

## **Antiguos difuntos y difuntos nuevos: las canonizaciones populares en la década del '90**

**María Julia Carozzi**  
**(CONICET/UCA)**

Una nueva ola de canonizaciones populares parece producirse en la Argentina de la década del 90. Muertos jóvenes en accidentes o asesinados en este período (y en este orden) María Soledad Morales, Gilda y Rodrigo hacen pequeños milagros cotidianos para segmentos más o menos amplios de la población a cambio de promesas después de sus, al decir de la prensa, “trágicas” muertes. Entre tanto, un difunto milagroso de origen correntino, El Gauchito Gil, ve multiplicados los altares, las cruces y las cintas y banderas rojas que lo recuerdan a lo largo y a lo ancho del territorio nacional, superando en popularidad a otra difunta que, muerta en San Juan, también había extendido sus memoria junto a las rutas de todo el país desde una época incierta: La Difunta Correa (Chertudi y Newbery 1978).

Sin embargo, resulta prudente relativizar el carácter de ola de canonizaciones del fenómeno que se produce en la década del 90. Si uno considera lo que ocurre en cualquier ruta interna de la Argentina, las cruces junto a los caminos de muertos accidentales, con mayor o menor cantidad de ofrendas y agradecimientos se multiplican de modo más o menos constante. Algunas de estas cruces, también de manera más o menos constante, alcanzan cierta notoriedad local: los muertos a los que corresponden son conocidos por sus favores; las cruces, se multiplican; se les construyen pequeños altares en que las ofrendas, las flores, las velas y las imágenes de la Difunta Correa, o más recientemente, del Gauchito

Gil se suman a la foto del difunto.<sup>1</sup> Entre estos difuntos sólo conocidos por quienes viven o transitan junto a los lugares donde murieron y los difuntos de fama nacional de la década del 90 hay cientos de muertos cuya fama milagrosa se limita a una provincia, un área geográfica, o una ocupación determinada. Por otra parte, para estos muertos milagrosos famosos de los 90, no es siempre el milagro lo que fundamenta su difusión mediática. El milagro aparece en las pantallas de televisión y en las páginas de los periódicos en razón de que los difuntos que los realizan se han vuelto famosos por otras razones: la relación entre milagro y difusión mediática es una relación indirecta.

De modo que más que una ola de nuevas canonizaciones, la década del 90 presencia, por una parte, una ola de amplia difusión mediática de algunos nuevos difuntos que hacen milagros. Los momentos en que estos difuntos alcanzan tal difusión son diversos: Rodrigo accede a ella antes de su muerte; la muerte de María Soledad Morales da origen, en cambio, a su primera aparición en los medios; en tanto las apariciones mediáticas de Gilda se multiplican con su muerte. Por otra parte, hay un santo popular cuya fama de milagroso crece de modo exponencial en la década de los 90 entre los sectores populares de todo el país y que sin embargo no aparecerá en los medios masivos durante toda la década: el Gauchito Gil.

¿En qué se parecen y en qué se diferencian estos difuntos milagrosos de los 90 a los que accedieron a la fama en décadas anteriores? Antes de responder a esta pregunta, resulta necesario establecer qué saben las ciencias sociales acerca de estos últimos.

---

<sup>1</sup> Como apunta Calavia Saez (1996) para los del sur de Brasil, los cementerios del interior argentino, particularmente los de las provincias de Tucumán y Corrientes, también suman muertos milagrosos de modo más o menos constante, en tanto otros son olvidados.

### **El estudio de las canonizaciones populares en la Argentina**

A fines de la década del 70, el libro *La Difunta Correa*, de Susana Chertudi y Sara Newbery (1978), marcaba los límites del campo de estudio de las canonizaciones populares, dentro del más amplio de la religiosidad popular. De acuerdo con la definición de las autoras:

Se denominan canonizaciones populares –en un país de tradición religiosa católica- aquellas que tienen como objeto de culto personas que han sido canonizadas por el pueblo, es decir, personas en cuyo proceso de canonización no ha intervenido la Iglesia Católica como institución. A estas personas se las denomina “santos” utilizando el lenguaje de la Iglesia (1978:9).

La definición deja entrever el rol central que las investigadoras, reflejando la tendencia entonces imperante en los estudios de las religiones en general y de la religiosidad popular en particular en la Argentina, atribuían en el libro a la “tradición religiosa católica” en la emergencia del culto a personas específicas. El lenguaje en que sus interpretaciones son formuladas, y que más de veinticinco años después resulta mucho más llamativo a quienes desde las ciencias sociales nos interesamos por este fenómeno de lo que nos parecía en ese entonces, constituye un ejemplo de cómo el estudio de la religiosidad popular centraba su mirada y recibía su vocabulario de la jerarquía de la Iglesia Católica, que por acción u omisión se consideraba fuente y causa de todo lo que acontecía en ese ámbito, al tiempo que propiciaba buena parte de los estudios que se desarrollaban sobre él (Frigerio 1993; Soneira 1993).

Desde esta perspectiva dominada por el catolicismo -que las estudiosas argentinas compartían con la mayor parte de sus coetáneos latinoamericanos (Martín 2003b)- los santos populares aparecen en *La Difunta Correa* como personas que por haber sufrido una muerte violenta o accidental acceden al carácter milagroso debido a que el intenso

sufrimiento ligado a sus muertes purifica sus almas y las vuelve intercesores ante Dios. Los santos canonizados popularmente serían, entonces, producto de una evangelización al mismo tiempo muy efectiva en transmitir el poder santificador y generador de milagros de una muerte trágica con sufrimiento intenso y, por otro, muy inefectiva en limitar este poder a aquellos pocos hombres que el Vaticano reconoce como tales. Algunas perspectivas de análisis aplicadas con posterioridad a los procesos de sacralización de ciertos difuntos en el Cono Sur de América, han contribuido a poner en cuestión los supuestos que, hace poco menos de 30 años atrás, tornaban a los científicos sociales latinoamericanos tan proclives a percibir en ellos exclusivamente una adaptación popular y local de los procesos de canonización de la Iglesia Católica.

