

Las disputas por la memoria social y el espacio sacralizado: Gauchito Gil y Virgen de Luján enfrentados en la gruta de los pañuelos¹

[MARCO ANTONIO GIOVANNETTI]

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
División Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales y Museo,
Universidad Nacional de La Plata
mgiovannetti@conicet.gov.ar

Resumen

Se presenta un fenómeno religioso particular en la localidad de Sierra de los Padres (Mar del Plata, Argentina) que expone un escenario interesante para analizar situaciones de tensión entre dos tipos de cultos diferentes, uno católico formal que involucra a la Virgen de Luján, y otro de corte popular conocido como Gauchito Gil. Se describirán ambos contextos poniendo especial énfasis en las evidencias materiales de tensión que produce la competencia del espacio. Todo esto será analizado desde la perspectiva de la disputa de las memorias sociales y sobre todo de la importancia del espacio como dispositivo fundamental de la materialidad y de las prácticas sociales. Se busca en este artículo la presentación de un fenómeno religioso original y distintivo que será interpelado mediante un análisis que pone el eje en la construcción de los espacios de culto y en la lucha por controlarlos.

Palabras clave: prácticas religiosas, materialidad, memoria social, conflicto

Disputes over social memory in a sacred space: Gauchito Gil and Virgen de Luján confront each other in the Gruta de los Pañuelos

Abstract

A particular religious phenomenon is presented in the town of Sierra de los Padres (Mar del Plata, Argentina) that presents an interesting scenario to analyze situations of tension between two different types of cults, one formal Catholic that involves the Virgen de Luján, and another of popular cut known as Gauchito Gil. Both contexts will be described putting special emphasis on the material evidence of tension produced by the competition for space. All this will be analyzed from the perspective of the dispute



¹ Artículo recibido: 4 de abril de 2025. Aceptado: 4 de marzo de 2026.

of social memories and above all the importance of space as a fundamental device of materiality and social practices. This article seeks to present an original and distinctive religious phenomenon that will be questioned through an analysis that focuses on the construction of spaces of worship and the struggle to control them.

Keywords: religious practices, materiality, social memory, conflict

Disputas pela memória social em um espaço sagrado: Gauchito Gil e Virgen de Luján confrontados na Gruta de los Pañuelos

Resumo

Um fenômeno religioso particular é apresentado na localidade de Sierra de los Padres (Mar del Plata, Argentina) que expõe um cenário interessante para analisar situações de tensão entre dois tipos diferentes de cultos, um católico formal que envolve a Virgem de Luján, e outro popular conhecido como Gauchito Gil. Ambos os contextos serão descritos com especial ênfase nas evidências materiais de tensão produzidas pela competição espacial. Tudo isso será analisado sob a perspectiva da disputa pelas memórias sociais e sobretudo da importância do espaço como dispositivo fundamental da materialidade e das práticas sociais. Este artigo procura apresentar um fenômeno religioso original e distinto que será questionado através de uma análise que coloca o eixo na construção de espaços de culto e na luta para controlá-los.

Palavras-chave: práticas religiosas, materialidade, memória social, conflito

Introducción

La construcción social de los espacios sagrados no solo puede pensarse desde lo discursivo que emana desde las instituciones religiosas que, supuestamente, los fundamentarían y legitimarían. Prácticas sedimentadas en tales espacios dan forma a esa textura diferencial del mundo vivido-habitado (sensu Martín, 2007) que justifica la percepción de sacralidad y, por lo común, aporta dimensiones más complejas sobre el terreno de lo estrictamente discursivo. Estamos hablando aquí del reconocimiento de la materialidad, resaltando su dimensión espacial –aunque sin desconocer del mundo de los objetos–, un factor imprescindible e indivisible de las prácticas religiosas, fundamentalmente en la ejecución de los rituales. Por otra parte, los rituales religiosos, desde la perspectiva de la temporalidad, suelen entenderse como mecanismos arraigados en una cronología profunda, generalmente tan antiguos que sus orígenes solo se manifiestan mitificados y difícilmente articulables con eventos históricos precisos. Materia prima fundamental para los estudios de memoria de larga duración, –las ceremonias conmemorativas de Connerton (1989), la memoria cultural de Assmann (2008)– normalmente no pueden ser confiables para explicar las condiciones iniciales que, por ejemplo, dan sentido a la emergencia de un espacio como lugar sacralizado. Tampoco las relaciones conflictivas que tensionan tales procesos, un campo que, por el contrario, puede ser abordado teóricamente por las nuevas dimensiones de los estudios de memoria que exploran un pasado más reciente.

Por ello mismo, quisiera presentar un caso que, a mi juicio, se expone como paradigmático para explorar un fenómeno religioso que, aunque fundamentalmente católico, posee elementos novedosos y creativos del culto: la marcación de un espacio como lugar sagrado sin antecedentes religiosos previos; el anclaje en objetos originales para el culto, pañuelos, que a manera de exvotos condensan la materialidad del

fenómeno; y por último, la disputa abiertamente material por la ocupación de los espacios entre prácticas religiosas legitimadas y no legitimadas. Presento de esta forma la Gruta de los Pañuelos en la Sierra de los Padres, muy cerca de Mar del Plata, costa atlántica argentina.

El caso que pretendo desarrollar analíticamente se define a partir de un santuario católico con una historia particular que comienza en 1948, momento en que se habría producido un milagro que movilizó una creciente devoción al punto de representar hoy en día un llamativo espacio que resalta por los colores de miles de pañuelos que son anudados unos a otros como ofrendas dentro y en los alrededores de una gruta que contiene la imagen de la Virgen de Luján. Tuve la oportunidad de visitar este espacio en 2024 y registré no solamente la plena configuración de un paisaje sacralizado, sino además, eventos que a través de testimonios materiales me indicaron que se produjeron tensiones violentas de disputas por la hegemonía de los tipos de cultos permitidos y la apropiación espacial para los mismos.

Este trabajo girará en torno a las emergencias de los espacios sagrados a través de un caso relativamente reciente en el tiempo, poniendo en primer plano la materialidad tanto de su instalación como de sus prácticas correspondientes. Su propia particularidad temporal me permite detectar elementos materiales que articulan con una memoria social reciente dejando huellas que aún el paso del tiempo no ha erosionado. Como arqueólogo que estudia rituales muy antiguos², estoy más acostumbrado a la larga duración, por lo que detectar los comienzos de prácticas particulares resulta muy complicado. Y, sobre todo, resulta difícil detectar disputas y violencia en los mismos dado que, como destaca Turner (1980) generalmente los discursos orales o performáticos de los rituales enmascaran, a través de una compleja estructura simbólica, las tensiones sociales. Por ello, el caso de la Gruta de los Pañuelos puede resultar interesante para reflexionar desde la materialidad sobre las tensiones propias de las luchas por la hegemonía y legitimación de los discursos, la memoria, los espacios y los objetos en las expresiones religiosas.

Algunas aclaraciones metodológicas

Antes de resumir el camino metodológico, por el cual he construido algunas ideas interpretativas acerca de este caso, quisiera prevenir sobre los alcances de esta presentación. Antes que nada, se trata de un texto un tanto experimental, pues parte de una construcción plena desde datos fácticos obtenidos del registro material complementado con datos periodísticos y bibliográficos. Se trata de una primera instancia donde se intenta interpretar plenamente desde la materialidad, en una especie de juego arqueológico. Con esto no se pretende negar la vitalidad presente del santuario ni despreciar las voces de quienes viven y experimentan la sacralidad, ofrendando, pidiendo, agradeciendo, gestionando o disputando el lugar. Si no, por el contrario, quiero comenzar construyendo un cuerpo de interpretaciones (quizás más bien hipótesis de partida) sobre la fuerza de la memoria anclada en el espacio y en los objetos que muestran en ciertos casos devoción y respeto, y en otros, cierto grado de violencia. Este sería el primer paso de un proceso que continuará buscando plasmar las voces de actores relevantes de esta trama social. Sin duda será fundamental conocer a través de testimonios orales de primera mano los

² Mis proyectos de investigación actuales giran alrededor de los paisajes sacralizados de tiempos inkaicos y coloniales en el Noroeste de Argentina.

decires de los feligreses, los agentes eclesiásticos, los comerciantes y feriantes del predio, los devotos del Gauchito Gil o de la Virgen y tantos otros actores que participan de este circuito de prácticas de sacralidad (en el sentido de Martin 2007). Pero, veo necesario realizar esto en una etapa subsiguiente, no tanto para corroborar o refutar lo observado desde la materialidad sino más bien para poner en tensión un espectro epistemológico con otro. Veremos luego que entendemos la materialidad no como un subproducto de las prácticas sociales sino como una dimensión fundamental de tales prácticas. Los relatos orales revelan un espectro de conocimientos, así como lo hace también el contexto material y espacial. Buscaremos los puntos de concordancia como así también sus puntos de tensión. Pero, en esta oportunidad, será expuesta una de las dimensiones relegando para un momento posterior la otra. Se mostrarán relaciones espaciales y materiales con el auxilio de material bibliográfico y periodístico escrito y audiovisual fundamental para caracterizar elementos básicos de este santuario y su historia. La perspectiva teórica de los procesos de memoria intervendrá como red de contención para pensar el caso históricamente en función de aparentes tensiones sociales por el control del mismo.

