

CONSUMOS RITUALES: USOS Y ALCANCES
DE LAS MERCANCÍAS RELIGIOSAS
EN EL SANTUARIO DE SAN EXPEDITO

Joaquín Algranti*

RESUMEN. El objetivo del presente artículo consiste en explorar los consumos rituales que despliegan los peregrinos en torno a la imagen de San Expedito en la parroquia Nuestra Señora de Balvanera, Buenos Aires, Argentina. El artículo se encuentra dividido en tres partes. En la primera nos proponemos reconstruir brevemente la figura del *homo œconomicus* y la influencia en los estudios sobre consumo religioso. En el segundo apartado vamos a explorar los usos rituales de los objetos de santería. Por último, será analizado el modo en que las mercancías religiosas expresan espiritualidades en pugna entre los especialistas y peregrinos. La investigación cuenta con un *corpus* de entrevistas a profundidad, observaciones participantes en la parroquia y, en menor medida, el análisis de documentos.

PALABRAS CLAVE. Consumo ritual, mercancías religiosas, espiritualidades, santuarios católicos.

RITUALS OF CONSUMPTION:
USES AND SCOPE OF RELIGIOUS GOODS
IN THE SANCTUARY OF ST. EXPEDITO.

ABSTRACT. The aim of this article is to explore the rituals of consumption around the image of San Expedito in the parish Nuestra Señora de Balvanera in Buenos Aires, Argentina. The

* Profesor titular en la Universidad de Salvador (Argentina) y docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Correo electrónico: jalgranti@hotmail.com

article is divided into three parts. In the first one, our proposed is to briefly reconstruct the figure of *homo oeconomicus* and its influence in studies of religious consumption. In the second section we will explore the ritual uses of religious goods. Finally, we are going to analyze how religious goods express competing spiritualities among priest and pilgrims. The research includes in-depth interviews, participant observations in the parish and—to a lesser extent—the analysis of documents.

KEY WORDS. Ritual of consumption ritual, religious goods, spiritualities, catholic sanctuaries.

INTRODUCCIÓN

En más de un sentido, el acto de creer —así como las disposiciones que lo anticipan y los contextos que lo detonan— puede ser entendido como una cuestión de ubicación, es decir, como un problema de referencia ante situaciones específicas y sus posibilidades efectivas de acción. Para ello es preciso tomar distancia, por un momento y a modo de ejercicio, de dos tipos de acentos dominantes en los estudios contemporáneos: alejarse tanto de aquellos que privilegian la fuerza instituyente de las prácticas, los enunciados y las reapropiaciones simbólicas que rigen la vida interna de las devociones, así como de los análisis que se focalizan en sus expresiones instituidas, en la estructura organizacional en apariencia más visible, estática y, por lo tanto, permanente. En términos sociológicos es posible reducir el problema de la producción social de la creencia, de cualquier creencia, a un conjunto acotado de procesos y relaciones sociales inscriptos en un territorio, el cual designa, simultáneamente, un dominio de naturaleza morfológica, pero también semántica. Bajo esta óptica, creer implica, en primer lugar, referenciarse, situarse o ser situado, respecto a una definición social de la realidad con la cual se contribuye, incluso a partir de la crítica, a la sátira o la puesta en debate. En esto, la cultura material, es decir, el universo de mercancías religiosamente marcadas, anticipa y a su vez prolonga el territorio de significados compartidos en torno a

una definición concreta de lo real y sus posibilidades. En este sentido, las formas sociales del consumo extienden la superficie flotante de los símbolos, así como las posibilidades efectivas de ubicarse frente a ellos, negociando sus fronteras y combinaciones sugeridas.

El objetivo del presente artículo consiste en explorar empíricamente¹ una forma específica de consumo religioso, la cual está asociada a la práctica ritual que despliegan los peregrinos en torno a la imagen de San Expedito los días 19 de cada mes en la parroquia Nuestra Señora de Balvanera —ubicada en el barrio de Once en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina—. La elección del caso de estudio, de San Expedito, por sobre otros santos o vírgenes populares en igual o mayor escala —pensemos, por ejemplo, en San Cayetano, la Virgen Desatanudos o la Virgen del Rosario de San Nicolás— obedece al carácter relativamente novedoso de esta figura específica de devoción (inaugurada en 2004). En ella confluyen, de manera un tanto fortuita y por momentos conflictiva, las expresiones emergentes de la religiosidad popular con los esfuerzos institucionales por recrear un centro de peregrinación que las exprese y contenga dentro de los marcos consagrados del catolicismo. Nuestro interés se concentra exclusivamente en el papel que juega la cultura material —los objetos de santería tales como velas, estampitas, imágenes, rosarios, etcétera— en tanto modalidades situadas de consumo que expresan relaciones sociales entre los peregrinos, la institución y el santo. La fuerza vinculante que evidencian los objetos no refleja sólo el intercambio con las potencias sagradas y su principio activo, explicita también desacuerdos, tensiones, equilibrios frágiles entre las formas de espiritualidad que impulsa el cuerpo de sacerdotes y la que despliegan positivamente los visitantes y peregrinos.

El argumento central del artículo se presenta dividido en tres partes. Para empezar nos proponemos reconstruir brevemente la figura del

¹ La investigación cuenta con un *corpus* de entrevistas a profundidad realizado a responsables del santuario (el párroco, la secretaria, los coordinadores y miembros de Caritas), a servidores y a peregrinos; observaciones participantes en la parroquia Nuestra Señora de Balvanera, y en menor medida el análisis de documentos, tales como folletos, hojas de catequesis y revistas relativas a San Expedito y a otros santos.

homo œconomicus y la influencia todavía vigente del individualismo abstracto en los estudios sobre consumo religioso. Esto nos va a permitir resaltar la importancia del análisis de situaciones rituales en la vida económica, y a su vez precisar los rasgos dominantes de nuestro caso de estudio. El segundo apartado tiene como objetivo explorar los usos ceremoniales de los objetos de santería con base en relaciones de reciprocidad, organizadas en torno a las acciones encadenadas de *traer, dejar y llevar* diferentes tipos de ofrendas. Por último, en la tercera parte será analizado el modo en que las mercancías religiosas traducen, en sus propios términos, espiritualidades en pugna: tal es el caso de la distinción entre una espiritualidad virtuosa, ilustrada, casi inmaterial, propia de los especialistas religiosos, y una espiritualidad popular, amplia, física, inseparable del carisma de los objetos.