Un primer conjunto de interpretaciones de las canonizaciones populares ha contribuido a extraer a los difuntos milagrosos del marco interpretativo provisto por la tradición católica poniendo el acento en su articulación con la resistencia a situaciones de dominación, la revancha simbólica de los pobres o la desnaturalización del orden social por parte de los sectores populares. En este sentido, la perspectiva de Michel de Certeau constituye una bisagra teórica que articula la centralidad de la herencia católica expresada en *La Difunta Correa* y estos últimos puntos de vista. Para este autor, el uso de la religión católica que las canonizaciones populares realizan modifica el funcionamiento de aquella y la transforma, creando un juego dentro del orden y un espacio para puntos utópicos de resistencia. En *Artes de Hacer* de Certeau (1984) analiza desde esta perspectiva la frecuente referencia a los milagros del sacerdote *Frei Damíão* entre campesinos brasileños. Allí afirma que el milagro crea un espacio utópico, alternativo al espacio social en que los pobres siempre salen perdiendo y los ricos siempre salen ganando. Para el autor, las historias religiosas en que los enemigos de *Frei Damíão* resultan celestialmente castigados,

constituyen una desnaturalización del orden social que permite a los derrotados de la historia mantener la esperanza de que pueden llegar a triunfar sobre los ricos y sus aliados como resultado de los golpes que estos recibirán desde el cielo. De tal modo, los creyentes en los santos populares subvertirían la fatalidad del orden establecido que si bien para ellos seguiría siendo un “hecho” dejaría de ser considerado un “hecho natural” y lo harían usando de un modo particular el lenguaje recibido de la Iglesia Católica.

En *Jinetes Rebeldes: Historia del Bandolerismo Social en Argentina*, Hugo Chumbita (2000), aborda la atribución popular de milagros a algunos de los muchos jinetes rebeldes y gauchos alzados cuya memoria se preserva en Argentina. A la luz de los análisis de Eric Hobsbawm (1968, 1976) el autor interpreta la ubicuidad de la escena de la transferencia de riquezas, el robo a los ricos para ayudar a los pobres –que ya había sido señalada por Chertudi y Newbery (1978:29) y que resulta notoriamente más frecuente en la leyenda de los bandidos, gauchos y jinetes milagrosos que en la de los que no lo son- como una forma de revancha simbólica de los pobres. En su visión los santos populares a quienes se asocian biografías que los colocan fuera de la ley y huyendo de las autoridades actualiza una matriz cultural que él considera común a los argentinos, y que se caracteriza por una relación ambivalente con la ley y el orden. La memoria de los gauchos alzados, bandoleros y jinetes rebeldes -milagrosos o no- vendría a encarnar esa relación ambivalente.

Un segundo grupo de interpretaciones de los difuntos milagrosos pone en cuestión el lugar de la muerte accidental con sufrimiento intenso en la emergencia de la santificación. En *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*, refiriéndose al culto a la esclava Anastácia en el área de Rio de Janeiro, John Burdick (1998: 149-156) ofrece una interpretación del sufrimiento de esta santa popular alternativa a la de que el sufrimiento purificó su alma otorgándole poderes mágicos por esta vía. El autor no presenta

el sufrimiento de Anastácia -evidente tanto en su imagen amordazada como en las historias que se cuentan sobre ella- desde el punto de vista de sus devotas, como un medio para la purificación del alma de la esclava sino, en cambio, como el locus que permite la identificación con ella en el momento de pedirle ayuda. De acuerdo con el material ofrecido por este autor no sería tan acertado decir que en la visión popular algunos difuntos se han hecho santos porque sufrieron y así purificaron su alma como afirmar que debido a que sufrieron pueden entender el sufrimiento de quienes les piden ayuda. El sufrimiento posibilita y construye el vínculo de identificación entre el santo y sus fieles y es a la vez garantía de que estos últimos serán escuchados por ella.

Eloísa Martín ha señalado que la desmesurada atención prestada tanto a la muerte violenta como al milagro por los estudiosos de la religiosidad popular en Latinoamérica, deviene de una perspectiva inconscientemente moldeada por el catolicismo. Sólo el abandono de esta perspectiva permitiría, según la autora, establecer cómo los sectores populares otorgan sacralidad a ciertos seres humanos vivos y muertos (Martín 2003b, 2004). Un punto de vista que pone en cuestión la muerte violenta como razón suficiente para revestir de carácter milagroso al difunto, fue inicialmente sugerido por un trabajo de Eliane Tania Freitas (2000) en el noreste brasileño. La autora se preguntaba si había algo en la vida de los difuntos que ocupaban su análisis que preanunciaba que se convertirían en milagrosos. El trabajo sugiere la existencia de ciertas escenas santificadoras comunes a las vidas de diversos difuntos en determinadas épocas y regiones que se suman a la muerte violenta como fundamento del poder milagroso que se les otorga. Yo misma he señalado en otra parte (Carozzi 2003a, 2003b) que las escenas santificadoras operan como marcos interpretativos para la reconstrucción biográfica de los difuntos milagrosos: se recuerdan particularmente entre otros eventos de la vida o se añaden a ellos.