En esta primera instancia se visitó el santuario en dos oportunidades durante el año 2024. Realicé mediciones, mapas y croquis de la disposición espacial. También conformé un registro fotográfico intenso buscando captar el espacio en una escala amplia. En paralelo, también, detalles a partir de encuadres de objetos y disposiciones en escala menor que permitieran eventos puntuales como secuencias de ofrendas o destrucción de objetos. Recorrer y registrar el espacio me permitió reconocer voces perpetuadas materialmente en la cartelería o en pintadas anónimas. También un trabajo posterior con imágenes aéreas y satelitales disponibles en la Web para buscar relaciones desde la “mirada de halcón” que permite este corpus gráfico.

En la lectura bibliográfica que realicé para este trabajo me detuve en una frase de Costilla y Ruffa (2015: 328) que me resultó interesante para pensarla desde la perspectiva que me interesa: “...consideramos entonces que la clave para caracterizar fenómenos de religiosidad popular debe encontrarse dentro del propio campo religioso donde se inscriben esos fenómenos y no tanto en características previas de los actores que los expresan”. Si bien las autoras suscriben esta idea para superar dicotomías teóricas respecto del estudio de la religiosidad y los conceptos problemáticos asociados a la misma, me tomo el atrevimiento de repensarla en mis propios parámetros de arqueólogo que centra los fenómenos sociales en la materialidad. Creo que es posible pensar los campos religiosos también desde el anclaje material (y por ende espacial) específico para descubrir aristas que no necesariamente podrían surgir desde las ideas y expresiones verbales de los actores participantes. O sea, en buena parte, ese mundo de “características previas que los actores expresan”. Ahora bien, el universo simbólico que sostiene estos sistemas de creencias en gran parte se obtiene de la práctica etnográfica a partir de captar los discursos, eso no es posible negarlo. Pero también esos símbolos quedan anclados al lugar y a las cosas y no necesariamente se corresponden en su totalidad con los discursos correspondientes. Es decir, las prácticas se ponen en movimiento en un espacio concreto y dejan sus huellas materiales con cierto reclamo de exclusividad. Desde aquí pretendo hacer esta primera aproximación a la Gruta de los Pañuelos.

El caso empírico: la Gruta de los Pañuelos

La Sierra de los Padres es una localidad periurbana de Mar del Plata en la costa atlántica argentina, distante de la ciudad unos 27 km hacia el oeste (Figura 1). Se caracteriza por un paisaje serrano bajo, apenas 150 m.s.n.m con un atractivo geopaisajístico interesante compuesto por numerosos aleros, cuevas y peñascos típicos de la serranía de Tandilia a la cual se articula como una de sus últimas estribaciones. Siempre constituyó un lugar de recreación y paseo turístico complementario de las famosas playas veraniegas. En la última década la Sierra de los Padres cuadruplicó su población alcanzando más de 4200 habitantes y un crecimiento urbanístico notable.



Figura 1. Ubicación de la ciudad de Mar del Plata y la localidad de Sierras de los Padres. Imágenes reformuladas de Google Earth.

En la altura de las sierras se ubica la Gruta de los Pañuelos. Si bien tanto la Sierra como la Laguna de los Padres constituyen un atractivo reconocido³, al parecer la Gruta de los Pañuelos no goza de la popularidad masiva de otros santuarios católicos. Sin embargo, la magnitud de su manifestación una vez en el lugar demuestra que no se trata de un santuario menor y efímero. Y cuando se busca información sobre el mismo es posible incluso encontrar estudios sociales interesantes que han indagado en su condición de santuario mariano (Rodríguez y Miranda 2024) y de espacios de sacralidad periurbanos (Píccolo s/d).

La gruta sorprende por los miles de pañuelos coloridos anudados unos a otros, conformando cadenas entrelazadas y superpuestas frente a la entrada de un socavón natural de unos 20 metros de largo (Figura 2). Sobre el fondo de la gruta se ubica en una caja de cristal una imagen de la Virgen de Lujan (Figura 3). La memoria oral indica⁴

³ El epíteto Padres para referir toponímicamente al lugar remite a la historia de los sacerdotes jesuitas que en 1746 fundaron la misión de Nuestra Señora del Pilar de Puelches. Por considerarse el primer acto de ocupación efectiva por parte de la colonia en la región del sur pampeano posee un valor histórico reconocido para Mar del Plata.

⁴ El relato principal se transmite en la actualidad a través de diversos medios entre los que predominan

que en el año 1948 una pareja de inmigrantes italianos coloca una pequeña imagen dentro de la gruta y anuda dos pañuelos como ofrendas para pedir por la llegada de un hijo, dado que la mujer no podía concebir. Cuatro meses después regresan a confirmar la ofrenda, pues se había producido el milagro (Segura 2003). El relato de boca en boca en los barrios marplatenses hace que algunas personas se acerquen al lugar pidiendo por la llegada de hijos al mundo o por protección en los embarazos. El único registro material que se conserva de tales comienzos es una imagen de la Virgen pintada sobre la pared rocosa de la gruta con la fecha 1953, obra al parecer realizada por parientes de la pareja italiana (Rodríguez y Miranda 2024). Las décadas siguientes fueron testigo de un incremento notable de la veneración de la Virgen en la Gruta replicando el hito originario de la pareja de inmigrantes, es decir, dejar como ofrenda un pañuelo para pedir o agradecer (Píccolo s/d). Pero, en 1982 esto cambiaría a partir de un acto de sacrificio notable por parte de un grupo de fieles al transportar a caballo desde Luján (aproximadamente 500 km) una Virgen resguardada en una caja de cristal (Rodríguez y Miranda 2024). La Iglesia católica a través de la representación del obispo de Mar del Plata, Monseñor Rómulo García, presidió la ceremonia de bendición (Figura 4). Al día de hoy, esta imagen de la Virgen es el epicentro ritual en la gruta y la gestión del espacio sagrado se centraliza en la Parroquia Nuestra Señora del Pilar de Sierra de los Padres.



Figura 2. Frente principal de la Gruta de los Pañuelos. Fotografía del autor.

los testimonios volcados a las redes sociales, plataformas virtuales y entrevistas periodísticas, todas factibles de reproducirse a través de internet. Existe al mismo tiempo un importante desarrollo de cartelera informativa con detalles de la historia y origen del culto. Existe, al mismo tiempo bibliografía historiográfica interesante que recupera algunos documentos (Segura 2003). En la misma se detectan algunas variantes como por ejemplo el año del pedido original, no en 1948 sino en 1949. En este trabajo me atenderé a lo registrado en el sitio en la cartelera, no por desconfianza de los estudios históricos sino por anclarme en la propuesta de la materialidad desplegada en el lugar.



Figura 3. Fondo de la Gruta con la imagen de la Virgen de Luján dentro de una caja de cristal. Fotografía del autor.

