

## **Cadenas de género: Dos casos de transmisión devocional en la fiesta de la Virgen de Itatí (Corrientes, Argentina)**

Eloísa Martín<sup>1</sup>

### **Introducción**

El presente trabajo parte de una investigación llevada a cabo entre 1998 y 2000 en la fiesta de la Virgen de Itatí (provincia de Corrientes, Argentina) y que resultara en mi disertación de maestría. Lejos de ser una reflexión acabada, este trabajo pretende ser, apenas, una larga y ulterior nota a pie de la misma, adonde analicé cómo las experiencias de tres actores – los itateños, los peregrinos y la Iglesia – son atravesadas por un provincialismo de matriz correntina y decodificadas de forma variable por cada uno de ellos<sup>2</sup>.

Aquí propongo pensar, a través de dos casos, cómo las experiencias religiosas y de género se relacionan y se constituyen mutuamente a través de ciertas prácticas devocionales que son adquiridas a través del aprendizaje. He escogido explícitamente hablar de ‘experiencias’, en lugar de ‘identidades’, intentando dar cuenta de la situacionalidad y flexibilidad que estos arreglos comportan. La adquisición de las estas experiencias – una ‘socialización’ en un sentido amplio o, más puntualmente, la adquisición de *skills* en el sentido de Ingold (2000) – es vivida en términos de

---

<sup>1</sup> Doctoranda del Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional/UFRJ.

<sup>2</sup> Una primera versión de este trabajo fue presentada en septiembre de 2001 en el III Encontro Redefem, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

'*compromiso*' y mediada por una lógica de la familia, adonde los lazos estarán, como veremos, genérica y religiosamente marcados.

Los casos que aquí analizo están colocados en paralelo, sin ninguna ambición comparativa, pues no comparten otras variables que también inciden en la experiencia de género y que permitirían un patrón analítico de comparabilidad.

## La fiesta, los fieles

Itatí es un pueblo pequeño de la provincia de Corrientes, en el Noreste argentino, situado a orillas del río Paraná, en el límite con Paraguay. El santuario dedicado a la Virgen, de la cual el pueblo adoptó el nombre, es el mayor y el más importante de esa región, atrayendo fieles de las provincias cercanas, así como también de Paraguay y de Buenos Aires<sup>3</sup>.

El santuario, a cargo de la congregación de Don Orione desde 1936, realiza varios eventos por año, de los cuales el más importante es el del 16 de julio, aniversario de la Coronación Pontificia de la Virgen de Itatí. La fiesta de julio ("*el cumpleaños de la virgen*", en palabras de los fieles) comienza el 30 de junio, con dos series de novenas preparatorias y culmina el día 16 con la llegada de varias peregrinaciones, una procesión náutica en el río Paraná y una misa central, celebrada por el arzobispo de Corrientes, a la cual también asisten las autoridades civiles y militares de la provincia. Esta fiesta, además, incluye un festival de música y danza que la basílica organiza para el 15 por la noche y la asistencia de los peregrinos, esto ya fuera de la organización eclesial, a los bailes, quermeses y bingos que se organizan para la fecha.

Graciela es correntina, tiene 42 años y está casada con Vicente, dos años menor. Trabaja como ama de llaves para una familia de clase alta y es, según ha dado a entender insistentemente, el principal sostén moral y económico de su familia pues, además de madre y esposa, aporta el mayor salario a la economía doméstica. Vive en un barrio del Gran Buenos Aires con Vicente, que es su segundo marido y padre de Diego (18) y de Cecilia (15) y con su hijo mayor Alejandro (25), fruto de un casamiento anterior, su nuera y su nieta de seis años. Si

---

<sup>3</sup> La ciudad de Buenos Aires queda a más de mil kilómetros de Itatí y se encuentra fuera del 'área de influencia' del santuario. Sin embargo, cada año en ocasión de la fiesta, miles de fieles nacidos en el Noreste Argentino (NEA) o hijos o nietos de ellos que se encuentran viviendo en Buenos Aires, peregrinan hasta el santuario.

bien ella utiliza ciertos recursos que la Iglesia disponibiliza, su práctica religiosa es muy poco eclesializada y bastante autónoma, aunque no necesariamente individualizada.