LA MATERIALIDAD DE LAS CREENCIAS

Un Robinson Crusoe religioso

Es posible introducir los obstáculos epistemológicos que conlleva el estudio del consumo ritual mediante la figura del *homo œconomicus*. La sociología y la antropología clásica se confrontaron temprano con la teoría económica, focalizando su crítica en el culto del hombre abstracto que recrean las variadas formas del utilitarismo. El hombre económico postula —y proyecta a toda la sociedad— un modelo de comportamiento basado en la racionalidad, el cálculo, el interés, el afán de lucro, la planificación; vale decir, en los atributos y las aptitudes que requiere, teóricamente, el intercambio entre individuos dispersos que establecen relaciones comerciales dentro del mercado. Frente a la naturaleza abstracta y deductiva de esta modalidad de razonamiento,² que hace de

² Si adoptamos, por ejemplo, el punto de vista de Lukács (1985: 27-34) y su lectura epistemológica sobre el impacto de la cosificación en el método científico, podremos notar que el *homo œconomicus* representa, en realidad, una expresión particular del racionalismo abstracto. Este último atraviesa la economía, derecho y otras ciencias sociales, en tanto sistemas formalmente cerrados y especializados de leyes parciales. La legalidad abstracta del racionalismo es incapaz de comprender, cabalmente, el sentido

una forma especialísima de orientación económica la medida de todas las conductas sociales, las posiciones críticas contrapusieron otras perspectivas. Se destacan entre ellas las que enfatizan la importancia de los procesos históricos para explicar el origen de este tipo de mentalidad —su génesis y dinámica— así como las que muestran el carácter complejo, mixturado, de las relaciones que componen las bases sociales de la economía.³ Ambas demuestran que las relaciones puras de producción se encuentran en realidad imbricadas con cuestiones en apariencia extraeconómica.⁴ Con diferentes acentos, todas las lecturas coinciden en la crítica a la figura satirizada del Robinson Crusoe económico, es decir, a la imagen de un hombre aislado de toda cultura, de toda vida social, que porta en sí mismo las disposiciones para el desarrollo espontáneo del capitalismo.

En lo que a la sociología de la religión concierne, la metáfora del *homo œconomicus* recorre con intensidad variable las concepciones, no siempre explicitadas, de la acción de algunos de sus marcos teóricos. Es posible rastrear en el cuerpo de conceptos que despliegan las teorías del mercado religioso⁵ —asociadas en un principio a las tesis de Peter Berger sobre el impacto de la secularización— las reminiscencias de un economismo abstracto de la conducta. Las conceptualizaciones del panorama religioso de la modernidad, en términos macroeconómicos, plantea la hipótesis de un mercado de bienes de salvación relativamente autónomo. Aquí las disposiciones cognitivas, en toda su reflexividad, alcanzan un rango privilegiado a la hora de entender las elecciones y los descartes de los agentes. Se imponen no sólo sobre los determinantes

de las prácticas económicas, las crisis productivas, así como la génesis y la caducidad de las leyes, entre otros temas.

³ En este sentido, para una introducción sistemática a la sociología de los mercados y sus modelos conceptuales de análisis, véase Lorenc-Valcarse (2012); mientras que para una presentación de los distintos momentos de los estudios sobre religión y vida económica, en la academia anglosajona, Wuthnow (2005).

⁴ Tal es el caso, por ejemplo, de la reciprocidad en la lucha por el prestigio, la conquista del honor y el peligro de deshonor, la importancia del parentesco o la influencia de grupos secundarios como las sociedades políticas y espirituales; todos estos determinantes prefiguran la forma y el contenido del intercambio económico.

⁵ Para un desarrollo de las teorías del mercado religioso focalizado en América Latina, véanse los trabajos de Alejandro Frigerio (2000; 2007) y William Beltran (2010).

culturales e históricos, sino también por sobre los factores sociales, que caracterizan, por ejemplo, la descripción durkheimiana de la religión. Se trata en última instancia de una retraducción de la vida religiosa bajo el lenguaje a todas luces dominante de la vida económica.⁶

Ahora bien, el individualismo abstracto de esta perspectiva emerge a su vez —aunque vaciado de sus axiomas estrictamente económicos— en las concepciones que caracterizan el paisaje religioso de la actualidad desde el punto de vista casi exclusivo de la desregulación de las creencias y las prácticas. Cuando la tesis en torno a un tipo específico de individuación al que podríamos denominar doble, por ser conceptualizada como el producto tanto de la religión como de la modernidad que la integra, ocupa el lugar no de una hipótesis de trabajo sino de una premisa epistemológica, las interpretaciones resultantes tienden a reeditar modelos conceptuales de naturaleza deductiva, formal. Entonces, los procesos sociales de validación de las creencias pasan a ser mayoritariamente asuntos de individuos, autónomos, diestros, reflexivos, “*creyentes que flotan libremente*” y recrean su identidad por fuera —al menos en principio— de los linajes de la tradición, las herencias familiares, la carga institucional. Se ofrece aquí la imagen de una escena espiritual siempre en movimiento en donde imperan las figuras desreguladas del peregrino y el convertido (Hervieu-Léger, 2004: 186). El reverso de esta forma peculiar de individuación de las creencias, asimilable en más de un sentido a las teorías de la modernidad reflexiva de Beck, Giddens o Lash, es la proliferación de comunitarismos en tanto régimen del creer, característico de nuestro tiempo.

Para una sociología de las adhesiones, el punto ciego de este modelo radica en su acento individual y formalmente abstracto: en el hecho de atribuir a un recorte arbitrario de investigación, como es un perfil socialmente situado de *creyente*, una mayor capacidad heurística para reconocer fenómenos de orden general y de escalas muy amplias.⁷

⁶ En dirección opuesta, los trabajos de Bourdieu (2002: 236) redefinen sociológicamente nociones de la economía, recuperando la crítica al “monstruo antropológico” que representa la figura del *homo oeconomicus*.

⁷ Para una crítica epistemológica de Hervieu-Léger, entre otros autores, y su relación con el objeto religioso, véase Michel (2009: 665-667).

Aplicado al problema del consumo religioso que nos ocupa, esta perspectiva circunscribe los usos de la cultura material, sus bienes y servicios, a la lógica de la autovalidación del creer, vale decir, a la tarea individual, inventiva, de producir dispositivos de sentidos para confirmar las propias creencias, y así se prescinde (casi del todo) de las variadas formas del lazo social; o, en el extremo opuesto, se reducen los comportamientos religiosos a modelos de análisis de consumo estrictamente económicos (véase Brañaz-Garza, 2003: 193-194).

Para tomar distancia de la figura del *homo œconomicus*, es necesario pensar el consumo no como un asunto de individuos atomizados, sino en términos de circunstancias de encuentro y transacciones construidas colectivamente en torno a una definición social de la realidad. Esto implica asociar el uso de bienes religiosos a la captación de las prácticas de sociabilidad, elección, apropiación e intercambio, y a las situaciones rituales que las encuadran. Se trata de un punto de vista epistemológico que fue anticipado programáticamente por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2005: 54-56) al analizar diferentes expresiones de la mercantilización religiosa. Es posible reconocer, dentro de la sociología y la antropología latinoamericana, estudios innovadores en ambos niveles del fenómeno.⁸ Nuestra propuesta de análisis apunta a explorar las situaciones de consumo religioso y sus posibilidades, mediante la fiesta mensual de San Expedito.

