, un aniversario, una misa por alguien que ha fallecido, ahora cuando llega la fiesta parece que uno tiene que cumplir ese día... porque es algo que uno lleva muy adentro, es como el folclore, la chacarera, que es todo de ahí...". *Pedro.*

No existe relación entre asiduidad sacramental y compromiso religioso en la lógica del catolicismo popular. La frecuencia como criterio cuantitativo no se equipara en la misma con una profundización de la vivencia religiosa. La fe, implícita en la existencia, se afirma o niega en cada postura ante la vida, en actitudes y gestos hacia los otros, en la lucha permanente y diaria por la propia supervivencia.

"Como un creyente que soy
de nuevo te estoy cantando
Mailín dámelos consuelo
a aquellos que andan penando.
Se olvidarán amarguras

¹³ L. Maldonado, "Religiosidad popular, nostalgia de lo mágico, Edic. Cristiandad, Madrid 1975, pág. 245.

la vida que están pasando
dales la fuerza Mailín
para que sigan luchando.
Gato, zamba y chacarera
son las costumbres del pago
dame la suerte Mailín
para volver a Santiago”.

(Chacarera de A. Quiroga)

Nuevamente esta interrelación entre lo religioso y lo telúrico, con una clara conciencia de que mientras muchas costumbres y tradiciones han quedado allá, su Mailín no sólo los ha acompañado, sino que puede convertirse en el mediador que posibilite la vuelta.

Es necesario realizar aquí un detenimiento mayor en el llamado “Cristo de Mailín”. Un Cristo crucificado, con toda la enorme significación que la Cruz posee en América¹⁴ y donde el carácter interventor y protagónico de Dios, en la vida de los hombres, se explicita ampliamente en su “potestad milagrosa”.

“Se acostumbra a ser religioso, muy agradecido, agradecido a la vida, agradecer a Dios la vida, el pan que uno come”. *María*.

“Es tan poco decirte gracias, pero no encuentro otra palabra que pueda expresar toda la gratitud que guarda mi pobre corazón. Mi querido esposo, durante muchos años estuvo muy enfermo... recurrí a vos. Señor de los milagros de Mailín, pidiéndote desesperada su curación... y me escuchaste compadeciéndote de mi aflicción”. *Ramona de S.* (testimonio Bol. 226).

La multiplicidad de testimonios de agradecimiento (los “favores otorgados”, la salud devuelta”), por innumerables circunstancias que poseen en común, el surgir de las angustias y limitaciones de los hombres, constituyen una muestra clara del vínculo personal, íntimo, que une al devoto con su “Padrecito”, en una demostración de confianza en la Providencia Divina como recurso último de su humanidad.

La religiosidad de los migrantes se asienta sobre necesidades y expectativas concretas, que encuentran en la devoción al Señor de los “milagros” de Mailín, un canal de comunicación

¹⁴ Adán Quiroga, “La cruz en América”, Edic. Castañeda, Bs. As. // G. Maturo, “El sustrato mítico-religiosos como base de la integración Lat.”, en “La Argentina y la opción por América”, Edic. Castañeda, 1983, pág. 90-129.

con lo imponderable, que mantiene viva la esperanza. Esta actitud de fe, en personas muchas veces lindantes en la desesperación, se trasunta en actos y sentimientos de una profunda mística religiosa. Es que el reclamo emerge de una relación personal y amorosa.

Ancha mi munaiqui Tátay
campas nockata munanqui
chairaicku Tata Dios, mañaiqui *.

En este sentido, quizás lo religioso conforma una de las más integrales dimensiones donde la pertenencia colectiva (el pueblo de Dios) lejos de masificar, posibilita el crecimiento personal, en el lenguaje sagrado de la fe.

Sin embargo, a la consolidación de la piedad religiosa en lo individual la acompaña en la convergencia festiva la recreación de las redes de vinculación social y la revalorización de lo temporal. Es que “no es fácil decir dónde acaba lo devocional-religioso y dónde comienza lo festivo espectacular”¹⁵.

“Ese día no falta nadie, es como una cita de honor... mire, yo viví en muchas provincias, en Tucumán, Córdoba, Chaco, pero a Mailín nunca le fallé...”. *Gra*.