El paseo actual expone un espacio muy agradable tanto para el recorrido religioso como turístico. El ingreso a la Gruta cuenta con estacionamiento bien mantenido y una feria diversa de productos regionales y artesanales (Figura 5). Cada puesto expone decenas de pañuelos de colores para venderles a quienes no lleven uno propio. La cartelera se vuelve fundamental para presentar a un visitante ingenuo la historia mitificada del lugar (Figura 6). Otros elementos como sendas y bancos demuestran el interés municipal por presentar un recorrido armónico que culmina en el impresionante escenario de la Virgen y los pañuelos anudados y superpuestos, colgando de los árboles y desplegándose por decenas de metros (Figura 7). Placas con mensajes de agradecimiento personal, flores, rosarios, imágenes menores y decenas de grafitis sobre el sustrato rocoso completan un mundo material que comunica las formas rituales junto a los pañuelos.

Pero apenas unos 50 metros más allá, donde pareciera extenderse la senda sólo para apreciar la belleza natural de la vista de altura, la Gruta mantiene algunos secretos que no comulgan con la supuesta armonía del santuario mariano. Así, es posible observar un escenario material de conflicto y competencia ya que otros devotos cristianos pero del especial culto popular del Gauchito Gil intentan introducir su particular performance y materialidad⁵. Aprovechando las mismas plataformas naturales de la Gruta intentaron conformar un paisaje rebosante de color rojo, pintando paredes y bases rocosas (Figura 8). Pero la inscripción de gran tamaño “No Romper Gauchito Gil” expone un solitario

⁵ El culto del Gauchito Gil tiene su epicentro a la vera de la ruta 123 en el santuario de Mercedes (provincia de Corrientes) donde habría ocurrido la ejecución del gaucho Antonio Mamerto Gil Núñez en la década de 1870. Luego de años de atribuírseles milagros y de practicarse un culto particular rico en símbolos propios, gradualmente fue conquistando espacios diversos, primero sobre distintas rutas y caminos y luego en domicilios particulares (<https://www.cultura.gob.ar/santos-populares-gauchito-gil-8664/>). Es notable observar hoy que se multiplican las ermitas en los espacios públicos urbanos (Mignogna 2017; Cerezo 2019). Plazas, veredas y parques son tomados como lugares representativos para colocar una vela roja frente a una imagen cuidadosamente resguardada en una casilla de madera pintada de rojo.

testimonio de una materialidad que ya no es, pues no queda objeto alguno en ese preciso lugar. Los indicios de problemas no solo se evidencian por la pintada, sino que también es posible observar sobre paredes y techo las marcas de hollín de un fuego intenso. Si bien tanto en el culto de la Virgen como en el del Gauchito se encienden velas, mi experiencia de arqueólogo me lleva a inferir que es necesario un calor mucho más intenso para provocar tales marcas⁶. Es muy probable que el espacio haya sido incendiado deliberadamente a juzgar por el mensaje grafiti. Es probable también que la hostilidad manifiesta llevara a los devotos del Gauchito Gil a mudar su culto unos 30 metros más distante y tomar posesión de otro espacio. A diferencia del anterior se observa una notable inversión de esfuerzo a través de la modificación del espacio original ya que se construyeron paredes para producir el efecto de una cueva, se apuntaló una entrada rectangular con vanos de madera y se pintó por completo de rojo el interior y exterior del recinto (Figura 9). En la actualidad se observa la recepción de todo tipo de ofrendas como imágenes de yeso del Gauchito Gil, cigarrillos, latas de cerveza, botellas de gaseosas, pañuelos rojos en el interior y atados en la entrada, estampitas, mensajes escritos y flores. La pintura exterior se percibe reciente, es decir, el trabajo no puede sobrepasar los dos o tres años de antigüedad. Aun así, algunas inscripciones a manera de grafitis realizadas con borra de tinta blanca han colonizado varios sectores. Pero las prácticas de violencia simbólica parecen no haberse detenido. La imagen principal de unos 40 cm de alto que representa al Gauchito crucificado sobre una cruz roja fue completamente destruida al igual que otras de menor tamaño. Un par más se mantienen sanas y en posición original de ofrenda lo que denota que el culto continuó aún después del ataque (Figura 10).



Figura 4. Colocación de la Virgen de Lujan el día 18 de julio de 1982. Fotografía tomada de: <https://historiademardelplata.wordpress.com/2011/05/16/sierra-de-los-padres-la-gruta-de-los-panuelos/>

⁶ En el espacio de la virgen había observado lo mismo, pero encontré una explicación en un testimonio del presidente de la ONG Gruta de los Pañuelos. En el año 2012 se habría producido un incendio el día 8 de diciembre, día de la Virgen. No es posible certificar si se trató de un acto vandálico por parte de detractores del culto o un accidente con alguna de las velas que quedan encendidas (https://www.youtube.com/watch?v=faL_SQaTXgA&ab_channel=Cr%C3%B3nicasdeSilvinaEscudero).



Figura 5. Imagen aérea del sector de la Gruta con los puntos de paseo turístico y la ubicación de la Virgen. También se señalan los puntos de ubicación del Gauchito Gil. El primero (GG1) antes de su traslado donde se ubica actualmente (GG2). Imágenes reformuladas de Google Earth.

Es necesario aclarar que en la Gruta otros episodios de violencia han sido registrados y no sólo hacia el Gauchito Gil. En junio de 1999 todos los pañuelos fueron robados, se quemaron telas y se dañó el cristal que protegía a la virgen (Diario La Nación, 3 de enero 2000). Esto motivó un pedido de guardia permanente y fue el impulso de las modificaciones que se aprecian en la actualidad. Sumado al evento de incendio relatado anteriormente, podría interpretarse que la Gruta de los Pañuelos recurrentemente es atravesada por conflictos de significativa magnitud.



Figura 6. Cartel informativo en la entrada de la Gruta. Introduce al visitante sobre la historia del lugar y la particularidad del ritual. Gentileza de ViajeDescubra.com



Figura 7. Cadenas de pañuelos anudados que se ramifican por todo el espacio incluso colgando de los árboles. Fotografía del autor.



Figura 8. Primera posición de culto al Gauchito Gil. Fue quemada y conserva grafitis pidiendo por su no destrucción. Fotografía del autor.

Justificación teórica ¿por qué el campo de la memoria y de la materialidad?

Como arqueólogo, al visitar la Gruta no pude dejar de admirarme por la majestuosa transformación de un espacio otrora “natural” en un paisaje sagrado en poco más de 70 años. El pasado es materia prima para la arqueología, aunque pensar a la disciplina solamente como el estudio del mismo no es del todo correcto. La especificidad de la arqueología es la materialidad como parte componente de los procesos sociales. La definición de proceso conlleva implícitamente la idea de tiempo y por ende de pasado.

Si bien es cierto que estamos habituados a indagar sobre segmentos temporales mucho más amplios, de siglos y milenios más que décadas, la materialidad de tiempos recientes puede ser parte de nuestras preguntas y definiciones. Incluso una ventaja adicional puede aprovecharse de esta situación. El terreno de los estudios de memoria social puede aportar valiosas herramientas y reflexiones donde el espacio, punto de partida esencial de la materialidad, ha sido largamente estudiado como anclaje de la memoria (Hallbwachs 2004, Nora 1998; Jelín 2002). En síntesis, el campo de los procesos de memoria como fenómeno emergente desde la materialidad enmarcada en la religión se dispone como un excelente faro teórico para interpretar la Gruta de los Pañuelos como espacio de disputa. De hecho, el fenómeno mismo de devoción del Gauchito Gil ha sido analizado a la luz de los procesos de construcción de memoria e identidad en el marco de las religiones populares y en un contexto de desregulación de los sistemas religiosos y diversificación de las creencias en Argentina (Galera 2010).



Figura 9. Ubicación actual de la ermita al Gauchito Gil, minuciosamente preparada y pintada. Fotografía del autor.

La mayoría de los estudiosos definen la memoria social como un discurso socializado ampliamente difundido que se concentra en el pasado como recurso determinante del presente, es decir siempre es presente-centrado. Este discurso requiere de una comunidad de memoriantes que lo reproduce actualizándolo a las condiciones sociales contemporáneas. Pensar en comunidades indefectiblemente nos posiciona en el terreno de las identidades. Pensadas en plural, se debe considerar que cualquier sujeto atraviesa y ejerce una multiplicidad de identificaciones dependiendo de los contextos sociales en los que participa. La relación entre identidad y memoria forma un dispositivo indisoluble de la reproducción social, porque la identidad se construye en el tiempo (Assmann 2008) y la memoria “estructura las identidades sociales al inscribirlas en una continuidad histórica y dotarlas de sentido” (Traverso 2011:16), enuncia lazos de pertenencia y constituye los marcos de las diferenciaciones (Da Silva Catela 2011). Y tales sentidos se vuelven inteligibles a través de sentimientos de pertenencia, siendo

por ello que Halbwachs (2004) le otorga tanta importancia a la comunidad afectiva en la constitución de la memoria colectiva ya que los afectos en los vínculos sociales constituyen una poderosa argamasa de grupos.