⁸ Se destaca, por ejemplo, a nivel de las modalidades de uso y aplicación de los libros de autoayuda, los estudios de Semán (2006) y recientemente de Canavire (2013) y Rizo (Semán y Rizo, 2013). O la comprensión socio-religiosa de las redes de mercadeo que emprende Gutiérrez Zúñiga (2005). Mientras que a nivel del consumo asociado a situaciones rituales se encuentran los trabajos de Siqueiras (2005) y Argyriadis (2005) sobre turismo religioso, los análisis de De la Torre sobre translocalización religiosa y el papel de las mercancías (2008) y las investigaciones que en el análisis de la religiosidad popular incluyen, en algún grado, el sentido y la función de los objetos de consumo (Ameigieras, 2008; Martín, 2007; López y Galera, 2014).

La creación de un santuario limítrofe: el caso de San Expedito

El proceso de reconvertir —por razones un tanto fortuitas y externas a la jerarquía católica— la parroquia Nuestra Señora de Balvanera en el centro más importante de peregrinación de San Expedito es un buen ejemplo del carácter liviano, maleable y a todas luces dinámico que portan, al menos virtualmente, las instituciones religiosas. San Expedito —patrono de las causas justas y urgentes— no es un santo que se destaque por ocupar un lugar de privilegio en la economía de las devociones católicas gestionadas por la iglesia. Tampoco es una figura que habite los márgenes, lo cual tensionaría el canon de las devociones oficiales, como es el caso recientemente estudiado de San la Muerte (López y Galera, 2014), el Gauchito Gil (Belinky, 2010) o incluso Gilda (Martín, 2007), si pensamos en procesos ampliados de sacralización. Su posición es otra. Aparece en más de un martirologio (el Jeronimiano y el Romano, aunque no en todas sus ediciones), cuenta con una mitología propia, de transmisión oral, que conocen los peregrinos en términos generales, pero hasta hace diez años no había recibido mayor atención de las jerarquías.

En lo que a la cultura material respecta es preciso notar la ausencia —sobre todo antes de 2004— de imágenes, altares, cultos en su nombre; no era incluido tampoco en los proyectos y objetivos de las industrias culturales católicas. Nos interesa reconocer la naturaleza emergente de un proceso que surge en la fronteras de la “iglesia oficial”, en el punto de encuentro entre la demanda espontánea, dispersa y en ascenso de creyentes, muchos de ellos ocasionales, y la capacidad de respuesta de los especialistas involucrados.

Ahora bien, lejos de una imagen de planificación total, el método práctico del ensayo, la prueba, el error, comprende las expresiones cotidianas de aquello que sólo tiempo después y con base en su éxito se atribuye a una estrategia consciente de institucionalización. Así ocurrió en 2004 con el hallazgo voluntario, a su vez casual, de una imagen de madera del santo que se encontraba guardada, sin registro, en un galpón dentro de la parroquia. La estatua había sido apartada junto a otras imágenes de mártires durante el Concilio Vaticano II, bajo una política de acentuación doctrinal de la figura de Jesucristo. El 19 de abril de

2004, apenas dos meses después del hallazgo, los sacerdotes decidieron improvisar un altar para responder a las demandas de los visitantes. El resultado de esta secuencia azarosa fue la producción —inesperada en sus proporciones— de un acontecimiento carismático en torno a la imagen de San Expedito. Una multitud constante de peregrinos comenzó a rondar la iglesia, reuniéndose mensualmente en una gran celebración colectiva que crece año con año.⁹ La modificación material, geográfica, de la parroquia en el proceso de constituirse en un centro de devoción se tradujo finalmente en un cambio tácito de su nombre que en menos de diez años (entre 2004 y 2013) pasa a ser masivamente conocida como San Expedito. Durante una entrevista, el párroco de Nuestra Señora de Balvanera hizo referencia a una comunicación que el entonces arzobispo de Buenos Aires, hoy papa católico, Jorge Bergoglio, tuvo con él en 2010, cuando le propuso el traslado del santuario de San Ramón nonato en Villa Luro al de San Expedito:

Cuando me llama Bergoglio me dice: decidí [si acepta o no el traspaso] porque la gente ya no conoce [la iglesia Nuestra Señora de] Balvanera, ya es San Expedito. Así, directamente me dijo. Y me dijo otra cosa que me hizo pensar mucho. Me dice: y es un santuario limítrofe [...] ¿Limítrofe con qué? Me dice: está como en el límite de lo que llamaríamos la iglesia oficial.

Lo propio de la jerarquía eclesiástica, o de una parte de ella representada en esta oportunidad por Bergoglio, no es dar inicio al fenómeno, sino favorecer su continuidad y no interrumpirlo en su conducción. Refuerzan en sus efectos los procesos discursivos de autorización de estas prácticas (Asad, 1993: 120-121). Es en este escenario, sujeto a las fuerzas de lo instituyente y lo instituido, donde se construyen las situaciones de consumo que vamos a analizar en el próximo apartado.

⁹ El 19 de abril de 2013, durante la “fiesta grande” de San Expedito, por ejemplo, hubo una concentración de 12 500 peregrinos que se formaron para tocar al santo y supuso de parte de la parroquia el trabajo voluntario de 600 servidores. Para un análisis del significado de la fiesta de santos populares, véase Ameigeiras (2002).

TRAER, DEJAR, LLEVAR: SOBRE LOS USOS RITUALES DE LAS MERCANCÍAS

Situarse en la geografía de San Expedito durante la celebración mensual del santo, implica participar, en alguna medida, de una práctica ritual cuyas relaciones sociales se encuentran mediadas por un conjunto definido de mercancías religiosas. El sentido de los objetos, sus usos y funciones, aparece gobernado por el encadenamiento de tres acciones que constituyen, a su vez, un encadenamiento singular de ideas. Las podemos describir con el acto, primero, de “traer algo”, como un modo de intervención activa en el ritual mediante una ofrenda; luego, “dejarlo”, consumirlo en ese espacio y tiempo calificado, inseparable de las circunstancias carismáticas del contexto; finalmente, “llevar” otro objeto que porte, bendición mediante, la fuerza de un suceso definido en términos numinosos. Estas tres acciones son formas particulares de reciprocidad homologables —al menos en su articulación lógica con el intercambio— a las obligaciones genéricas de dar-recibir-devolver que atribuía Marcel Mauss (2009: 155-167) a la economía del don.

Según donde se ubique el analista podrá interpretar las prácticas de los peregrinos en tanto acciones extremadamente individualizadas de devoción, reducidas a visitas esporádicas, cuya motivación y racionalidad está dada por la urgencia de los problemas particulares. O podrá reconocer, por el contrario, la presencia sutil de actitudes de grupo que expresan la dimensión colectiva del ritual en la influencia que ejercen los proyectos de mediano plazo y los otros significativos, a la manera de George Mead, de las conductas sociales. Es esta última lectura la que se ajusta mejor a un enfoque atento a las situaciones, como aplicamos aquí. Referenciarse ante la festividad de San Expedito significa ocupar indefectiblemente una posición en un entramado y con ella una tarea —aunque sea en un sentido débil— en el trabajo colectivo de producir una definición específica de lo real. Las mercancías permiten regular la distancia y las formas de intervención dentro del evento religioso.