De la misma manera que las mujeres pentecostales analizadas en investigaciones anteriores (Mariz & Machado 1997; Machado 1999) Graciela enfatiza, como don de la Virgen, la prosperidad alcanzada con su trabajo<sup>4</sup>. Al contrario de aquellos parientes y amigos que permanecieron "*en el pago*", Graciela tentó suerte en la Capital Federal, y tuvo éxito. Este éxito se manifiesta en los gastos que ella hace en la fiesta. Pues si bien se hospeda en la casa simple de su prima, ella paga e invita comidas, comprando algunos ítems que podrían considerarse de lujo, como gaseosas o comida hecha, al mismo tiempo que les paga los pasajes a sus padres jubilados. Los gastos no se miden y Graciela, la de mayor poder adquisitivo, en un gesto entre la ostentación y la 'justicia redistributiva', invita y paga comidas para toda la familia. Graciela asume y se construye en la fiesta, como mujer urbana<sup>5</sup>: ella trabaja y afirma que lo hace porque quiere su "*independencia*" financiera. Aporta el mayor ingreso a la familia y no lo oculta – como podrían hacerlo otras mujeres de sectores populares, con vergüenza – sino que lo declara y lo exhibe, al permitirse disfrutar de sus vacaciones en Itatí "*sin tener que pedirle nada a nadie*". Como complemento, y quizás en decorrencia de lo anterior, ella coquetea, mira otros hombres y advierte cuando es mirada, pero sólo acepta "*porteños*", es decir, hombres "urbanos" como ella.

Graciela concurre a la fiesta de la Virgen de Itatí en julio "*desde siempre*", Pero no ha dejado de participar anualmente de la fiesta en los últimos 7 años, después de curarse "*gracias a la Virgen*" de una anorexia nerviosa. La fiesta es un momento de reencuentro y de celebración familiar. Si bien la madre de Graciela vive en el mismo edificio que ella y su prima Nelly la visita asiduamente, ellas parecen realmente *encontrarse* en Itatí: la ruptura temporal que la fiesta abre en el año secular, renueva, redefine y celebra los lazos familiares. Lazos que, según reconoce Graciela, tejen la

---

<sup>4</sup> No es extraño que esto ocurra, si leemos transversalmente las adhesiones religiosas: la lógica de la prosperidad – que ganó un status teológico en el Pentecostalismo – está presente en los sectores populares (cfr. Semán 2000), aunque en el caso católico tenga una base institucional mucho más frágil. En mi disertación de Maestría (Martín 2001) muestro cómo los habitantes de Itatí construyen, también, la posibilidad de prosperar en términos de 'herencia', a partir de la economía que el santuario posibilita.

<sup>5</sup> Partiendo de lo desarrollado por Duarte (1986, 1987), lo urbano no implica lo moderno, en el sentido de 'individualista'. El arreglo valorativo en que Graciela se reconoce no implica – al menos no sin algunas mediaciones – la adopción de una ideología individualista, sino una nueva versión de la configuración holista que plantea Duarte, adonde se adaptan a la experiencia urbana los privilegios axiológicos de lo holístico.

devoción a la Virgen de Itatí como una herencia familiar que ella también quiere dejar también como legado a sus hijos:

*“A mí me lo enseñaron mis viejos. O sea, yo empecé a creer en Ella por mis viejos... Porque ellos, toda la vida, era la Virgen de Itatí, viste? /.../ Y bueno, yo creo que eso mismo que me enseñaron mis viejos, yo se lo estoy enseñando a ellos [sus hijos]...”*

En este artículo veremos cómo ella construye la cadena devocional por la que reúne a dos sus hijos en una promesa a la Virgen.

Rodolfo tiene 40 años y es maestro de una escuela primaria en la zona rural de San Luis del Palmar, en la provincia de Corrientes. Se autodefine como un *“hombre de a caballo”* y hace de esta identificación cuestión de orgullo. Está casado con Marta, también maestra rural, con la que tuvo cuatro hijos: las dos mujeres, de 18 y 19 años, tienen Itatí como segundo nombre, en honor a la Virgen. Los dos varones, de 14 y 17 años, se llaman también Luis *“por San Luisito”*, explica Marta. La trayectoria religiosa de Rodolfo y Marta está centrada en el culto a la Virgen de Itatí y a los santos locales, San Luis y San Antonio.

