



Búsqueda de salud y oferta de sanación. Estudio teológico de caso: Parroquia «Natividad del Señor» (Rosario, Argentina)*

Virginia Raquel Azcuy *
Universidad Católica Argentina
Buenos Aires, Argentina

Para citar este artículo: Azcuy, Virginia Raquel. «Búsqueda de salud y oferta de sanación. Estudio teológico de caso: Parroquia “Natividad del Señor” (Rosario, Argentina)». *Franciscanum* 174, Vol. 62 (2020): 1-33.

Resumen

El foco de atención está puesto en la afluencia espontánea de una gran multitud de personas a la parroquia rosarina «Natividad del Señor» en busca de salud para sí mismos y/o sus familiares. El fenómeno manifiesta una de las principales motivaciones que acompañan las creencias y las prácticas religiosas actuales en la Argentina, sobre todo de quienes pertenecen a sectores sociales medios y bajos, aunque no exclusivamente. La explicación de por qué esta parroquia se ha constituido en un lugar de particular convocatoria está vinculada con la figura carismática del religioso y sacerdote párroco Ignacio Peries, oriundo de Sri Lanka (exCeilán) y responsable de esta parroquia desde principios de la década del ochenta del pasado siglo. La oferta de sanación que distingue a esta comunidad tiene al religioso ceilandés como un actor central, si bien cuenta con numerosos colaboradores y colaboradoras, además de incontables servidores que reciben a los miles de personas que se acercan cada fin de semana. La práctica de las bendiciones a los enfermos y sus familiares por parte del sacerdote, a continuación de la celebración de la misa casi siempre presidida por él, constituye la clave fundamental de la ritualidad sanadora que se brinda en esta parroquia con un movimiento de santuario. Esta presentación propone un marco de comprensión interdisciplinario, presenta el estudio teológico de caso desde las voces de sus actores y formula ejes de reflexión para seguir pensando la espiritualidad popular en el marco del campo religioso, con particular atención a la diversidad de creencias y al cuidado de la salud.

Palabras clave

Bendición de enfermos, salud/sanación, espiritualidad popular, religiosidad popular, creencias religiosas.

* La presente investigación ha sido financiada por el Programa de Becas de perfeccionamiento docente, investigación y transparencia de la Universidad Católica Argentina durante el período 2015-2017, como parte de una investigación grupal dirigido por V. R. Azcuy en la Facultad de Teología de dicha institución.

* Doctora en Teología por la Universidad Católica Argentina. Directora del grupo de investigación: «Teología urbana: prácticas de espiritualidad» en la Facultad de Teología de la UCA y directora del programa de investigación «Teología de los signos de los tiempos» en el Centro Teológico Manuel Larraín. Profesora titular en la Facultad de Teología de la UCA y profesora investigadora en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile. Contacto: razcuy@uc.cl y raqazvi@gmail.com.





Search for health and offer of healing. A theological case study: Catholic parish «Nativity of the Lord» in the city of Rosario, Argentina

Abstract

Attention is focussed in this contribution on the spontaneous attraction by large multitudes to the Catholic parish «Nativity of the Lord» in the city of Rosario, Argentina, where people come seeking health for themselves and/or for relatives. This phenomenon shows one of the main motivations tied to current religious beliefs and practices in Argentina, especially but not exclusively among middle- and lower-class groups. Why this parish has become particularly inviting has to do with the charismatic figure of its parish priest, Ignacio Peries, originally from Sri Lanka, in charge of the parish since the beginnings of the 1980s. The offer of healing that distinguishes this community holds this Sri Lankan priest as a central character, even though he is accompanied by several male and female assistants, as well as numerous volunteers receiving the thousands of visitors who arrive each weekend. Key element in the healing ritual offered by this parish acting as a sanctuary movement is the priest's blessing of sick people and their relatives, after celebration of the Mass (which is almost always presided by him as well). This presentation offers an interdisciplinary framework for understanding this phenomenon; it looks theologically at it from the voices of its actors; and it proposes lines for further reflecting on popular spirituality in the religious field, particularly regarding diversity of beliefs and healthcare.

Key Words

Blessing of sick people, Health/Healing, Popular Spirituality, Popular Religiosity, Religious Beliefs.

En un artículo de hace una década, el sociólogo argentino Fortunato Mallimaci afirmaba que «si lo sobrenatural es solo una modalidad de reconstrucción de la trascendencia, su decadencia en la sociedad moderna revela el decaimiento de algunas formas históricas y culturales de la religión, pero no significa la decadencia de la religión en sí»¹. En un contexto descrito por el autor como de quiebre del monopolio católico y creciente diversificación religiosa, me pareció interesante indagar y problematizar en torno a ciertos fenómenos multitudinarios en el ámbito religioso-cultural local: ¿por qué se da la emergencia de fenómenos religiosos de gran concentración de personas cuando la tendencia general es de desafiliación institucional?, ¿qué ocurre en determinados lugares sagrados con ciertas experiencias religiosas para generar un movimiento devocional?, ¿cómo logran empalmar ciertas búsquedas religiosas, espirituales o de sentido con algunas prácticas de la religión católica para suscitar un fuerte polo de atracción?, ¿se trata de un punto de encuentro entre

¹ Fortunato Mallimaci, «Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras», en *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, eds. Aldo Ameigeiras y José Pablo Martín (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento / Prometeo Libros, 2009), 16-17.





la oferta religiosa institucional y la demanda de una fe cuentapropista?, ¿qué perspectivas de reflexión se abren desde el estudio de caso?

El estudio teológico de caso «Natividad del Señor» (Rosario², Santa Fe, Argentina) surgió en el marco de estos interrogantes y de un conjunto de factores entre los que se encuentra mi interés teológico por las multitudes creyentes, mi docencia e investigación en el área de espiritualidad y mi vinculación con la teología argentina del pueblo. El grupo de investigación en el cual se ha insertado el estudio teológico de caso pertenece a la Facultad de Teología de la Universidad Católica y ha realizado dos ciclos de investigación cualitativa en teología bajo mi dirección³. La publicación de los resultados del segundo ciclo ha dado lugar a nuevos interrogantes y dimensiones que pueden ser profundizadas.

En este horizonte, me propongo repensar el caso de «Natividad del Señor» en diálogo con algunos aspectos del campo religioso, con particular atención al campo medical y al cuidado de la salud. Según F. Mallimaci, el *campo religioso* dice referencia al «espacio teórico donde se puede reconstruir la lógica de la interpretación entre agentes e instituciones productoras y distribuidoras de bienes simbólicos de salvación por un lado y los sectores sociales que “compran” aquellos bienes según el juego de la oferta y la demanda»⁴. En este ámbito, el autor alude a dos elementos de interés: la competencia de los agentes e instituciones productoras (sacerdote, pastor, profeta, hechicero, mago, etc.) para detentar el capital y el poder religioso, junto a su definición; el fenómeno de la «expansión» del campo religioso, entre cuyas vertientes se abre la discusión entre la «ciencia médica» y el «charlatanismo mágico», una lucha simbólica entre todos los que dicen curar y quieren imponer su definición de enfermedad: el médico, el curandero, el psicoanalista, el sacerdote, el manosanta, el hechicero. Se pone de manifiesto, sobre todo en el mundo popular, «una salud que no tiene que ver con los médicos, hay situaciones emocionales que no se llevan ni se resuelven con psicólogos, hay ceremonias que se ejercen por fuera del espacio controlado por la Iglesia Católica», señala Pablo Semán⁵. Veremos cómo se da esto a la luz de nuestro caso.

La parroquia «Natividad del Señor» representa un caso de interés por la afluencia espontánea y constante de una gran multitud de personas, vinculada a la busca de salud para sí mismos y/o sus familiares como parte de sus creencias y necesidades. La presencia masiva en esta parroquia comenzó a hacerse notar en la celebración del vía crucis con una participación de 5 mil personas en 1993⁶. La información recopilada por el antropólogo J. M.

² Ciudad de la provincia de Santa Fe, Argentina, a 300 km de la ciudad de Buenos Aires. De acuerdo al Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, los habitantes de Rosario son 1.198.528.

³ El primer ciclo (2010-2013) se publicó como Virginia Raquel Azcuy, coord., *Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires* (Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 2014); el segundo ciclo (2014-2016) se publicó como *Teología urbana. Prácticas de espiritualidad popular* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2018).

⁴ Fortunato Mallimaci, «Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras», 17.

⁵ Pablo Semán, *La religiosidad popular. Creencias y vida cotidiana* (Buenos Aires: Capital Intelectual, 2004), 26.

⁶ Jorge Zicolillo, *Padre Ignacio. Pasión por curar* (Buenos Aires: Delbolsillo, 2013).





Renold⁷ habla de 25 mil en 1994, 35 mil en 1995, 80 mil en 1997, 120 mil en 1998, 160 mil en 1999, 150 mil en 2000, 200 mil en 2001 y hasta 250 mil en 2006, según las noticias del Diario *La Capital*. En 2015, año en que tuve la oportunidad de participar personalmente, se estimaron 250 mil⁸. Esta muchedumbre buscando salud, tanto durante la Semana Santa como en cada fin de semana desde la década del noventa, da cuenta de una de las principales motivaciones que acompañan las prácticas religiosas actuales en la Argentina, sobre todo de quienes pertenecen a sectores sociales medios y bajos, aunque no exclusivamente. ¿Qué se observa a simple vista? La oferta de sanación que distingue a esta parroquia tiene a un religioso ceilandés como actor principal, si bien cuenta con numerosos colaboradores y colaboradoras, además de incontables servidores/as que reciben a todos los que se acercan en forma ininterrumpida. La práctica de la bendición de los enfermos y sus familiares por parte del sacerdote, siempre a continuación de la celebración de la misa presidida por él, constituye la clave fundamental de la ritualidad sanadora que se brinda en esta parroquia con movimiento de santuario. Ella parece corresponderse con la práctica de la búsqueda de salud por parte de creyentes y no creyentes que se acercan a pedir ayuda y a participar de las actividades de la parroquia. ¿Es factible postular esta presencia multitudinaria, también, como actora principal de la experiencia religiosa que se ofrece y tiene lugar en esta parroquia?, ¿cuáles son las definiciones de lo religioso y de lo popular que concurren en esta expresión multitudinaria que reúne a una diversidad de formas actuales de creer?

En este artículo, me voy a enfocar en los siguientes objetivos: 1. situar el estudio teológico de caso en el horizonte de los actuales estudios de la religión en la Argentina e intentar un diálogo con algunos de sus aportes, en particular con el marco teórico de «campo religioso» y su extensión al «campo de la salud»; 2. presentar, en forma breve, un marco teológico relativo a la «espiritualidad popular» desde el cual realizo mi lectura, deudora de la teología argentina del pueblo⁹; 3. escuchar las voces de los actores del estudio teológico de caso, con especial atención al campo religioso y a la dinámica de la oferta y la demanda, enfocando la cuestión del «cura sanador» y el rito de bendición/sanación; 4. ensayar una interpretación que articule los presupuestos de lectura, las voces de los actores en torno a algunos temas destacados del campo religioso y la salud, las perspectivas de algunos intérpretes del caso y la mía propia.

Si como sostiene Mallimaci, el surgimiento de nuevas creencias en Argentina permite hablar de un mercado de bienes simbólicos que puso fin al monopolio católico en sectores populares, quiero interrogarme acerca del lugar del «sacerdote sanador» y la «búsqueda de salud» como factores que pueden hacer posible un encuentro entre agentes, instituciones y diversas formas de creer en el ámbito de un ritual de sanación celebrado en una parroquia

⁷ Juan Mauricio Renold, «El Padre Ignacio: sanación y eficacia simbólica», consultada en agosto 25, 2016, www.diversidadreligiosa.com.ar/wp-content/uploads/2013/06/Renold_Padre_Ignacio.pdf.

⁸ P. Cándido, «Multitudinario vía crucis en Rucci (Las autoridades policiales estimaron que hubo alrededor de 250 mil personas durante la jornada religiosa)», *El Ciudadano (Rosario)*, sábado 4 de abril 2015, 5.

⁹ Cf. Víctor Manuel Fernández, *Teología espiritual encarnada* (Buenos Aires: San Pablo, 2006); Jorge Seibold, *La mística popular* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2016); Virginia Raquel Azcuy, «Espiritualidad popular. Aportes de la teología argentina del pueblo en contexto latinoamericano», en *Teología urbana*, 53-86.





católica. Este caso podría mostrar que, a veces, las ceremonias populares de sanación pueden darse en las instituciones católicas y no solo fuera de ellas, incluso integrando a una diversidad de creencias religiosas o modos de practicar la fe y la espiritualidad. Finalmente, me motiva la pregunta acerca de lo que pueda aportar la mirada teológica en esta aproximación.

1. Coordinadas para una lectura interdisciplinaria

El presente estudio teológico de caso sobre la parroquia «Natividad del Señor», una búsqueda metodológica que aspira a una validación académica puede situarse en el horizonte de algunos estudios recientes sobre las creencias religiosas en la Argentina. Asume de este modo la pretensión de iniciar un diálogo con los estudios de la religión, al menos con algunas perspectivas tal como se están desarrollando en el ámbito argentino. Para ello, un punto de contacto obligado es la encuesta «Religión y estructura social en Argentina» cuyos resultados fueron publicados en el *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*¹⁰. Entre los aportes de esta investigación nacional se pueden destacar tres: 1) la intención de dimensionar la magnitud de diversos fenómenos, al reconocer la necesidad de triangular y combinar metodologías cualitativas y cuantitativas para ampliar la perspectiva de los actores; 2) la importancia del estudio académico de la vida de los creyentes, sus creencias, sus subjetividades y sus *habitus* articulados con la estructura social y 3) la decisión de legitimar, frente a las narrativas hegemónicas, «otras memorias religiosas que guardan, producen y reproducen voces muchas veces silenciadas, invisibilizadas, ignoradas, asfixiadas, negadas y despreciadas»¹¹. Estos tres elementos ofrecen criterios de discernimiento crítico para mirar y profundizar el caso que ha concentrado nuestro relevamiento empírico y reflexión teológica.