A partir de su trabajo etnográfico entre sectores populares, tanto Pablo Semán (2000) como Javier Auyero (1999, 2001), sugieren para el caso de Eva Perón –que también hace milagros para algunos de quienes la recuerdan- lo que, recurriendo a un neologismo, podría denominarse la *performabilidad* de algunos santos populares. Los autores, apuntan que Evita sigue siendo actuada por las mujeres de formación peronista que aspiran a ser líderes en los barrios del Gran Buenos Aires, adoptando su peinado, su tintura y su modo de hablar en público. La figura de otros santos populares como, por ejemplo, Gardel, cuya figura fue mediáticamente difundida, su forma de peinarse, vestirse, gesticular, el tono de su voz o el contenido más repetido de sus discursos también son incorporados -esto es asimilados miméticamente en sus propios cuerpos y sus propias voces- por algunos de sus seguidores. Esta *performabilidad* parece verse posibilitada por el empleo de un código restringido de gestos, voces y ropa en las apariciones y representaciones públicas de estos santos, que los torna personajes y por lo tanto actuables: otra característica que, al poner énfasis en la apariencia, los aleja del dogma católico. En ocasiones, la creación del personaje aparece como una co-construcción en la que colaboran tanto el propio candidato a santo, que restringe sus códigos en sus apariciones públicas, como la acción de los propios devotos y seguidores para desmentir cualquier versión de sus vidas que venga a poner en duda la adaptación del difunto al personaje así conformado (Carozzi 2004).

Alicia Martín (2003) ha sugerido que, entre los seguidores de Gardel, distintos grupos mantienen distintas versiones de su mitografía y que estas divergencias a menudo originan disputas entre ellos. Moralidades divergentes vienen a producir distintas versiones biográficas que dan origen a discusiones que mantienen viva la memoria de los difuntos. La posibilidad de apropiarse del santo con distintas historias biográficas, sugiere que el hecho de que las biografías que circulan sean mínimas -*mitologías mínimas* las llama Calavia

Sáez (1996) designando un minimalismo que es común a la memoria de muchos santos populares- puede contribuir justamente a la extensión de su culto y la aceptación de su carácter milagroso por parte de amplios sectores de la población, dado que posibilita que distintos segmentos puedan proyectar sobre ellos escenas, guiones e imágenes divergentes.

Otra perspectiva en relación a los agentes multiplicadores del culto a los santos populares, formulada por Calavia Saez (1996) para Brasil y por Lydia Nakashima Degarrod (2003) para Chile hace depender las canonizaciones de la difusión de la prensa popular. La prensa construiría tanto la fama como la peculiaridad de las historias de vida de quienes se volverían santos populares. Esta perspectiva , que a mi entender, otorga una agencia desmedida a los medios sobre las prácticas sociales y desconoce las influencias que se ejercen en el camino inverso, llama la atención, sin embargo, a una articulación entre medios y santificación que vuelve a relativizar el rol de las enseñanzas de la Iglesia Católica como única fuente de la tradición que posibilita las canonizaciones populares.

### **Antiguos difuntos y difuntos nuevos: las continuidades del milagro**

#### *La muerte violenta en plena juventud*

A las tres de la mañana del sábado, Rodrigo, su ex mujer Patricia, su hijo Ramiro, Fernando Olmedo, Gustavo Cachi Pereyra (asistente de Rodrigo) y el Negro Moreno (productor de sus discos) se prepararon para regresar de City Bell en la camioneta Ford Explorer roja de Rodrigo (era suya desde noviembre, cuando Pepe Gozalo, el dueño inicial, se la entregó a pedido del cantante). Al salir de Escándalo, Gozalo lo miró y le dijo: "Ro, ¿por qué no lo dejás manejar a Claudito?" (uno de los integrantes de la banda). El Potro respondió tranquilo: "No. Voy manejando yo. Quedate tranquilo, que está todo bien". Y acto seguido le dio un pico a Gonzalo, repitiendo un gesto de cariño y humor que incorporó desde su visita a Diego Maradona en Cuba. Entonces subieron a la camioneta. Rodrigo al volante. Patricia y Ramiro en el otro asiento delantero. El Negro Moreno detrás de Rodrigo, Pereyra en el medio y Olmedo detrás del asiento del acompañante. Así partieron. Apenas habían pasado las tres de la mañana. Aquí el relato se apoya en diferentes testimonios. Rodrigo habría llegado sin problemas al peaje de Hudson, a unos quince minutos del camino Centenario. Detrás venía otra camioneta con integrantes de la banda. Al pasar el peaje, habría aparecido la camioneta Chevrolet Blazer blanca que recorrió junto a la Ford Explorer los kilómetros previos al vuelco fatal. Cachi Pereyra, uno de los sobrevivientes, cuenta lo que ocurrió después: "Veníamos

muy tranquilos cuando la camioneta blanca nos pasó muy rápido, y después bajó la velocidad y se quedó taponándonos. Rodrigo le hizo luces para que se abriera y, cuando intentó pasar, la camioneta le cerró el camino. Entonces pegó el volantazo hacia la derecha, y ahí pegamos contra el guarda rail, y empezamos a dar vueltas". El testimonio de Pereyra es decisivo: iba en la camioneta y nunca perdió el conocimiento. A 150 metros de la camioneta, un cuerpo se encontraba tirado casi de perfil, con las clásicas botas de cuero de serpiente todavía puestas, la campera cubriendole la cabeza y un charco de sangre deslizándose sobre el asfalto. Era Rodrigo, ya sin vida. (<http://elpotro.8m.com/link7.htm>)

Existen claras y diversas continuidades entre aquello que se recuerda, o cree recordarse, de los difuntos milagrosos de los 90 y aquello que se recuerda de quienes los precedieron en el territorio nacional. La muerte violenta en plena juventud es uno de estos recuerdos en común. Además de difundirse en páginas de Internet como la citada, la crónica detallada minuto a minuto de la noche en que la cantante de cumbia Gilda, el cantante de cuarteto Rodrigo y la estudiante María Soledad murieron, dieron fruto a numerosos rumores, programas de televisión, secciones de noticieros y páginas de diarios y revistas. Más allá de la crónica objetiva, los seguidores y devotos de Gilda y Rodrigo – como los de Gardel y Evita que estaban vivos en el momento en que estas muertes se produjeron- recuerdan fotográfica y autobiográficamente dónde se encontraban ellos cuando recibieron la noticia, en qué medio la leyeron o de quién la escucharon, cuáles eran las palabras con las que les fue anunciada y cuál fue su reacción en ese momento.