Figura 10. Detalle del interior de la ermita del Gauchito Gil. La figura principal y varias menores fueron destruidas. Fotografía del autor.

El tema que nos convoca gira en torno a la sacralización y competencia por la legitimidad de un espacio, más precisamente un espacio religioso para una comunidad de creyentes. En arqueología tenemos algunos problemas conceptuales respecto del espacio como categoría analítica de la realidad social. De hecho, se prefiere pensar en términos de paisaje. Ingold (1993) buscando romper la oposición binaria entre lo humano y la naturaleza, le imprime al concepto un carácter dialéctico. El paisaje no existe por fuera de quién lo habita ni tampoco se define como la mera representación mental de quién lo percibe. Se trata más bien de una experiencia relacional donde, inspirándose en Connerton (1989), se produce un movimiento de incorporación más que de inscripción. En base a esto, el espacio no se inscribe en el cuerpo como realidad ajena a este, sino que se incorpora produciéndose un efecto de creación mutua. La realidad que una persona experimenta en un paisaje, pensemos en el espacio sagrado de la Gruta por ejemplo, sería una conjunción de las experiencias de otros a lo largo del tiempo (testimoniadas por conjuntos de objetos allí presentes como producto de la sedimentación de las prácticas e información circulante por diferentes medios), representaciones propias sobre el sentido del lugar (ideas que se le imprimen a partir de su articulación con un universo mayor de sentidos, en este caso el universo católico) y las cualidades físicas que se imponen (la gruta con todo su atractivo “natural”). Toda praxis se vuelve inconcebible si se la separa de su contexto espacial y material particular (Swenson 2015). Entonces, el espacio devenido en lugar o paisaje compone uno de los pilares de la materialidad, quizás el más importante. La materialidad es definida como la dimensión material de la práctica, sosteniendo que esta última compone una triada apuntalada en la acción, lo material interviniente y la representación (Nielsen 2008).

Debe pensarse, al mismo tiempo, como un proceso de constitución recíproca, es decir, los humanos producimos las cosas pero al mismo tiempo ellas nos producen a nosotros con el factor tiempo como garante del proceso de un devenir continuo sin precisiones de orígenes ni finales.

Afortunadamente existe todo un campo de estudios que enfocan el fenómeno religioso y sus materialidades. En Argentina encontramos muy buenos ejemplos, ya sea buscando entender el rol de los objetos sacralizados como los ex-votos y su incidencia en diferentes contextos sudamericanos (Costilla y Ruffa 2015); o los tipos y jerarquías de las “mercancías” que se consumen en determinados ritos, como en el culto a San Expedito (Algranti 2016). Incluso la forma en que se entiende la materialidad de los mismos cuerpos sacralizados que no solo se convierten en reliquias en sí mismos, sino que distribuyen su poder como reliquia por contacto, atendiendo al deseo proxémico de los devotos (Puglisi 2018). Definiendo la materialidad de estos fenómenos como dimensión de producción y reproducción de lo sagrado, evitando su reducción a epifenómenos de procesos económicos o meras representaciones simbólicas (Ceriani Cernadas y Puglisi 2021), se destina una importancia fundamental a la producción de los espacios sagrados⁷. La noción de geosímbolos, como marcadores de lugares cargados semánticamente -que reflejan y forjan identidades- así como también cargados de memoria, fue utilizada, por ejemplo, para cartografiar la ciudad de Luján desde su estatus y diversidad religiosa (Flores 2016; Flores y Giop 2017). Estos geosímbolos podrían entenderse como una especie de mojones de la espacialidad religiosa que justamente marcan una geografía de lo sagrado activando específicas producciones y sentidos del territorio junto a los procesos identitarios que se le asocian (Ceriani Cernadas y Puglisi 2021). La diversidad y complejidad de los cultos, entre ellos el difícil camino del catolicismo y sus múltiples manifestaciones, puede ser pensado desde estos geosímbolos (o hierópolis) como espacios dinámicos desde la perspectiva del peregrino visitante en los centros sagrados de peregrinación (Carballo 2009-2010). Las complejas territorialidades construidas en torno al culto al Gauchito Gil también han sido foco de interesantes estudios recientes (Cerezo 2019). Lugares siempre cambiantes y por sobre todo muy vinculados con el fenómeno del catolicismo popular como veremos luego.

Ahora bien, es necesario definir la relación profunda entre memoria y paisaje⁸. Desde los trabajos pioneros de Halbwachs (2004) se reconocía que la imagen de permanencia y estabilidad en las cosas, entre ellos el paisaje (todo lo que hace el grupo puede traducirse en términos espaciales), crean la sensación de inmutabilidad. De hecho, se otorga especial importancia al espacio religioso para los procesos de memoria colectiva. Para los grupos de creyentes la separación entre lo sagrado y lo profano se produce esencialmente en el espacio.

En función de lo anterior se desprende entonces que el tipo de fenómeno de memoria que se impone en nuestro caso no tendría relación directa con fenómenos políticos o culturales que sostienen agenda en la opinión pública de las últimas décadas (Jelin 2002). Se trata más bien de fenómenos de memoria vinculados a la religión, una

⁷ Para un resumen del devenir histórico de la relación espacialidad/sacralidad en el campo de las ciencias sociales ver Flores (2016).

⁸ Como fue referido usaremos las nociones de paisaje y espacio casi como sinónimos, aunque atendiendo que las especificidades disciplinarias pueden marcar sutiles diferencias de sentido y alcance de los conceptos. Sin embargo, dado que este trabajo intenta hacer equilibrio entre delgadas líneas interdisciplinarias preferimos utilizar ambos términos.

dimensión social que suele desplegarse a lo largo de plazos temporales extensos y duraderos, memorias largas (Da Silva Catela 2011), quizás indefinibles. Por ello mismo, suelen identificarse con fenómenos más propios de las ceremonias conmemorativas de Connerton (1989) o incluso bajo el marco de la memoria cultural de Assmann (2008) más que dentro del cuadro de la memoria colectiva de Halbwachs (2004).

Por otra parte, introduciéndonos en el terreno de las disputas, la memoria social se estructura en torno de la reproducción de prácticas y discursos y por ello mismo mantiene una fuerte relación con el campo de la ideología (Nielsen 2008). El pasado suele ser materia de disputa por los diferentes agentes sociales que buscan posicionarse ventajosamente en la arena pública dado que, como aclarábamos, siempre está presente-centrado. Por ello, las memorias como procesos subjetivos e intersubjetivos son entendidas siempre como fenómenos plurales que con frecuencia disputan lugares de poder para conquistar espacios discursivos y legitimadores de posiciones sociales: “lograr posiciones de autoridad, o lograr que quienes las ocupan acepten y hagan propia la narrativa que se intenta difundir, es parte de estas luchas. También implica una estrategia para ganar adeptos, ampliar el círculo que acepta y legitima una narrativa, que la incorpora como propia identificándose con ella” (Jelin 2002: 68). Por lo mismo, en estas disputas aquellas memorias que logran imponerse se convierten en dominantes, aunque siempre serán acechadas por otras memorias subalternas que pueden amenazar tal hegemonía (Pollak 2006). Pueden fluir subterráneamente construyendo sus propios marcos interpretativos y conceptuales o pueden reclamar su lugar junto a las memorias dominantes cuando son denegadas (Da Silva Catela 2011). En la Gruta de los Pañuelos pareciera que estos procesos siguen aún su curso.