1.1 Creencias y prácticas religiosas en la Argentina

En cuanto a las pertenencias religiosas en la Argentina¹², siguiendo los datos sistematizados en el *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, los argentinos siguen siendo en su mayoría católicos, aunque el espacio de otras confesiones se ha ampliado y diversificado: el 76,5% se declaran católicos, el 9% evangélicos y el 11,3% son indiferentes; el resto se divide en testigos de Jehová (1,2%), mormones (0,9%) y otras religiones (1,2%).

Los datos muestran una creciente diversidad religiosa, aunque se dan variaciones sobre todo según regiones geográficas: la región más católica es el NOA con 91,7% y la menos el SUR con 61,5%, la adscripción católica en el Centro es de 79,2% y en el Área Metropolitana de Buenos Aires -AMBA, Capital y Gran Buenos Aires- del 69,1%. El mayor número de indiferentes se concentra en el AMBA, llegando a un 18%; mientras en el NOA, el polo opuesto, sólo alcanza un 1,8%. Los porcentajes varían conforme a sexo y edad, las mujeres católicas

¹⁰ Fortunato Mallimaci, dir., *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (Buenos Aires: Biblos, 2013), 9-13. En la investigación realizada, financiada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (PICT 2006 20666), se seleccionaron 2.403 casos mediante una muestra polietápica probabilística superior, se utilizó un cuestionario estructurado para relevar creencias e identidades, prácticas y actitudes religiosas.

¹¹ Fortunato Mallimaci, dir., *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, 13.

¹² Fortunato Mallimaci, dir., *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, 32ss.





representan el 81,3% y los varones el 71,1%; se da un 85,3% de católicos mayores de 65 años, contra el 76,5% del porcentaje total con esta afiliación religiosa.

En cuanto a las creencias de los argentinos: nueve de cada diez habitantes declaran creer en Dios (91,1%). A él no se acude siempre, sino en momentos de sufrimiento o cuando existen necesidades específicas -como se da en el caso que presentamos-; el 61,1% se relaciona con Dios por cuenta propia, solo un 23,1% por medio de instituciones eclesiales y el 4,2% por medio de grupos o comunidades (el 11,1% afirma no relacionarse nunca con Dios). En cuanto al abanico de creencias, cabe destacar el culto a Jesucristo (91,8%), al Espíritu Santo (84,4%), a la Virgen (80,1%), a los ángeles (78,2%), a los santos (76,2%) y la creencia en la Energía (64,5%), semejante al porcentaje de creencia en los curanderos que detallaré por región.

En cuanto al abanico de prácticas religiosas, el 78% reza en su casa; el 42,8% lee la Biblia; el 39,4% lee folletos o libros religiosos; cerca del 30% ve programas religiosos, acude a santuarios, tiene vida sacramental y practica el culto a María y los santos¹³.

1.1.1 La Región Centro y la Región Metropolitana de Buenos Aires

Dada la ubicación geográfica de la parroquia católica «Natividad del Señor» en la ciudad de Rosario, conviene poner particular atención en la región Centro -que incluye La Pampa, Córdoba, Santa Fe, así como el interior de Buenos Aires- y la región Metropolitana de Buenos Aires, por su proximidad territorial con la ciudad de Rosario y para tener un punto de contraste. En la región Centro, viven casi ocho millones de habitantes: luego de Buenos Aires, ocupan el segundo y tercer puesto la ciudad de Córdoba con 1.330.023 y la de Rosario con 1.198.528 habitantes, según el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. En lo relativo a creencias y adhesiones religiosas, los porcentajes de Centro y AMBA son similares al resto del país; sin embargo, en la región Centro, se encontraron diferencias estadísticas significativas¹⁴: el peso de la transmisión religiosa en esta región es del 64,4% contra el 58,9% del total del país, siendo la mayor cifra en relación con otras regiones. También es más alto que en el país el porcentaje que cree por convicción personal, lo cual señalaría una motivación menos ligada a la tradición: 40,1% sobre 36,5%. Los números también son mayores con respecto al cuentapropismo religioso, es decir, de quienes se relacionan con Dios con prescindencia de las instituciones religiosas:

<i>Relación con Dios</i>	<i>Total país</i>	<i>Región Centro</i>
<i>Por su propia cuenta</i>	61,1%	68,1%
<i>A partir de instituciones eclesiales</i>	23,1%	17,9%

Los resultados de la encuesta revelan el aumento de la desinstitucionalización religiosa y el aumento de la creatividad individual, lo que se encuentra acrecentado en la

¹³ Fortunato Mallimaci, dir., *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, 191ss, 31ss.

¹⁴ Fortunato Mallimaci, dir., *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, 70ss.





región Centro, donde encontramos los mayores índices de creencia por cuenta propia. Este fenómeno del «cuentapropismo religioso» ha sido caracterizado por F. Mallimaci como un «creer sin ataduras» y un «nuevo interrogante para los estudiosos»¹⁵. El cuentapropismo, nomadismo e individuación religiosa representan un gran desafío teórico, puesto que significa que varones y mujeres construyen sus creencias sin participación de especialistas o que participan en más de un grupo o movimiento religioso cuestionando nuestras categorías científicas, definiciones fijas y tendencias a etiquetar. El acercamiento etnográfico a la parroquia «Natividad del Señor» permite sospechar que muchos entre quienes se acercan no se vinculan con Dios por medio de instituciones religiosas o si lo hacen también tienen otras afiliaciones y creencias que no los hacen creyentes adscriptos a la religión en un sentido tradicional.

1.1.2 La religiosidad popular

Resulta oportuno incluir algo referente a la «religiosidad popular», dada la afluencia masiva de personas que se acerca a la parroquia «Natividad del Señor». El *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* la considera como «el tipo de apreciación y/o relación que respecto de lo considerado sagrado, sobrenatural o trascendente construyen los sectores populares de la sociedad»¹⁶. Los autores del *Atlas* se interesan por este fenómeno vinculado primeramente con el entramado cultural de estos sectores y no tanto en su relación con las instituciones religiosas, por cuanto observan una devaluación de ciertas matrices culturales y modalidades religiosas que no son consideradas como auténticas. Entre las creencias que suelen ser descalificadas reviste especial importancia, para nuestro caso, la creencia en los curanderos, que se da en altos porcentajes en sectores con educación hasta primaria incompleta, como puede observarse en el siguiente gráfico según datos del Atlas¹⁷:

	BA	AM	tro	Cen	ur	S	EA	N	A	NO	yo	Cu
o Jesucrist	0,0	10		98,5	4,5	9	7,7	9	0,0	10	0,0	10
Santos	9	88,		83,7	1,1	6	5,7	8	2	95,	6	84,
Energía	6	67,		62,3	7,9	6	8,6	8	8	74,	5	60,
ros Curande	9	64,		33,1	6,9	3	9,5	3	1	58,	0	20,
o Gil Gauchit	6	23,		29,4	8,3	2	8,6	5	9	43,	7	34,
ama Pacham	3	22,		18,5	4,1	1	1,3	2	0	45,	8	19,

¹⁵ Fortunato Mallimaci, «Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras», 15, 21.

¹⁶ Fortunato Mallimaci, dir., *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, 192.

¹⁷ El cuadro ofrecido por el Atlas presenta las creencias en Jesucristo, el Espíritu Santo, los ángeles, la Virgen, los santos, la energía, el diablo, los curanderos, la Difunta Correa, el Gauchito Gil, la Pachamama y Almamula en las diversas regiones. Fortunato Mallimaci, dir., *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, 197.





Fuente: Atlas de las creencias religiosas en la Argentina (sobre la base de 390 casos).

En efecto, entre las principales creencias en sectores con primaria incompleta, los «curanderos» representan una presencia extendida: en la Región Metropolitana de Buenos Aires, la creencia en Jesucristo es del 100%, en los santos del 88,9%, en la Energía del 67,6% y en los curanderos del 64,9%. La creencia en los curanderos está vinculada con una apreciación de la salud y la enfermedad que, lejos de estar dissociada de la espiritualidad y la religión, se da en relación con ella¹⁸. En la región Centro se mantiene un porcentaje casi total, de un 98,5% para la creencia en Jesucristo, mientras que la creencia en curanderos desciende al 33,1%, prácticamente la mitad de su manifestación que en la región del AMBA -la máxima a nivel nacional, seguida por el 58,1% en el NOA y el 39% en el NEA-. Otros datos de interés, son los altos porcentajes de creencias en algunos «santos populares»: el Gauchito Gil en el NEA con 58% de adhesión o la Pachamama en el NOA con el 45%, superando los números en otras regiones.

Si bien la figura de los y las curanderas se distingue de la del «cura sanador» o la pastora que gestiona la cura, ambos perfiles son indicadores claros de la asociación que se da entre la búsqueda de salud y las creencias. Por otra parte, conviven y posiblemente disputan los sentidos y las definiciones acerca de lo que es la salud y cómo lograrla con el médico, el mano-santa, etc. Pablo Semán, en su estudio etnográfico en el barrio Libertad, del Gran Buenos Aires, habla de «redes de agentes de cura» que apelan a nociones religiosas, de pastores y de fieles pentecostales o católicos y también de «redes de curanderos»¹⁹. Junto a ellos, como lo muestra la encuesta, también se encuentran los santos populares, personajes de gran convocatoria e impacto social, muy atractivos y eficaces para los sectores bajos.

1.2 La espiritualidad popular en perspectiva teológica

En este punto, propongo algunas coordenadas de mi propio horizonte de comprensión²⁰. Si bien la historia de la espiritualidad cristiana ha prestado poca atención académica a la «espiritualidad popular», en las últimas décadas se ha comenzado a percibir su valor en relación con la religiosidad, la piedad y la mística popular²¹. La nueva comprensión del Pueblo de Dios inserto en los pueblos, la prioridad eclesial del servicio a la humanidad y el diálogo con los acontecimientos históricos, han impulsado nuevas perspectivas. En efecto, a partir de la renovación eclesiológica del Concilio Vaticano II y su recepción, se ha suscitado un despertar teológico que se plasmó, en parte, en la «teología del pueblo» o «de la pastoral popular»²². Esta teología, inspirándose en la historia

¹⁸ Fortunato Mallimaci, dir., *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, 197.

¹⁹ Pablo Semán, *La religiosidad popular. Creencias y vida cotidiana*, 27.

²⁰ Retomo los presupuestos generales y algunos aspectos específicos desarrollados en Virginia Raquel Azcuy, «La espiritualidad como disciplina teológica. Panorama histórico, consensos y perspectivas actuales», *Teología* 105, Vol. XLVII (2011): 262-280 y «Espiritualidad popular», respectivamente.

²¹ Cf. Kees Waaijman, «Devoción», en *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos* (Salamanca: Sígueme, 2011), 255-267; Bernardo Olivera, *Espiritualidad y mística popular* (Buenos Aires: Talitakum Ediciones, 2015).

²² Virginia Raquel Azcuy, «Génesis, fundamentos y futuro de la teología argentina del pueblo», en *Teología argentina del pueblo*, por Lucio Gera (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015), 27ss.





latinoamericana y argentina, ha hecho uso de los conceptos «pueblo» y «popular» en un esfuerzo por orientar la pastoral eclesial. Como lo reconoció Lucio Gera al prologar uno de los primeros textos que llevan por título *Teología del pueblo*, se trata de aquella reflexión teológico-pastoral que encuentra el eje de su actuar y su pensar en la realidad de la concreta e histórica porción del Pueblo de Dios encarnado en una parte determinante del pueblo argentino, entendido como sujeto histórico caracterizado por una particular modalidad cultural y unos particulares rasgos históricos²³. La creciente actualidad de este enfoque a partir de la elección y el magisterio del papa Francisco invita a esclarecer los principales núcleos teológicos en torno a la *espiritualidad popular*, con el objetivo de asumir algunos aportes de este legado y proseguir la reflexión en diálogo con las ciencias sociales. Este enfoque, que plantea diferencias con los estudios sociales de la religión, posee también afinidades con ellos que hacen viable una conversación sobre el valor que asignado a los sectores populares y a sus diversas creencias.

1.2.1 El uso de pueblo/popular en la teología argentina y su vigencia actual

El uso de la noción pueblo/popular por parte de la teología argentina del pueblo expresa la realidad de un sujeto histórico, constituido como Pueblo de Dios por la fe y activo como colectivo político por su acción secular. Como ha señalado S. Politi, las relaciones Iglesia-mundo en esta visión se plantean dando prioridad al sujeto popular²⁴. Por su parte, las ciencias sociales han advertido el riesgo de homogeneización y romantización inherente a esta comprensión, prefiriendo utilizar el concepto pueblo en referencia a los sectores socialmente bajos²⁵. Sin embargo, cabe recordar que la opción teológica por «pueblo» –aun incluyendo a los pobres y humildes–, quiso ser una alternativa centrada en la búsqueda del bien común frente a la teología de la liberación que asumió un análisis de clase y privilegió la «parcialidad» de la opción por los pobres. En la posición de Lucio Gera y otros autores afines, se han querido mantener unidos los aspectos relativos a pueblo-nación y pueblo-sector social, aunque esta tensión no siempre fue/es sostenida del mismo modo por los diversos pensadores: mientras algunos se inclinan a sostener la doble acepción, otros destacan la noción de pueblo-sector identificándola con los pobres y su cultura. Lo que está en juego en esta teología no es la importancia de los pobres, sino su consideración e inclusión en el conjunto social. Los pobres son entendidos ante todo como una *realidad teológica* y no primariamente a partir de una visión socio-económica, como ha sido en general la lectura dominante en otras teologías latinoamericanas²⁶.

Con razón ha planteado Alain Badiou sobre los usos de la palabra *pueblo*, «que hoy en día “pueblo” es un término neutro, como tantos otros vocablos del léxico político; todo es

²³ Lucio Gera, «Presentación», en *Teología del pueblo*, por Sebastián Politi (Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1992), 8.

²⁴ Sebastián Politi, *Teología del pueblo*, 325-342.

²⁵ Sebastián Politi, *Teología del pueblo*, 329.