El recuerdo de las circunstancias que rodearon a la muerte no es, por otra parte, privativo de los difuntos milagrosos recientes. De acuerdo con la videasta Lia Dansker (comunicación personal), que recogió doscientos testimonios en la provincia de Corrientes, casi todas las personas que allí cultivan la memoria del Gauchito Gil tienen en común el recuerdo de las circunstancias de su ejecución –aunque las versiones varían de una a otra persona. De acuerdo con los resultados preliminares de un estudio propio, lo mismo parece suceder en las villas de la Capital Federal.

Los signos de la juventud de los muertos milagrosos también se recuerdan particularmente en las palabras y en las imágenes: el hecho de que María Soledad Morales era estudiante de un colegio secundario y tenía 17 años, su imagen vistiendo uniforme; la

energía inagotable que desplegaba Rodrigo en sus múltiples apariciones públicas durante el último año de su vida y la “belleza angelical” de Gilda cuya imagen oficial la muestra con una corona de flores en la cabeza aparecen repetidamente tanto en las imágenes como en el discurso oral y en los textos escritos que se producen sobre ellos.

No es necesario recurrir a la tradición católica para explicar esta centralidad de la muerte joven y violenta en el recuerdo, se trata de un fenómeno más general: una anomalía douglasiana (Douglas1966: 188-112), acontecimiento fuera de lugar que resulta notorio, memorable y, por lo tanto, sacrificial. Si las circunstancias de la muerte son objeto de memoria detallada y los signos de juventud se recuerdan particularmente esto probablemente se debe al impacto que produce una muerte joven, que desafía las expectativas que crean unas vidas que se proyectan al futuro: la commoción que produce una muerte en estas circunstancias de vida, cuando alguien se va de repente, según el decir popular, parece dar lugar a una memoria detallada de las circunstancias en que se produjo o se supo de ella. Cuando estas circunstancias no se conocen la imaginación popular a menudo las supone, crea escenarios diversos y variados que se transmiten tanto mediante el rumor como en las páginas de los diarios y en los noticieros de televisión.

Además de la muerte joven, el milagro popular parece alimentarse en ocasiones del horror que produce un cuerpo muerto fuera de lugar, al que no se le tributa el respeto que los cuerpos muertos de las personas suponemos merecen, particularmente los cuerpos mancillados, mutilados y maltratados después de muertos. En el noroeste argentino, muchos cadáveres hallados desgastados por el agua o comidos por los insectos o los animales de carroña, se han vuelto desde hace más de un siglo especialmente memorables, fuente de milagros y merecedores de ofrendas. Los libros, videos, investigaciones y notas periodísticas que detallaron los destinos del cuerpo mutilado de María Soledad parecen

reflejar el mismo impacto ante el cuerpo humano muerto tratado inhumanamente que dio lugar a las numerosas crónicas acerca de los destinos del cuerpo primero embalsamado, luego mancillado y por último ocultamente exiliado de Evita; del robo de las manos del cadáver de Perón o del cuerpo amurado de Facundo Quiroga .

### *Escenas Santificadoras*

Una segunda fuente de continuidades son las escenas y características que se recuerdan de los difuntos milagrosos de los 90 y aquellas atribuidas a quienes los precedieron en la canonización en las mismas áreas geográficas. Estas escenas y características varían regionalmente dentro del territorio nacional. Por ejemplo, los gauchos alzados, jinetes rebeldes y bandoleros muertos a traición por la policía que hacen milagros eran -hasta la década del 90 en que el culto al Gauchito Gil se extendió también a esas provincias- numerosos en todo el territorio nacional a excepción de Santiago del Estero, Jujuy y Salta. En Tucumán hay difuntos milagrosos con historias infrecuentes en el resto del país: aparecen como milagrosos muchos cadáveres hallados comidos por animales salvajes, aves de carroña o erosionados por el agua antes de ser enterrados, de cuyas historias no se sabe nada en la zona en que fueron santificados. La santificación de personas muertas en el propio cementerio también es común en Tucumán y parece ausente en otras zonas. En Santiago del Estero aparecen canonizaciones de inocentes, el linyera, el tonto o el loco del pueblo, muertos violentamente, que tampoco son frecuentes en otras áreas. Las mujeres muertas milagrosas parecen ser notablemente más numerosas en la zona del noroeste que en la mesopotamia. Finalmente, Gardel es, en Buenos Aires, el único difunto hacedor de milagros de quien se recuerda principalmente su carácter de cantor excepcional y su triunfo en el exterior, aunque muchas de las escenas recordadas en relación con su

persona –fundamentalmente gracias a sus películas- lo asimilan a otros santos de la fiesta presentes en Santiago del Estero, Salta y Jujuy.