Finalmente, manteniéndonos en el terreno de las disputas, merece una aclaración conceptual el fenómeno de los cultos populares y los cultos oficiales, un largo debate de la clasificación de las prácticas religiosas católicas y sus tensiones permanentes. Durante mucho tiempo tal dualismo dominó la escena académica de los estudios sociales sobre religión. Sin embargo, en los últimos tiempos tal situación fue observada desde la crítica buscando comprender mejor los fenómenos populares que nunca dejaron de componer el universo católico especialmente de Latinoamérica (Frigerio 2007, 2018a; Semán 2001, de la Torre 2012; Martín 2007). A partir de aquí se ha propuesto que la religiosidad popular debe ser entendida como una lógica que contiene dimensiones holísticas, relacionales y cosmológicas en el sentido de que atraviesa todos los aspectos de la vida de los creyentes y las prácticas religiosas intervienen en la vida de todos en la comunidad (Semán 2001). Todas estas propuestas reniegan de la perspectiva que estigmatiza los cultos populares y los coloca por fuera de la práctica católica. Al mismo tiempo, se subraya que los cultos de tipo popular nunca se adscribieron a una supuesta forma hegemónica del catolicísimo, rescatando de esta manera la implicancia que tuvieron en Latinoamérica dando cuenta de una gran diversidad y de componentes fuertemente locales (Frigerio 2018a; Costilla y Ruffa 2015). En definitiva, estos cultos siempre fueron el entre-medio de las ideas y prácticas de las altas esferas dominantes y la masa de creyentes que de alguna forma practicaban un catolicismo “a su manera” pero no como una forma paralela sino transversal a la institución (de la Torre 2012). Pensarlos por fuera de las dicotomías clásicas lleva a considerar el concepto de prácticas de sacralización de Martin (2007) para definir lo sagrado como texturas diferenciales del mundo experimentado por los sujetos que se manifiestan en momentos, ocasiones sociales y espacios distintivos no permitiendo una división dicotómica con lo profano

del devenir cotidiano. Claramente el culto al Gauchito Gil se inscribe en este tipo de prácticas de sacralidad que no responden a una organización central y jerárquica que controle los discursos, representaciones y prácticas religiosas (Galera 2010). Por esto mismo, tener en cuenta este tipo de discusiones críticas colaborará en la tarea de evitar caer en dicotomías simplistas y no relacionales aunque, no por ello, evitando el terreno de las disputas y tensiones.

El lugar de las memorias y la materialidad en la Gruta de los Pañuelos

Materialidades (y sus memorias consecuentes) en tensión

Cuando pretendo articular la noción de materialidad con la de memoria para analizar el caso de la Gruta de los Pañuelos intento ir más allá de la propuesta de Jelin (2002) que considera la memoria producida por sujetos que comparten cultura y que indefectiblemente la materializan en “vehículos de memoria” como museos, monumentos, películas, etc. No tanto por un desacuerdo con esta idea sino más bien por la necesidad de recurrir al concepto dinámico de materialidad, el cual se entiende como proceso que dialécticamente participa en la producción de relaciones sociales. Los grupos sociales producen las cosas, lo material –los vehículos de memoria en este caso- pero en un proceso de constitución recíproca donde en simultáneo las cosas y el espacio circundante determinan las características de las relaciones sociales, al mismo tiempo en que son transformados en configuraciones específicas. Además, al no ser posible establecer la preexistencia de uno de los factores sobre el otro jamás podría instalarse la preeminencia constitutiva de lo social sobre la materia y viceversa. Lo social humano desde el momento mismo de aparición del fenómeno cultural siempre se conformó a partir de los materiales que manipulaba y transformaba. Por ende, un espacio como la Gruta de los Pañuelos en la actualidad ya es preexistente a cualquiera de los contemporáneos visitantes y devotos y, por ende, determina en gran medida el carácter de las prácticas que allí se desenvuelven, incluso cuando rompen la mera reproducción y producen cambios o tensiones.

Lo material estalla en mil formas y colores fundidos en un paisaje de siluetas rocosas, arboles, cartelería, caminos, vírgenes (unas más grandes, otras más pequeñas, dibujadas o en cajas de cristal), velas derretidas y sobre todo miles de pañuelos de colores anudados. Y muy cerca, aunque alejado visualmente, el rojo intenso, las figuras de yeso y las ofrendas en cigarrillos y alcohol del Gaucho milagroso. Los pañuelos, aunque sólo se concentran en el rojo, marcan un interesante común denominador que demuestra el cruce de significantes de uno a otro culto. Cuando Barrios Cristaldo afirma que “la imagen (del Gauchito) se conforma a partir de la reiteración de un conjunto de normas iconográficas que son alojadas y permanentemente actualizadas en la memoria colectiva” (2016: 218) da cuenta de cierta versatilidad intrínseca que aprovecha escenarios altamente cambiantes y heterogéneos que se nutren de todos los recursos de la comunicación visual. La imagen actual del Gauchito Gil y de su parafernalia presenta un repertorio amplio y abierto a expresiones populares variadas y la Gruta consecuentemente ofició como sustrato atrayente. Además la religiosidad popular presenta muchos ejemplos de convivencia y sincretismo de prácticas no estrictamente católicas, al menos desde lo normativo. Como lo subraya Carballo (2009-2010) la religiosidad católica popular se presenta muchas veces con símbolos y significantes que son profundamente resignificados de acuerdo con modos locales que se articulan a creencias e identidades diversas por fuera del catolicismo hegemónico. Son escenarios

donde es posible reconocer la diversidad y convivencia de cultos diversos. En la Gruta de los Pañuelos pareciera que los devotos al Gauchito Gil buscan lazos simbólicos y materiales comunes, como el pañuelo rojo y compartir el lugar. Pero, como vemos, no pareciera suceder lo mismo desde la posición de los otros creyentes, los que asumen su rol de sujetos legitimados que se atribuyen el control y la regulación del paisaje sacralizado. Pareciera que este paisaje reclama exclusividad de la Virgen María.

Los eventos de la Gruta de los Pañuelos instalan su primer mojón temporal a mediados del siglo XX tomando la superficie rocosa como sustrato para una humilde Virgen pintada. El pañuelo, símbolo, ofrenda y objeto concreto de transmisión comenzaría un recorrido que apenas ocho décadas después permite construir un relato y sobre todo una práctica sólidamente ritualizada. Recordemos que el evento de origen no tiene documentos precisos sino solamente relato oral devenido en memoria colectiva y, sobre todo, un espacio donde se encadenan los pañuelos, año tras año. Lo material enseña, a veces simbólicamente, por imitación y repetición en el acto ritual, pero también explícitamente por el efecto pedagógico que produce el texto escrito plasmado en la cartelera. Así, se instala una verdadera ceremonia conmemorativa pues el rito se replica performativamente a través de pañuelos anudados e impregnados de rogativas y pedidos. La memoria se materializa más que en discurso en acciones religiosas y en el pasado que produce efecto en el presente a través de la materialidad interpuesta y condensada en el espacio físico de la Gruta. Los pañuelos aseguran frente a la Virgen una cadena continua que demuestra no sólo el paso del tiempo sino un modo de reproducir el ritual. La impresión que produce el entramado de pañuelos de alguna forma comunica como se debe proceder ritualmente. Nada ni nadie explica qué hacer con los pañuelos, pero todo el mundo colorido que se presenta frente, por ejemplo, a un devoto novato explica que debe anudar el suyo propio en una cadena que condensa el paso del tiempo. El sentido, por supuesto, requiere un conocimiento social más complejo que se sumerge en cuestiones sensibles de la reproducción de la vida traducidas en la llegada al mundo de los hijos propios (la cartelera ayuda mucho en este sentido). Y, no menor, conocimientos y sentimientos propios de la fe católica. El culto al Gauchito Gil comienza su marcha mucho después intentando no invadir el espacio concreto de la Virgen, en un primer momento buscando cierta cercanía. Pero los restos de la confrontación violenta se dejan ver. Superficies y paredes quemadas son el preludio del graffiti que pide detener la destrucción, obligando un traslado varios metros más lejos donde se observó otra oleada de vandalismo.