Cuatro categorías de objetos

Podemos reconocer cuatro categorías de ofrendas materiales que actúan en el ritual:¹⁰ 1) las donaciones, 2) los regalos, 3) los objetos de ceremonia y 4) los objetos domésticos. Las donaciones incluyen frecuentemente el dinero, el cual se coloca —cuando se trata de cantidades pequeñas— dentro de una caja de madera ubicada frente al santo durante el instante numinoso de su contemplación y contacto, o se lo entrega en mano a un servidor que desde el momento en que lo recibe hasta que lo deposita mantiene su brazo en alto para evitar sospechas y acusaciones. También se dona ropa y calzado de adultos, bebés y niños, alimentos no perecederos y en menor medida productos frescos, se entregan libros de texto, cuadernos y útiles en la secretaría de la parroquia para los usos institucionales de caridad.

Otra categoría de ofrendas son los regalos que se realizan al santo, “*las cosas que te traen*”, como expresa con cierto humor y extrañeza una de las coordinadoras de la parroquia. Estos regalos son colocados en un armario vidriado dentro de la oficina del párroco. Entre los obsequios se encuentran las capas rojas para la imagen del santo, placas con leyendas —“Gracias San Expedito por los favores concedidos”—, grabados, juguetes infantiles, muñecos, ropa de bebé, trofeos, copas, botines, banderas, imágenes del santo y fotos, muchas fotos. Los regalos plantean un tipo de ofrenda menos útil en términos institucionales —en comparación, por ejemplo, con las donaciones—, pero más personalizada en tanto extensión de la persona y el favor —de sanidad, trabajo, familia o diligencia— oportunamente recibido.

¹⁰ La actividad ritual consta de tres segmentos o circuitos diferenciados que funcionan de manera simultánea durante todo el día. El primero de ellos es el circuito externo que rodea la parroquia con una extensa cola de peregrinos que desarrollan todo tipo de estrategias en el arte de esperar hasta tocar la imagen del santo. El segundo segmento se desarrolla en el altar principal. Allí se ofrece un programa de siete misas, con un ritual especial denominado *Hora Santa*, en el que se reza por las intenciones acumuladas. El tercer circuito se circunscribe a la entrada de la parroquia en donde se lleva adelante, a lo largo de toda la jornada y de manera frecuente, la bendición de objetos. Estos tres segmentos rituales —la espera, la misa, la bendición— funcionan de modo articulado, pero independiente.

Los objetos ceremoniales constituyen la tercera categoría de mercancías religiosas involucradas en el culto. Se destacan entre ellas las flores, las velas verdes y rojas, las réplicas del santo, las estampitas y en menor medida los rosarios, las pulseras y medallas. Se diferencian de las donaciones y los regalos en que estos objetos son consumidos, en algunos casos, durante el rito para ser reemplazados después por otros nuevos, a los que se bendice y se transporta al espacio doméstico. Son mercancías que portan una doble función: la del uso ritual en un contexto determinado y la de transmisión de ese acontecimiento, esa marca, a otros dominios de la experiencia. La oferta de la santería de la parroquia así como la de los puestos que la rodean trabaja sobre todo con este tipo de mercancías de consumo ritual. Aunque similares, los productos que ofrece la parroquia y los puestos callejeros no son idénticos. Hay objetos que se consiguen afuera pero que la santería no vende por considerarlos impuros, como una expresión desviada y por lo tanto peligrosa de espiritualidad. Se asocia esta última a la idea de brujería y a la capacidad de realizar un trabajo, un daño, dirigido a otra persona.¹¹

Nos encontramos, finalmente, con la cuarta categoría compuesta por objetos domésticos¹² que participan de los ritos de contacto con el santo y de la ceremonia de bendición. Estos productos no se adquieren ni se consumen en el lugar, tampoco se inscriben, como los otros, dentro de la economía del don porque son objetos que no se intercambian, sino que sirven para ser guardados (Godelier, 1998: 54-58); sólo se llevan y se traen de vuelta luego de ser bendecidos por el sacerdote o después de haber sido colocados sobre la imagen de San Expedito. Son objetos seleccionados que sintetizan significativamente el mundo de la vida del peregrino, su cotidianeidad. Ellos ocupan un lugar central en la devoción al santo.

¹¹ Éste es el caso de las velas con forma de llave, de puño y de tijera, los adornos de elefantes, budas, duendes, calaveras, cuernitos rojos y la oferta de sahumerios y esencias. Son objetos que cargan, desde el punto de vista de algunos peregrinos y sobre todo de los especialistas, con el riesgo de contaminación espiritual.

¹² Tales como llaves presumiblemente de domicilios, pero también de autos y motos, fotografías individuales de personas, algunas impresas y otras recreadas con algún teléfono celular, billeteras, documentos, prendas de vestir, anillos, colgantes, en algunos casos incluso botellas de agua o billetes sueltos.

La cultura material reconoce entonces cuatro cuerpos de mercancías —utilizadas mayoritariamente como ofrendas bajo la forma de donaciones, regalos, objetos rituales y domésticos— que componen la situación de consumo de la fiesta de San Expedito. Lejos de romper con el contexto de inserción, es decir, con la vida cultural del barrio, las prácticas de consumo religioso replican, a su modo, la lógica comercial de la compra, la venta, el regateo, que caracteriza esta zona de la ciudad.

Situaciones de consumo

Ahora bien, ¿cuáles son las acciones puntuales que dotan sentido a esta clasificación de objetos?, ¿de qué manera expresan las mercancías religiosas un tipo de relación social diferente de la figura clásica del *homo œconomicus* y sus robinsonadas? Si atendemos al punto de vista de los objetos y sus usos podemos reconocer en el peregrino un tipo de relación social que lo liga al santo, al santuario y a los otros creyentes por medio de las acciones de traer, dejar y llevar algo.

La primera de ellas, la acción de traer alguna cosa inaugura un vínculo con lo sagrado, mediado por el principio de la ofrenda, la cual se emparenta naturalmente con el acto de “pedir” y —en su otro extremo— “agradecer” un favor recibido. Constituye no una categoría aislada de la vida religiosa, sino un proceso de razonamiento más vasto, una manera colectiva de esquematizar, clasificar y ordenar el entorno de acuerdo con la lógica del sacrificio y la expectativa que suscita. Por ello, en los testimonios de los peregrinos la idea de traer algo comienza casi siempre por ellos mismos, por ofrecer en primer lugar sus intenciones escritas, pero también su tiempo, esfuerzo, entrega, por la importancia de venir, dejar otras actividades y ubicarse en el centro mismo de un territorio de creencias.