Desde esta perspectiva, tanto los difuntos canonizados en la década del 90 – María Soledad, Gilda y Rodrigo- como el Gauchito Gil, que ve extendida su fama a todo el territorio nacional en esa década, aparecen como continuaciones de tradiciones de canonización propias de las áreas geográficas donde su poder milagroso es reconocido. Como de otras mujeres santificadas en el noroeste argentino de María Soledad se recuerda que fue muerta por un compañero sexual. También como de otras difuntas milagrosas del área se dice que tenía costumbres liberales y “andaba en la calle” (Lozano en prensa). De Rodrigo, como de Gardel –ambos canonizados en la ciudad de Buenos Aires- se recuerda su éxito como cantante, su éxito conquistando mujeres y el hecho de haber llevado un género musical popular propio de un área geográfica a otra área más prestigiosa. Como los dos, la otra cantante canonizada por los porteños, Gilda tiene la apariencia, el color de piel y el tono de voz que consagran los cánones hegemónicos de belleza en la ciudad y que, en razón de ello, constituye una anomalía dentro del género popular que cultiva: la cumbia. Esta conjunción parece en ocasiones resonar con las características de Eva Perón: a veces se la denomina “la abanderada de la bailanta”. Como de otros jinetes rebeldes, gauchos alzados y bandoleros románticos distribuidos en todo el territorio nacional (Chertudi y Newbery 1978; Chumbita 2000 ) del Gauchito Gil se recuerda particularmente su muerte injusta y que robaba a los ricos para ayudar a los pobres.

### *Estereotipia y Performabilidad*

Además de la promesa, el milagro y la ofrenda –que los tornan miembros de la misma categoría y parte del campo que analizamos- aún otra forma de recordar a los difuntos

extraordinarios que ya señaláramos para Gardel y Eva Perón y se continúa entre algunos devotos seguidores de Gilda, Rodrigo y el Gauchito Gil, es la imitación o la personificación, la adopción del modo de vestirse, de teñirse el pelo, de hablar en público o de cantar de estos seres excepcionales. Esta personificación puede ser fugaz y producirse sólo cuando se visita la tumba o el lugar de la muerte en los aniversarios o en el cumplimiento de alguna promesa, otras veces es más o menos permanente como en el caso de los devotos de Rodrigo que se tiñen el pelo de azul

De un modo similar, los familiares de varios muertos jóvenes correntinos, a partir de la difusión nacional del culto al Gauchito Gil, seleccionan, para poner en sus tumbas o mostrar a la prensa, aquellas fotos en que aparecen vestidos de gauchos. Por ejemplo en el año 2003 murió un joven en un pueblo de Corrientes, Caá Catí, desarmado, en manos del padre y el hermano de su novia. La historia que la madre del joven transmitió a los medios, destacaba que al joven lo habían matado porque era pobre y porque su novia era pretendida al mismo tiempo por un policía. La misma madre también repartió entre la población de Caá Catí, una foto de su hijo vestido de gaucho, tomada durante una peregrinación a la basílica de Itatí, a pesar de que el chico no se vestía cotidianamente así. De tal modo la madre reconstruía tanto la biografía como la imagen de su hijo destacando aquellos elementos que las asimilaban a las del Gauchito Gil.

Esta performabilidad de los difuntos milagrosos, al mismo tiempo, parece ser posibilitada por el empleo, tanto en los antiguos como en los nuevos, de un código restringido de gestos, voces y ropas en sus apariciones públicas que los torna personajes y por lo tanto actuables. Despliegan así una estereotipia que a menudo aparece ligada a la sacralización en el récord etnográfico (Tambiah 1981) En ocasiones, la creación del personaje aparece como una co-construcción en la que colaboran tanto el propio

candidato a santo, que restringe sus códigos en sus apariciones públicas, como la acción de los propios devotos y seguidores para desmentir cualquier versión de sus vidas que venga a poner en duda su adaptación al personaje así conformado. De tal modo, por ejemplo, la imagen de Gilda vestida con un vestido azul, que a veces aparece violeta por fallas de impresión, que aparece en la tapa del disco “Corazón Valiente” se fue convirtiendo, de acuerdo con el relato de Martín (2004), en la imagen oficial de Gilda que es reproducida tanto en estampitas como en la ropa que adquieren sus fans o devotos cuando la personifican.

En cierta medida, esta estereotipia está, desde el punto de vista del público, siempre presente en los cantantes famosos debido a la relación que ellos establecen con el primero, en la que siempre ejercen el mismo rol. La distancia que este hecho genera parece tornar al contacto directo con el ídolo en otra anomalía memorable en sus mínimos detalles, como muestra una de las cuatro cartas seleccionadas por el *Club del Potro* para poner en la página correspondiente a “tus sentimientos” de su sitio de internet dedicado a Rodrigo :