²⁶ Las diferencias de visión acerca de los pobres, en las diversas corrientes teológicas, están asociadas a las mediaciones científicas utilizadas por la teología de la liberación y la teología argentina del pueblo.





un asunto de contexto»²⁷. Así, por ejemplo, él desconfía del uso de los adjetivos que siguen al concepto de pueblo con la pretensión de definir una identidad o nacionalidad y reconoce que, ante el debilitamiento del Estado, el pueblo puede participar en la designación de un proceso político; Badiou concluye afirmando que «“pueblo” es una categoría política»²⁸. También resultan interesantes las reflexiones de Pierre Bourdieu, para quien los conceptos de *pueblo*, *clases populares*, *medios o culturas populares* poseen una extensión variable, posible de ampliar por parte de quien los utiliza; vale decir, que son conceptos susceptibles de una cierta manipulación o ajuste conforme a intereses particulares²⁹. Es en parte por este motivo que las ciencias sociales plantean la complejidad de hablar de las culturas populares, aunque por lo general las vinculan a sectores sociales bajos³⁰; en este ámbito, observo una cierta preferencia por la fórmula «espiritualidad en sectores populares», evitando así la simple adjetivación³¹. Los diversos usos referidos dan cuenta de las dificultades a la vez que de la vigencia general de los conceptos pueblo/popular. También conviene recordar que la *extensión* y las posibles acomodaciones propias de la noción de pueblo fueron reconocidas hace décadas por Lucio Gera, al indicar que: para la teología «pueblo es un concepto límite», que la sociología no lo utiliza por ser difuso y en cierta medida anterior a toda estructuración sociológica, aunque llegue a una organización³². A partir de la elección del papa Francisco, el par conceptual pueblo/popular ha encontrado un nuevo impulso en relación con su magisterio escrito; la pregunta acerca de la teología del pueblo ha suscitado nuevo interés y plantea la necesidad de una actualización³³. Uno de los estudios sobre esta corriente, elaborado en la década de los noventa, sugería seguir la clave de la alteridad –más que la idea de totalidad– para pensar un pueblo; actualmente, surgen nuevas propuestas como la interculturalidad que podrían ser ejes de memoria y reformulación³⁴.

1.2.2 El giro desde la «religiosidad» a la «espiritualidad» en el ámbito popular

Una contextualización histórica de esta evolución –vinculada sin duda a los procesos de secularización y recomposición religiosa– no es posible en esta ocasión, pero se pueden señalar algunos indicadores para su comprensión. Ante todo, se puede observar que la dimensión teológica siempre estuvo presente en la teología argentina de la religiosidad popular, aunque ella inicialmente no fuera explicitada en términos de espiritualidad, sino

²⁷ Alain Badiou, «Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra “pueblo”», en *¿Qué es un pueblo?*, por Alain Badiou; Pierre Bourdieu; otros (Santiago: LOM Ediciones, 2014), 9-18.

²⁸ Alain Badiou, «Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra “pueblo”», 17.

²⁹ Pierre Bourdieu, «¿Dijo usted “popular”?», en *¿Qué es un pueblo?*, por Badiou y Bourdieu; otros, 19-40.

³⁰ Gabriel Noel y Pablo Semán, «El concepto de cultura popular como marco de la religiosidad popular», en *Culturas populares y culturas masivas. Los desafíos actuales a la comunicación*, comp. Aldo Ameigeiras y Beatriz Alem (Buenos Aires: Universidad Nacional General Sarmiento, 2011), 3-15.

³¹ Cf. Ana Lourdes Suárez, «Devociones, promesas y milagros. Aproximación a dimensiones de la espiritualidad en sectores populares», *Ciencias Sociales y Religión* 24 (2016): 54-70.

³² Lucio Gera, «San Miguel, una promesa escondida», en *Teología argentina del pueblo*, ed. por Virginia Raquel Azcuy, 323-345; Sebastián Politi, *Teología del pueblo*, 233ss, 316ss, 330.

³³ Cf. Virginia Raquel Azcuy, «Lucio Gera, un teólogo de Medellín», *Teología* 126, Vol. LV (2018): 126-130.

³⁴ Cf. Sebastián Politi, *Teología del pueblo*, 331; Raúl Fernet-Betancourt, «Interculturalidad y pueblo», *Concilium* 376 (2018): 58-65.





preferentemente de fe³⁵. En torno a Medellín y Puebla, la valorización de la religión popular se situó en el contexto de tendencias teológicas de secularización, con su típica oposición entre fe y religión; en este contexto, se puede entender muy bien el intento de sostener el contenido evangélico de la religiosidad popular, mayoritaria en la región latinoamericana. Con posterioridad, la emergencia del paradigma de re-composición religiosa, con las notas de crisis de las instituciones y auge de la búsqueda espiritual, puede entenderse como parte del nuevo contexto que ha favorecido el énfasis teórico puesto en la espiritualidad. Diversos estudios dan cuenta que la sed de espiritualidad, su proliferación y diversificación, han ido *in crescendo* a través y más allá de las grandes tradiciones religiosas dando lugar a un florecimiento de espiritualidades, tanto confesionales como seculares³⁶. Sin duda, Víctor Codina tenía razón al afirmar que la espiritualidad popular pasó de ser acusada a ser interpelante y al preguntarse cómo codificar la experiencia espiritual del clamor popular³⁷. En el ámbito de la Iglesia católica, la creciente valoración de la «espiritualidad popular», tal como fue expresada en las últimas dos décadas en el magisterio de la Iglesia y la teología, está unida a su valor de *siembra del Espíritu en las culturas*. La acción del Espíritu por medio de la Iglesia y de todos los bautizados se despliega en medio de las diversas culturas, purificándolas y elevándolas, haciéndolas más humanas; en este movimiento espiritual, la piedad popular puede reconocerse como mediación de la acción de evangelización.

La indagación relativa al par conceptual pueblo/popular está vinculada a la necesidad de esclarecer el sentido que pueda recibir o expresar la designación de «popular» otorgada a una espiritualidad, que entiendo operativamente como *vida en el Espíritu o vida teologal* conforme a la comprensión que nos ofrece la Sagrada Escritura y la tradición. La espiritualidad puede considerarse como aquella fuerza que moviliza a las personas a salir de sí mismas hacia Dios, los otros y el mundo, como un éxodo permanente, donativo y receptivo³⁸. También es posible proponer un concepto más amplio, ligado a la trascendencia, capaz de incluir aquellas experiencias espirituales no confesionales: movimiento de salida de sí hacia lo definitivo que transforma la propia existencia, las relaciones y la realidad que habitamos³⁹. En este sentido, la espiritualidad popular podría entenderse, en un sentido general, como el movimiento espiritual relacionado con un sujeto colectivo, que orienta el

³⁵ El mismo cuaderno Sedoi que publicó el texto «Pueblo, religión del pueblo e Iglesia» de Lucio Gera, también editó otro de Fernando Boasso titulado «Reflexiones sobre la fe del pueblo», en el cual hablaba de las mediaciones religiosas de la fe del pueblo distinguiendo entre «mediaciones rituales» y «mediaciones teológicas» refiriéndose con las últimas a la fe, la esperanza y la caridad. *Sedoi* 66/67 (1982): 5-37.

³⁶ Juan Martín Velasco, «Espiritualidad cristiana en tiempos de secularización», en *Espiritualidad cristiana en tiempos de crisis*, ed. Instituto Superior de Pastoral (Estella: Verbo Divino, 1996), 119-158.

³⁷ Víctor Codina, «Espiritualidad popular: de acusada a interpelante de la Iglesia no-popular», *Diakonia* 20 (1980): 40-48.

³⁸ Víctor Manuel Fernández, «¿Qué es lo “espiritual”? Presupuestos indispensables», en *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, dirs. Víctor Manuel Fernández y Carlos María Galli (Buenos Aires: San Pablo, 2005), 9-18.

³⁹ Cf. Lawrence S. Cunningham y Keith J. Egan, *Espiritualidad cristiana. Temas de la tradición* (Santander: Sal Terrae, 2004), 13-39; Saturnino Gamarra, *Teología espiritual* (Madrid: BAC, 1994), 23-51; Diana L. Villegas, *The Christian Path in a pluralistic World and the Study of Spirituality* (Lanham/Boulder/New York: Lexington Books, 2012), 1-19.





estilo de vida de un pueblo a través de diversos acontecimientos y aspiraciones transformándolo hacia su plenitud⁴⁰.

1.2.3 El sujeto de la espiritualidad y su prioridad laical

La cuestión de una «espiritualidad popular» levanta específicamente la pregunta por el sujeto: ¿el pueblo-nación?, ¿el pueblo-cultura?, ¿el pueblo-sector social? Si la teología del pueblo se preguntaba *el pueblo, ¿dónde está?*, hoy necesitamos retomar el interrogante añadiendo otro más: ¿quién es/quienes son el pueblo? y también ¿cómo denominamos a este sujeto agente y consumidor de espiritualidades? No se trata de un sujeto individual, sino colectivo: ¿cómo conviene enunciarlo? En este punto, merece la pena valorar las reflexiones de Juan Carlos Scannone acerca de «si, además del obvio sujeto personal de tal espiritualidad y mística, se puede hablar también de un *sujeto colectivo*, y cómo hay que entenderlo»⁴¹. El autor menciona a Gustavo Gutiérrez y Jorge Seibold en su punto de partida, dando cuenta de la presencia de otros intentos de explicación; en cuanto a su posición, él se inclina a postular un *sujeto comunitario* de la espiritualidad popular, en diálogo con los aportes de B. Lonergan y Paul Ricoeur y asumiendo la perspectiva de la sociedad multicultural. Coincido plenamente con la importancia de distinguir entre el sujeto personal y colectivo de la espiritualidad, aunque se trata de un tema relativamente nuevo en el estudio de la experiencia espiritual cristiana como puede observarse en los manuales de la disciplina. Al mismo tiempo, creo necesario el intento de diferenciar entre las dimensiones comunitaria, social y popular, precisamente porque resulta importante clarificar los adjetivos y genitivos aplicados a la espiritualidad, en vistas de lograr ulteriores precisiones conceptuales⁴². En este sentido, me pregunto si la opción enunciativa de un sujeto comunitario no resulta demasiado amplia, dado que este podría designar tanto la espiritualidad eclesial como la social y la popular.

La impronta laical es otra dimensión poco explicitada por la teología del pueblo: ¿tal vez por evidente o más bien por descuido? Ciertamente es que la teología de la pastoral popular no quería destacar sólo la dimensión laical, sino también la perspectiva de encarnación en la historia, en la cultura del pueblo; pero ese *no sólo* se ha ido diluyendo imperceptiblemente, cuando en realidad se podría afirmar que la espiritualidad popular corresponde básicamente a una *forma de espiritualidad laical*⁴³. ¿Puede entenderse la espiritualidad popular en relación con la forma de vida laical?, ¿cómo puede realizarse una aproximación a esta forma de espiritualidad considerando su concentración y tipicidad bautismal? La eclosión de lo popular en la alta edad media quizás podría señalar, de forma paradigmática, cómo la «piedad devocional» de los laicos tomó su propio curso –incluyendo desviaciones– no pudiendo practicar ellos los métodos de oración pautados para la «piedad contemplativa» en ese

⁴⁰ Lucio Gera, «San Miguel, una promesa escondida», 285ss. Para un panorama histórico de la evolución de la espiritualidad popular en la teología y el magisterio, ver Azcuy, «Espiritualidad popular».

⁴¹ Juan Carlos Scannone, «El sujeto comunitario de la espiritualidad y la mística populares», en *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco* (Santander: Sal Terrae, 2017), 233.

⁴² Augusto Guerra, *Introducción a la Teología Espiritual* (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1994), 19.

⁴³ Sebastián Politi, *Teología del pueblo*, 221; Battista Mondin, *Teologías de la praxis* (Madrid: BAC Popular, 1981), 23ss.





tiempo⁴⁴. Sin afirmarse una oposición entre lo institucional y lo popular o entre la liturgia y la piedad popular, es posible reconocer que el conjunto de los bautizados –desde el punto de vista de sus prácticas y devociones– puede encontrar en la espiritualidad popular un cauce para vivir su aspiración religiosa. Lo incisivo del acento puesto por la teología del pueblo y actualmente retomado por Francisco estaría en reconocer que la piedad popular representa una expresión de creatividad, autonomía y libertad laical⁴⁵. En este renovado acento, parece abrirse un nuevo punto de diálogo entre las experiencias invisibilizadas o marginadas que intentan rescatar los estudios sociales y el valor dado por ciertas corrientes teológicas locales a la espiritualidad o devoción popular.

Algunas consideraciones a modo de recapitulación. A pesar de los límites del par conceptual pueblo/popular para ser definidos y recuperados en el contexto actual, la evolución teológica y magisterial referida al lugar de la religiosidad o piedad popular muestra su vigencia. De un modo particular, toma relieve el fenómeno de la espiritualidad encarnado en las culturas de un pueblo o región para proseguir la reflexión. La herencia de la teología argentina del pueblo señala que esta forma particular de la experiencia espiritual significa algo más que una espiritualidad de los sectores sociales bajos, aunque se pueda relacionar con ellos. Por lo mismo, la afirmación de una espiritualidad popular cuyo sujeto sean los pobres en sentido socio-económico resulta muy elemental y reductiva, por no considerar los conceptos pueblo/popular en la extensión de su significado y en su contenido antropológico-cultural. Se podría decir, en cambio, que una espiritualidad popular es vivida por multitudes que, perteneciendo a una nación, pueblo o participando de una modalidad cultural particular, se congregan en determinados tiempos y lugares para manifestar su religiosidad, su sentido de la vida y sus necesidades y aspiraciones. Dados los actuales procesos de hibridación cultural, una espiritualidad que se especifica por su vinculación a un estilo de vida debe considerarse de forma tal que no se hagan invisibles sus diferencias, tensiones y mezclas. En este sentido, la investigación cualitativa puede ser una ayuda valiosa en la tarea de explorar y auscultar las expresiones religiosas y culturales de nuestras sociedades, como una forma de enriquecer y si es necesario corregir nuestros puntos de vista teóricos. ¿Cómo entender la espiritualidad popular? Siendo verdad que el concepto «pueblo» es ambiguo a causa de su misma polisemia, también es cierto que la fuerza emancipadora que él entraña se resiste a desaparecer. Cuando acercamos el adjetivo «popular» a la espiritualidad, queremos pensar en aquella forma de movimiento espiritual que se relaciona con individuos que forman parte de un sujeto colectivo que va realizando procesos de transformación hacia una convivencia social más justa a partir de sus prácticas cotidianas y sus aspiraciones humanas más profundas. Al hacerse reconocibles los indicios de esta forma de espiritualidad, la fe cristiana recupera una densidad histórica nueva que es capaz de empujar hacia la esperanza de una vida más plena. Por último, cabe reconocer con las ciencias sociales, que un tal concepto de «espiritualidad popular» sólo puede ser difuso por cuanto está en relación con el campo religioso -en el cual lo católico se cruza con lo evangélico- a la vez que con el ámbito de

⁴⁴ Daniel de Pablo Maroto, *Historia de la Alta Edad Media* (Madrid: Editorial de la Espiritualidad, 1998), 369ss.