El devoto se encuentra apartado del carisma de la imagen por una distancia geográfica y por el tiempo de espera. Se suman a estos dos factores de sacrificio la presencia visible de una multitud en movimiento, los otros significantes —del ritual, de la institución y de lo sagrado— que atestiguan la eficacia y el sentido de la apuesta que representa San Expedito. Los objetos en sus cuatro categorías sirven a los fines de un

estado de ánimo, que es también una actitud de grupo, vinculada a la acción de traer algo. Las mercancías religiosas expresan ese sentimiento y a su vez ayudan a fabricarlo, son un reaseguro, una confirmación del sentido y las normas de realidad que gobierna la fiesta del santo. Los objetos rituales y domésticos se asocian generalmente a la acción de pedir, mientras que las donaciones y los regalos al acto de agradecer; aunque cualquiera de los cuatro pueden expresar ambos sentidos simultáneamente. Lo importante en todo caso es llegar finalmente al altar con una ofrenda de tiempo, esfuerzo y con un soporte material que atestigüe el sacrificio.¹³

La segunda acción dominante apunta a dejar algo, a marcar el territorio sagrado de alguna manera personal y durable. Aquí se destaca naturalmente la transformación del pedido-agradecimiento en una intención redactada, escrita en papel y luego puesta en cajas junto con otras cientos de intenciones por las cuales se ora —en algunos casos, no en todos— colectivamente. Es interesante señalar que el pedido se caracteriza generalmente por su inmediatez y utilidad concreta —que salga la jubilación, los papeles de la moto, el juicio, la operación, el examen o el retorno de alguien querido—, presenta una dimensión temporal de mediano plazo, un proyecto, que sólo se aprecia en la escritura de la intención. Las redacciones explicitan muchas veces el vínculo entre la urgencia de lo que se pide y el problema más amplio que se intenta superar; surge entonces el nombre propio de la persona por la que se intercede, su situación y la promesa a cumplir. Un ejemplo que cuenta el párroco:

¹³ En el altar los peregrinos estiran sus brazos y tocan con la palma de la mano la vitrina que recubre a San Expedito y susurran unas palabras, sólo toma unos pocos segundos; se persignan, con la vista siempre hacia arriba y apoyan la estampita al frente de la imagen, colocan una foto u otro objeto —generalmente velas—, algunos pocos recorren el último tramo del santuario de rodillas visiblemente emocionados con un ramo de flores. Hay creyentes que se acercan mucho al santo, lo miran a la cara como se mira a una persona querida, le hablan, lo ven a los pies. Cuando la estatua no estaba cubierta, los devotos tocaban selectivamente la capa, las sandalias, la espada, el crucifijo, la hoja de palma, pero nunca entraban en contacto con el cuervo que representa al mal, al espíritu de postergación.

Glorioso San Expedito, te pido por favor que salga mi jubilación porque yo ya no le quiero pedir más plata a mi hijo”. Entonces, ¿qué está pidiendo? ¿la jubilación? Claro, está pidiendo la jubilación, pero la indignidad entre comillas de vivir del hijo. Es el sentido de mi propia historia, yo quiero seguir siendo papá, no un mantenido de mi hijo.

La dimensión existencial y el proyecto que la acompaña son dos constantes de los pedidos-agradecimientos que los sacerdotes señalan en las entrevistas. Ellos realizan, de hecho, el trabajo sistemático de clasificación de las intenciones, una suerte de estadística informal, como extensión de la tarea religiosa de orar por ellas.¹⁴ Las intenciones, los pedidos, los agradecimientos y las oraciones son prácticas rituales que van acompañadas por la materialidad de las mercancías que se usan y dejan en el santuario, sobre todo frente a la figura de San Expedito. Las flores y las velas son objetos privilegiados en la acción de producir una marca en el altar y sus inmediateces. Las flores se entregan a un servidor que las coloca generalmente al costado de la imagen principal del santo o cerca del junior —una reproducción de menor escala de San Expedito— durante un periodo de tiempo corto. Lo mismo ocurre con las velas. Se las apoya junto al santo, se las hace bendecir por el sacerdote, una o dos veces, luego se las enciende sobre una mesa de madera en el exterior junto a otras muchas velas por las que se reza. Estas zonas de marcación son a su vez zonas de conflicto entre los peregrinos y los servidores del santuario.¹⁵

¹⁴ El párroco ordena en primer lugar los pedidos-agradecimientos relativos a los asuntos familiares; en segundo, aquellos relacionados con la salud; en tercer lugar, los temas económicos, y por último, los judiciales.

¹⁵ No es inusual que al remover la ofrenda, a veces de manera abrupta mientras el devoto todavía se encuentra presente, se generen tensiones (“es muy difícil [relata Mariela, la coordinadora] decirle a las personas que, como vienen tantos, ellos ponen la velita y casi inmediatamente que ponen la velita la vamos a apagar y la vamos a tirar”). Por eso, la habilidad de los servidores radica en retirar de manera disimulada los objetos rituales una vez que ellos han servido a los fines de marcar momentáneamente el espacio sagrado.

La tercera y última acción que evidencian las mercancías religiosas consiste en el acto de llevarse alguna cosa: un material bendecido que porte la fuerza, la sustancia divina de la situación carismática, en tanto desprendimiento palpable de esa realidad. Es así que los peregrinos no sólo parten con la deuda, la promesa específica que le realizan al santo, sino también con un símbolo concreto que funciona a su vez como una extensión de esa experiencia.

La santería de la parroquia y los puestos refuerzan este registro de consumo con todo tipo de bienes (velas, medallas, rosarios, cintas, imágenes, agua bendita, pulseras, colgantes, leyendas, etcétera) para ser bendecidos. Para los creyentes es una manera de sacralizar y proteger tanto a los espacios cotidianos como a las personas de su entorno. Para los sacerdotes las bendiciones hechas a los objetos trabajan, primero, en la rememoración de la vida religiosa, vale decir, en el desarrollo de una memoria que trasciende las circunstancias de la festividad y, después, en las formas indirectas de evangelización que posibilita la cultura material por medio del intercambio o regalo de estampitas. Sólo los objetos rituales —con excepción, tal vez, de las flores— y los objetos domésticos intervienen en la bendición que imparten continuamente los sacerdotes o incluso diáconos dentro y fuera del templo. Estos espacios no se encuentran exentos de tensiones.¹⁶ Una vez bendecidos, los objetos de la cultura material dan forma a las prácticas singulares de apropiación y marcación que despliegan los peregrinos: se guardan en la billetera, la mochila, se usan en la ropa o en el cuerpo —el cuello, la muñeca, los dedos—, se cuelgan en el espejo retrovisor del auto, el manubrio de la moto, la bicicleta, en el marco de la puerta, debajo de la cuna de un bebé, se encienden frente a un pequeño altar doméstico o se regalan en el momento preciso. Estos objetos que habitan la cotidianeidad del creyente cargan en sí mismos con toda la situación carismática que rodea al santuario y su definición de lo real.

¹⁶ Ocurre, con frecuencia, que los devotos actúan en más de un rito consecutivo, hasta estar seguros de que ellos y sus pertenencias fueron efectivamente alcanzados durante la aspersión de agua bendita. Se producen entonces tumultos que dificultan la tarea organizativa de los servidores.