Atravesada por una vivencia mucho más eclesializada, Rodolfo participa de la fiesta de manera diferente a aquellos que, como Graciela, disfrutaban del baile, las ferias, las comidas o el chamamé: su experiencia es mucho más introspectiva, enfatizando la reflexión, cuando dice que aprovecha la ocasión para *“pensar”*. Durante los dos días que permanece en Itatí durante la fiesta, Rodolfo quiere descansar, estar solo, en silencio, disfrutar de su familia. Saldrá del campamento sólo para ir a la misa de los peregrinos:

*“Entonces yo me desenchufé de lo que hago allá, porque a parte de hacer docencia hago otras tareas. Y vengo a cumplir con la Virgen y descansar... Me gusta estar acá en el silencio... Así, medio solo, a veces...”*

Sin embargo, y antes que nada, él es un *“peregrino”* y su vivencia de la fiesta pasa fuertemente por la peregrinación, como veremos enseguida.

## Creciendo devota: una promesa marcada por el género

Cuenta Graciela que cuando su hijo Diego tenía cinco años, accidentalmente se cayó, se golpeó muy fuerte la cabeza y se fracturó el cráneo. Su estado era muy grave y los médicos no eran optimistas en sus pronósticos, presagiando terribles secuelas neurológicas que irían a manifestarse con los años. Pidiendo por la recuperación de Diego, Graciela prometió<sup>6</sup> el cabello de Cecilia, que entonces tenía un año de edad, a la Virgen de Itatí. Ella no podría cortarlo hasta cumplir 15 años y luego, cuando decidiera hacerlo, debería entregarlo a la Virgen. Diego se restableció y Graciela no se cansa de alabar la inteligencia de su hijo diciendo, como ejemplo paradigmático de su capacidad intelectual, que él es “*un genio con las computadoras*”, dando a entender que la Virgen no sólo “*cumplió*” con no dejar ninguna secuela, sino que habría multiplicado su capacidad.

El milagro de la cura de Diego, pedido por Graciela a cambio del cabello de Cecilia, creó un lazo de fidelidad ‘familiar’ con la Virgen. El pagamiento de promesas restablece un orden cósmico que no es ajeno a la esfera familiar, sino que efectiviza en ella. El cuerpo como “*lugar de sofrimento e de salvação, como instrumento de penitência e de cura*” (Steil 1998:102) y también como lugar de ruptura y restablecimiento del orden, en este caso no es el mismo: Diego fue el que sufrió una grave caída que comprometía su salud y su bienestar futuro. Cecilia es la que conserva intacto su cabello, porque en definitiva no es de ella, sino de la Virgen de Itatí. La promesa, acto de compromiso ‘voluntario’ de Graciela, al *votar* el cabello de Cecilia, se

---

<sup>6</sup> En este trabajo entenderemos a la promesa y a los milagros dentro de la perspectiva de la sensibilidad católica popular, lo que significa, en palabras de P. Sanchis (1997:116) considerarlos como integrando “*certa ordem do mundo, fazem parte do ser-aqui. (...) a ordem das coisas é feita de dons recíprocos, e é precisamente essa troca que mantém e restaura o equilíbrio vital*”. Lejos de ser un hecho excepcional, el milagro es “*um acontecimento necessário, acessível, rotineiro e reordenador*” (Brandão 1980:132) en la vida de Graciela. Pues, entre los milagros que ocurrieron en su vida, puede contar no sólo que Diego fue “*curado*” gracias a la Virgen, sino además su hermana y ella misma. También “*gracias a la Virgen*” y porque “*Dios aprieta, pero no aborça*”, ganó una pequeña suma de dinero en el bingo cuando más lo necesitaba. Así, “*o milagre popular é a mostra de efeitos simples de trocas de fidelidades mútuas entre o sujeito e a divindade, com ajuda ou não de uma igreja e de mediadores humanos ou sobrenaturais. Ele não é a quebra, mas a retomada 'da ordem natural das coisas' na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo, por algum tempo quebrada...*” (Brandão 1980:131). La promesa, en la lógica de estos devotos está definida por el sacrificio. Un sacrificio que debe ser mayor cuanto mayor es el pedido. Y representa un compromiso que debe ser respetado para poder mantener la confianza del santo, lo que permitirá, al buen pagador, un crédito siempre abierto.

convierte “en un asunto familiar, que todos los implicados [Graciela, Cecilia y Diego], de forma directa o indirecta, debían asumir” (Prat 1989:229).