Teóricamente podemos pensar en Jelin (2002) cuando establece que la lucha por las memorias se da entre actores que reclaman el reconocimiento y la legitimidad de su palabra y de sus demandas. Situación de luchas por las representaciones del pasado, centradas en la disputa por el poder. Implican, por parte de los diversos actores, estrategias para “oficializar” o “institucionalizar” una (su) narrativa del pasado. Nunca mejor para articularlo con el evento de 1982 que instala la Virgen de Luján, apropiación que hace la Iglesia de la Gruta que naciera décadas atrás como culto popular. Pero, como decíamos, más bien pareciera que la lucha se da por la legitimidad de los actos rituales, y sobre todo, por el espacio ritual sin dejar de reconocer que todo esto se enmarca en un discurso implícito. Ahora bien y en concreto, ¿por qué podríamos afirmar que en el proceso de disputas en la Gruta se produce una lucha por la legitimidad e identidad de las memorias? Para responder, sería necesario acercarnos al fenómeno de negaciones de alteridades y de procesos de invisibilización tal como observa García (2016) en los

discursos hegemónicos de los museos como dispositivos culturales y constructores de memoria. Los olvidos conscientemente buscados, tendenciosamente intencionados suponen la decisión de no transmitir un contenido. Una historia que, a partir del silencio y la negación, busca un olvido activo de los sectores subalternos. La borradura material a través de la destrucción de los objetos apunta a la búsqueda intencionada de ese olvido. Las borraduras y olvidos pueden también ser producto de una voluntad política por parte de actores que elaboran estrategias para ocultar y destruir pruebas y rastros, impidiendo así recuperaciones de memorias en el futuro (Jelin 2002). Hay que reconocer que la religiosidad permite el control y gestión de los territorios en tanto que los signos involucrados demarcan lo sagrado, construyendo espacialidades donde política y religión se fusionan, incluyendo y excluyendo personas y cosas (Flores 2016).

Memorias (y su correspondiente materialidad) en tensión

El fenómeno religioso de la Gruta de los Pañuelos se encolumna sobre dos ejes factibles de ser analizados desde la perspectiva de las memorias sociales y de la espacialidad religiosa en disputa. Por un lado, la constitución de un lugar de memoria, pero no tanto en el sentido de monumento sino como idea de continuidad plena y sin fractura entre pasado y presente según la noción de verdaderas memorias de Nora (1998, 2009), una forma de continuar viviendo con el pasado a través de la rememoración en acto. Por el otro, la disputa por memorias dominantes y memorias subterráneas, denegadas o silenciadas (Jelin 2002, Pollak 2006, Da Silva Catela 2011) en la práctica de diferentes formas de cristianismo, uno católico formal y otro popular.

El primero de los ejes expone un escenario que a primera vista podría ser engañoso y enmascararía al segundo, si solamente hacemos foco en la consolidación de un culto moldeado a imagen y semejanza de la liturgia católica formal, con la Virgen como estandarte. Si bien por un lado se define como un culto bastante clásico sobre la Virgen María, con claros indicios de continuidades rituales y representaciones que pueden rastrearse hasta la edad media (Rodríguez y Miranda 2024), la nueva gestualidad y materialidad de los pañuelos lo vuelven inquietantemente diferente. Un comportamiento sumamente original en cuanto a la práctica católica en sí misma. Casi que podría afirmarse que se trata de un ensamblaje de una memoria tradicional con otra reciente y disruptiva todo ocurriendo dentro de una aparente normalidad. Pareciera observarse que los mecanismos repetitivos del procedimiento litúrgico reconfiguran la memoria presentándola como un ritual sin edad en palabras de Nora (1998). O como un dispositivo mnemotécnico (Connerton 1989) muy particular, ya que ejecuta performativamente el ritual, absorbiéndolo dentro de la propia normalidad que deviene de la reproducción de un evento específico del pasado (rito de los pañuelos) que ha sido transmitido oralmente, en ciertos textos escritos y en la práctica de generación en generación. Por ello, la instalación y continuidad del culto a la Virgen de la Gruta puede ser entendida, en el sentido de memoria social, como un acto de reproducción performativa y simbólica más que representativa del recuerdo dado que fueron apropiados y, sobre todo, puestos en acción elementos del pasado (Jelin 2002). Pero es importante reconocer que no operaría una mera repetición pasiva, sino que, al contrario, el pasado fue sucesivamente reactualizado en actos presentes cuyos agentes de acción introdujeron dinámica en el proceso, muchas veces inyectando cambios. De otra forma no podría entenderse la singularidad de este caso. Si bien el ritual mantiene por lo común un mecanismo conservador respecto de la repetición, lo cual, justamente,

garantiza la fuerte continuidad de la memoria del pasado, es insoslayable la posición activa y dinámica de los reproductores del rito y la conmemoración. La diferencia entre una mera reproducción representativa de la continuidad y la presentación actualizada del acto en el presente es fundamental para entender la naturaleza creadora de la producción del acto ritual.

El objeto material (y símbolo al mismo tiempo) que condensaría la introducción de prácticas originales sería indudablemente el pañuelo. Opera como productor de sentido para la acción y como portador de la memoria del evento milagroso original. Pero, a mi entender, toda esta creatividad ritual encuentra un límite en el hito apropiador de la Iglesia Católica cuando en 1982 incorpora formalmente el espacio y todo lo relativo al sentido del ritual. A partir de la instalación de una imagen poderosa de la Virgen -más grande y con una parafernalia de detalles que la resaltaban- la Gruta realmente deviene en espacio monumental. No faltó la mística y pomposidad del acto de traslado a caballo desde Luján por parte de gauchos tradicionalistas. A partir de este momento evoca rasgos distintivos y altamente visibles propios del monumento para proyectar ideas y materiales hacia el futuro (Van Dyke 2019) a través de una experiencia presencial que fusiona cuerpo, práctica religiosa, lugar y objeto distintivo, el pañuelo. Lo novedoso para resaltar es la emergencia de un acto hegemónico que despoja al lugar sagrado de las formas difusas y problemáticamente indisciplinadas del culto popular de origen para introducirlo en la formalidad litúrgica. En el mismo proceso el carácter de durabilidad de la Gruta, probablemente un efecto involuntario en sus primeros momentos da inicio a la aparición del monumento que a partir de ahora ancla las memorias dominantes institucionalizando el culto y demarcando los límites con lo popular. Aun así, el pañuelo seguirá funcionando como mediador que permite a los sujetos participantes vincularse con las potencias sagradas sin necesidad de una intervención clerical.

Ahora bien, esta aparente armonía de asimilación del rito popular en conmemoración mariana se altera nuevamente por la incansable indocilidad del, valga la redundancia, carácter popular a través de la instalación del Gauchito Gil. Existirían elementos muy interesantes respecto de la proliferación y difusión del culto al Gauchito Gil que ayudan a entender como en la Gruta de los Pañuelos es difícil pensar una emergencia del mismo por coyunturas azarosas o aisladas. Al contrario, centrándonos en el trabajo de Barrios Cristaldo (2016) se verifican mecanismos de memoria que dinamizan fuertemente el fenómeno como expresiones de la religiosidad popular que se potencia por causas heterogéneas y de coyunturas políticas particulares. De estas se destacan las masivas migraciones internas dentro del país sobre todo a inicios del siglo XXI, las notables transformaciones de los aparatos de comunicación, las nuevas formas de expresión de la cultura popular y la manifestación vehemente de expresiones reprimidas durante la dictadura aún varias décadas después. Todos estos mecanismos impulsores permitieron el flujo de una memoria que fusionaba elementos fundantes de la misma nación argentina como el gaucho y cristo, expresiones sintetizadas de la lucha política del interior contra Buenos Aires. Además, se articula con la moral católica que contempla el sacrificio por los humildes y la creencia en la posibilidad de acceder a milagros, sobre todo en el ámbito de la salud. En la actualidad la diseminación de los altares a lo largo del país se ha vuelto un fenómeno para nada insignificante convirtiendo cada locus en una forma metonímica del centro neurálgico de Mercedes en Corrientes, sobre todo en la condensación temporal de lo sagrado que se produce cada 8 de enero, fiesta conmemorativa principal (Galera 2010; Mignogna 2017, Cerezo 2019).