... Al rato, el Ro, volvió a su mesa, yo me paré y lo llamé: "RODRIGO!!!!!!". El se dió vuelta, me miró, se agarró la cabeza y se rió. Volvió a su mesa a buscar la copa de cerveza, vino a mi mesa, se sentó y me dijo: "¿Que querés?, qué querés que te firme". "El compact", le dije yo. Comenzó a reirse y dijo: "Yo de vos no me voy a olvidar nunca" (palabras que por el resto de mis días no voy a olvidar) y me lo firmó y aún fueron más hermosas las palabras que ahí me escribió: "Después de tanto tiempo, me acostumbré a vos, te quiero. Rodrigo, El Potro 99". Y bueno, con estas palabras quedé loca de contenta y se quedó con nosotras tomando y contando chistes y riéndonos toda la mañana. En un momento le di mi álbum de fotos, lo agarró y me lo pasó nuevamente haciendo como que se le caía de lo pesado que era, y empezó a mirarlo. Se reía de sus propias caras, de su ropa, de sus pelos y decía: "Gracias a Dios que me saqué esto (por un traje brilloso rojo) porque sino estaría así" (hace la carita flaca y chupada), y en las fotos que hace caras raras decía: "Si me viera la Disney. Sí, estoy loco y qué". Luego de mirarlas, me la dió, me dijo que le gustaron, y seguimos hablando [...] se va al baño, cuando vuelve nos seguimos riendo de los chistes, algunos malos, pero que a una le causaban risa, como este: "Tenés Clarín. - Si - Bueno tocáme algo", o como este, "Tenés Razón?, -Sí!!! - Entonces para que me discutís", y esas cosas que sólo Ro podía contar. Después buscaba en el diario el horario del partido Belgrano-Talleres y yo le dije: "Creo que a las 6 o a las 8 o a las 10" y él me dijo, "Bueno, dejá que lo busco en el diario", y se reía. Yo le dije: "Decime dónde vas a estar así te grabo", "Revoleando la bandera, voy a parecer Soledad", me dijo, y estaba contento porque el nene decía "ilmes", por la cerveza, y hablaba y hablaba y te [...] olvidabas del tiempo Ya eran las 2 de la tarde, y él se tenía que ir. Fuimos adelante. Yo le llevé los cigarrillos y la lapicera y el

me la regaló, y se fue. Me dió un beso y me dijo: "Chau linda", y volví a casa tan feliz (<http://www.clubdelpotro.8m.com>)

Tanto el recuerdo detallado del encuentro, como la atención prestada al mismo por quienes no estuvieron presentes, son comunes a los difuntos milagrosos famosos de la década del 90 y a quienes los precedieron en este carácter (Carozzi 2003).

### **Transformaciones del milagro en la década del '90**

Como apunta Lozano (2003; en prensa) en el noroeste argentino abundan particularmente entre las milagrosas, las mujeres violadas y muertas en el camino y las mujeres muertas en manos de sus maridos. A estas últimas generalmente se les atribuye infidelidad y a todas, “costumbres liberales”, gusto por el baile, la bebida y la fiesta. Estas escenas a veces re-enmarcan las historias de vida recordadas de otras mujeres santificadas aún cuando las escenas originales ligadas a su santificación sean otras. Esto sucedió por ejemplo con la Brasilerita en el cementerio de Tucumán de quien hace treinta años se decía que era una rezadora y sanadora muerta incendiada por el fuego de las velas en el cementerio y ahora al menos algunas versiones sostienen que la mató el marido por ser infiel.

Como las vidas de las mujeres vivas, las vidas de las santas populares parecen frecuentemente enmarcadas por una clave que incluye escenas relativas a sus prácticas sexuales. Si en las mitologías mínimas (Calavia Sáez 1996) de muchos santos populares varones se encuentra un momento de quiebre en que se ven obligados a esconderse y huir de la policía o la milicia llevando una vida fuera de la ley, y el robo a los ricos para

beneficio de los pobres, en las mitografías de las mujeres milagrosas, en cambio, no hay prácticamente referencia a ningún hecho de su vida excepto o bien a la infidelidad y la muerte violenta en manos de novios, maridos o compañeros celosos o bien a la violación y la muerte violenta en manos de sus violadores.

En vistas de lo antedicho, y como ya señalamos, las escenas asociadas a la muerte de María Soledad Morales, su cadáver semidesnudo y el ensañamiento sobre su cuerpo que hacía suponer un crimen pasional, tornaban predecible su canonización. Sin embargo, esta santa popular de los '90 cuyo caso ocupó las páginas centrales de los periódicos del país durante casi toda la década, agregaba a esas escenas repetidas una característica nueva: se rumoreó, desde el primer momento, que había muerto en manos de “los hijos del poder”, herederos de la élite política catamarqueña dados a la ostentación y el consumo suntuario, y que su autoría estaba siendo encubierta debido a la acción de diversos funcionarios del gobierno. Nuevos protagonistas se agregaban al esquema que, en su carácter de difunta milagrosa, asociaba a María Soledad a otras “mujeres de costumbres liberales muertas por sus compañeros sexuales”: los hijos del poder que se suponían responsables de su muerte y el gobierno provincial que los encubría. María Soledad no era sólo otra mujer muerta por un compañero sexual, era una chica humilde muerta por los hijos de los ricos y poderosos. El siguiente es el testimonio de Inés, una empleada pública catamarqueña, recogido por Claudia Lozano en relación con esta difunta milagrosa:

“Detrás de todos esos títulos (universitarios) nos hemos dado cuenta que ellos como eran los hijos de esto, de aquello, tenían “permiso para” hacer lo que querían. A veces me tocó conversar con personas con títulos que creían que tenían “permiso para”, y cuando encuentran una persona así, de la estirpe de la Soledad, del pelaje nuestro, es como que se quisieran burlar. Me ha tocado observar casos, ‘total yo puedo hacer... tomate una cerveza’. Quizás la chica dice ‘no’. ‘Pero qué le vas a llevar el apunte a tus viejos’. Entonces ellos tienen ese

permiso y es como que le inculcan, pero es abochornarla, es como hacerla menos, decir 'no, vos no podes subir, vos... yo estoy aquí'. Eso es lo que yo siento." (Lozano s/n, en prensa)

La difusión que el Gauchito Gil alcanzó progresivamente durante la década del 90 en todo el territorio nacional hasta llegar a superar a la abnegada Difunta Correa, supuso, al mismo tiempo, la superación de la frecuencia de la narración de una historia por otra. La historia más frecuentemente contada y pictóricamente representada en la Argentina de antes de los '90 en relación a un difunto milagroso era la de una mujer que después de muerta de sed en el desierto continuó amamantando a su hijo. Después de los 90 y hasta ahora, la historia que ocupa ese lugar es, en cambio, la de un trabajador rural, injustamente perseguido y muerto por la policía, que robaba a los ricos para ayudar a los pobres y que logró después de muerto impedir que el dueño del campo, el intendente y el ingeniero de rutas que intentaron mover la cruz que recordaba el lugar de su muerte tuvieran no sólo que desistir de sus intentos sino también que reconocer su poder milagroso.

Las historias ligadas a ambos santos populares presentan personas y acontecimientos fuera de lugar, narran anomalías, o invierten los términos de una relación. Pero mientras en los recuerdos que tornan milagrosa a la Difunta el límite con el que estas transposiciones juegan es el que separa a vivos y muertos, en lo que se cuenta del Gauchito Gil los límites son, una y otra vez, de clase: un humilde que vence al intendente, un gaucho que vence a un ingeniero que es al mismo tiempo funcionario del gobierno, un desposeído que vence a un estanciero, un pobre que vence a los ricos en nombre de los pobres.

Así como las escenas asociadas al Gauchito lo imaginan humilde pero conquistando después de muerto con su poder milagroso primero al sargento que lo mató y luego al dueño del campo, al intendente y al ingeniero de rutas que intentaron mover la cruz que

marcaba el lugar de su muerte, la televisión de fines de los 90 mostraba repetidamente a un Rodrigo que operaba en vida una inversión similar. En efecto, en sus reportajes, el cantante exageraba para sí unos orígenes humildes –contando que había trabajado como canillita, y que se las había “rebuscado” de múltiples maneras- que resonaban con la popularidad del género que cultivaba al componer y cantar: el cuarteto cordobés. En tanto, en el mismo acto, aparecía conquistando con sus encantos a las mujeres más rubias, ricas y famosas de la televisión. Repetía, de tal modo la saga gardeliana de la conquista de las rubias de New York - alegoría de la conquista de los más ricos por los más humildes- pero situando la escena dentro del territorio nacional y transformando así su sentido. Se trata en ambos casos, el de Gardel y el de Rodrigo, de inversiones del orden: la de Gardel juega con la alteración de las relaciones entre naciones, la de los 90, protagonizada por Rodrigo, con la transposición de las relaciones entre clases dentro de una misma nación. Como consecuencia, en la siguiente década, mientras los homenajes televisivos continuarán recordando a Gardel como un ídolo nacional o ciudadano, Rodrigo será siempre un ídolo para sus fans y exclusivamente en relación con ellos: si los locutores califican a Gardel como “el más grande”, “ídolo popular argentino”, “el más grande mito de la argentina”, “el mayor símbolo del tango”, y “postal de Buenos Aires” sólo hablan en tercera persona del amor que unos “otros” –sus fans- demuestran por el cantante cuartetero:

“Como si fuera el obelisco, Gardel es hoy una postal de Buenos Aires, aunque él y el monumento jamás se conocieron”, dice una voz en off en tanto la cámara muestra la imagen de una foto de Gardel vestido de smoking y sonriendo sobre la que se lee, sobreimpreso: “A 68 AÑOS DE LA MUERTE DE GARDEL, EL MÁS GRANDE”. (*Telenueve*, Canal 9, 24 de junio de 2003)

En el santuario de Rodrigo una mujer mira a la cámara y dice : “No vine porque está muerto. El está vivo. ¿No lo sienten que está vivo ?”. Mientras las imágenes muestran a los fans de Rodrigo reunidos esa noche en el santuario se escucha al locutor en off : “Los seguidores del potro volvieron a manifestar su amor y su devoción por el cantante en este santuario de la localidad de Berazategui, a escasos metros de la autopista Bs. As.-La Plata, donde Rodrigo Bueno perdió la vida junto al actor Fernando Olmedo (*Visión 7*, Canal 7, 24 de junio de 2003)

La atribución del carácter extraordinario de Gardel a un “nosotros” en el que los locutores se incluyen junto con todos los porteños, o todos los argentinos, parece tener como costo la exclusión de su presentación como muerto milagroso en los sentidos más restringidos del término. Como ídolo de una nación y una ciudad públicamente libre de magia no podría ser mediáticamente mostrado de tal modo. Contrastantemente, los fans de Rodrigo aparecen en su santuario frente a las cámaras expresando los milagros que “El Potro”<sup>2</sup> operó en sus vidas o proclamando a viva voz que Rodrigo está vivo y los acompaña siempre. Miembros de los sectores populares y las clases medias empobrecidas sin esperanza de ascenso social no ocultan ni sus prácticas ni sus heterodoxias religiosas.

### **Conclusiones**

Aunque las continuidades entre los santos populares de los 90 y los de las épocas inmediatamente anteriores exceden a las transformaciones que éstos encarnan, parece existir –por lo menos- una clave común, una misma dirección de cambio que se repite en estas últimas. Esta clave común consiste en la insistencia, el agregado y la profundización de escenas, características y narrativas milagrosas que juegan con la trasgresión de un mismo límite: aquel que separa a los pobres de los ricos y a los humildes de los poderosos.

Como siempre, en los 90 el milagro parece fundamentarse en aquello que se encuentra fuera de lugar, opera la conjunción paradójica de categorías mutuamente excluyentes, trasgrede límites que se suponen inamovibles o invierte los términos de una relación : en el noroeste, una mujer que anda en la calle de noche; en Buenos Aires, un ama de casa de clase media y modales de maestra jardinera que canta cumbia o un cantante de

---

<sup>2</sup> “El Potro” es uno de los sobrenombres atribuidos a Rodrigo.

cuarteto almorcando con una Mirtha Legrand visiblemente fascinada ; en Corrientes, un estanciero que venera al hijo de una cocinera; en todo el territorio nacional, la transferencia de riquezas de los ricos hacia los pobres. Sin embargo las sacralizaciones de difuntos que mediante la atribución de milagros se realizan en la Argentina de los 90 parecen insistir, más frecuentemente que antes, en las transgresiones, las anomalías y las inversiones que juegan con un único límite, aquel que divide a las clases sociales: la separación entre poderosos y humildes, la división entre ricos y pobres, la distinción entre géneros populares y hegemónicos.

En los santos populares de los 90, la transgresión de los límites de clase como sustento de la sacralización, se agrega a la de los límites de género, en el caso de María Soledad; excede a la de los límites entre la vida y la muerte, en el caso de la superación de la fama de la Difunta Correa por la del Gauchito Gil; o se suma a la de los límites entre naciones poderosas y subordinadas, en los homenajes televisivos a Rodrigo que se agregan a los de Gardel . Es en este acento conjunto en la elaboración de las diferencias de clase y de poder que los difuntos milagrosos más famosos de los 90 constituyen un reflejo de su década. Una década en que la polarización sostenida que la población del país venía experimentando desde mediados de la década del 70 se acelera, se acentúa y se torna obvia a fuerza de su repetición también entre los hacedores de milagros.

### Referencias bibliográficas

Auyero, Javier (1999) 'Performing Evita: a Tale of Two Peronist Women'. *Journal of Contemporary Ethnography*. Vol. 27, No.4: 461-493.

Auyero, Javier (2001) *La Política de los Pobres: Las Prácticas Clientelistas del Peronismo*. Buenos Aires: Manantial.

Burdick, John (1998) *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*. New York: Routledge.

Calavia Sáez, Oscar (1996) *Fantasmas Falados: Mitos e Mortos no Campo Religioso Brasileiro*. Campinas: Editorial da Unicamp.

Carozzi, María (2003a) 'El Reconocimiento de las Formas Populares y Locales de la Memoria en las Políticas de Patrimonio Cultural'. En Comisión para la Preservación del Patrimonio Cultural de la Ciudad de Buenos Aires (ed.) *Temas de Patrimonio 7: El Espacio Cultural de los Mitos, Ritos, Leyendas, Celebraciones y Devociones*, pp. 501-512. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

Carozzi, María (2003b) 'Carlos Gardel: el Patrimonio que Sonríe'. *Horizontes Antropológicos*. Vol. 20: 59-82.

Carozzi, María (2004) 'Rituales en el Horario Central: Sacralizando a Gardel en los Homenajes Televisivos'. *Ciencias Sociales y Religión/Ciencias Sociais e Religiao*. Vol. 6:11-30.

Chertudi, Susana y Sara Newbery (1978) *La Difunta Correa*. Buenos Aires: Huemul.

Chumbita, Hugo (2000) *Jinetes Rebeldes: Historia del Bandolerismo Social en la Argentina*. Buenos Aires: Vergara.

de Certeau, Michel (1984) *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.

Degarrod, Lydia Nakashima (2003) 'Las animitas chilenas: testimonios de violencia e injusticia'. Ponencia presentada en el *51 Congreso Internacional de Americanistas*. Santiago, Chile, 14 a 18 de Julio.

Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Penguin.

Freitas, Eliane Tania. 2000. 'Violência e Sagrado: O que no Criminoso Anuncia o Santo?' *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 2: 191-203.

Frigerio, Alejandro (1993) 'Los Estudios sobre Religión en la Argentina: Desarrollo y Tendencias Actuales'. En Alejandro Frigerio (ed.) *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*, pp.14-30. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Hobsbawm, Eric J. (1968) *Rebeldes Primitivos*. Barcelona: Ariel.

Hobsbawm, Eric J. (1976) *Bandidos*. Barcelona: Ariel.

Lozano, Claudia (2003). 'Memoria, Historia Oral e Identidad: una Etnografía de las Canonizaciones Populares en la Provincia de Catamarca'. Ponencia presentada en las *VII Jornadas de Historia de las Mujeres/ II Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, 24-27 de julio.

Lozano, Claudia (en prensa) 'La Vida es un Racimo de Ilusiones'. *Revista Mora* N°10.

Martín, Alicia (2003) 'Carlos Gardel en el Mito'. En Comisión para la Preservación del Patrimonio Cultural de la Ciudad de Buenos Aires (ed.) *Temas de Patrimonio 7: El Espacio Cultural de los Mitos, Ritos, Leyendas, Celebraciones y Devociones*. Pp 197-207. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

Martín, María Eloísa (2003a) 'En Torno a la Tumba de Gilda: Fanáticos Devotos de una Cantante Popular Argentina". Ponencia presentada en el *51 Congreso Internacional de Americanistas*, Santiago de Chile, Chile, 14 a 18 de Julio de 2003.

Martín, María Eloísa (2003b) 'Religiosidad Popular: Revisando un Concepto Problemático a partir de la Bibliografía Argentina'. *Estudios Sobre Religión* Vol.15: 2-12.

Martín, María Eloísa (2004) 'No me Arrepiento de este Amor: Fans y Devotos de Gilda, una Cantante Argentina". *Ciencias Sociales y Religión/Ciencias Sociais e Religiao* Vol.6: 101-116.

Semán, Pablo (2000) *A “fragmentação do cosmos”: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires*. Tesis de doctorado en Antropología Social. Porto Alegre: Universidade Federal de Rio Grande do Sul.

Soneira, Jorge (1993) 'Sociología y Pastoral en el Catolicismo Argentino'. En Alejandro Frigerio (ed.) *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*. Pp.31-45. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Tambiah, Stanley. 1981. 'A Performative Approach to Ritual'. *Proceedings of the British Academy*. Vol. 65: 116-142