Estos dos cuerpos que se encuentran como beneficiario uno y como pagador el otro, son, por otra parte, *uno* por la lógica de la sangre y con relación a Graciela. Sangre de la misma sangre, se entiende por qué fue Cecilia y no Alejandro (fruto de un matrimonio anterior) la que pagó la promesa. Sangre de la misma sangre, Graciela refuerza el lazo no solo entre los hijos del mismo padre entre sí y con ella, sino además entre ellos tres y la Virgen de Itatí.

Al mismo tiempo, una diferencia de cualidad moral, marcada por el género, hace Graciela elija a su hija y no a Alejandro para cumplir la promesa. Según su madre “*Alejandro es muy retobado [rebelde], no sirve para esto, no llegaría al final [del plazo prometido]*”. Y como, en la lógica de intercambio con lo sagrado, cumplir es fundamental debido a las consecuencias que acarrearía no hacerlo, Cecilia, simplemente por “*ser mujer*” sería la pagadora perfecta, según su ideal de feminidad: abnegación, capacidad de sacrificio, paciencia – cualidades que la propia Graciela incluye entre las suyas.

Cecilia no sólo “*heredó*” la devoción a la Virgen de su madre, sino que además, *creció* al mismo tiempo, como mujer y como devota, y su pasaje a la vida adulta fue, también, al mismo tiempo como mujer y como devota.

Por causa de la promesa, ella no podía ir al Santuario de Itatí en un día de fiesta hasta completar sus 15 años. Y cuando lo hace, cuando decide cortarse el pelo peregrinar a Itatí a entregar su cabello, deja la infancia al adquirir la responsabilidad de pagar una promesa. Abandona su “*pelo de bebé*” para tomar una decisión como mujer:

*“...yo ya lo tenía asumido. Y fue esa decisión... y bueno, yo pensé en todo lo que había pasado... Y buen, era una decisión que la tenía que tomar yo. No la podía tomar ni ella [Graciela], ni nadie. Era mía. Yo podía seguir con mi pelo largo, pero no...”*

No toda peregrinación implica un rito de pasaje, pero hay algunas funcionan como umbrales (cfr. Van Gennep 1960) en la vida de los fieles. En un libro ya clásico, Victor y Edith Turner (1978) diferencian entre fenómenos *liminoides* (opcionales, voluntarios) y fenómenos *liminales* (mecanismo social obligatorio para marcar la transición de un estado a otro). El caso de Cecilia es liminal, pues marca un paso

en su vida: cumple una promesa y, al asumir esa responsabilidad, deja la infancia, se hace mujer<sup>7</sup>.

## Religión es “cosa de hombres”: los peregrinos a caballo

Aunque enunciarlo parezca una obviedad, ser peregrino de San Luis del Palmar es, más que cualquier otra cosa, ser peregrino de San Luis del Palmar<sup>8</sup>. Como ellos mismos afirman “*todo el pueblo peregrina*”, y peregrinan como pueblo. En la fiesta de Itatí son “*los sanluiseños*” o “*los peregrinos de San Luisito*”, en una doble adscripción local y patronal, que juegan como sinónimos intercambiables. Si bien cada uno puede participar de la peregrinación por motivos personales o a raíz de promesas individuales, el hecho de participar de la peregrinación centenaria de los sanluiseños, modifica por completo la experiencia al ser integrada en una vivencia de la comunidad local a punto tal de dejar de tener sentido, para ellos, el peregrinar en otras ocasiones.

Para los sanluiseños hay varias maneras de peregrinar a Itatí y los que van a pie son considerados “*los más sacrificados*”, porque el sentido de la peregrinación está en el sacrificio. Los vehículos, por lo general, transportan mujeres, ancianos y niños pequeños, además de todos los enseres necesarios para las 5 jornadas de travesía y estadía en Itatí. Las carretas, aunque sean valoradas todavía porque son “*tradicionales*”, pertenecen – según cuentan los sanluiseños – a los peregrinos más pobres. Así que son los jinetes, porque a diferencia de las carretas no están asociados a la pobreza, quienes se consideran los portadores de la tradición centenaria de pere-

<sup>7</sup> Casos similares de peregrinación en cuanto fenómeno liminal, pude encontrar entre los Jóvenes que entrevisté en Itatí. Ellos, entre los 12 y 13 años, dejan de ir al santuario con sus padres y utilizando algún medio de transporte, para ir a pie con sus pares: hermanos mayores, primos, amigos. El rito se completa solamente el año que consiguen completar la peregrinación caminando con su grupo desde Corrientes hasta el santuario. Los varones de San Luis del Palmar, como veremos enseguida, también pasan por una especie de rito de pasaje el día que son iniciados – “*hechos peregrinos*”, según la definición émica – como peregrinos a caballo.