Tal explosión en múltiples espacios públicos de la figura del gaucho correntino no suele superponerse con los espacios católicos⁹. Por ello, la irrupción del culto en el espacio católico de la Gruta de los Pañuelos se vive como un desafío, reflejando una clara disputa de memorias sociales (Pollak 2006), aunque insoslayablemente en posiciones de poder diferentes y jerarquizadas. El culto a María reclama su legitimidad de preexistencia junto al peso institucional milenario que le otorga la Iglesia Católica¹⁰. El Gauchito Gil, en cambio, es un culto relativamente reciente practicado mayormente por las comunidades de bajos recursos donde el fuerte rastro del sincretismo con lo gaucho y probablemente lo indígena no puede enmascarse (Barrios Cristaldo 2016). Una memoria fuerte, en términos de Traverso (2011), representada en un símbolo poderoso como la Virgen católica que tiene una jerarquía y reconocimiento muy alto e institucionalizado versus una memoria débil (op. cit.) con una imagen despreciada como popular de bajo rango¹¹. En la Gruta materialmente se pudo corroborar el intento de expulsión y destrucción de las imágenes depositadas llevando la disputa al plano de la agresión directa. Es posible que mediante estos actos se busque producir una borratura explícita y un efecto de olvido a través de la anulación de reproducción de la memoria contenida en el rito, específicamente en el espacio donde se produce y en los objetos de ofrenda. Hemos analizado que la operación de otorgamiento de sentido al pasado se da en la práctica misma de la ceremonia conmemorativa. Sin la práctica ritual no se produciría tal memoria. Y no existe práctica de sacralización sin espacio concreto donde producirla ni objetos que permitan la conexión directa con la entidad sacralizada.

Varios son los indicios respecto de la disposición espacial de los eventos que pueden estar indicando el peso relativo de la materialidad en esta disputa. Si sólo pensáramos para este caso en disputas discursivas acerca del pasado en la manera de relatos antagónicos y excluyentes, no vería tan clara tal confrontación. Cuando digo que no es clara una disputa discursiva no me refiero a que quienes expulsan los rituales del Gauchito no tengan en claro, en términos discursivos, por qué lo hacen. Sino más bien que pareciera que los devotos del Gauchito Gil no buscaran apropiarse del lugar, ni, a partir de tal acto, reemplazar narrativas. La evidencia material de su ubicación tangencial, un tanto alejada del altar principal, parece clave en este caso. Las disposiciones en el espacio claramente indican esto, no una búsqueda de reemplazo, sino un acoplamiento, incluso secundario y lateral y tomando como significativo común el pañuelo, aunque pasando por el tamiz cromático del simbolismo rojo. Pero, al parecer, el discurso hegemónico de la Virgen lejos está de una apertura integradora. Pareciera operar, en cambio, un sentimiento de rechazo como temor a la contaminación de un culto que se percibe

⁹ Entre la bibliografía consultada encontré un caso en la ciudad de Olavarría donde un fenómeno curioso ocurre cercano al penal de Sierra Chica (Mignogna 2017). En el santuario que la autora clasifica como de “los pibes chorros” se ubica a cierta distancia una imagen de la Virgen y otra de San Expedito. Pero no mucho más en relación a espacios compartidos.

¹⁰ La cuestión del peso específico de la figura de la Virgen María en la iconografía instituyente de la identidad religiosa nacional y el tema de la centralidad de Luján como epicentro mariano, locus desde el cual partió la peregrinación gaucha en 1982, se percibe como toda una problemática relevante. Deberá ser tema fundamental en los futuros estudios sobre la Gruta.

¹¹ Suele asociarse el culto del Gauchito Gil con ciertos vínculos con la delincuencia y San La Muerte (Barrios Cristaldo 2016). Pero en la investigación de Olavarría Mignogna (2017) encuentra una división interna entre los “santuarios de la gente decente” y los de los “pibes chorros” donde, por caso, una diferencia material de las ofrendas son las armas, balas e imágenes de San La Muerte. Cada uno suele descalificar al otro.

rayando lo pagano, popular en la peor de las consideraciones posibles, claramente discriminatorio. La borradura, entonces, se hace presente de la forma más violenta en su faceta iconoclasta. Destruye hasta la más mínima de las estatuillas, ni siquiera buscando desplazar sino expulsar o peor aún borrar por completo. No aceptan huellas ni expresiones pintorescas (aquellas que se toleran desde posiciones dominantes a sabiendas de su carácter inofensivo) en la memoria de este espacio mariano. Interesante es recordar que, aunque nació de prácticas tan populares e informales como las del Gauchito Gil, su mito de pañuelos y milagros logra institucionalizarse y legitimarse sin mayores sobresaltos, evento mojón que se instala en 1982 con el hito de apropiación y asimilación en la memoria (cultural, social) hegemónica del culto cristiano.

Elizabeth Jelin (2002) da cuenta de las transformaciones producidas en los tiempos recientes de ciertos marcos sociales de memoria, entre ellos la Iglesia Católica, debido al cuestionamiento social de ciertos saberes entronizados y canonizados en la larga duración. Articula muy bien con los estudios sobre procesos religiosos en Argentina que dan cuenta de las transformaciones producidas post-dictadura donde ciertos marcos regulatorios se flexibilizaron de forma que, sin caer en el modelo de la ruptura con un supuesto monopolio religioso católico anterior, facilitaron la instalación de cultos diversos (Frigerio 2007). Si bien el culto en la Gruta de los Pañuelos puede ser pensado como un fenómeno típico de reproducción de la tradición y la costumbre católica, la irrupción intempestiva de un culto popular no reconocido institucionalmente da cuenta de este tipo de reclamo por el reconocimiento en la arena pública por parte de nuevos sujetos religiosos. Pero la reacción se hace sentir, pues el ataque violento en el intento de expulsar al Gauchito Gil da cuenta no sólo de la exclusión espacial sino al mismo tiempo de una búsqueda de deslegitimar lo popular no institucionalizado. Frigerio (2018b) subraya que los marcos regulatorios no deben ser buscados solamente en la intervención institucional o gubernamental, sino que los marcos represivos sociales pueden ser igual o más determinantes al momento de combatir otras formas religiosas. Grupos de milicias de devotos en muchas ocasiones actúan subrepticamente para reprimir otras formas de culto que no por más elusivas resultan menos eficaces. La ciudad “mariana” de Luján expone algunos interesantes ejemplos de esto según el estudio de Flores y Giop (2017).

Conclusión

La intención de este escrito es una especie de acto de presentación con intensos momentos de reflexión de relevantes problemáticas sociales, como los procesos de memoria y la incidencia productiva de la materialidad. También un poco de discusión con autores reconocidos en los campos de la religiosidad popular y la promesa de completar la investigación con una significativa producción etnográfica. Pero, como se habrá advertido, siempre la centralidad estará ubicada en el campo de la materialidad, de la cual las personas siempre tienen mucho para decir. El acto de presentación refiere a un lugar que claramente se reconoce como sacralizado con peculiares, casi únicas, prácticas de sacralización. La Gruta de los Pañuelos prácticamente no figura en la lista de centros marianos importantes por lo menos para el campo académico (Carballo 2010). He aquí un primer aporte. Luego se buscó retratar y entender parte de los procesos de sedimentación histórica, aunque fundamentalmente a partir de la materialidad y de la información actualmente circulante en medios de comunicación e internet. Y, lo más importante, exponer y entender un proceso que, según mi juicio, remite a actos de tensiones y disputas sociales por el paisaje sacralizado, la legitimidad

de prácticas y de memorias condensadas en tales prácticas.

No fue fácil cruzar las dos problemáticas centrales del escrito. Porque, aunque he sugerido que la perspectiva de la memoria social es útil para interpretar el fenómeno de las disputas, caeríamos en una trampa interpretativa si sólo nos quedamos en el terreno de las memorias excluyendo la materialidad. Si bien se verifica una disputa por el lugar como espacio conmemorativo y ritual donde la memoria se filtraría como efecto de la práctica religiosa, el objetivo primordial de la disputa pareciera ser el espacio sacralizado. Pero esto puede complejizarse aún más si pensamos que, a fuerza de intervención espacial la devoción por el Gauchito Gil intenta acoplarse con la memoria católica que emana del lugar como espacio sagrado y milagroso, no buscando un reemplazo. Se ubica en sectores aledaños, no se superpone, y cuando sufre ataques se corre aún más. Pero, aunque el Gauchito Gil se forme en representaciones nodales vinculadas al ser nacional (gaucho, cristo, etc.) que plantea un fuerte anclaje con la memoria colectiva de sectores populares (Barrios Cristaldo 2016), por ahora en la Gruta de los Pañuelos enfrenta problemas para instalarse en el espacio sacralizado católico sufriendo violencia simbólica iconoclasta. La sociedad englobante católica (en términos de Pollak 2006) abrió las puertas a la primera expresión popular del culto emergente en 1948, pero mantiene al margen a la segunda. El rito original de los pañuelos nunca tuvo una instancia violenta ni tampoco enfrentó lo que Da Silva Catela (2011) refiere como la negación mediante la denigración de las otras memorias.