El consumo, como la creencia, es un asunto de circunstancias y ubicaciones. Lo que el *homo æconomicus* —en tanto modelo arquetípico de la acción racional y el individualismo abstracto— no permite comprender es el entramado de relaciones, centros, periferias y por lo tanto realidades que envuelven el contexto de un acto económico de acuerdo con una situación determinada.¹⁷ En las acciones y los razonamientos que encadenan el acto de traer-dejar-llevar mercancías religiosas subyace una forma de relación social que es individual en su ejecución, pero que sólo adquiere significado en espacios colectivos, como los santuarios, donde la fuerza del grupo refuerza el carácter carismático de las circunstancias. Los objetos que componen la cultura material de este evento —la fiesta de San Expedito— permiten, primero, anticiparlo, luego afirmarlo ritualmente y por último extender las superficies de creencias al trasladar las marcaciones que portan las mercancías al ámbito doméstico. Dentro de estas relaciones sociales se evidencia cierta tensión entre dos formas de espiritualidad a veces en pugna.

LA ECONOMÍA DE LOS SANTOS: VIRTUOSISMO Y DEVOCIONES POPULARES

En sus cuatro categorías, es decir, en tanto ofrendas, regalos, objetos rituales y domésticos, las mercancías religiosas que convoca la festividad se caracterizan por un alto grado de rotación y movimiento. Su modo de empleo, expresado en la lógica de traer-dejar-llevar, culmina en una estrategia de marcación situada y relativamente efímera del espacio sagrado. Su propósito no es producir una marca, una señal, permanente, sino explicitar un vínculo que antecede y trasciende la visita al santuario.

Este cuerpo de objetos de uso ritual contrasta llamativamente con el escenario interior de Nuestra Señora de Balvanera. Aquí prima, por el contrario, lo que Thorstein Veblen denominaba hace tiempo en su teoría

¹⁷ Allí los fines que orientan, por ejemplo, a los consumidores pueden ser no sólo la reducción de costos, el cálculo, el beneficio, la acumulación, sino también objetivos de otra naturaleza vinculados al sentido de pertenencia, a las oblaciones realizadas en el intercambio con los dioses o a la lucha por el estatus y su explicitación.

de la clase ociosa como el “canon de derroche ostensible”. Las observancias devotas, razonaba el autor, explicitan un régimen de estatus que coloca a la clase sacerdotal fuera de la indignidad de las actividades económicas, del trabajo vulgar, mundano, lucrativo, de la servidumbre inmediata de aquellos que se encuentran atrapados en algún eslabón de la cadena del proceso industrial (Veblen, 1963: 312-317). De ahí que las tareas sacerdotales, al igual que las prácticas de gobierno, la guerra y el deporte, coincidan en el despliegue de un gasto honorífico que ayuda a explicitar su rango y distanciamiento con las urgencias de la vida social.

La institución de la clase ociosa se plasma estéticamente en los consumos ceremoniales: en el principio del derroche que se aplica a la decoración interna y a la misma concepción edilicia de la parroquia. Este principio se evidencia en la exclusividad y calidad de los materiales (el mármol, la madera, el hierro), en la elaboración artística de las imágenes católicas, los altares, los confesionarios y murales, se manifiesta en las columnas adornadas y en los ornamentos compuestos que saturan el espacio visual. El resultado es la sobreimpresión de objetos religiosos permanentes que rompen de manera abrupta con la estética de la calle y dotan al templo de una imagen de duración, continuidad, propia de una acentuación diferente de lo real. Podemos decir que se establece la calificación de un escenario ritual.¹⁸

Ahora bien, este contraste entre la suntuosidad y escenificación de las marcas fuertes del templo y el carácter volátil de las mercancías religiosas que consumen los peregrinos expresa —junto con otros aspectos— un conflicto subyacente entre las espiritualidades populares y el virtuosismo de los especialistas. Surge de las entrevistas a párrocos y coordinadores, esto es, del núcleo duro de personas que conducen el evento, una percepción sutil de la devoción de San Expedito como un material religioso positivo, en su fuerza y volumen, pero altamente inestable. Reconocen en este fenómeno una expresión de la religiosidad popular que requiere ser “encauzada”, que depende del tutelaje

¹⁸ Seguimos aquí la reconstrucción teórica que realiza Mercedes Saizar (2009: 119-121) sobre los conceptos de *tiempo* y *espacio* en sus estudios sobre el yoga.

sacerdotal, de la catequesis y los sacramentos para evitar “desvíos”.¹⁹ El problema de fondo es que los esquemas de percepción que reúne la espiritualidad ilustrada de sacerdotes, diáconos y catequistas se construye, sobre todo en su etapa formativa, en oposición con las disposiciones y sensibilidades religiosas que expresa San Expedito. Este desencuentro se manifiesta en la necesidad de tocar físicamente al santo:

si tomás toda la religiosidad popular, tenés un material divino para ser encauzado. Aparte vienen realmente con una fe que a lo mejor no la tenemos los que estamos metidos todo el día acá. [...] en general todos necesitamos manifestaciones de algo, o sea, lo espiritual no lo podés tocar, lo tenés que aprender pero de otra manera. Es una manera más mental y emotiva y la mayor parte de las personas no están preparadas para eso. Entonces, la mayor parte de las personas necesitan algo físico. Ese algo físico más sencillo es tocar una imagen. Lo que se les insiste es que, justamente, eso es una representación de algo. Yo por ahí en eso era más estricta antes en el sentido de decir: bueno, al fin hacen tanto lío y es un pedazo de yeso. Para mí sí, pero para mucha gente no y yo tengo que respetar que esas personas sienten que tocando la imagen se ponen más en contacto con San Expedito y a través de San Expedito con Dios (entrevista a Mariela, coordinadora general).

Desde la perspectiva de los especialistas y las tareas que los convoca, la espiritualidad popular es portadora de ciertas cualidades como la noción de simpleza, de sencillez o el carácter auténtico que se le atribuye a una creencia que necesita —a la manera de una pedagogía infantil— de las formas de representación concretas para poder exteriorizarse. Este “material divino” que atrae San Expedito y su centro de devoción

¹⁹ Ellos se encuentran asociados al peligro de “idolatría”, entendido en este caso como la sustitución de Jesucristo por San Expedito en el lugar de mediador privilegiado frente a la deidad. Y el peligro de la “magia”, a veces también denominada con los términos de “esoterismo” y “superstición”, para hacer referencia a un concepto utilitarista de la fe. Entre ambos desvíos los especialistas identifican el riesgo del lucro y del comercio no autorizado. Reeditan en otros términos la “operación estigmática” que, como reconoce Aldo Ameigeiras (2008: 22), se aplica a la cultura y a la religiosidad popular.

sirve para ser dirigido hacia expresiones más elevadas, adultas, de la fe católica que representan los sacerdotes, catequistas y laicos comprometidos. Se trata de una política cultural que emplean los santuarios dirigida a la reevangelización de los peregrinos y visitantes que asisten al templo, la cual se hace efectiva mediante diferentes dispositivos rituales como los siguientes:

- 1) Las misas constantes, con su eucaristía, su liturgia y las adaptaciones de las homilías a versiones más sencilla y participativa.
- 2) La bendición de objetos y el esfuerzo sacerdotal por adherirles el significante moralizador del testimonio, el cambio de actitud, la rememoración y transmisión de la experiencia²⁰ (“los objetos sirven [anticipa el cura antes de impartir la bendición] en la medida en que generen un cambio en nosotros, es decir, que al volver a casa no tratemos mal a nuestros hijos, ni manejemos el auto a ciento ochenta kilómetros por hora”).
- 3) La disposición exclusiva de un conjunto de sacerdotes y diáconos a la tarea continua de confesión.
- 4) La catequesis de adultos, compuesta de 15 encuentros que se realizan los días 19 de cada mes, aunando la festividad con la preparación para recibir los sacramentos faltantes, tal es el caso del bautismo y la comunión.
- 5) En un registro más extenso, es posible reconocer la difusión ampliada de una cultura material que se expande a través tanto de la entrega gratuita de estampitas y hojas de catecismo como de la venta de objetos de santería calificados.