<sup>8</sup> Los peregrinos de San Luis cubren los casi 70 kilómetros entre su pueblo e Itatí como una gran marcha de hombres, carretas, automóviles y caballos, que durante un día y medio tapizan largos trechos de la ruta nacional 12. Salen de San Luis el 13 de julio a las 8 de la mañana, luego de la bendición del sacerdote local y, excepto las paradas obligadas para comer y dormir, el movimiento es ininterrumpido y sigue el ritmo de los peregrinos a pie. Si bien los casi 70 kilómetros que separan a las dos ciudades podrían cubrirse a pie en menos de un día, el ritmo que manda la tradición impone paradas obligatorias y previamente estipuladas para comer y descansar, con lo que el trayecto se extiende a un día y medio.

grinar a Itatí: sin ir más lejos, Rodolfo comentó, enfático, que eran “*más de 3 mil jinetes*”, pero no mencionó ni el número de carretas ni la cantidad de caminantes. Emblemático era el número de jinetes.

Así, “*hacer peregrinos*” y “*hacerse peregrino*” es, específicamente, hacer y hacerse un peregrino *a caballo*. Por más que anteriormente se haya participado por cualquier otro medio – incluso caminando – ir a caballo implica un pasaje, un cambio de status, un acto ritual que involucra una consagración (cfr. Fernandes 1982) y la adhesión a un compromiso que los involucra en cuanto partes de un todo: ellos son *los peregrinos de San Luis*. Al “*hacerse peregrinos*” también se hacen *sanluiseños*, porque se hacen parte de esa peregrinación en particular.

Aún cuando Rodolfo había participado de la peregrinación antes, por otros medios, él marca su iniciación como peregrino a partir de la primera vez que llega a Itatí a caballo. La tradición local centenaria de cabalgar a Itatí es viabilizada a través de los hombres de la familia y comienza a partir de una invitación, que en el caso de Rodolfo, vino de su suegro:

*“Mi familia, el caso de mi padre, no eran peregrinos así... Me hizo peregrino de esa manera la familia de mi señora. Yo sí era siempre devoto de la Virgen. /.../ Y así fue que una vez, por no querer manejar un camión que había, me invitaron a venir a caballo, y vine... vine gustoso.”*

“*Hacer peregrinos*” es una tarea de hombres, para hombres, entre hombres. Antiguamente, sólo los varones peregrinaban a caballo y las mujeres caminaban o llegaban en algún vehículo. “*La cadena*”, como la define Rodolfo, se construye con eslabones masculinos:

*“Y le hice a él [Juan, su hijo mayor] peregrino, trayéndole de la rienda, porque era chiquito, tenía 5 años... Y después hice a mi otro hijo varón... Y después traje sobrinos... Uh, si hice [peregrinos]! /.../ Eso que tenemos los peregrinos de más edad, de seguir haciendo peregrinos...”*

La cantidad de personas que un hombre moviliza, sea iniciando peregrinos, sea prestando los caballos, habla de su devoción por la Virgen. Esto genera no poca emoción en aquellos que, como Rodolfo, son los iniciadores. No sólo porque en ese pasaje los nuevos peregrinos adquieren algo que los define como “*hombres de a caballo*” – síntesis de un ideal de masculinidad, como veremos más adelante – sino



también porque cada nuevo peregrino es una ofrenda que ellos hacen a la Virgen de Itatí:

*“Yo, por ejemplo, traje a mi hijo. Lloré, lagriméé porque... vos sabés que es tu hijo y que es la primera vez, la experiencia... Después traje sobrinos, lo mismo: una emoción... Después traés amigos, porque uno va haciendo... y parece que siente una satisfacción interior de hacer un nuevo peregrino.”*