“Pero uno la primera vez no se la olvida nunca, cuando va por primera vez a la peregrinación, yo dije, me voy aunque sea en cualquier cosa, pero me voy... yo es como una promesa que tengo ahora...”. *Elena*.

La experiencia de la “Fiesta” implica una puesta en escena en donde a la dramaticidad de la súplica del peregrino se le suma la alegría de la ofrenda, la esperanza de la promesa y la algarabía del encuentro con los hermanos.

Como señalamos en un trabajo anterior¹⁶ existe una ocupación del espacio que responde a una recuperación de lo “propio”, expresado desde su música y sus danzas¹⁷ hasta lo concreto y reconfortante de las comidas. Sin embargo, todo se encuentra convergiendo hacia un núcleo central, totalizador y absorbente: el Cristo de Mailín, y con El, la procesión.

* “Mucho te quiero mi padre
vos también a mí me quieres
por eso, Padre Dios, te pido”.

¹⁵ L. Maldonado, op. cit., pág. 248.

¹⁶ Aldo Ameigeiras, “Una aproximación sociológica a la Fiesta del Señor de los milagros de Mailín en el Gran Buenos Aires”, Rev. Relig. y Soc. Nº 5, 1987.

¹⁷ Consideramos que la expresión musical posee una gran significación en la comprensión de la cultura santiagueña y requiere un análisis especial.

Es que allí se explicitan dos imágenes, verdadera concreción simbólica de la vida de los migrantes: por un lado la peregrinación, el camino. La travesía de recorrer un espacio sin renegar de lo suyo, sin abandonar la fidelidad a sus creencias más profundas. Por el otro, la temporalidad implícita en el “salir para volver”, en el abandonar la casa del Padre, sabiendo que siempre, indefectiblemente, se ha de volver a ella.

Si como sostiene E. Giqueaux (1979) “en la experiencia está lo esencial del fenómeno religioso”, en el tipo integral de experiencia del catolicismo popular se amalgaman y sintetizan, elementos claves que hacen a la identidad cultural de los migrantes.

Como bien señala F. Forni, esta contribución a la identidad se sustenta en función del carácter central que desempeña la religiosidad popular en el conjunto de la estructura social. Es que “el sustrato religioso de la cultura, es uno de los elementos claves para comprender el conjunto de valores, símbolos, legitimaciones e interpretaciones del mundo que la orientan”¹⁸.

Así, la religiosidad aparece brindando no sólo un nexo indispensable entre el ayer y el hoy del migrante, sino fundamentalmente una perspectiva de sentido a su necesidad de supervivencia.

Si bien la sociología de la religión ha profundizado las implicancias del proceso de secularización en sectores migrantes, creemos que no se ha estudiado en todas sus consecuencias la incidencia que la religiosidad popular ha tenido sobre los mismos, especialmente en el caso de migrantes rurales en Latinoamérica. En éstos, dicha religiosidad más que desarrollar una tendencia a la desaparición se ha manifestado con una enorme vitalidad y vigencia.

Como catolicismo popular posibilita la continuidad de universo simbólico significativo, traduciéndose, de últimas, en el mantenimiento, la profundización y la transformación de prácticas culturales y conductas propias de su *ethos* cultural.

En los migrantes santiagueños las manifestaciones culturales en la vida urbana permiten visualizar la utilización de un nivel perceptivo que distingue, pero no separa, lo sagrado de lo profano, incorporándolo, de una manera integral, en el contexto de la cotidianeidad.

Los hombres descubren, en dicho universo simbólico, una cierta “unidad en la realidad”¹⁹ que les posibilita reconstruir en la constelación de sus mitos y creencias, el espacio añorado.

¹⁸ F. Forni, op. cit., pág. 5.

¹⁹ Ver en M. Eliade, la vinculación entre los símbolos religiosos y la

De esta manera, en el complejo proceso de integración cultural, la religiosidad aparece como uno de los elementos más importantes a considerar, en relación a la supervivencia y consolidación de la identidad de los sectores migrantes.

realidad: “Imágenes y símbolos - Ensayo sobre el simbolismo religioso-mágico”, Madrid 1974 // También C. Geertz, “Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados”, Dep. de C. Sociales, A. de Antropología, U. C. Perú, 1973.