En el caso analizado en este trabajo, obviamente que la escala del fenómeno se limita al espacio puramente local. Sería aventurado pensar que quienes buscan la borratura del Gauchito Gil en la Gruta lo hacen en el marco de un proyecto mayor contra el culto popular que, por el contrario, se muestra en expansión en la actualidad. En la Gruta pareciera una lucha meramente por el espacio local y la supervivencia de las memorias en tanto consecuencia de la disputa por el espacio y la posibilidad de desplegar en el mismo el ritual y sus estructurantes “cosas”.

Resulta imposible predecir qué sucederá de todo esto. Algunos indicios en santuarios del Gauchito Gil donde cierto sector tolerante de la Iglesia acompaña las conmemoraciones pueden darnos pistas¹² y sugerirnos otra forma de asimilación. O quizás nada de eso suceda y se mantenga la distancia separadora. Algunos ritos populares acoplan sus memorias sin dificultades. Otros no tanto.

Bibliografía

Algranti, J. (2016). Consumos Rituales: usos y alcances de las mercancías religiosas en el santuario de San Expedito. *Andamios*, 13(32), 331-356.

Assmann, J. (2008). Communicative and Cultural Memory. En P. Meusburger, M. Heffernan y E. Wunder (eds.), *Cultural Memories* (pp. 15-27). Heildenberg, Alemania: Springer.

Barrios Cristaldo, C. (2016). Configuraciones de la nación argentina en la imagen del santo popular Gaucho Antonio Gil. *Memoria Social* 20 (40), 205-221.

Carballo, C. (2009-2010). Peregrinos católicos y religiosidad popular en Argentina. *Estudios Socioterritoriales, Revista de Geografía* (8), 53-69.

Cerezo, G. (2019). Marcas religiosas, territorios y espacios en el culto al Gauchito Gil.

¹² Ver <https://www.cultura.gob.ar/santos-populares-gauchito-gil-8664/> para casos en el santuario de Mercedes o en la Villa 31 de CABA

- En C. Carballo y F. Flores (eds.), *Geografía de lo sagrado en la contemporaneidad* (pp. 479-500). Quilmes, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Ceriani Cernadas, C. y Puglisi R. (2021). Las formas materiales de la vida religiosa. Cuerpos, objetos y patrimonios en dos movimientos cristianos de Argentina. En B. Gonzáles (ed.), *Prospección religiosa en el cono sur, mercantilización, materialidades y creencias* (pp. 87-112). Santiago, Chile: CRAAN Editores.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press
- Costilla, J. y Ruffa, J. (2015). Entre pedidos y favores: santuarios católicos y religiosidad popular local en perspectiva comparada. En M. Contardo y P. Fogelman (comp.), *Actas de las IV Jornadas de religión y sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur* (pp. 305-332). Buenos Aires, Argentina: Relig-Ar Ediciones.
- Da Silva Catela, L. (2011). Memorias en conflicto. De memorias denegadas, subterráneas y dominantes. En E. Bohoslavsky, D. Lvovich, R. Pittaluga, y M. Iglesias (comps.), *Problemas de historia reciente del Cono Sur. Volumen I*. Los Polvorines, Argentina: UNGS - Prometeo Libros.
- De la Torre, R. (2012). La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas-Revista de Ciências Sociais* (12), 506-521.
- Flores, F. (2016). Espacialidad y religiosidad: encuentros y desencuentros teórico-metodológicos. *Revista Cultura y Religión*, 10(1), 3-16.
- Flores F. y Giop M. (2017). Geosímbolos religiosos en el espacio público. El centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa. *Estudios Socioterritoriales, Revista de Geografía* (21), 173-187.
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En J. Carozzi, C. Ceriani Cernadas (comp.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (pp. 87-118). Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Frigerio, A. (2018a). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y representaciones sociales*, 12(24), 51-95.
- Frigerio, A. (2018b). Religion Out of Place: Social Regulation of Evangelical Expansion in Buenos Aires. En J. Mapril, R. Blanes, E. Giumbelli y E. Wilson (eds.), *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective* (pp. 275-293). Londres, Inglaterra: Palgrave Macmillan Editora.
- Galera, M. (2010). Construcciones de memoria e identidad en religiosidades populares: reinención del pasado y conformación identitaria en los discursos y prácticas religiosas de devotos del Gauchito Gil. VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- García, R. (2016). Museos, imaginarios y memorias en la escenificación de la historia. *Culturas, Debates y perspectivas de un mundo en cambio* (10), 151-172.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza, España: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Ingold, T. (1993). The temporality of the landscape. *World Archaeology*. 25(2), 152- 174.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid, España: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Martín, E. (2007). Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina. En Carozzi, J. y Ceriani Cernadas C. (comps.), *Ciencias sociales*

y religión en América Latina. *Perspectivas en debate* (pp. 61-86). Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.

Mignogna, D. (2017). Templos de la ciudad media: santuarios del Gauchito Gil en espacios urbanos diferenciados. *Iluminuras* 18, (45), 163-189.

Nielsen, A. (2008). The Materiality of Ancestors. Chullpas and Social Memory in the Late Prehispanic History of the South Andes. En B. J. Mills y W. H. Walker (eds.), *Memory Work. Archaeologies of Material Practices* (pp. 207-231). Santa Fe, EEUU: School of American Research Press.

Nora, P. (2009). *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Montevideo, Uruguay: Editorial Trilce.

Nora, P. (1998). La aventura de Les lieux de mémoire. *Revista Ayer* (32), 17-34.

Píccolo, J. P. (s/d) Santuarios periurbanos de altura marianos: estudio de caso en la Gruta de los Pañuelos en la Sierra de los Padres. Consultado el 19 de septiembre de 2024 en https://ci.usal.edu.ar/archivos/geousal/docs/adpiccolo_seminario_periurbano__1_.pdf

Pollak, M. (2006). *Memoria, silencio y olvido. La construcción social de identidades frente a las situaciones límite*. La Plata, Argentina: Al Margen Editorial.

Puglisi, R. (2018). Materialidades sagradas: cuerpos, objetos y reliquias desde una mirada antropológica. *Ciencias Sociales y Religión*, 20(29), 41-62.

Rodríguez, G. y Miranda L. (2024). La proximidad sensible en la devoción mariana. De su génesis medieval al mundo contemporáneo: el caso de la Gruta de los Pañuelos de Sierra de los Padres (provincia de Buenos Aires, Argentina). *Escorialensia*, (2), 1-33.

Segura A. (2003) *Historia de Sierra y Laguna de los Padres*. Mar del Plata, Argentina: Editorial Martin.

Semán, P. (2001) Cosmológica, holista y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* (3), 45-74.

Swenson, E. (2015). The Materialities of Place Making in the Ancient Andes: a Critical Appraisal of the Ontological Turn in Archaeological Interpretation. *Journal of Archaeological Method and Theory* (22), 677-712.

Traverso, E. (2011). *El pasado, instrucciones de uso*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

Turner, V. (1980). *La Selva de los Símbolos*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.

Van Dyke, R. (2019). Archaeology and Social Memory. *Annual Review of Anthropology* (48), 207-225.



Marco Antonio Giovannetti es Investigador Independiente del CONICET con lugar de trabajo en la División Arqueología del Museo de La Plata (FCNyM-UNLP). Es Profesor Adjunto de la cátedra Arqueología Argentina de la Carrera de licenciatura en antropología (FCNyM-UNLP). Sus líneas de investigación abarcan ritualidad y paisajes sacralizados antiguos y actuales. Dirige un equipo de investigación en paisajes sacralizados andinos desde tiempos inka hasta la actualidad con perspectivas focalizadas desde la arqueología y la etnografía. Es autor y co-autor de más de 70 trabajos de investigación entre los que se incluyen 3 libros.