Y nos habla también de un cierto orgullo local por la tradición centenaria de peregrinar, que se ve incrementada con los nuevos peregrinos:

*“Y después, como uno es peregrino... uno es orgulloso de su ciudad o su pueblo, entonces también trata de hacerlo mejor, verdad?, para que tu pueblo y tu peregrinación sea así, que sea lindo... Vamos poniendo cada año lo mejor, para que, como te digo, ser orgulloso de nuestra peregrinación... /.../ Con más orgullo, te puedo decir que no creo que haya otro en el mundo. Ya se comenta, viste, que el cassette de la peregrinación recorrió el mundo, y se admiran...”*

Actualmente, varias mujeres – mayoritaria, aunque no exclusivamente, de clase media y alta, solteras y jóvenes – también cabalgan. Su presencia, su porte y su vestimenta recuerdan a las practicantes de hipismo. Las hijas de Rodolfo, por ejemplo, cabalgan en la peregrinación desde hace 5 años, pero él nunca se refirió a ellas en cuanto “*peregrinas*”. Las mujeres tienen la posibilidad de no crear el compromiso de cabalgar siempre y en ningún caso están obligadas a continuar cabalgando anualmente. Aunque no voy a detenerme en este punto, pues un análisis profundo de ello requeriría participar de la peregrinación, es necesario observar que, dentro de la Peregrinación de San Luis, la presencia femenina a caballo, considerando lo que implica “*ser peregrino*” para los sanluiseños en términos de valoración de un determinado tipo de masculinidad, es una innovación que no deja de ser interesante y llamativa, y nos recuerda que las tradiciones están vivas y que incorporan elementos nuevos al tiempo que, aparentemente, permanecen iguales a sí mismas.

Los hombres, por su parte, cuando deben abandonar el caballo - sea porque ese año no consiguieron uno, sea porque, a falta de otro chofer, deben dirigir algún automóvil con los enseres – no dejan de expresar su descontento, pues deben hacerse cargo de una actividad más doméstica (y por ende, más femenina y sub-

alterna) como es el de hacerse cargo de conducir el vehículo que lleva lo necesario para la supervivencia.

El compromiso que se crea cuando un hombre “*se hace peregrino*” es, al mismo tiempo, con la Virgen y con la propia peregrinación: “*Tenés que venir porque sos peregrino y te está esperando tu caballo. Tenés que venir.*”

Ese fue el argumento que Mariana Itatí, su hermana, esgrimió frente a Juan Luis, el mayor de los varones de Marta y Rodolfo que estudia en Rosario (provincia de Santa Fe). El joven dudaba conseguir permiso para faltar al colegio y asistir a la fiesta de la Virgen. La interpelación de su hermana para que superara los obstáculos y consiguiera viajar, no era algo menor. Era una cuestión de honor a la que no se podía faltar.

Estos devotos construyen, en la peregrinación, una imagen de gaucho mítico<sup>9</sup>, que sobrevalora ciertas características de masculinidad<sup>10</sup>. Hombres autónomos, su devoción no requiere necesariamente mediación eclesial. Si bien casi todos entran al templo a “*ver a la Virgen*”, no necesariamente participan de los rituales. Su propia presencia, debidamente vestidos y con sus caballos engalanados, ya constituye un acto de profunda devoción. Es un ritual en sí mismo.

Es posible verlos en la puerta del santuario, saludando a la Virgen con una breve inclinación y persignación, una pequeña reverencia. Pero, más evidentemente, en las lágrimas silenciosas pero inocultables de muchos de estos hombres frente a la Virgen cuando ellos invierten la postura orgullosa que los jinetes que performatizan para ellos mismos y para los demás. De la misma forma que los Cavaleiros de Bom Jesus de los que habla Fernandes (1982), esa imagen de masculinidad reflejada en la postura altiva, se feminiza en sus gestos al llegar a los pies de la Virgen.

---

<sup>9</sup> El mismo ideal de masculinidad, caracterizado por la combatividad, la fuerza, el coraje y la altanería, se condensa en un santo local, el Gauchito Gil, quien, representado por sus devotos, también reverencia a la Virgen en su fiesta.

<sup>10</sup> Honra, autonomía, coraje, son algunas de estas características. En su artículo basado en los casos de Uruguay y Rio Grande do Sul, Leal (1992) enfatiza la exhibición ostensiva de esas mismas cualidades como ideales de virilidad para la cultura gaucha.