En definitiva, mientras que para los devotos San Expedito es el santo de las causas justas y urgentes, para los sacerdotes es un santo todavía de conversión. Estos últimos trabajan sobre la refiguración popular de la imagen mientras intentan producir un acontecimiento institucional que la promueva y en consecuencia que también la contenga y la custodie dentro de la tradición a la que representan.

²⁰ Para un estudio de las formas de moralización que emplea la Iglesia católica en situaciones concretas de canonización, véase Leite Peixoto (2009: 170-178).

Desde un punto de vista tal vez más estricto, pero análogo, el director de redacción de la editorial San Pablo —una de las mayores productoras de contenidos católicos de Argentina— equipara el caso de San Expedito con el del Gauchito Gil o la Difunta Correa en su naturaleza marginal respecto del canon de devociones oficiales. “El primer paso —afirma— es respetar y el segundo es evangelizar esas situaciones, darles el sentido no mágico”. Este último, recordemos, se encuentra asociado a la espiritualidad utilitarista, es decir, a aquella “que te saca de este mundo”, como señala el sacerdote. La producción cultural de los circuitos editoriales se propone, en homología con el santuario aunque de manera diferente, un doble movimiento frente a este choque entre espiritualidades masivas y virtuosas: la tentativa de apoyar de modo selectivo las manifestaciones emergentes para luego conducir las.

Ahora, a lo mejor, se va a hacer una estampita [de San Expedito], una novena, tratando de evangelizar esa situación. Sacarle lo mágico. Se trabaja en los contenidos, poniendo... o sea, en vez de ser algo mágico, poner dentro de eso [golpea la mesa en un gesto de autoridad] la Sagrada Escritura [repite el gesto], compromiso cristiano con la sociedad, que tiene muchas cosas para arreglar. Y dejar la devoción, digamos, con una oración cristiana, o sea, resaltar los valores que hay en eso (entrevista al Padre Aderico).

Al sustituir, en este apartado, el punto de vista de los peregrinos por el de los clérigos y sus colaboradores, nos encontramos con una faceta diferente de nuestro objeto de estudio. Vemos que las mercancías religiosas no sólo expresan dinámicas ampliadas de intercambio con el espacio de relaciones que estabiliza la parroquia y su definición peculiar de la realidad, sino que enuncian y elaboran también conflictos internos, maneras de pensar y jerarquizarse dentro de este ámbito. La situación de consumo que recrea el santuario de San Expedito explicita las tensiones subyacentes entre las espiritualidades virtuosas y populares, las cuales son producto de una forma y un momento particular de la división del trabajo religioso que se caracteriza —en este caso específico— por el intento de reducir la distancia existente entre la clase sacerdotal y los peregrinos. Es el esfuerzo por retraducir las dinámicas

modeladoras de la religiosidad popular dentro de las formas establecidas del catolicismo.

CONCLUSIÓN: EL *LOCUS* DE LA CREENCIA

Cuando al inicio del artículo planteamos la posibilidad de comprender sociológicamente el proceso de producción de las creencias en términos de ubicaciones y referencias, suspendiendo por un momento tanto la especificidad de los enunciados religiosos como sus figuras institucionales, nuestro propósito fue hacer foco en una captación relacional y genérica del fenómeno. Relacional en tanto intentamos otorgar primacía a las relaciones, a sus procesos, por sobre la fuerza instituyente del actor o la imagen instituida de la estructura; y genérica para así evitar la proyección tácita de categorías subrepticamente cristianas sobre el objeto de estudio. Para ello fue preciso conceptualizar el *locus* de la creencia no como una identidad ascendente, fija, pura, que se manifiesta en determinadas situaciones, sino como un lugar vacío; vale decir, como una posición variable, constantemente recreada, desde donde se convalida la definición social de la realidad de un grupo. Este punto de partida nos ayudó a introducir el papel de la cultura material y el de los consumos rituales que habitan la vida religiosa.

Nuestro argumento se dirigió, en un principio, hacia la crítica del modelo formal del individualismo abstracto que recorre, con diferentes matices, los estudios que trabajan en el cruce entre economía y religión. Luego sustituimos la concepción atomizada de un Robinson Crusoe del creer —que elige, combina y descarta libremente ofertas simbólicas— por el análisis de situaciones concretas de consumo y las posibilidades efectivas que generan y en su defecto también inhiben. Nos situamos entonces en la festividad de un santo reciente, aprovechando las circunstancias analíticas que ofrece el proceso todavía inconcluso de institucionalización de las estructuras devocionales de San Expedito.

Pudimos observar que los objetos de consumo religioso en sus cuatro categorías participan de un tipo de relación social de intercambio con lo sagrado que se expresa en las acciones encadenadas de traer-dejar-llevar alguna “cosa”. Sin proponer una teoría fuerte del mundo, esta

forma peculiar de razonamiento desata dos fuerzas en apariencia contradictorias. Por un lado, contribuye a afirmar el estatuto carismático que envuelve a la figura de San Expedito. En este proceso se convalida, incluso sin proponérselo, tanto a la autoridad religiosa en funciones como a la construcción social de un centro de peregrinaje, un santuario de referencia, que marca la geografía urbana con una definición urgente de lo real. Por el otro, contribuye, paradójicamente, a desanclar la experiencia religiosa de este ámbito, mediante un cuerpo de mercancías, que forman parte de los rituales de bendición y luego se trasladan a casi todos los dominios de la cotidianidad.

Ahora bien, los consumos rituales no ofrecen —vistos de cerca— una versión armoniosa de las espiritualidades involucradas. En un nivel superficial, existen disputas latentes entre los productos de santería “aptos” que vende el templo y la oferta de los puestos callejeros. En estos últimos la amplitud semántica de la forma mercancía aplicada a lo religioso alcanza, tal vez, su máxima expresión. Si nos ubicamos en un nivel más profundo, aparecen diferencias endémicas entre el canon de consumo ostensible que propone, en todo su ornamento y suntuosidad, la decoración interna de la parroquia y los objetos pasajeros que traen los peregrinos. La espiritualidad popular que convoca San Expedito no es siempre compartida por aquellos que conducen el evento ni por sus colaboradores. La noción de tutelaje plantea una asimetría entre las devociones emergentes y la tarea sacerdotal de construirse a sí mismos, primero, como vehículos de expresión, luego intérpretes y finalmente legisladores de ese material valioso, pero inestable. El virtuosismo de los trabajadores de la religión se construye, en parte, a contrapelo de las formas expresivas de la religiosidad popular y los objetos, usos y costumbres que la rodean.

Es interesante reconocer un proceso que podríamos llamar —en su versión más intensa— de doble extrañamiento entre lo instituyente y lo instituido. La primera forma de extrañamiento es la que vivencian los peregrinos: se expresa en la distancia que manifiestan los seguidores de San Expedito —y otros santos— frente a las devociones instituidas en la parroquia Nuestra Señora de Balvanera. La simbología de los intermediarios —mártires, vírgenes, sacerdotes— que habitan los pasillos del templo no logra expresar en toda su dimensión las sensibilidades

religiosas que ofrece situacionalmente el medio social. Se reducen a expresiones casi testimoniales de la definición de lo real que custodia la iglesia. Así pues, es justamente el contexto el que reclama, de manera espontánea, la presencia material y ritual de santos alternativos, emergentes, más familiares, que operan muchos de ellos en los márgenes de la institución, sin que ésta los asuma como propios. Por eso la segunda forma de extrañamiento pertenece al punto de vista de los sacerdotes. Las disposiciones monásticas los llevan a experimentar las figuras de la religiosidad popular con cautela, rechazo, asombro. Las perciben no como el resultado imprevisto de su propia actividad evangelizadora, sino como un mundo de realidades naturales, externas, relativas a “la gente” y “la cultura”, arraigadas en la espiritualidad doméstica, en su “corazón”, lo propio del “pueblo de Dios” que la Iglesia retoma, selecciona, conduce, corrige y lleva dentro de sus estructuras. Es la tarea colectiva de instituir —que describe el proceso de construcción del santuario de San Expedito— la que acerca momentáneamente estos dos extremos, casi opuestos, de la división del trabajo religioso.

BIBLIOGRAFIA

- AMEIGEIRAS, A. (2002), “Fiesta popular e identidad religiosa en el Gran Buenos Aires”, en J. Filc (coord.), *Territorios, itinerarios, fronteras*, La Plata: Al Margen, pp. 81-110.
- AMEIGEIRAS, A. (2008), *Religiosidad popular*, Buenos Aires: Universidad Nacional General Sarmiento-Biblioteca Nacional.
- ASAD, T. (1993), *Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- BELINKY, A. (2010), “La devoción al gauchito Gil en Ciudad de Rosario y Gran Rosario: un análisis de los aportes desde los estudios cuantitativos a una perspectiva cualitativa”, en *Sociedad y Religión*, vol. 20, núms. 32-33, Buenos Aires: Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, pp. 220-224.
- BELTRÁN, W. M. (2010), “La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa”, en *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 33, núm. 2, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 41-62.

- BOURDIEU, P. (2002), *Las estructuras elementales de la economía*, Buenos Aires: Manantial.
- BRAÑAS-GARZA, P. (2003), “El consumo de bienes religiosos. Una introducción económica al caso español”, en *Revista Internacional de Sociología*, núm. 35, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), pp. 177-197.
- CANAVIRE, V. (2013), “Escenas de lectura e industria cultural: el caso de los libros de autoayuda”, en *Comunicación y Sociedad*, núm. 19, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 41-60.
- FRIGERIO, A. (2002), “¿Un nuevo paradigma en el estudio de la religión? Aplicando teorías de la acción racional a dominios irracionales”, en III Congreso Virtual de Antropología y Arqueología NAYa. Disponible en [<http://www.naya.org.ar/congreso2002/>].
- FRIGERIO, A. (2007), “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”, en María Julia Carozzi y César Cernadas Ceriani (coord.), *Ciencias sociales y religión en América Latina*, Buenos Aires: Biblos, pp. 87-113.
- GODELIER, M. (1998), *El enigma del don*, Barcelona: Paidós.
- GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C. (2005), *Congregaciones del éxito*, Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2004), *El peregrino y el convertido*, México: Instituto Cultural Helénico.
- LEITE PEIXOTO, M. C. (2009), “Santos al alcance de la mano: los caminos de la santidad contemporánea católica”, en Carlos Steil, Eloísa Martín y Marcelo Camurça (coords.), *Religiones y culturas*, Buenos Aires: Biblos, pp. 155-187.
- LÓPEZ FIDANZA, J.M.; GALERA, M. C. (2014), “Regulaciones a una devoción estigmatizada: culto a San la Muerte en Buenos Aires”, en *Debates Do NER* (Núcleo de Estudos da Religião), año 15, núm. 25, Porto Alegre: IFCH-UFRGS, pp. 171-196.
- LORENC-VALCARSE, F. (2012), “Sociología de los mercados: modelos conceptuales y objetos empíricos en el estudio de las relaciones de intercambio”, en *Papeles de Trabajo*, año 6, núm. 9, Buenos Aires: Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES)-Universidad Nacional de San Martín, pp. 14-36.
- LUKÁCS, G. (1985), *Historia y consciencia de clase*, Madrid: Orbis.

- MAUSS, M. (2009), *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires: Katz.
- MARTÍN, E. (2007), “Gilda, el ángel de la cumbia. Prácticas de sacralización de una cantante argentina”, en *Religião e Sociedade*, vol. 27, núm. 2, Río de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião (Iser), pp. 30-54.
- MICHEL, P. (2009), “La ‘religión’ ¿un objeto sociológico pertinente?”, en *Estudios Sociológicos*, vol. xxvii, núm. 80, México: El Colegio de México, pp. 655-669.
- SAIZAR, M. (2009), *De Krishna a Chopra*, Buenos Aires: Antropofagia.
- SEMÁN, P. (2006), *Bajo continuo*, Buenos Aires: Gorla.
- SEMÁN, P.; RIZO, V. (2013), “Tramando religión y best sellers. La literatura masiva y la transformación de las prácticas religiosas”, en *Alteridades*, vol. 23, núm. 45, México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Iztapalapa, pp. 79-92.
- SIQUEIRAS, D. (2005), “Religiosidad contemporánea brasileira: mercados, medios, virtualidad y reflexividad”, en *Desacatos*, núm. 18, México: CIESAS, pp.87-103.
- TORRE, R. de la (2008), “La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de traslocalización religiosa en la era global”, en *Ciencia Sociales y Religión*, año 10, núm. 10, Porto Alegre: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH)-Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), pp. 49-72.
- TORRE, R. de la; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C. (2005), “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”, en *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), pp. 53-70.
- VEBLEN, T. (1963), *Teoría de la clase ociosa*, México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- WUTHNOW, R. (2005), “New Directions in the Study of Religion and Economic Life”, en Neil Smelser y Richard Swedberg (ed.), *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton: Princeton University Press, pp. 603-626.

Fecha de recepción: 2 de enero de 2015
Fecha de aprobación: 18 de mayo de 2016