⁴⁵ «Encuentro de Francisco con el Comité de Coordinación del CELAM (28 de julio de 2013)», en *De la Misión Continental (Aparecida 2007) a la Misión Universal (JMJ-Río 2013 y Evangelii Gaudium)*, por Víctor Manuel Fernández; Jorge Lozano; otros (Buenos Aires: Editorial Docencia, 2013), 287.





«religiones difusas» o «implícitas», que en el caso argentino tiene relación con la experiencia y la cultura católica⁴⁶.

2. El estudio teológico de caso: la parroquia «Natividad del Señor»

Conforme al método cualitativo que sirve de mediación en este estudio teológico de caso⁴⁷, en esta investigación se privilegiaron los testimonios recolectados a través de entrevistas en profundidad o de forma espontánea, los registros de observación participante en las actividades que ofrece «Natividad del Señor» y, en algunos casos, otras fuentes para la triangulación de datos⁴⁸. Las voces de los actores son destacadas en este segundo momento de la reflexión, aunque el valor cualitativo del estudio se pone de manifiesto a lo largo de toda la exposición. En la presentación, intento seguir los criterios metodológicos señalizados por el *Atlas de las creencias en la Argentina*, sobre todo los tres elementos referentes al diálogo entre aproximaciones cuantitativas y cualitativas, el valor del estudio académico desde la vida de las personas y la recuperación de las experiencias religiosas invisibilizadas.

2.1 Ignacio Peries (Kurukulasuriya) o el «Padre Ignacio»

El perfil religioso del «Padre Ignacio» se fue configurando y construyendo paulatinamente. Nacido en Sri Lanka (exCeilán) el 11 de octubre de 1950, Ignacio Peries fue ordenado como sacerdote el 29 de julio de 1979 en la congregación Cruzada del Espíritu Santo. Su carisma con los enfermos se puso de manifiesto ya de seminarista, cuando acompañaba algunas visitas pastorales en su país natal⁴⁹. Según el censo del año 2012, el budismo es la religión practicada por el 69% de la población en Sri Lanka, mientras que el hinduismo obtiene un 15%, el catolicismo romano un 8% y el islamismo un 7%. Se trata de un contexto que, sin duda, influye en la cosmovisión religiosa de Peries; de hecho, él mismo reconoce haber estudiado diversas religiones antes de su opción por el cristianismo y que no orienta su servicio religioso según las creencias de quienes se acercan a él, lo cual por cierto le da una impronta particular⁵⁰. Para la antropóloga Ana Lucía Olmos Álvarez, el ambiente religioso de sus orígenes –junto a otras características físicas del sacerdote, como el color de su piel– contribuye a la construcción de su «excepcionalidad» como líder religioso⁵¹. El

⁴⁶ Fortunato Mallimaci, «Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras», 37ss.

⁴⁷ Cf. Irene Vasilachis de Gialdino, *Estrategias de investigación cualitativa* (Barcelona: Gedisa, 2012), 23-64; Rodrigo Flores G., *Observando Observadores: una Introducción a las Técnicas Cualitativas de Investigación Social* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013), 15-48; Virginia Raquel Azcuy, «Introducción: Teologizar prácticas de espiritualidad popular en espacios urbanos», en *Teología urbana*, 11-16.

⁴⁸ El relevamiento empírico abarca dieciséis entrevistas en profundidad, diversos registros de observación participante y otros materiales de triangulación (prensa escrita, ediciones de homilías, revista parroquial, etc.). La cita completa de las fuentes se encuentra al final del artículo; en el texto, se ofrece una referencia completa la primera vez a pie de página y, luego, se usa la sigla P seguida de número de entrevista y párrafo.

⁴⁹ Ignacio Peries, *Detrás de tus pasos: 30 años de sacerdocio* (Rosario: Fundación Cruzada del Espíritu Santo, 2010). Otros testimonios aluden a su ordenación sacerdotal como momento de manifestación de su carisma.

⁵⁰ Ignacio Peries, *Entrevista en Rosario3.com*, publicada el 03.05.2016 [párrafos 12-18, según desgrabación], consultada en agosto 30, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=3CDV7niVAqA>.

⁵¹ Ana Lucía Olmos Álvarez, «“Soy un instrumento de Dios”. Un análisis etnográfico del carisma en el catolicismo contemporáneo argentino», *Tabula Rasa* 23 (2015): 295ss, consultada en octubre 29, 2019,





periodista Zicolillo propuso su mensaje social, sobre todo en los disturbios de mayo y junio de 1989 en Argentina, como causa principal de su popularidad⁵²; otros reconocieron el componente social como parte de un carisma más amplio o simplemente lo devaluaron. Para Ana L. Olmos Álvarez, las temáticas reiteradas en las prédicas del religioso fueron la cuestión social y la díada salud-enfermedad, entendiéndose ésta como una dimensión multidimensional que abarca lo físico, lo psíquico, lo emocional y lo social⁵³. Algunos informantes minimizaron totalmente su papel social -lo cual puede entenderse en el contexto referido- y resaltaron la atención pastoral de los enfermos⁵⁴. En mi opinión, la figura de Peries se vincula en especial con el universo de los enfermos, por quienes –se podría decir– realiza una «opción preferencial» dentro de la pastoral. Lo social no falta e incluso crece, pero no parece ser lo distintivo. La comunidad parroquial de Natividad asume un compromiso particular con las intenciones de los «fieles», como se puede percibir en los más de diez minutos de peticiones que se leen en las misas de fines de semana, requiriéndose un recambio de lectores. La fama creciente del sacerdote se manifestó, también, en su nombramiento como ciudadano ilustre el 13 de noviembre de 1997 por parte del Consejo Municipal de Rosario.

2.1.1 Cómo fue que Ignacio Peries se convirtió en un polo de atracción religiosa

Ubicar el contexto histórico de la Parroquia «Natividad del Señor», en la Arquidiócesis de Rosario, puede ayudar a entender ciertos aspectos de la génesis. Entre octubre de 1968 y noviembre de 1969, tuvo lugar un conflicto entre Mons. Guillermo Bolatti, por entonces arzobispo de Rosario y 30 sacerdotes del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, que dejaron el ministerio. Desde entonces y a lo largo de la dictadura militar argentina (1976-1983), comenzaron a llegar misioneros: a partir de 1978 se hicieron presentes los religiosos de la Cruzada del Espíritu Santo, que se ubicaron en el barrio Parque Field⁵⁵. El padre Ignacio Peries -de esta congregación- inició su ministerio colaborando con la capilla «Natividad del Señor» en el barrio José Ignacio Rucci⁵⁶, que posteriormente se

https://www.researchgate.net/publication/316949229_Soy_un_instrumento_de_Dios_Un_analisis_etnografico_del_carisma_en_el_catolicismo_contemporaneo.

⁵² Zicolillo, *Padre Ignacio*, 44. Por la hiperinflación y la carestía de la comida, se produjeron una serie de manifestaciones y saqueos en supermercados causados, primero en Rosario y luego en otros lugares con un saldo de al menos 14 muertos. Se trató del final del gobierno de Raúl Alfonsín, que dio paso en forma adelantada a Carlos Saúl Menem el 8 de julio de 1989, cinco meses antes de la fecha en que le correspondía hacerlo.

⁵³ Ana Lucía Olmos Álvarez, «Catolicismo renovado en Argentina. El caso del Padre Ignacio: rituales, sanaciones y nuevos espacios religiosos», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Número Especial: América Latina (2012): 12-14, consultada en octubre 29, 2019, http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.41788 y «“Venid a mí todos los afligidos”». Salud, enfermedad y rituales de sanación en el movimiento católico carismático del Padre Ignacio», *Ciencias Sociales y Religión/Ciencias Sociais e Religiao* 22 (2015): 57ss, consultada en agosto 30, 2019, https://www.academia.edu/17308778/Venid_a_mi_todos_los_afligidos_Salud_enfermedad_y_rituales_de_sanacion_en_el_movimiento_catolico_carismatico_del_Padre_Ignacio.

⁵⁴ Virginia Raquel Azcuy; Marisa Riquelme, *Entrevista [1] a Gustavo Sánchez*. Lomas de Zamora, 16.07.2014, 7; Virginia Raquel Azcuy, *Entrevista [2] a Adolfo Segovia*. Lomas de Zamora, 17.07.2014, 7.

⁵⁵ Este barrio tomó el nombre de la empresa de EE.UU. que lo construyó a través de una filial en Argentina y está situado en la zona noroeste de la ciudad de Rosario. Comenzó a gestarse en 1961.

⁵⁶ El Barrio José Ignacio Rucci o Barrio Rucci –nombre del sindicalista y conductor de la Confederación General del Trabajo Argentina, asesinado cuando éste se comienza–, fue construido entre 1973 y 1978.





convirtió en parroquia. Para el sacerdote, los comienzos no fueron fáciles por su limitación para hablar el idioma y porque las familias administradoras de la capilla no podían ayudarlo mucho en lo material. La primera tarea que el obispo le asignó fue celebrar nueve misas dominicales en Parque Field y Barrio Rucci. Desde 1982 fue responsable de la Vicaría, erigida como parroquia en 1989; por entonces, «él andaba con su bicicleta visitando las casas», sin que nada hiciera pensar en lo que pasaría después⁵⁷.

Cómo explicar el contraste entre las misas semanales con un puñado de personas en 1980 y las misas multitudinarias en el (nuevo) templo parroquial en los años noventa, cómo fue que esta parroquia se transformó en un lugar de peregrinación nacional. La respuesta se relaciona con la práctica de la bendición a los enfermos, que se inició por las casas, siguió en el templo y actualmente se realiza, de forma permanente, después de cada misa dominical, de las misas de enfermos y de otras celebraciones. El padre Gustavo Sánchez –sacerdote párroco en otro barrio rosarino y conocedor de Peries por más de treinta años– testimonia que, cuando Ignacio empezó a bendecir, otro religioso anciano que hacía bendiciones le dijo: «Mirá, si vos te empezás a dedicar a bendecir a la gente, va a llegar un momento que no te vas a pertenecer más»⁵⁸. En ese momento, no había nada que pronosticara lo que terminó ocurriendo, que en torno a Ignacio se iba a generar «una especie de santuario»⁵⁹. En la década del noventa, surgieron en Rosario diversos líderes religiosos con fama de «curas sanadores», que obraron simultáneamente dando lugar a un cierto «circuito religioso»⁶⁰, pero el movimiento religioso en torno a Ignacio Peries prevaleció. Para Omar Albado, la presencia frecuente de «curas sanadores» fue un fenómeno que acompañó la búsqueda religiosa en la década de los años noventa, coincidente con una cierta depresión del aspecto político⁶¹. Otra visión de interés, del sacerdote Adolfo Segovia, explica cómo funcionan diversos elementos que actúan como «combustible»: las largas horas de espera que hacen los peregrinos para ser bendecidos, los relatos de milagros que se hacen frecuentes -sean verdaderos o no-, la presencia mediática del líder religioso, entre otros⁶².

2.1.2 Los testimonios: Ignacio Peries, ¿un cura sanador?

Ignacio Peries se muestra reticente a dar entrevistas, aunque habla de sí en algunas ocasiones. Sus explicaciones sobre el don recibido para los enfermos buscan separarse de la idea del «cura sanador» en un doble sentido: reconocer su carisma y atribuir las curaciones/sanaciones a la gracia de Dios. Para la prensa escrita, lo expresó así: «Sí, sé que Dios me dio una gracia, pero no puedo explicar en qué consiste; va más allá de mis conocimientos; soy un instrumento, yo nunca sané a nadie; el que cura es Dios»⁶³. Se trata

⁵⁷ P 1, 5-7.

⁵⁸ P 1, 7.

⁵⁹ P 1, 5.

⁶⁰ Virginia Raquel Azcuy; Verónica Masciadro, *Entrevista [3] a Luis Scozzina*. Rosario, 26.09.2014, 1-4.

⁶¹ Virginia Raquel Azcuy; Verónica Masciadro, *Entrevista [4] a Omar Albado*. Buenos Aires, 11.11.2014, 33-34. Albado es sacerdote párroco en la diócesis de San Nicolás y teólogo de la pastoral popular.

⁶² P 2, 15.

⁶³ M. L. Faravel, «Yo sé que tengo un don especial de Dios que no puedo explicar (Entrevista exclusiva con el carismático sacerdote que congrega multitudes en barrio Rucci)», *La Capital (Rosario)*, 01.04.2012, 3; Ignacio Peries, *El mejor combustible: la Fe* (Rosario: Fundación Cruzada del Espíritu Santo, 2012), 205-216.





de una afirmación importante porque él no se atribuye las obras de curación/sanación y se separa así de la apreciación generalizada que hace de él un «cura sanador». En la entrevista disponible on-line, afirma: «yo no quiero decir que soy cura sanador en sentido -y es muy importante-, cuando yo bendigo a la gente, no estoy bendiciendo en nombre de Ignacio Peries, cuando yo bendigo, bendigo en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, es decir, en nombre de Dios»⁶⁴. En este punto, se deben tener en cuenta al menos dos cosas: primero, que su figura de hecho está asociada públicamente a la de un «cura sanador» y segundo, que la crítica (eclesial o institucional) que recibe con frecuencia está vinculada a esta misma figura⁶⁵, lo que explicaría sus intentos de rechazar para él tal asignación.

Los testimonios recolectados muestran diversas apreciaciones y creencias acerca de Ignacio Peries, sobre todo la distancia en la percepción que se da entre quienes mantienen alguna forma de afiliación institucional y quienes viven la fe por cuenta propia se hace evidente.

-*Susana Pon, una parroquiana que participa activamente* en «Natividad del Señor» desde los comienzos, se manifiesta contraria ante quienes buscan al «curandero» en lugar de acudir a Dios: «Yo te lo digo de corazón: la gente va a la parroquia y no va por Dios, porque... yo me enojo con ellos, aunque no lo creas (...) yo me enojo porque la gente viene a ver al curandero, viene a ver al hombre que lo va a sanar. Y yo siempre digo, que la sanación la tenemos dentro de nuestro corazón. Porque (...) si vos no tenés fe, en un ser superior, que es Dios, no te puede curar ni el padre Ignacio ni el médico ni el mejor»⁶⁶. La descripción dada por la entrevistada, una excelente constatación de la diversidad de creencias hace pensar en lo frecuente de esta situación de venir *buscando al curandero*. Cabe destacar que ella hizo su comentario al comienzo de la entrevista, sin mediar una pregunta directa que lo suscitara. Por otra parte, sus palabras suenan a una especie de discurso oficial: *el (único) que sana es Dios*.

-*Adolfo Segovia, sacerdote párroco en Rosario*, con más de 30 años de conocimiento de Ignacio Peries, presenta consideraciones más bien críticas. La primera con respecto a la atribución de la sanación: «me gusta subrayar la palabra “atribución” porque seguramente hay gente que se sana, el problema acá no son los hechos, sino la atribución de esos hechos, a quien (...) Yo estoy haciendo un tratamiento, estoy haciendo como corresponde la medicación, las terapias, voy también al Padre Ignacio, rezo, etc. y un día me curo. Hay que ver a quien se lo atribuyo. Y hay personas que tienen la seguridad, la certeza interior, de atribuírselo al Padre Ignacio»⁶⁷. Una segunda crítica, unida a la anterior, se refiere a un cierto personalismo: «sí, seguro que es un cura sanador, pero (...) dentro de los estilos sanadores ligados al Evangelio o al proyecto de Jesús, tal vez una de las diferencias es que él no se abstiene suficientemente de la presencia de su identidad. Es decir, él de alguna manera permite así (...) sutilmente que, en su parroquia o en su librería parroquial, se vendan estampitas con su foto, llavero, un cierto *merchandysing* que, de alguna manera, aunque él

⁶⁴ Ignacio Peries, *Entrevista en Rosario3.com* [párrafo 2].

⁶⁵ Cf. P 2, 15-17.

⁶⁶ Virginia Raquel Azcuy, *Entrevista [10] a Susana Pon*. Rosario, 14.11.2015, 1.

⁶⁷ P 2, 4.





sale a aclarar *no soy yo es Dios el que sana (...)* bueno (...)»⁶⁸. ¿Podría Ignacio Peries abstenerse de su identidad?, ¿puede decirse que realmente la promueve?

-*Adriana Moreno, una laica casada -madre de seis hijos- que padeció cáncer de mama*, testimonia que fue a Natividad -en grupo con otras mujeres que habían tenido la misma dolencia- «a ver qué pasaba y qué me pasaba a mí»⁶⁹. La entrevistada me da un perfil de Ignacio Peries y de sus propias creencias cuando le preguntó por qué recomendó ir a esta parroquia y no al Santuario de la Virgen de Luján: «Porque en el Padre Ignacio apuesto a que a lo mejor tenga alguna clase de poder o incidencia sobre la persona, alguna clase de (...) ¿viste de eso que se habla de cortar la energía, cambiar la energía de la persona? Y en esas cosas yo creo bastante: no sé nada, pero creo que es muy posible (...) Yo he tenido experiencia no de ese tipo, pero sí de meditación y de otras técnicas... que me ha resuelto; yo he resuelto problemas»⁷⁰.

-*Pedro Nieva, laico casado, separado, padre de tres hijos, empresario*. Se presenta como católico, pero dice que no es el indicado para dar un testimonio porque «no me siento un tipo que profese bien la fe»⁷¹. Entre sus diversos relatos positivos sobre el caso, reconoce «un problema» de fe -en quienes asisten- por la preferencia hacia Peries y una cierta desafección hacia otros sacerdotes: dice que el padre genera «un magnetismo», que atrae «por los comentarios, por el boca a boca, por los años que ha estado»; el problema está en que «buscamos los milagros y creo que los milagros son todos los días»⁷². Emerge claramente la figura del sanador, aunque el entrevistado no utiliza esa palabra: «hay una cuestión de atracción, que vamos y creemos mucho en él, esperando ese milagro y no nos damos cuenta que los milagros los tenemos al lado nuestro todos los días, ¿no?; creo que es así»⁷³. Me resultó muy luminoso este giro que dio la entrevista al final, resituando una fe madura con respecto al milagro.

Los testimonios, incluido el de Ignacio Peries, permiten apreciar el valor ambivalente de la figura del «sacerdote sanador», pudiéndose ver como amenaza para una fe auténtica frente a la atracción que puede generar la expectativa del milagro. Para la institución eclesial, con ciertas tendencias normalizadoras, no es un perfil fácil de encuadrar⁷⁴. Mientras algunos representantes de la Iglesia jerárquica o de la parroquia plantean sus dudas, para quienes buscan salud o bienestar personal o familiar, sobre todo en circunstancias críticas o difíciles de la vida, todo sanador se presenta como un signo de esperanza. En relación con los estudios

⁶⁸ P 2, 15. Personalmente, no he observado una promoción comercial de su figura en la santería, sí una venta de artículos religiosos entre los cuales también se ofrece la edición rudimentaria de diversos pequeños libros con meditaciones u homilías del sacerdote, de fácil comprensión por parte de los lectores.

⁶⁹ Virginia Raquel Azcuy, *Entrevista [13] a Adriana Moreno*. San Isidro, 14.09.2016, 9.

⁷⁰ P 13, 37.

⁷¹ Virginia Raquel Azcuy, *Entrevista [8] a Pedro Nieva*. Rosario, 05.06.2015, 20. En entrevistado dice que a veces no reza, porque está en su mundo; relata que asiste a Natividad cada quince días a buscar agua bendita para tomar y ese día se queda un rato en la iglesia para rezar.

⁷² P 8, 76.84.

⁷³ P 8, 85.

⁷⁴ Cf. Pablo Semán, *La religiosidad popular. Creencias y vida cotidiana*, 49ss.





de la religión, resultan interesantes los relatos que indican la frecuencia de personas que buscan al curandero con las dificultades de aceptación que plantean estas búsquedas en la parroquia, así como la creencia en la fe católica a la vez que en mediadores de la energía. Quizás haya que matizar algunas afirmaciones de las ciencias sociales que acentúan el rechazo institucional de la figura del «cura sanador»: el mismo Ignacio Peries dice que tiene obispos y sacerdotes amigos, más allá de ciertas tensiones lógicas que su carisma plantea eclesialmente. Uno de los sacerdotes de Rosario, lo valora positivamente diciendo que él recuerda que Jesús se dedicó a los enfermos y que, para muchos, es «un *umbral*, un umbral para la Iglesia, un umbral para Dios»⁷⁵.

2.2 Búsqueda de salud y oferta de sanación en «Natividad del Señor»

La oferta religiosa actual de «Natividad del Señor» tiene una columna vertebral que está dada por la bendición a los enfermos. Según el antropólogo social Juan Mauricio Renold⁷⁶, el ritual de la bendición y la sanación, entendido como rito de pasaje, constituye lo fundamental de la experiencia religiosa en esta parroquia. La búsqueda de salud, asociada habitualmente al campo médico, también se manifiesta vinculada con el campo religioso, sobre todo con las creencias religiosas populares. En el caso de «Natividad del Señor», como indica Ana Lucía Olmos, las prácticas relacionadas con la salud y la enfermedad se inscriben en un marco de interpretación religioso⁷⁷. La perspectiva abierta por la fe católica, como la de otros sistemas religiosos, muestra que la salud y su fuente van más allá del campo «biomédico hegemónico». En este sentido, resulta oportuno citar la visión de J. M. Renold⁷⁸, para quien carece de importancia si las creencias asociadas a la figura del sacerdote sanador corresponden o no a una realidad objetiva, ya que el enfermo cree en esa realidad y es miembro de una colectividad que también cree en ella y construye el prestigio del padre Ignacio Peries. Si bien es cierto que el carisma de Peries parece indiscutible, también se podría agregar que las creencias en los diversos mediadores de la salud y la sanación son una realidad constituyente de la afluencia o el movimiento de peregrinos.

2.2.1 Relación entre campo religioso y campo medical

Además de la bendición de enfermos y los servicios litúrgicos, la parroquia ofrece un dispensario y un Centro de Salud, que dan un lugar específico a la medicina clínica. Estos servicios están directamente vinculados al campo medical y surgieron en los años noventa, precisamente cuando el fenómeno religioso en torno a Natividad comenzó a crecer. Su existencia expresa una valoración de la medicina científica y su incorporación concreta; de este modo, queda de manifiesto que la oferta religiosa de la parroquia no se sobrepone a la respuesta de la medicina, aunque ambas vayan por carriles diferentes no están opuestas entre sí. En relación con la oferta del padre Ignacio Peries en Natividad, asumo la afirmación hecha por uno de los entrevistados, el cual sostiene sobre el sacerdote que: «él está respondiendo a una búsqueda religiosa y a veces de motivación de sanación –hay mucha gente desesperada–

⁷⁵ P 1, 25.

⁷⁶ Juan Mauricio Renold, «El Padre Ignacio: sanación y eficacia simbólica».

⁷⁷ Olmos Álvarez, «“Venid a mí todos los afligidos”», 55ss.

⁷⁸ Juan Mauricio Renold, «El Padre Ignacio: sanación y eficacia simbólica».





, a la necesidad humana, como que él sale al encuentro de la necesidad humana, aunque a veces se exprese religiosamente o no»⁷⁹.

-El relato de Tomás, el guardacoches de la parroquia. Una experiencia muy ilustrativa del sistema de creencias que se manifiesta en torno a «Natividad del Señor», vivida en una de mis primeras visitas a la iglesia, fue conocer a Tomás, un trabajador que se desempeña como guardacoches en la parroquia desde hace más de 30 años⁸⁰. Ante mi pregunta acerca de la razón por la presencia de la multitud en ese lugar y no en otros, *por qué acá*, él me explica que en cuestiones de salud hay «una ciencia esencial y una ciencia de abajo», la primera viene de arriba y la otra, la de los médicos, llega sólo hasta un punto. Para Tomás, en Navidad, se ofrece la ciencia que viene de arriba. En esta narrativa –como también en otras semejantes–, se expresa el parentesco de cercanía entre los médicos y los sanadores sin identificarlos, unos y otros de distinta manera contribuyen a dar una respuesta al tema de la salud, pero los últimos pueden ir más allá de lo que alcanzan los médicos. En el relato de Tomás, la acción del «Padre Ignacio» queda definida como *venida de arriba* y encuadrada en un horizonte superador.

-Una búsqueda de salud nacida de enfermedades graves o situaciones críticas se pone de manifiesto en muchos de los asistentes que esperan la bendición. En algunos casos, la urgencia viene dada por causa de un accidente o situación límite, como en el caso de Graciela Martineña, Guillermo Ciz o Silvia Díaz, que piden por sus hijos, movilizados por la impotencia, la incertidumbre y la desesperación⁸¹. En otros casos, el motivo que desencadena la visita a la parroquia tiene que ver con un diagnóstico de cáncer u otra enfermedad grave: «yo primero me hice un ecocardiograma y no había salido muy bien y eso me había quedado en la cabeza»⁸². Una médica me cuenta admirada que tuvo un paciente con cáncer que iba a visitar al Padre Ignacio con frecuencia y tuvo una larga sobrevida a pesar de haber sido desahuciado por los médicos que lo atendían⁸³. También hay casos de recidiva –repetición de una enfermedad poco después de terminada la convalecencia–, como es el caso de Adriana Moreno y su grupo de amigas⁸⁴. La búsqueda de un hijo es otra de las razones para llegar a Natividad, como relata Inés Lodderhos: «nosotros ahí estábamos pensando en volver a ser papás y fue más que nada eso, nosotros necesitábamos la bendición en pareja»⁸⁵. Algunos entrevistados describen un conjunto de aflicciones: «cuando uno está en la iglesia y escucha los comentarios (...) ahí hay cosas muy fuertes, ¿no? Muy fuertes, realmente que nos dejan sin palabras. El tema de las embarazadas, de la gente que quiere tener hijos. Hay de todo: que por ahí está enferma, que se tiene que operar, que no se tiene que operar, la gente que tiene cáncer»⁸⁶. En este escenario, el impacto por el testimonio de una curación o la expectativa

⁷⁹ P 1, 29.

⁸⁰ Virginia Raquel Azcuy, *Registro de Observación participante [1]*. Parroquia Natividad, 26.09.2014.

⁸¹ Virginia Raquel Azcuy, *Entrevista [5] a Graciela Martineña*. Rosario, 05.06.2015, 13-14; *Entrevista [6] a Guillermo Ciz*. Rosario, 05.06.2015, 7 y *Entrevista [12] a Silvia Díaz*. Buenos Aires, 23.06.2016, 1.

⁸² Virginia Raquel Azcuy, *Entrevista [7] a Marta X*. Rosario, 05.06.2015, 8.

⁸³ Cf. Virginia Raquel Azcuy, *Entrevista [16] a Carla Wassner*. Buenos Aires, 08.04.2017.

⁸⁴ Cf. P 13.

⁸⁵ Virginia Raquel Azcuy, *Entrevista [14] a Inés Lodderhos*. Buenos Aires, 19.09.2016, 11.

⁸⁶ P 8, 39.





del milagro resultan comprensibles. Puede tratarse, incluso, de necesidades menos graves: «necesitamos ayuda y suponemos que él nos puede dar una mano»; algo sí queda claro: «los que vamos es porque tenemos algún problema (...) creo que por el rumor, por el boca a boca de haber escuchado del padre Ignacio ya de tantos años, recurrimos a él, para ver si nos puede sanar, calmar, dar una palabra de ayuda o tiene algo que todos pensamos que ve más allá, puede ver algo»⁸⁷.

-Una búsqueda de salud más allá del sistema biomédico hegemónico podría ser una forma de describir el fenómeno por el cual cientos de miles de personas se acercan a esta parroquia; se trata de una manera de gestionar la salud que se relaciona con un sistema de prácticas y creencias religiosas⁸⁸. Las experiencias de enfermedades, accidentes y otras necesidades humanas semejantes, unidas al «boca a boca» como forma de difusión espontánea, están en el punto de partida del acercamiento al padre Ignacio Peries⁸⁹. En la experiencia vivida en «Natividad del Señor», la referencia al sistema biomédico convive con el sistema religioso en el cual se inscribe el catolicismo popular; ambos sistemas se muestran como complementarios, aunque la propuesta religiosa se presenta como más global y holística, por incluir las dimensiones corporales, subjetivas y espirituales, junto a lo médico científico. ¿Qué se busca en el campo religioso, que no se encuentra en el medical? Ciertamente salud y sanación, pero también consuelo, contención, orientación, esperanza; también se buscan respuestas de algún tipo, cuando la medicina no las tiene o los diagnósticos son negativos⁹⁰. La religión cristiana católica, con sus diversos ritos y mediadores de salud, se sigue manifestando como un ámbito de respuesta para un amplio universo de enfermos y dolientes. La práctica de bendición a los enfermos se convierte en un ritual de compasión y cuidado, aunque no asuma la forma habitual de una pastoral de la salud⁹¹. También puede relacionarse con la visión de una pastoral curativa, que integra las dimensiones de la fe y la religiosidad, la espiritualidad y el perdón, la salud de las personas y sus vínculos⁹². Según los relatos se puede observar que no todos consiguen lo que esperan, pero en la mayoría de los casos los que se acercan pueden sostener la confianza o sentirse movidos a la fe en la sanación⁹³. Inés Lodderhos pierde su embarazo, pero reconoce que el contacto con Ignacio Peries le ayudó a transitar los momentos difíciles; lo mismo asegura Silvia Díaz, reconoció que la consigna que recibió de «rezar junto a su hija» le ayudó mucho en ese momento. El

⁸⁷ P 8, 4 y 1.

⁸⁸ Ana Lucía Olmos Álvarez, «Entre médicos y sanadores: gestionando sentidos y prácticas sobre el proceso de salud-enfermedad-atención en un movimiento carismático católico argentino», *Salud colectiva* 14 (2018): 225-240, consultada en octubre 28, 2019, https://www.academia.edu/37191977/Between_doctors_and_healers_managing_meanings_and_practices_of_the_health-disease_are_process_in_an_Argentine_Catholic_charismatic_movement.

⁸⁹ Cf. P 1 y 8.

⁹⁰ Cf. P 1, 2, 4, 5, 10 y 12.

⁹¹ Cf. Arnaldo Pangrazzi, ed., *El mosaico de la misericordia. La relación de ayuda en la pastoral sanitaria* (Santander: Sal Terrae, 1990); Luis Sandrin, *Teología pastoral* (Santander: Sal Terrae, 2015).

⁹² Cf. M. Marcela Mazzini, «Teoría y praxis de una pastoral salvífica y curativa», *Theologica Xaveriana* 65, Vol. 179 (2015): 77-102, consultada en octubre 28, 2019, www.scielo.org.co/pdf/thxa/v65n179/v65n179a04.pdf.

⁹³ Cf. P 12.





conjunto de las experiencias vividas y narradas hace pensar en una vivencia de la Iglesia como «hospital de campaña»⁹⁴.

2.2.2 Los testimonios: el rito de bendición/sanación de enfermos

Junto con la experiencia de la bendición de los enfermos o sus familiares, se repiten diversos elementos en los relatos que están vinculados al fenómeno religioso que se da en «Natividad del Señor»: la expectativa y el viaje hasta la parroquia -para quienes vienen de lejos-; el encuentro benéfico con la multitud -en distintos momentos- y el impacto por la escucha de testimonios de fe y curación; la celebración de la misa en el templo; la misma bendición de los enfermos; la percepción de la entrega del sacerdote -tanto para quienes lo conocen a lo largo de décadas como para quienes lo ven por primera vez-; los recuerdos y eventuales resultados que siguen a la visita. En el marco de este repertorio, puede distinguirse el movimiento religioso que va desde las prácticas de la peregrinación y la espera hasta pedir la bendición y el agua bendita, pasando por la oración y la participación en actos religiosos multitudinarios de signo católico predominante.

-La presencia de la multitud y los relatos de milagros. Al relatar lo vivido, Silvia Díaz señala con énfasis: «lo que más me conmovió y me tuvo conmovida todo el tiempo es el fervor con el que iba la gente que iba en busca de algún resultado positivo de lo que le estaba pasando (...) lo que yo más rescato es esa parte: el tiempo que pude compartir con otros las historias de sufrimiento de cada uno y la certeza que tenían esas personas que iban a poder solucionar a través de la visita lo que les estaba pasando. Esa piedad es conmovedora»⁹⁵. Incluso el viaje hasta el lugar donde se ubica la parroquia puede ser una ocasión para compartir, cuando se realiza por medio de micros o combis que organizan la visita a la parroquia⁹⁶. El testimonio de Leandro Chitarroni, sacerdote diocesano de San Nicolás, refuerza la misma dimensión al destacar la función positiva e incluso curativa de la multitud: «sí, porque la gente invita, comparte, o sea, se transforma –te diría– en una experiencia semejante a un retiro espiritual: porque van, se comparten cosas, “me dijo tal cosa”, “experimenté”, “sentí” (...) Son cosas realmente para intentar aprovechar»⁹⁷. Adriana Moreno, por su parte, dice haberse sentido muy sorprendida porque escuchó «experiencias de milagros», mujeres que decían «“me tocó y no me enfermé más”, “me tocó” o “me tocó la cabeza”»⁹⁸.

-La liturgia eucarística en el templo. Las bendiciones se dan en el marco de la celebración de una misa, con la tradicional proclamación de la Palabra de Dios y la comunión con la Eucaristía, en una iglesia repleta de personas que vienen a pedir por la salud y el

⁹⁴ M. Marcela Mazzini, «La Iglesia como “Hospital de Campaña”. Una manera de entender la santidad en nuestro tiempo a la luz de la mística sanjuanista», en *La eclesiología del Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, eds. Virginia Raquel Azcuy; José Carlos Caamaño; Carlos María Galli (Buenos Aires: Ágape Libros, 2015), 643-663.

⁹⁵ P 12, 8-9.

⁹⁶ Virginia Raquel Azcuy, *Registro de Observación Participante [3]*. Viaje a Rosario, 03.04.2015.

⁹⁷ Virginia Raquel Azcuy, *Entrevista [11] a Leandro Chitarroni*. Buenos Aires, 23.06.2016, 18.

⁹⁸ P 13, 4.





bienestar propios o de sus enfermos⁹⁹. Los momentos de la predicación y la consagración eucarística se destacan en el espacio de una ceremonia que puede caracterizarse por su sencillez, espíritu de oración y sentido contemplativo. Todo se da en un formato católico habitual, a pesar de la gran novedad que representa una presencia masiva del sufrimiento y la petición de los enfermos y familiares. La experiencia religiosa se carga y recarga con los símbolos sagrados, el mensaje de la fe cristiana y la mesa compartida en el rito de consagración del pan y del vino. La santa misa es el ámbito que concentra la oración que se viene preparando en las diversas prácticas de peregrinación y espera que conducen hacia «el Padre Ignacio» -el lugar es evocado con el nombre del religioso-. En la misa, el sacerdote recoge cada dolencia, petición y oración, como antesala de la bendición personal a los enfermos que imparte a todos los anotados con anticipación. Una liturgia oficial de la Iglesia católica pone un marco institucional y un sentido confesional al sacramental de las bendiciones en el templo¹⁰⁰. En este ámbito, florece la vivencia del consuelo, la paz, la fe y la sanación; también se crea una profunda comunión y solidaridad entre quienes participan en las actividades de Natividad.

-La bendición de los enfermos. Para recibir la bendición de forma personal o grupal en esta parroquia, se requiere sacar un turno por internet con anticipación, detallando el diagnóstico de la persona enferma; así se puede organizar mejor la recepción de los enfermos y familiares que piden ser bendecidos por Ignacio Peries y evitar largas esperas¹⁰¹. Pedro N. dice: «le decimos “la bendición”, que pasamos, ¿no?, nos toca y uno, si podemos, le comentamos los problemas, la cuestión que tenemos y él nos da una palabra de apoyo»¹⁰². Para Silvia Díaz, quien asiste por primera vez a Natividad, lo más llamativo en las bendiciones es que el sacerdote se dedica a cada uno/a de forma personal: «nos iba haciendo pasar *uno por uno*; eso sí, también, me llamó mucho la atención porque (...) no sé calcular cuánta gente éramos, pero más de mil personas éramos y él hizo pasar a uno por uno; sí; uno por uno»¹⁰³. En el caso del padre Ignacio Peries, posiblemente no se trata de una «imposición de manos» en un sentido tradicional, sino que se asemeja más a como puede ser habitual en la renovación carismática¹⁰⁴. Se trata de una bendición por medio de gestos de intercesión, caracterizada por el lenguaje del cuerpo, los ojos y las manos. Inés Lodderhos explica que él «siempre está en una posición como de ayuda, él siempre está con sus manos queriendo ayudar, le gusta abrazar, cuando vos vas él te abraza»¹⁰⁵; otra de las entrevistadas testimonia que «él te habla en el oído, te abraza y te habla en el oído»¹⁰⁶. En estas bendiciones, acontece un ritual mediador de la fe y la sanación. Si es cierto que, para un creyente que cree en Dios

⁹⁹ Virginia Raquel Azcuy, *Registro de Observación Participante [2] y [5]*. Parroquia Natividad, 01.11.2014 y 27.12.2015.

¹⁰⁰ Cf. Bernardo Olivera, *Espiritualidad y mística popular*, 123.

¹⁰¹ Ver <http://www.natividad.org.ar/>. En las décadas pasadas, la afluencia era espontánea y se atendía por orden de llegada, produciéndose grandes concentraciones de peregrinos y largas horas de espera.

¹⁰² P 8, 16.

¹⁰³ P 12, 15.

¹⁰⁴ Cf. Adrián Santarelli, *Imposición de manos. Un estudio antropológico-bíblico-teológico* (Buenos Aires: Guadalupe, 2013); Pablo Semán, *La religiosidad popular. Creencias y vida cotidiana*, 80.

¹⁰⁵ P 14, 57.

¹⁰⁶ P 7, 11.





el que sana es Él, también se puede afirmar que hay otros sanadores y diferentes rituales de sanación y que la fe o las creencias juegan siempre un papel decisivo.

-La experiencia del paso por «Natividad del Señor». Los comentarios, en general, revelan un resultado positivo, aunque también aparecen las decepciones en relación con procesos concretos de enfermedad¹⁰⁷. La sanación no siempre es física y tangible, muchas veces es interior y teologal, algo secreta. Sobre su experiencia personal Adriana Moreno dice que fue «muy misteriosa», pero no puede explicarla; «ahí pasa algo, pero no sé qué es», «quedé sorprendida positivamente», «fue impactante para mí», «me dejó sin palabras»; en resumen: «me impactó mucho lo que la gente decía; eso (...) pero ya te digo, no fue algo que a mí me pasó»¹⁰⁸. La petición de salud se arraiga en el ámbito de las creencias propias o colectivas y la fe en la salud, la curación o la salvación pueden impulsar la sanación¹⁰⁹. Diversos testimonios, como el de Graciela M. o Inés L., así lo muestran; si bien no se concedió lo que ellas esperaban –la sobrevivencia de un padre o el desenlace feliz de un embarazo–, ellas lo aceptaron en paz. Pedro N. sostiene «que uno va [a Ignacio] porque tiene algún problema, algún inconveniente y tratamos de tener un poco de paz, un poco de contención, un poco de sentirnos, no sé... a mí me tranquiliza»; «*me hace bien*; otra explicación no tengo»¹¹⁰.

-La fuerza sacramental del mediador religioso. Para algunos testigos, que conocen a Peries desde hace años, el asombro no disminuye con el paso del tiempo: el padre Gustavo Sánchez se maravilla porque Ignacio es «capaz de estar tantas horas de pie, tantas horas disponible» para bendecir¹¹¹. Y Pedro Nieva, también rosarino, me dice: «siempre me pregunté, me asombró la cantidad de horas que está parado», «a mí, lo que me asombró, los años y las horas de estar parado frente al altar dando un abrazo y una palabra de aliento a la gente»¹¹². Omar Albado, teólogo de la pastoral popular, da una interpretación sugerente sobre el valor sacramental de la figura de Ignacio Peries, al decir que en este caso «ya el icono no es la imagen de la Virgen sino un cura, digamos, alguien que es igual a ellos; también eso me parece que es interesante, porque la gente no confunde a Ignacio con Dios o con San Cayetano: saben que es Ignacio, reciben de él cosas de Dios, pero saben que es un hombre»¹¹³. En mi reflexión, se asoció esta idea al concepto de «cuerpos resplandecientes» utilizado por María Rosa Lojo para designar el culto a las figuras populares como «un culto cuyo objeto son los cuerpos»¹¹⁴. En el caso de Ignacio Peries, se trata de un cura sanador que

¹⁰⁷ Cf. P 2, 10.

¹⁰⁸ P 13, 6.8.9.

¹⁰⁹ Cf. Anselm Grün; Meinrad Dufner, *La salud como tarea espiritual. Actitudes para encontrar un nuevo gusto por la vida* (Madrid: Narcea, 2000), 33-46.

¹¹⁰ P 8, 12.24.

¹¹¹ P 1, 15.

¹¹² P 8, 14.42.46.

¹¹³ P 4, 27.

¹¹⁴ María Rosa Lojo, *Cuerpos resplandecientes. Santos populares argentinos* (Buenos Aires: Sudamericana, 2007), 18. La autora explica la imagen de «resplandeciente» por oposición al sufrimiento y la cruz que ha marcado la vida de muchos santos.





está vivo, pero la imagen de su entrega lo hace brillar, aunque no se trate de un santo de altar. En cierto modo, se podría decir que «el Padre Ignacio» es la oferta religiosa.

En resumen, Ignacio Peries responde a una necesidad humana fundamental que es la salud. Él acompaña el mundo de la enfermedad y la salud, sobre todo en su dimensión de curación –además de las dimensiones de prevención y rehabilitación–, ya que la curación busca activar todos los recursos para brindar esperanza y sanación a las personas afligidas por fragilidades físicas, mentales, sociales y espirituales¹¹⁵. Por medio de la bendición de los enfermos, un sacramental en el cual la liturgia y la piedad popular se encuentran, el sacerdote párroco de «Natividad del Señor» responde a una búsqueda de grandes multitudes. El estudio teológico de caso puede entenderse desde el liderazgo carismático de un religioso o la sed de salud/sanación de un pueblo creyente que busca mediadores y señales para creer. El relevamiento visibiliza diversas creencias asociadas a las figuras del curandero, el sacerdote sanador y el sacerdote católico como líder religioso, también cierta tendencia a una re-institucionalización, que F. Mallimaci describe en grupos con fuertes contenidos emocionales –con predominio pentecostal en lo popular y carismático en sectores medios-¹¹⁶.

3. Reflexiones finales: en busca de una interpretación teológica

En la práctica de cómo pensar y escribir sobre un estudio teológico de caso y de cómo avanzar en una racionalidad abierta, menos disciplinaria y más integradora de saberes, se hace camino al andar. La lectura teológica de los signos de los tiempos resuena, en esto, como una invitación a escuchar y discernir los testimonios de vida cristiana que puedan aproximarse al fenómeno religioso y orientar el presente eclesial. Para concluir este estudio, sólo intentaré perfilar algunas reflexiones que enuncian claves para una interpretación teológica.

-Un movimiento de espiritualidad popular, centrado en la bendición de enfermos. La presencia multitudinaria de personas, con diversas creencias y acaso hasta sin ellas, en la parroquia «Natividad del Señor» resulta innegable. ¿Cómo valorar y tipificar esta multitud de miles que se acercan a un templo con un mediador de la salud? La antropóloga Ana L. Olmos considera el fenómeno religioso en torno a esta parroquia como movimiento carismático de sanación: «la caracterización de este movimiento como carismático responde más a la centralidad de la sanación, del contacto físico (entre fieles y celebrante) y de la efervescencia emocional en el desarrollo de las liturgias, que a una relación orgánica con el homónimo movimiento de la Renovación Carismática Católica en Argentina; es decir, responde a un criterio simbólico ritual antes que institucional»¹¹⁷. Coincido en parte con esta lectura antropológica, que es por cierto muy sugerente: puede decirse que se trata de un movimiento, suscitado a partir de un sacerdote católico portador de un carisma, aunque no en el sentido corriente que se da a la comprensión de los movimientos eclesiales entendidos

¹¹⁵ Arnoldo Pangrazzi, *Pastoral de la salud. Orientaciones creativas* (Buenos Aires: San Pablo, 2013).

¹¹⁶ Cf. Fortunato Mallimaci, «Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras», 41-42.

¹¹⁷ Olmos Álvarez, «Entre médicos y sanadores: gestionando sentidos y prácticas sobre el proceso de salud-enfermedad-atención en un movimiento carismático católico argentino», 228.





como «un conjunto de varios grupos de personas unidos al participar de un mismo carisma fundacional en una única entidad asociativa y con una misma misión»¹¹⁸. La ausencia de grupos o comunidades lo hace más «difuso», porque «la búsqueda de sentido y de trascendencia la relación con lo institucional es autónoma, mínima o inexistente»¹¹⁹. No llegan a ser «católicos y cristianos sin Iglesia», como señala Mallimaci, porque acuden al Padre Ignacio, que representa a la Iglesia católica¹²⁰; pero en muchos casos, son en la práctica creyentes cuentapropistas, al margen de las instituciones religiosas. Veo dificultades, por tanto, en adjetivar a este movimiento como carismático o de sanación; me parece algo excesivo, aunque comprendo algunas de las razones: lo central del ritual de sanación y el contacto con el sanador; la efervescencia emocional en las liturgias no es observable como una nota que tipifique esta experiencia de multitud, ya que el estilo celebrativo difiere por completo del modo carismático de orar, participar y celebrar. Desde mi punto de vista teológico, la configuración eclesiológica o colectiva en torno a esta parroquia se inscribe más en la modalidad de lo popular, de un movimiento religioso popular, en el cual domina lo simbólico ritual en relación con la bendición, sin darse la manifestación de un fervor emocional. La participación en la misa y la bendición en esta parroquia rosarina tienen como finalidad interceder por los enfermos y los agobiados que se acercan facilitando su encuentro con el Dios cristiano. Los signos de la bendición, el agua bendita, la medalla de la Virgen y el rosario –que se obsequian por miles a quienes se acercan a esta parroquia– atestiguan el sentido popular de la propuesta religiosa, sensible a lo devocional. Esta perspectiva me parece dominante para entender el caso, aunque sin duda está el ritual de sanación que pone el elemento carismático. La convocatoria multitudinaria en la parroquia Natividad, que adquiere características de santuario, ofrece una ocasión privilegiada para la integración entre espiritualidad popular y liturgia¹²¹; la misma noción de espiritualidad puede entenderse en relación con un movimiento de salida de sí y tendencia a lo absoluto. La búsqueda de salud parece ser una razón suficiente para que un grupo significativo de cuentapropistas, que creen en mediadores de sanación se acerquen al Padre Ignacio. Se puede decir que esta búsqueda es espiritual, en la medida en que mira el don de la vida y su plenitud, contiene una espiritualidad que se pone en movimiento. Lo que da unidad a este movimiento no es tanto un carisma o el hecho en sí de la sanación, sino una corriente espiritual hacia la salud que vincula a personas y grupos de diversas creencias. Así, esta parroquia santuarizada, como otros centros de peregrinación, funciona como lugar de ciudadanía para un pluralismo religioso, vinculado por prácticas y rituales católicos¹²². Una expresión religiosa popular articulada institucionalmente, que por lo mismo desafía a la Iglesia institución en su capacidad de ofrecer una pastoral cercana, sensible a lo popular y la búsqueda de salud.

¹¹⁸ Abelardo Jorge Soneira, «Catolicismo y globalización: el caso de los Movimientos Eclesiales en Argentina y Latinoamérica», en *Religión política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, eds. Aldo Ameigeiras; José Pablo Martín, 106.

¹¹⁹ Fortunato Mallimaci, «Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras», 37.

¹²⁰ Cf. P 4, 47.

¹²¹ Cf. Jesús Castellano, «Liturgia y piedad popular a través del Nuevo Directorio», en *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia* (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2006), 301.

¹²² Fortunato Mallimaci, «Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras», 43.





-Un sacerdote que atrae a las multitudes. La figura del Padre Ignacio Peries mueve multitudes y genera interrogantes, sobre todo en la jerarquía eclesial. En cambio, cuando las personas buscan mediadores de sanación y depositan la confianza en ellos, lo que en general sucede es que se dan efectos benéficos sobre quienes perciben que su futuro puede mejorar: lo que define no es tanto la obra de los mediadores sino la eficacia de las creencias que mueven la fe. La posición de I. Peries con respecto a su carisma parece querer reconciliar dos mundos: el de los enfermos que lo buscan -como sanador- para sanarse, ¿cómo los necesitados seguían a Jesús? Y el de los sacerdotes, obispos y otros líderes religiosos que lo observan con preocupación y tratan de examinar todo lo relacionado con su persona y sus acciones. En este sentido, queda claro que los enfermos, a quienes Peries llama «mis amores», están en el centro; para los demás, que son más espectadores que participantes, se comprende que él trate de mantener un discurso teológicamente potable o políticamente correcto para conciliar, consistente en decir que las obras son de Dios o que él hace las obras en nombre de Dios. Por eso, al explicar lo que hace por los enfermos y cómo ellos se curan o sanan, él dice que se encarga de despertar y promover la fe y que los enfermos o afligidos sanan, muchas veces, por la fe que ponen en la acción de Dios. Lo que dice ¡es verdad!; lo que no parece tan creíble es esa cierta negación que él realiza de su rol de «cura sanador», aunque su explicación en el fondo no niega del todo la realidad. En la «Oración por los enfermos» compuesta por él, pide por las necesidades materiales y espirituales, la gracia y el amor sobre los enfermos, el perdón de los pecados y la salud espiritual y corporal, porque *una palabra del Señor bastará para sanarnos*¹²³. Queda a la vista su visión integral que se corresponde con una perspectiva bíblica de la salvación cristiana; también se pone de manifiesto con claridad cómo la perspectiva cristiana (católica) con respecto a la enfermedad y la salud es más amplia que la visión biomédica, aun cuando no se oponga a ella. Por último, se plantea el reto de incluir eclesialmente a aquellos que poseen un carisma para la atención de los enfermos, de articular su liderazgo espiritual y aprender de ellos caminos de renovación.

-La mística cristiana puede alimentar a un pueblo en camino. A partir de la observación participante en diversas visitas etnográficas a «Natividad del Señor», he podido percibir la importancia fundamental dada por Ignacio Peries al momento de la consagración eucarística en la misa¹²⁴. Algunas de sus meditaciones escritas lo atestiguan: «Sólo Dios es capaz de alimentar [con la Eucaristía] el sentido más profundo de nuestra existencia»¹²⁵. En la entrevista dada por el sacerdote en Mesa de diálogo, lo expresa de un modo sencillo y revelador: «yo siempre antes de empezar y después también, siempre pido a Jesús que me proteja, eso también, otra cosa que siempre hago, Jesús que me protege (...) yo también estoy refugiado en Jesús, especialmente en la Eucaristía, en nuestra fe, la fe de la Iglesia», un testimonio que sirve para comprender su espiritualidad sacerdotal y su misión pastoral¹²⁶.

¹²³ Ignacio Peries, *Reflexiones de vida. Pensando en ti* (Rosario: Fundación Cruzada del Espíritu Santo, 2002), 120ss.

¹²⁴ El testimonio de Pedro Nieva confirma esta observación: «nunca vi que nadie le diera tanta importancia y que se tome tanto tiempo para la consagración». P 8, 67; ver también 68-69.

¹²⁵ Ignacio Peries, *El mejor combustible: la Fe*, 150.

¹²⁶ Ignacio Peries, *Entrevista en Rosario3.com* [párrafo, 23].





Cómo se nutre Peries, de dónde saca las fuerzas para su ministerio. Él lo explica en esas breves palabras, por demás elocuentes y esclarecedoras, que ayudan a entender, no tanto que la dinámica de un don o carisma (extraordinario) como el suyo viene de Dios -lo que parece evidente-, sino que la conciencia y el espíritu con los cuales él vive este don no puede ser otro que la lógica de la gracia y la fuerza salvadora de Dios en la vocación recibida. Algo semejante puede decirse de otros momentos de oración de intercesión, en los cuales el sacerdote ejerce su mediación por el pueblo o la multitud, como es la bendición con la cruz al final del vía crucis¹²⁷. En esta celebración, el religioso hace patente lo que cree, que Cristo vino para darnos vida en abundancia y sanar nuestras dolencias.¹²⁸ En la bendición con la cruz, él pide por el pueblo fiel y pide a ese mismo pueblo congregado que interceda por él, en una oración inclusiva que no deja a las multitudes en un lugar de pasividad e impotencia sino la ubica en la eficacia mística. La experiencia de una mística eucarística deja planteado para la teología el desafío de reflexionar más sobre la centralidad del cuerpo en las experiencias de búsqueda de salud y sanación y su relación con la Eucaristía.

-Vengan a mí los que están cansados y agobiados. La idea de incluir esta cita bíblica se la debo a Ana Lucía Olmos¹²⁹; la hago mía porque creo que es una clave fundamental para leer el caso. En el movimiento generado en torno a la parroquia Natividad, la figura del padre Ignacio juega un rol fundamental como el que atrae a la multitud. Este aspecto del icono puede vincularse a la importancia de los sacramentales, la imposición de manos y la bendición. La presencia sacerdotal no opaca la dignidad de laicos y laicas en la parroquia como lo muestra sobre todo la gran cantidad de servidores/as que acompañan en las diversas celebraciones y actividades. Pareciera que la dinámica parroquial surge de las necesidades y urgencias de personas y familias que padecen por falta de salud, apremios y angustias vitales, que son correspondidas con lo que el padre Ignacio ofrece a quienes lo buscan. O también se podría pensar que, porque él ofrece públicamente una bendición sanadora, muchos se acercan a él. En esto yace un cuestionamiento que el padre G. Sánchez expresa en estas palabras: «A mí me sorprende eso, que lo que más hacía Jesús era curar gente y nosotros casi no lo decimos»¹³⁰. Cuando se pone en práctica la bendición a los enfermos, el pueblo creyente se acerca haciendo evidente que el cristianismo es una propuesta religiosa universal e inclusiva. De este modo, el estudio teológico de caso enfoca una experiencia multitudinaria de religiosidad popular, una espiritualidad vivida por sectores populares y medios en sus diversas formas de creer; como lugar teológico, tal experiencia de fe popular representa una relectura inculturada de Mt 11, 28-30: *Vengan a mí los que están cansados y agobiados (...)* De este modo, el evangelio ilumina un movimiento de espiritualidad popular y una diversidad de creencias convergentes en un centro de peregrinación puede actualizar el evangelio para nuestro tiempo. ¿Qué dice esta actualización? Sea bienvenida la diversidad de creencias, no sólo afuera sino también dentro del templo religioso católico.

¹²⁷ Cf. Virginia Raquel Azcuy, *Registro de Observación Participante [4]*. Parroquia Natividad: Vía Crucis, 03.04.2015.

¹²⁸ Cf. Ignacio Peries, *Les doy mi paz* (Rosario: Ediciones Tinta Roja/Fundación Cruzada del Espíritu Santo, 2006), 184ss.

¹²⁹ Cf. Olmos Álvarez, «“Venid a mí todos los afligidos”», 52.

¹³⁰ P 1, 84.





Bibliografía

- Ameigeiras, Aldo y Martín, José Pablo, eds. *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento / Prometeo Libros, 2009.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Entrevista [2] a Adolfo Segovia*. Lomás de Zamora, 17.07.2014.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Entrevista [5] a Graciela Martineña*. Rosario, 05.06.2015.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Entrevista [6] a Guillermo Ciz*. Rosario, 05.06.2015.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Entrevista [7] a Marta X*. Rosario, 05.06.2015.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Entrevista [8] a Pedro Nieva*. Rosario, 05.06.2015.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Entrevista [10] a Susana Pon*. Rosario, 14.11.2015.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Entrevista [11] a Leandro Chitarroni*. Buenos Aires, 23.06.2016.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Entrevista [12] a Silvia Díaz*. Buenos Aires, 23.06.2016.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Entrevista [13] a Adriana Moreno*. San Isidro, 14.09.2016.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Entrevista [14] a Inés Lodderhos*. Buenos Aires, 19.09.2016.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Entrevista [15] a Cesar Mellano*. Buenos Aires, 10.10.2016.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Entrevista [16] a Carla Wassner*. Buenos Aires, 08.04.2017.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Registro de Observación Participante [1]*. Parroquia «Natividad del Señor»: Diálogo con Tomás, 26.09.2014.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Registro de Observación Participante [2]*. Parroquia «Natividad del Señor»: Celebración de Misa de todos los santos, 01.11.2014.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Registro de Observación Participante [3]*. Viaje a Parroquia «Natividad del Señor»: Traslado en micro, 03.04.2015.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Registro de Observación Participante [4]*. Parroquia «Natividad del Señor»: Vía Crucis, 03.04.2015.
- Azcuy, Virginia Raquel. *Registro de Observación Participante [5]*. Parroquia «Natividad del Señor»: Bendición de Enfermos, 27.12.2015.
- Azcuy, Virginia Raquel y Masciadro, Verónica. *Entrevista [3] a Luis Scozzina*. Rosario, 26.09.2014.
- Azcuy, Virginia Raquel y Masciadro, Verónica. *Entrevista [4] a Omar Albado*. Buenos Aires, 11.11.2014.
- Azcuy, Virginia Raquel y Riquelme, Marisa. *Entrevista [1] a Gustavo Sánchez*. Lomas de Zamora, 16.07.2014.
- Azcuy, Virginia Raquel, coord. *Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 2014.
- Azcuy, Virginia Raquel, coord. *Teología urbana. Prácticas de espiritualidad popular*. Buenos Aires: Ágape Libros, 2018.
- Azcuy, Virginia Raquel. «La espiritualidad como disciplina teológica. Panorama histórico, consensos y perspectivas actuales». *Teología* 105, Vol. XLVII (2011): 251-280.
- Azcuy, Virginia Raquel. «Lucio Gera, un teólogo de Medellín». *Teología* 126, Vol. LV (2018): 103-131.
- Azcuy, Virginia Raquel. «Introducción: Teologizar prácticas de espiritualidad popular en espacios urbanos». En *Teología urbana. Prácticas de espiritualidad popular*, coordinado por Virginia Raquel Azcuy, 11-16. Buenos Aires: Ágape Libros, 2018.





- Azcuy, Virginia Raquel. «El Vía Crucis de la parroquia Natividad del Señor». En *Teología urbana. Prácticas de espiritualidad popular*, coordinado por Virginia Raquel Azcuy, 21-51. Buenos Aires: Ágape Libros, 2018.
- Azcuy, Virginia Raquel. «Espiritualidad popular. Aportes de la teología argentina del pueblo en contexto latinoamericano». En *Teología urbana. Prácticas de espiritualidad popular*, coordinado por Virginia Raquel Azcuy, 53-88. Buenos Aires: Ágape Libros, 2018.
- Badiou, Alain y Bourdieu, Pierre; otros. *¿Qué es un pueblo?* Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2014.
- Badiou, Alain. «Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra “pueblo”». En *¿Qué es un pueblo?*, por A. Badiou y P. Bourdieu; otros, 9-18. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2014.
- Bourdieu, Pierre. «¿Dijo usted ‘popular’?». En *¿Qué es un pueblo?*, por A. Badiou; P. Bourdieu; otros, 19-40. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2014.
- Castellano, Jesús. «Liturgia y piedad popular a través del Nuevo Directorio». En *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*, 299-316. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2006.
- Cándido, P. «Multitudinario vía crucis en Rucci (Las autoridades policiales estimaron que hubo alrededor de 250 mil personas durante la jornada religiosa)». *El Ciudadano* (Rosario), sábado 4 de abril 2015, 5.
- Codina, Víctor. «Espiritualidad popular: de acusada a interpelante de la Iglesia no-popular». *Diakonia* 20 (1980): 40-48.
- Cunningham Lawrence S. y Keith J. Egan. *Espiritualidad cristiana. Temas de la tradición*. Santander: Sal Terrae, 2004 (1996).
- Faravel, M. L. «Yo sé que tengo un don especial de Dios que no puedo explicar (Entrevista exclusiva con el carismático sacerdote que congrega multitudes en barrio Rucci)». *La Capital* (Rosario), 01.04.2012, 3.
- Fernández, Víctor Manuel. *Teología espiritual encarnada*. Buenos Aires: San Pablo, 2006.
- Fernández, Víctor Manuel. «¿Qué es lo ‘espiritual’?: Presupuestos indispensables». En *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, dirigido por Víctor Manuel Fernández y Carlos María Galli, 9-18. Buenos Aires: San Pablo, 2005.
- Ferreya, H. «A pesar de la lluvia 120 mil fieles acompañaron el Vía Crucis de Ignacio (Una multitud siguió el camino de Cristo debajo de paraguas y con gran emoción)». *La Capital* (Rosario), 07.04.2007, 3-4.
- Flores G., Rodrigo. *Observando Observadores: una Introducción a las Técnicas Cualitativas de Investigación Social*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013.
- Fornet-Betancourt, Raúl. «Interculturalidad y pueblo». *Concilium* 376 (2018): 58-65.
- Fucaraccio, A. «Queremos salir a la calle tranquilos y dormir en nuestros hogares (Lo remarcó el padre Ignacio anoche, al cierre del Vía Crucis, en el que también instó a los políticos a servir a la gente)». *La Capital* (Rosario), 04.04.2015, 3-4.
- Gamarra, Saturnino. *Teología espiritual*. Madrid: BAC, 1994.
- Gera, Lucio. «Presentación». En *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana*, por Sebastián Politi. Número monográfico *Nuevo Mundo* 43/44 (1992): 7-9.





- Gera, Lucio. «Pueblo, religión del pueblo e Iglesia» [1976]. En *Teología argentina del pueblo*, editado por Virginia Raquel Azcuy, 271-316. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.
- Gera, Lucio. «San Miguel, una promesa escondida» [1990]. En *Teología argentina del pueblo*, editado por Virginia Raquel Azcuy, 323-345. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.
- Grün, Anselm y Dufner, Meinrad. *La salud como tarea espiritual. Actitudes para encontrar un nuevo gusto por la vida*. Madrid: Narcea, 2000.
- Guerra, Augusto. *Introducción a la Teología Espiritual*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1994.
- Lojo, María Rosa. *Cuerpos resplandecientes. Santos populares argentinos*. Buenos Aires: Sudamericana, 2007.
- Mallimaci, Fortunato. «Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras». En *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, editado por Aldo Ameigeiras y José Pablo Martín, 15-43. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento / Prometeo Libros, 2009.
- Mallimaci, Fortunato, dir. *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013.
- Maroto, Daniel de Pablo. *Historia de la Alta Edad Media*. Madrid: Editorial de la Espiritualidad, 1998.
- Mazzini, M. Marcela. «Teoría y praxis de una pastoral salvífica y curativa». *Theologica Xaveriana* 65, 179 (2015): 77-102. Consultada en octubre 28, 2019. www.scielo.org.co/pdf/thxa/v65n179/v65n179a04.pdf.
- Mazzini, M. Marcela. «La Iglesia como 'Hospital de Campaña'. Una manera de entender la santidad en nuestro tiempo a la luz de la mística sanjuanista». En *La Eclesiología del Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, editado por Virginia Raquel Azcuy; José Carlos Caamaño; Carlos María Galli, 643-663. Buenos Aires: Ágape Libros, 2015.
- Mondin, Battista. *Teologías de la praxis*. Madrid: BAC Popular, 1981.
- Noel, Gabriel y Semán, Pablo. «El concepto de cultura popular como marco de la religiosidad popular». En *Culturas populares y culturas masivas. Los desafíos actuales a la comunicación*, compilado por Aldo Ameigeiras y Beatriz Alem, 3-15. Buenos Aires: Universidad Nacional General Sarmiento, 2011.
- Olivera, Bernardo. *Espiritualidad y mística popular*. Buenos Aires: Talitakum Ediciones, 2015.
- Olmos Álvarez, Ana Lucía. «Catolicismo renovado en Argentina. El caso del Padre Ignacio: rituales, sanaciones y nuevos espacios religiosos». *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Número Especial: América Latina (2012). Consultada en octubre 29, 2019. http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.41788.
- Olmos Álvarez, Ana Lucía. «“Venid a mí todos los afligidos”. Salud, enfermedad y rituales de sanación en el movimiento católico carismático del Padre Ignacio». *Ciencias Sociales y Religión/Ciencias Sociais e Religiao*, 22 (2015): 52-70. Consultada en agosto 30, 2019. https://www.academia.edu/17308778/Venid_a_mi_todos_los_afligidos._Salud_enfermedad_y_rituales_de_sanaci%C3%B3n_en_el_movimiento_cat%C3%B3lico_carism%C3%A1tico_del_Padre_Ignacio.





- Olmos Álvarez, Ana Lucía. «“Soy un instrumento de Dios”. Un análisis etnográfico del carisma en el catolicismo contemporáneo argentino». *Tabula Rasa* 23 (2015): 289-311. Acceso en octubre 29, 2019. https://www.researchgate.net/publication/316949229_Soy_un_instrumento_de_Dios_Un_analisis_etnografico_del_carisma_en_el_catolicismo_contemporaneo.
- Olmos Álvarez, Ana Lucía. «Entre médicos y sanadores: gestionando sentidos y prácticas sobre el proceso de salud-enfermedad-atención en un movimiento carismático católico argentino». *Salud colectiva* 14 (2018): 225-240. Consultada en octubre 28, 2019. https://www.academia.edu/37191977/Between_doctors_and_healers_managing_meanings_and_practices_of_the_health-disease_are_process_in_an_Argentine_Catholic_charismatic_movement.
- Peries, Ignacio. *Reflexiones de vida. Pensando en ti*. Rosario: Fundación Cruzada del Espíritu Santo, 2002.
- Peries, Ignacio. *Les doy mi paz*. Rosario: Ediciones Tinta Roja/ Fundación Cruzada del Espíritu Santo, 2006.
- Peries, Ignacio. *Detrás de tus pasos: 30 años de sacerdocio*. Rosario: Fundación Cruzada del Espíritu Santo, 2010.
- Peries, Ignacio. *El mejor combustible: la Fe*. Rosario: Fundación Cruzada del Espíritu Santo, 2012.
- Peries, Ignacio. *Entrevista del 10/07/2012*. Consultada en octubre 28, 2019. <http://diarioveloz.com/notas/68188-imperdible-y-única-entrevista-al-milagroso-padre-ignacio>.
- Peries, Ignacio. *Entrevista en Rosario3.com* publicada el 03/05/2016. Consultada en agosto 30, 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=3CDV7niVAqA>.
- Pangrazzi, Arnaldo, ed. *El mosaico de la misericordia. La relación de ayuda en la pastoral sanitaria*. Santander: Sal Terrae, 1990.
- Pangrazzi, Arnaldo. *Pastoral de la salud. Orientaciones creativas*. Buenos Aires: San Pablo, 2013.
- Renold, Juan Mauricio. «El Padre Ignacio: sanación y eficacia simbólica». Consultada en agosto 25, 2016. www.diversidadreligiosa.com.ar/wp-content/uploads/2013/06/Renold_Padre_Ignacio.pdf.
- Sandrin, Luciano. *Teología pastoral. Lo vio y no pasó de largo*. Santander: Sal Terrae, 2015.
- Santarelli, Adrián. *Imposición de manos. Un estudio antropológico-bíblico-teológico*. Buenos Aires: Guadalupe, 2013.
- Scannone, Juan Carlos. *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- Seibold, Jorge. *La mística popular*. Buenos Aires, Ágape Libros, 2016.
- Semán, Pablo. *La religiosidad popular. Creencias y vida cotidiana*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2004.
- Soneira, Aberlardo Jorge. «Catolicismo y globalización: el caso de los Movimientos Eclesiales en Argentina y Latinoamérica». En *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, editado por Aldo Ameigeiras; José Pablo Martín, 105-118, Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento / Prometeo Libros, 2009.





- Suárez, Ana Lourdes. «Devociones, promesas y milagros. Aproximación a dimensiones de la espiritualidad en sectores populares». *Ciencias Sociales y Religión* 24 (2016): 54-70.
- Vasilachis de Gialdino, Irene, coord. *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 2012.
- Velasco, Juan Martín. «Espiritualidad cristiana en tiempos de secularización». En *Espiritualidad cristiana en tiempos de crisis*, ed. Instituto Superior de Pastoral, 119-158. Estella: Verbo Divino, 1996.
- Villegas, Diana L. *The Christian Path in a pluralistic World and the Study of Spirituality*, Lanham/Boulder/New York: Lexington Books, 2012.
- Waijman, Kees. «Devoción». En *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos*, 255-267. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Zicolillo, Jorge. *Padre Ignacio. Pasión por curar*. Buenos Aires: Debolsillo, 2013.

Enviado: 9 de diciembre de 2019
Aceptado: 28 de enero de 2020