Además, y combinado con lo anterior, la imagen de altivez ostensiva, ese mismo orgullo que en otro contexto sería ofensivo, es, quizás, la mejor ofrenda que estos hombres donan a la Virgen de Itatí. Los aperos lujosos, el poncho impecable, la fusta de plata y cuero crudo labrado, marcas de distinción – frente al resto de los peregrinos, y frente a otros jinetes menos pudientes – son la mejor ofrenda que ellos pueden darle. Ésta combina el sacrificio de la cabalgata, los gestos de inversión y aquello que les es más caro y que construyen no sin esfuerzo: la altivez. Una altivez que, debido a los valores con que está cargada – holismo, jerarquía (cfr. Duarte 1986; 1987) – no compite y no cuestiona la autoridad divina. Al contrario, busca mostrar las mejores características de una determinada concepción de persona para estar “*a la altura*”. Una altivez que es producto del orgullo de “*ser de la Virgen y de San Luisito*”, antes que un intento de invertir los planos colocando hombres encima de divinidades. Una altivez que es representativa de un ideal de gaucho construido como arquetipo de masculinidad nacional.

## Conclusiones

A partir de estos dos casos, hemos visto cómo la devoción a la Virgen de Itatí es transmitida por lazos familiares genéricamente marcados. Y más aún: la experiencia religiosa y de género son constitutivas del *self* de forma indisociada. Se “aprende” a ser mujer a través de una promesa, tanto como se “aprende” que a través de ciertos gestos (abnegación, paciencia, y también trabajo) se puede obtener un milagro de la Virgen. Se aprende a ser hombre cabalgando en peregrinación, como se “aprende” que la Virgen no perdona si se falta a un compromiso. Es en la propia relación con lo sagrado – en cada práctica singular – que cada uno se define como masculino o femenino, independientemente del contenido que estos términos adquieran en cada caso. Y es a través de la propia experiencia de género – performática y contextual – que cada uno se relaciona con lo sagrado.

## Bibliografía

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1980. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense.

- DUARTE, Luiz Fernando Dias. 1986. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Graal.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Pouca vergonha, muita vergonha: sexo e moralidade entre as classes trabalhadoras urbanas". In LOPES, José Sergio Leite (org.): *Cultura e identidade operária: aspectos da cultura de classe trabalhadora*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, UFRJ.
- FERNANDES, Rubem César. 1982. *Os Cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. (Primeiros Vôos, 7) Brasília: Brasiliense.
- LEAL, Ondina Fachel. 1992. "Honra, morte e masculinidade na cultura gaúcha". In TEIXEIRA, Sérgio Alves & ORO, Ari (orgs.): *Brasil & França: ensaios de Antropologia Social*, pp. 141-150. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London and New York: Routledge.
- MACHADO, Maria das Dores. 1999. "S.O.S. Mulher: a identidade feminina na mídia pentecostal". *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 1(1):167-188.
- MARIZ, Cecília & MACHADO, Maria das Dores. 1997. "Pentecostalism and Women in Brazil" In CLEARY, E. & GAMBINO, H. (eds.): *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*. Colorado: Westview Press.
- MARTIN, Eloísa. 2001. "*Genuinamente Correntina*": um estudo antropológico da experiência católica na festa da Virgem de Itatí. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS.
- PRAT, Joan. 1989. "Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía". In SANTALÓ, Carlos; BIXÓ, María Jesús; RODRIGUEZ BECERRA, Salvador (coords.): *La religiosidad popular, vol. III*, pp.211-252. Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre y Fundación Machado.
- SANCHIS, Pierre. 1997. "Da quantidade à qualidade: como detectar as linhas de força antagônicas de mentalidades em diálogo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 33, ano 12:103-126.
- SEMÁN, Pablo. 2000. *A "fragmentação do Cosmos": um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires*. Tese de doutorado. Porto Alegre: UFRGS.
- STEIL, Carlos Alberto. 1998. "Catolicismo popular tradicional e ação pastoral: desafios e perspectivas no contexto da cultura contemporânea". *Teocomunicação*, vol. 28, n. 119:87-104.
- TURNER, Victor & TURNER, Edith. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspective*. New York: Columbia University Press.
- VAN GENNEP, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul.