

**CORPORALIDAD E IDENTIDAD DEL GAUCHO PEREGRINO.  
TENSIONES Y NEGOCIACIONES EN LA RE-CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA**

*Cristina Carballo\**

**RESUMEN**

La idea central que organiza este trabajo parte de la revisión crítica del arquetipo gaucho analizado desde su corporalidad e identidad. Corporalidad que se recrea durante una particular territorialidad: la peregrinación a caballo hacia la basílica de Nuestra Señora de Luján, en la ciudad de Luján, Argentina. El propósito de esta revisión es la búsqueda de conexiones empíricas entre los sujetos sociales diversos, el movimiento tradicionalista y la práctica religiosa, en que la corporalidad se hace sustantiva como catalizadora de estas diferenciaciones que subyacen, inadvertidas, por debajo de una aparente homogeneidad. Y a partir de allí, romper con la visión ingenua de un único modelo posible e universal del ser gaucho, peregrino y argentino.

*Palabras clave:* corporalidad, identidad, gaucho peregrino, religiosidad.

**Corporality and identity of the pilgrim gaucho. Tensions and negotiations in the re-construction of memory**

**ABSTRACT**

The central idea of this paper is to make a critical review of the gaucho archetype analyzed from his corporality and identity. Corporality that recreates during a particular territoriality: the pilgrimage on horseback to the Our Lady Basilica at Lujan, Argentina. The purpose of this reviewing is the search of empirical connections among the diverse social objects, the traditionalist displacement and the religious practice, where corporality becomes substantial as catalyzer of those subjacent differentiations, non-viewed, under an apparent homogeneity. From there, it looks to break up the ingenuous vision of a unique and universal model of being gaucho, pilgrim and Argentine.

*Keywords:* corporality, identity, pilgrim gaucho, religiousness.

---

\* Doctora en Geografía. Profesora titular en la Universidad Nacional de Quilmes, Argentina. Directora de la Maestría en Ambiente y Desarrollo Sostenible. ccarballo@sion.com

## INTRODUCCIÓN

En Argentina, la figura del gaucho aun sigue siendo el bastión cultural de la patria, el fiel representante del ser argentino y católico, entre otras interpretaciones del imaginario colectivo. Personaje protagónico, por excelencia, durante las luchas por la independencia. No obstante, se ha ido construyendo su identidad y memoria desde fines del siglo XIX, valga la paradoja, con la asimilación cultural del gaucho a los ritmos avasallantes de la modernización, no sin conflicto y represión. Son personajes subalternos sin voz propia, sus voces son reinterpretadas por algunos escritores, rescatándolas con fines culturales, folclóricos y políticos. La voz del gaucho y su corporalidad es recuperada fundamentalmente por la literatura y de allí en más —una vez disciplinado su cuerpo y cultura—, se iniciará un camino sinuoso en legitimar su memoria hasta un momento cúlmine durante la crisis liberal de los años treinta con el integralismo católico y nacional. Donde una vez más será recuperado y reinterpretado, desde un presente, en pos de la construcción de la identidad del ser argentino.

El trabajo intenta desentrañar el guión de la diversidad sociocultural desde las corporalidades que se representan durante las peregrinaciones gauchas. Para ello se hizo necesario ampliar las conexiones entre los diversos procesos sociales, culturales, económicos y políticos. En estos procesos la religión actúa como catalizador y potenciador de los movimientos tradicionalistas y, también, de los sujetos que hasta ese momento no encontraban un lugar de inserción social, apoyándose en sus estructuras de organización y visualización para ser utilizadas por distintos en los propósitos del movimiento gaucho.

¿La corporalidad del peregrino a caballo diseña territorios paralelos dentro de la homogeneidad del imaginario ser gaucho argentino y católico?

Por ello, se pretende abordar varios ejes: el primero, se orientará hacia la corporalidad y los contextos interpretativos del territorio peregrino gaucho, para el caso de Argentina, en el que no pueden dejarse de lado los impactos del capitalismo contemporáneo ni otros contextos que influyen en la actual religiosidad. En un segundo momento, se propone avanzar sobre la figura del gaucho y sus diversas corporalidades como principal materialidad de la re-construcción de la identidad y memoria. Y por último, interpretar los lazos entre estos ejes, los que pueden ser sintetizados e integrados desde la corporalidad gaucha, con una perspectiva sociocultural, la que se enmarca en la religiosidad contemporánea.

## 1. LA CORPORALIDAD COMO OBJETO DE ESTUDIO DEL GAUCHO PEREGRINO

El objeto de análisis espacial<sup>1</sup> que nos convoca en esta oportunidad nos plantea una revisión y reflexión sobre el papel de la corporalidad en la construcción de la identidad. Identidad que se sustenta, entre otros componentes, en una contemporánea religiosidad cargada de significados como de expresiones que diseñan un paisaje efímero pero regular en la invención de la memoria. En nuestro caso nos introduciremos en el mundo del gaucho peregrino.

La corporalidad y las emociones, *per se, sine die*, es decir en abstracto, no son dato de la realidad social, ni referencia empírica o teórica. El cuerpo y las emociones son simplemente herramientas conceptuales que nos permiten instrumentar otra perspectiva alternativa en la interpretación de la realidad socioespacial, nos permite sacar el velo a una complejidad desapercibida. En este trabajo nos apropiamos de la corporalidad para el análisis de la reconstrucción identitaria, manifiesta en la devoción religiosa y los sentimientos de nacionalidad argentina.

El cuerpo como mapa contiene trazos, rasgos, huellas y símbolos, trama al fin que intenta reconstruir un modelo o arquetipo del ser gaucho argentino. Aspiraciones identitarias que canalizan, por un lado el imaginario colectivo del ser argentino; por otro, la memoria que intentan preservar los centros tradicionalistas; las que se intensifican o no según el grado de apropiación y selección individual de la tradición y/o de la religiosidad católica o a modo católico<sup>2</sup>. No obstante, en el interjuego de escalas, entre el cuerpo y el movimiento, su corporalidad, se debate entre las transformaciones del ser católico posmoderno o contemporáneo<sup>3</sup> —que se diseñan más allá de las regulaciones institucionales— y la tradición, es decir mantener intacto, o lo más que se pueda, los rasgos «puros» del gaucho argentino. Tensiones y negociaciones marcan su relato.

Esta corporalidad une territorios imaginarios del ser nacional y con ello, nuevamente la religión del mítico gaucho es a la vez escenario y telón de los paisajes que dialogan entre el presente y el pasado. Época colonial, tiempo sin fronteras materiales, a la que se remontan los relatos que intentan rescatar los centros tradicionalistas del país.

La resignificación de la corporalidad gaucha no conoce de fronteras temporales, espaciales o políticas. El gaucho es así definido como un héroe nacional anónimo

---

<sup>1</sup> En el Coloquio Internacional «Geografías, cuerpos y emociones» se presentó bajo el título: «Cuerpo y alma del peregrino gaucho. Paisajes y creencias como lenguaje simbólico de reconocimiento colectivo. Argentina

<sup>2</sup> Es decir, devociones a santos populares, en los que los ritos y la simbología los asimila a las prácticas católicas. De allí la denominación «a modo católico».

<sup>3</sup> De todas maneras, cabe aclarar que, en el mundo rural la presencia de la parroquia y de los sacerdotes siempre fue débil y un verdadero problema en el control de la práctica católica desde la época colonial y en todo el proceso de conformación del Estado Nacional. Para estos periodos (colonial, colonial tardío y organización nacional) los historiadores han realizado valiosos aportes para comprender la complejidad de la sociedad rural, entre ellos Roberto Di Stefano, María Elena Barral, Patricia Foguelman, Raúl Fradkin.

y adquiere, según el contexto social, resonancia política. Por ejemplo, en el día la tradición de 2010, en la ciudad de San Antonio de Areco, fiesta nacional de la Tradición, estuvieron presentes a caballo personalidades y autoridades gubernamentales, entre ellos el gobernador de la provincia de Salta. Este gesto se reiterará casi siempre cuando nos remitamos a las peregrinaciones a caballo, no solo como un acto de fe mariana sino también de reivindicación identitaria que servirá en algunos casos como rituales políticos coyunturales. Así el gobernador de San Juan encabezará la peregrinación a caballo a la Difunta Correa; en un momento lo mismo ocurrirá en la provincia de Buenos Aires, con la peregrinación a caballo de la Virgen de Luján, entre otros.

Para sorpresa de muchos el gaucho existe como sujeto social, en tanto colectivo que se legitima como tal, a partir de la apropiación de símbolos nacionales, históricos y religiosos para la recreación de significados que sustentan una memoria activa de reconocimiento hacia una figura mítica, llamada gaucho: hombre libre, a caballo prototipo del héroe nacional. La religiosidad toma un papel central en esta práctica, en una sociedad supuestamente laicizada. Y son las peregrinaciones a caballo a la Virgen María o a otro espacio sagrado, un trayecto indispensable para los centros tradicionalistas en que reconstruyen un escenario, una vivencia y una espacialidad híbrida entre el pasado glorioso y el incierto presente; entre el contacto con lo divino y el mundo profano. En este sentido, la peregrinación gaucha a la Virgen de Luján<sup>4</sup> es la más antigua en su organización y su impacto social alcanza la escena nacional.

## **2. LOS CONTEXTOS INTERPRETATIVOS COMO CUESTIÓN METODOLÓGICA**

El tratamiento de testimonios, encuestas, u otros instrumentos intentaron dar cuenta no solo de la existencia de un campo social llamado gauchos peregrinos sino mostrar su complejidad sociocultural, donde la cartografía corporal nos traiza trayectos diferenciados. De esta manera a modo de reflector, el cuerpo y las emociones, nos ilumina parte del escenario o nos deja en la oscuridad. El mundo del gaucho peregrino no es homogéneo y no ha escapado de los impactos de la debacle política, económica y social de los años noventa. Procesos y conceptos que dan cuenta parcialmente de la reestructuración continua en los movimientos tradicionalistas y, su la influencia en la cultura como del capitalismo contemporáneo. Estos grupos resisten, rescatan una nostálgica modernidad del ser nacional desde su corporalidad a través del ser y sentirse gaucho.

Esta resistencia social, no sin fracturas, es también, reacción-acción a los nuevos emergentes sociales. Aparecen en la arena del gaucho peregrino nuevos actores de los sectores sociales desfavorecidos; actores que son el reflejo de las metamorfosis sociales,

---

<sup>4</sup> Su origen data de los años cincuenta y fue promocionada por monseñor Serafini a un grupo de jinetes que provenían del centro tradicionalista El Rodeo, a los que se les propuso que lo hicieran regularmente en homenaje a la Virgen.

o más bien refracción del neoliberalismo económico, que se inscriben con violencia en nuestras sociedades. La construcción de una memoria gaucha, católica y argentina adquiere en los contextos de pauperización y desmantelamiento de los roles del Estado una identidad recuperada que expresan diversos grupos que no se limitan a los centros tradicionalistas. Este reconocimiento identitario esgrime narraciones de nacionalismo a la hora de dignificar su existencia, y de esperanza puesta en la fe y creencias religiosas para pedir ayuda a la situación de la falta de trabajo o salud; y sobre todo para experimentar la sensación de libertad.

Entonces, podemos acordar un guión centrado en la tradición del ser argentino y la peregrinación a caballo, no solo como una expresión telúrica o pintoresca para el turismo de fin de semana sino como un proceso más complejo, como una lucha de reconocimiento de esos grupos sociales hacia el fuera y hacia su interior. No es solo la corporalidad la que construye paisajes y memoria sino el sentir y el pensar una identidad nacional frente a lo global e incierto.

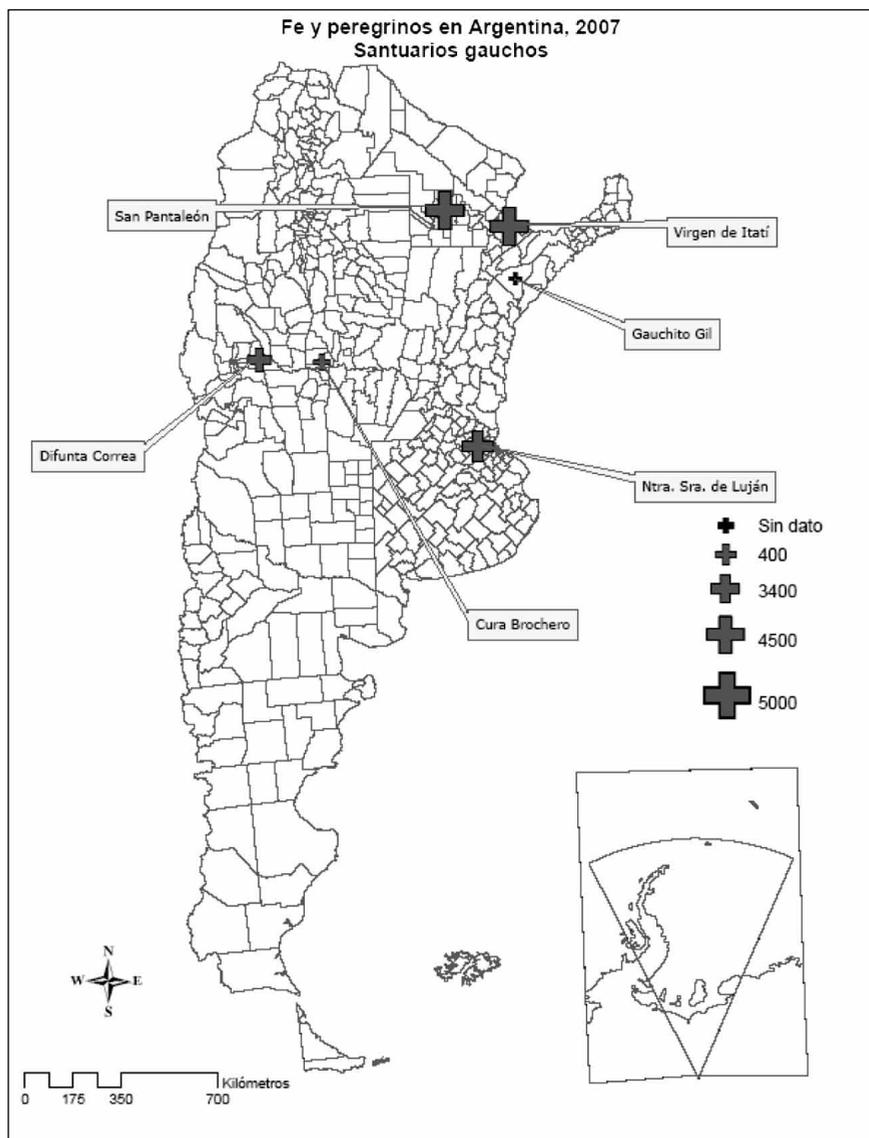
En este proceso de reconocimiento va implícita una búsqueda de diferenciación que da cohesión al grupo tradicionalista y más generalizadamente al peregrino gaucho, pero no son los únicos. Existen sujetos aislados o grupos que no se suman a estas organizaciones (aunque comparten o aspiran compartir esta identidad y memoria) por razones de índole económica más que social, quedando al margen del epicentro del *communitas* gaucho, es decir de los centros tradicionalistas.

Estos movimientos sociales, los peregrinos a caballo, son un fenómeno que se reproduce en otras partes del país, y que adquiere diferentes particularidades, aunque el patrón de modalidad católica o a modo católico se repita. Cabría entonces preguntarnos si la religión y su expresión pública está extinta, qué significan la multitudinarias peregrinaciones católicas, y de ese universo de millones de fieles qué significa, más aún, esto de hacerse con una corporalidad a la manera «gaucho». Sin duda, no presentaremos la respuesta sino más bien una forma de abordaje, que sin ser la única o la mejor, brindará una aproximación a estos hechos espaciales dinámicos y provocadores a los ojos del geógrafo.

A modo de metáfora visual, se presenta a continuación el mapa de los peregrinos gauchos formalizada para el año 2007. Esta reconstrucción cartográfica se sustentó con los datos que provenían de los principales medios gráficos del país, a partir de la escala provincial. Cabe aclarar que no existe ningún registro público sobre estas manifestaciones culturales y religiosas.

En esta representación aparecen cinco peregrinaciones a caballo, de alcance nacional o regional, dos de las cuales son marianas: Virgen de Itatí, en la provincia de Corrientes, y a la Virgen de Luján, en la provincia de Buenos Aires. Otra a San Pantaleón, en la provincia del Chaco; y finalmente tres religiosidades populares, la Difunta Correa en la provincia de San Juan; la peregrinación a la ciudad de Mercedes para venerar al Gauchito Gil; y en la provincia de Córdoba el trayecto por la sierra en popular conmemoración a la tarea pastoral realizada por el Cura Brochero.

Figura 1. Mapa de los santuarios del gaucha peregrino, 2007. Cantidad de jinetes.



Fuente: Elaboración propia a partir de los guarismos publicados en los principales medios gráficos.

La expresión de la religiosidad mariana y la vinculación cultural con el gaucha peregrino se destaca del resto de creencias. No obstante, cabe aclarar que el 8 de enero de 2011 el Gauchito Gil convoca a más de 300 000 fieles, lo que lo coloca en la escena a otras formas «espontáneas» de expresión del ser gaucha, los que piden favores por fuera de la religiosidad instituida, en este marco de cultura popular, también tenemos otro

epicentro de devoción a modo católico, la Difunta Correa. En esta última, los centros tradicionalistas tienen un papel destacado en la organización de la peregrinación gaucha. El mapa social es complejo, aunque su representación cartográfica nos confunda por la simplicidad de sus rasgos.

Antes de seguir avanzando conviene detenernos en dos aspectos que hacen al contexto de análisis.

#### a) Crisis económica, crisis social, ¿sólo queda rezar?

Los contextos de los años noventa y la crisis política de 2001 paradójicamente se desarrollan en un contraste de país rico (sobre todo en lo concerniente a la producción agrícola pampeana) y un país pobre (desindustrializado, privatización de la energía y de las empresas del Estado, con pleno desempleo)<sup>5</sup>. Mientras se triplicaban las exportaciones se diseminó la pobreza a niveles poco vistos en Argentina. La mítica pampa del gaucho, una vez más, fue el escenario de las transformaciones económicas neoliberales pero la respuesta fue diferente al siglo XIX o comienzos del siglo XX, no hubo inversión urbana ni social. Estos procesos anacrónicos tuvieron algo en común: la expulsión del mediano o pequeño productor y por supuesto la del trabajador rural. La pauperización del trabajador y el incremento de los cordones de pobreza, no solo fuera de la Ciudad de Buenos Aires, sino en plenos intersticios urbanos de la moderna ciudad, hacen de este contexto de globalización económica un escenario complejo e incierto para la población. Las estadísticas que conforman la fotografía del país es irrefutable, sectores completos quedan por fuera del mercado laboral, migraciones forzadas campo-ciudad que se incrementan a medida que la frontera de la soja conquista nuevos territorios; todo ello, aun continúa... y no sin tensiones. Los movimientos sociales, los cartoneros<sup>6</sup>, los piqueteros y otras formas de reivindicación social o de simple subsistencia se hicieron sentir, pero paralelamente, también Dios<sup>7</sup>.

La globalización resquebraja, en Argentina, el contrato político y social de la modernidad, aunque periférica. Ha sido un tema de análisis y reflexión de numerosos científicos sociales. Y, también, la reconstrucción social ha sido abordada desde la esfera

---

<sup>5</sup> Este contexto fue desarrollado en el artículo «Neoliberalismo y territorios de resistencia en Argentina: el movimiento social de los piqueteros» en colaboración con Brisa Varela (Carballo & Varela, 2005, pp. 5-32).

<sup>6</sup> Se denomina así a los trabajadores, o recuperadores urbanos, como algunos gustan llamar, que subsisten de la recolección de papel y cartón. Esto surgió en Buenos Aires, luego de la crisis de 2001, y pronto se extendió a las principales urbes del país. Estos grupos vulnerables encontraron una forma de inserción al mercado informal con la venta de estos materiales, rompieron así el circuito de gestión de los residuos pero, por otro lado, incrementaron la precariedad en las condiciones de vida de la población desfavorecida.

<sup>7</sup> En la escena de la pobreza extrema aparecen los grupos evangélicos populares, Cáritas, pentecostales, la Iglesia Universal de Dios y la santería popular. Todas estas manifestaciones estuvieron y están presentes en diversos sectores sociales, apoyando con asistencia social y evidentemente, con la espiritual.

de las políticas públicas. Desafío inconcluso. Aún quedan las huellas de lo que llamo genocidio social. Millones de jóvenes que no conocen el trabajo, la propagación de la droga, el camino inevitable de la delincuencia, y más violencia de la que todos somos parte. La cuestión no es centrarnos en única mirada sin escape social o cultural, en estos aspectos de público conocimiento, sino ponerlos en el marco interpretativo de la corporalidad gaucha en términos de solidaridad y resistencia.

La perspectiva de la corporalidad y la fe nos da mucho más elementos de análisis y esto no solo se restringe a la espacialidad de los peregrinos gauchos. En algún momento la corporalidad adquiere un rol de mediador de expresiones y sentimientos en la religiosidad popular<sup>8</sup>. La expresión de fe y la búsqueda de bienes de salvación terrenal como espiritual resurgen y se materializan en las calles de las ciudades de un modo intenso, híbrido y sin parangón desde la aguda crisis social y económica de 2001. Las ciudades santuarios adquieren una relevancia histórica con las peregrinaciones católicas, en este marco de pauperización surge un nuevo nodo mariano, la Virgen de San Nicolás, quizás la más emblemática para este periodo de auge neoliberal.

## **b) Secularización, corporalidad y campo religioso en Argentina**

Sin duda, las teorías de secularización tuvieron una finalidad histórica y social para legitimar ideológicamente una forma de institucionalización de la modernidad, y en el caso argentino la institución católica tuvo un lugar central. Aunque su impacto social y permanencia ha sido diversa y compleja. En este sentido, se plantea que la novedad de la modernidad se fundamenta en el surgimiento de un esfera autónoma que denomina: «la sociedad civil» o «lo social», y que justamente se ubica entre la esfera de lo público y lo privado. Estos procesos mencionados convergen en una secularización espacial que lleva a:

- la privatización de lo religioso, es decir, como práctica en la esfera del individuo;
- la recomposición de creencias, es decir, en la incorporación de varias creencias y prácticas de fe católica que estaban más normadas y que se re-significan, según el grupo social, como las peregrinaciones;
- una religiosidad individual, que no requiere de instituciones para mediar con lo sagrado;
- una plurirreligiosidad, combinan tanto la fe por la Virgen María como la devoción popular del Gauchito Gil o la Difunta Correa;
- la ruptura hegemónica de las iglesias tradicionales en la regulación del campo religioso y su práctica;

---

<sup>8</sup> Por ejemplo los tatuajes de San La Muerte que se realizan en agradecimiento o como protección, el rol del cuerpo en la sanación popular, la experiencia emocional y el trance en los grupos afro como los umbanda, todos sin excepción toman al cuerpo como vehículo a lo sagrado.

- la separación de las instituciones religiosas del Estado, aunque en la esfera política y pública no se visualice tan claramente esta separación.

Podríamos decir que secularización y religión son componentes dinámicos e inestables de un mismo proceso socioespacial que tiene sus raíces en la modernidad. No obstante, de la religión civil esperada e imaginada en el siglo XIX a los actuales contextos regionales, resultaron y resultan muy diferentes a los comportamientos sociales y espaciales proyectados al iniciar el siglo XXI. Para la comprensión de estos aspectos sociales tengamos en cuenta, por un lado, los diversos grados de apropiación espacial de la modernidad, y por el otro, la desigual integración económica a escala mundial.

La informalidad e hibridación de las creencias populares a modo católico nos replantean revisar críticamente el papel del espacio sagrado del profano, la experiencia religiosa o espiritual frente al escenario incierto de la sociedad contemporánea, en el marco del desmantelamiento social que significó la inserción de Argentina a las políticas neoliberales.

Planteado el contexto interpretativo del análisis espacial de la corporalidad del peregrino gaucho, nos introduciremos y profundizaremos un poco más sobre las lógicas que sostienen el ser hombre a caballo, y con ello la devoción religiosa, a modo de reconstrucción del mítico gaucho. Sin por ello, dejar de repensar la corporalidad gaucha como otra escala de análisis que intenta aportar una nueva mirada de estos hechos socioespaciales contemporáneos<sup>9</sup>.

### 3. MEMORIA, CUERPO Y ESPACIO DEL *COMMUNITAS GAUCHO*<sup>10</sup>

*La calma mortal de la llanura, los perros vigilantes, el grupo errante de gauchos haciendo las camas alrededor del fuego, ha dejado en mi mente una imagen muy profunda de la primera noche, que tardaré mucho tiempo en olvidar...* Charles Darwin, 1845

Esta imagen cargada de una extraña visión y emoción sobre el gaucho que nos relata Darwin en su crónica científica, camino a Buenos Aires desde Bahía Blanca ya des-puntando el siglo XIX, nos da el puntapié inicial para revisar los símbolos y creencias

---

<sup>9</sup> Sobre la reconstrucción de territorialidades religiosas y su heterogeneidad espacial se recomienda la revisión de otros trabajos anteriores. Con relación al abordaje del análisis espacial de las expresiones religiosas en general y el de las peregrinaciones en particular, se sugiere, «Repensar el territorio de la expresión religiosa» (Carballo, coord., 2009).

<sup>10</sup> Parte de estos resultados fueron presentados en el Núcleo de Estudios e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC) durante el VII Simpósio Nacional e III Simpósio Internacional sobre Espaço e Cultura y el I Simpósio Internacional Geografia e Religião, 2010 en la Universidad Estadual de Rio de Janeiro, bajo el título «Caminos del peregrino gaucho. Memoria y voces de la tradición religiosa en el catolicismo argentino».

alrededor de la construcción de una corporalidad que distingue la esencia del peregrino gaucho. La imagen del hombre rudo a caballo, mestizo, mulato o criollo, solitario, libre de normas y conector de la pampa salvaje son algunos de estos elementos que se resignifica a lo largo del siglo XIX y XX en la construcción de arquetipos aceptados sobre la identidad nacional. El que será tratado según el momento histórico como un bárbaro o salvaje o como «el» héroe nacional. Nada es casual...<sup>11</sup>.

En esta fase del trabajo, justamente intentaremos desentramar la *performance* del gaucho peregrino en forma integral incorporando su corporalidad como el ritual en sí mismo, como una práctica social más donde el cuerpo y la emoción son los principales mediadores.

Ahora bien, en el siglo XXI, ¿podemos hablar de un *communitas* gaucho? ¿Existe un sentido de solidaridad al interior del grupo? ¿Qué papel tiene el cuerpo como elemento de cohesión social? Y si fuese así, ¿cómo se produce y mantiene un arquetipo de corporalidad?

Podemos partir de la teoría de cohesión social de Durkheim (1994), quien afirma que la necesidad de solidaridad social es un requisito universal y los rituales un elemento indispensable en la creación de esta solidaridad. En este punto la actitud corporal, la vestimenta y su simbología adquieren su propia narración cultural y religiosa. El punto fuerte de la teoría durkheimiana es que los rituales no simplemente posibilitan la creación de la solidaridad grupal —mediante la participación y el compartir de los mismos sentimientos— sino también que reflejan el orden social y lo refuerzan porque definen las fronteras del grupo social. Esto nos da un contexto necesario para comprender el rol de los centros tradicionalistas<sup>12</sup> en la construcción de una memoria gaucha.

---

<sup>11</sup> Es difícil universalizar el modelo de regulación religiosa para Argentina dado que han existido diferentes momentos y políticas en relación con el campo religioso. Tenemos desde el modelo evangelizador ibérico de la conquista, pasando por el catolicismo proveniente de las manos de las inmigraciones europeas del siglo XIX. Para luego, encontrar rasgos del catolicismo romanizado a comienzos del siglo XX. Coexistiendo con el catolicismo integralista nacional a partir de la década de 1930, luego de la crisis del liberalismo, en que se asociarían los sectores militares con la jerarquía eclesiástica en la construcción de la identidad nacional y católica. Raíces de acuerdos que perdurarán inclusive en el momento de la dictadura militar de los años setenta. Pero también, en esa convivencia ideológica nos encontramos con el cristianismo libertador del Concilio Vaticano II. Siguiendo con estas fuerzas ideológicas, no debemos minimizar que a fines del siglo XX se materializa con una intensidad extraordinaria la difusión del catolicismo carismático frente a la crisis de credibilidad de la Iglesia —por su papel en el proceso militar— y haciendo frente a la inaudita pobreza estructural. Para encontrarnos a comienzos del siglo XXI con un catolicismo de prácticas diversas con un claro predominio de una práctica individual, difusa y cultural, compartiendo la puesta en escena, simultáneamente, con algunos de los otros modelos de religiosidad popular que se ciñen en una matriz católica.

<sup>12</sup> Los centros tradicionalistas son organizaciones civiles sin fines de lucro que se fundan para el rescate de la memoria del gaucho. Centralmente, la literatura gauchesca es la fuente principal para la reconstrucción del sujeto gaucho, como también, algunas fuentes históricas y mitos. Como contraparte de la expulsión

Recordemos que esta figura del gaucho, ha sido y es muy discutida desde el campo de las ciencias sociales. En realidad es una construcción compleja e histórica que va desde el peón rural bonaerense al montonero o bandolero, entre bárbaro o vagabundo desplazado sin tierras, al héroe de la independencia. Según se lo interprete por los historiadores de las crónicas de la historia oficial. En este sentido, Fradkin, Barral, Gelman, Garavaglia, Halperín, y otros historiadores revisionistas, nos muestran imágenes heterogéneas de estos personajes, difusos en el tiempo. Para ello, revisan las fuentes históricas en la construcción de la otra historia pampeana, con otros prismas analíticos e historiográficos, donde muestran la complejidad de esta figura, para nada homogénea en el espacio y en el tiempo.

Pero sin duda, lo que ha marcado el itinerario de lo que es ser gaucho son dos obras literarias, aunque situadas en diferentes perspectivas políticas y culturales. La obra *Facundo. Civilización y barbarie*, publicada en 1845 por Domingo Faustino Sarmiento (1810-1888) y la obra *Martín Fierro* que se inicia como publicaciones parciales en 1872, por José Hernández (1834-1886), ambos conocedores del *hábitat* y *habitus* gaucho<sup>13</sup>.

El primer autor define al gaucho como un salvaje. Sarmiento enfrenta el modo de vida pampeano con el modelo civilizatorio europeo, pero fundamentalmente cuestiona el telón político de ese momento histórico liderado por Rosas y el caudillismo. Para el segundo, el gaucho es sinónimo de coraje y de integridad inherentes a una vida independiente. Esta figura era, según él, el verdadero representante del carácter argentino. Lo cierto es que estas imágenes son apropiadas y seleccionadas con fines diversos por los propios escritores; y obviamente, por algunos historiadores y tradicionalistas, en función de la construcción de la memoria del ser nacional.

De esta forma el *communitas*, como grupo, se materializa como expresión sociocultural, y se siente unido frente a los otros externos, con marcadores propios, marcadores que centralmente pueden evidenciarse al construir paisajes fugaces de un tiempo pasado y glorioso, y con marcadores o íconos de un presente peregrino católico que recrea a ese territorio sagrado pleno de interacciones culturales y espaciales. Entre estos símbolos materiales, el estilo colonial de la ciudad de Luján, la basílica de la Virgen, el paisaje rural que enmarca a la ciudad, se encuentran entre los principales.

---

de la población rural, lento pero continuo proceso que tiene lugar en los años cincuenta, se van gestando estas organizaciones con más fuerza en los años setenta. Ser portadores de la voz de la tradición también a su interior genera otro tipo de tensiones-negociaciones, que en este trabajo no se desarrollan. En los centros tradicionalistas el mástil de la bandera nacional ocupa un lugar central, alrededor se recrean los rodeos, fiestas folclóricas, tropillas y otras actividades que intentan rescatar del olvido narraciones de la identidad del ser gaucho y del ser nacional.

<sup>13</sup> Sin olvidar, otra obra de importancia radical, *Don Segundo Sombra*. Esta es una novela argentina de Ricardo Güiraldes que cierra el proceso del género literario conocido como literatura gauchesca, a diferencia del poema «Martín Fierro» de José Hernández que lo pone en su máxima expresión, justo en la coyuntura de la modernización argentina.

**Figura 2. El mapa del cuerpo gaucha: entre el pasado mítico y el presente identitario**



Peregrinación a la Virgen de Luján, 2008. Los centros tradicionalistas inician la cuadrilla con el banderín correspondiente a su centro, tal como lo podemos apreciar en esta imagen, la corporalidad y su actitud son parte esencial de la identidad gaucha. En esa fecha fueron más de ochenta centros los que desfilaron frente a la basílica, aunque por fuera se dirimen tensiones y negociaciones sociales como culturales en la reconstrucción de ese imaginario. Fotografía de C. Carballo.

Durkheim sostenía que la participación en los rituales es importante políticamente aunque cuando los participantes los interpretan de forma diferente. La persona que participa en el ritual «vive una vida de emociones y no de pensamientos». Bien, sin contradecir esta afirmación, la podríamos relativizar diciendo que quizá estos pensamientos son los que hacen de fronteras entre esa práctica y no otra del ritual. Y esto es clave a la hora de entender el papel de los rituales en la religión y en la política y con ello la emoción y su corporalidad.

Es interesante observar que de las cien encuestas realizadas, en 2007, a jinetes en el momento de la peregrinación, el fenómeno peregrino se estructura principalmente como fenómeno mariano, es decir, en torno a la devoción por la Virgen de Luján (78,4%). En segunda jerarquía pero con valores mucho más bajos aparece como motivación encontrarse con otros gauchos y centros tradicionalistas (19,6%). Y, en un valor muy bajo y marginal, el de participar de la misa de campo (2%). De este resultado se interpreta que la mayoría de los gauchos contemporáneos no viene con intención de participar de la liturgia, ya sea la misa o escuchar la homilía. No obstante, el catalizador o potenciador del grupo o movimiento gaucha se consolida a través de la religión.

A partir de esto último, cabe destacar que como principal símbolo identitario del grupo fue seleccionado la propia figura mítica del gaucho a caballo (47,5%). Es decir, se confirma desde la corporalidad de lo masculino y varonil, un imaginario del héroe anónimo, y se lo recrea ataviado como la costumbre de los hombres de la verdadera patria, narrativa validada por los centros tradicionalistas. Lejos se encuentra la carreta como símbolo del origen del milagro de la Virgen (13,7%), y luego, la bandera nacional y por último, la basílica como monumento emblemático de la ciudad.

El cuerpo, en el ritual o como ritual, cobra suma importancia en la construcción del nacionalismo vivo, y toma forma desde un catolicismo de la experiencia con lo sagrado. Hasta aquí podemos afirmar que el movimiento peregrino se legitima como un *communitas* gaucho, desde la solidaridad interna a partir del ritual peregrino, del ser nacional y de la devoción mariana. Aunque es también importante rescatar que no todos los «gauchos» se identifiquen con la devoción mariana.

Esta síntesis nos lleva a otro momento de análisis, la incorporación de lo diverso.

#### 4. LA CORPORALIDAD GAUCHA Y LO DIVERSO DESDE EL INTERACCIONISMO SIMBÓLICO

En esta superficie de la práctica peregrina, de apariencia homogénea, surgen bordes difusos y fragmentaciones en su interior. Utilizando una simple tipología, desde el análisis espacial de la corporalidad, podríamos decir acaso que se tratarían de fieles nucleares, pasivos o periféricos. No obstante, se trataría más bien de creyentes que combinan territorio y memoria como un camino sagrado con diversos grados de intensidad. Según la estrategia personal de construcción de sentido propio de la experiencia religiosa, como el contacto con los espacios sagrados o imágenes que hacen al relato de la emoción y su corporalidad gaucha.

De esta forma el peregrino gaucho construye un nuevo relato religioso que evoca la identidad, la emoción de un pasado de gloria del verdadero argentino, libre e independiente, masculino y fuera de toda norma, e inclusive de las formales de la Iglesia católica, sino como su propio espacio y momento de encuentro significativos con la divinidad.

En relación con los mitos que rodean a las devociones o creencias las peregrinaciones gauchas, si bien pueden existir manifestaciones semejantes, las historias son propias de cada grupo de devotos, y dan lugar a la construcción de un pasado mítico y católico, donde se articula las nociones *mítico-memoria-historia* y el *mito-praxis*, que tiende a organizar la memoria como una metáfora de realidades míticas, y en donde los rumores o «recuerdos» de la gente suelen presentar sucesos encantados tan fabulosos que recrean al mito originario, en la corporalidad del gaucho.

Sin duda la crisis desde los años noventa con su pico en 2001 ha tomado forma otra expresión que intenta ser portadora legítima del ser gaucha, argentino y católico, «los cartoneros gauchos».

**Figura 3. El cuerpo como expresión de tensiones**



Peregrinación a Luján, 2008. En esta imagen observamos a un grupo de cartoneros, también denominados recuperadores urbanos. Fotografía: C. Carballo.

Estos gauchos «cartoneros» como vemos en la imagen se encuentran vestidos para la peregrinación, aunque no pueden desfilarse dado que no pertenecen a ningún centro tradicionalista. No obstante, pujan por ser parte de esa memoria nacional, gaucha y católica. Los cuerpos y sus vestimentas nos cartografían estas tensiones. Estos actores sociales son los desplazados del mercado laboral formal que hoy suman las filas de una economía informal de recolección de desechos urbanos para la subsistencia familiar, en el contexto del crecimiento histórico de la pobreza estructural de los argentinos. La pregunta es, ¿estos también son gauchos? La fragmentación social en Argentina se materializa en cada una de las manifestaciones culturales y espaciales, lamentablemente el deterioro de las condiciones de vida de la población, no deja vacío ningún intersticio social.

Vemos que la carreta de los gauchos cartoneros no respeta el modelo colonial, tiene neumáticos, las vestimentas no conciben totalmente con lo aceptado por la memoria de los centros tradicionalistas, y además no son hombres de a caballo. Con lo cual estos grupos no cumplen con los rasgos esenciales de los centros tradicionalistas, diferenciación manifiesta en la corporalidad. Además, estos grupos sociales al igual que en el resto de la sociedad pasan a estar enfrentados por cuestiones de inseguridad, entre otros aspectos, que se insinúan entre conflicto y negociaciones.

**Figura 4. Reproducir la memoria y la experiencia peregrina**



Este es un ejemplo visual de la precariedad de los campamentos de los peregrinos que llegan a Luján por fuera de la organización de los centros tradicionalistas, como fueron los casos de Luis, Raul y Luis de 2008. Fotografía: C. Carballo.

Estos peregrinos se enmarcan en un contexto social amplio y diverso de la reproducción de la experiencia y corporalidad gaucha. Ahora bien, Kertzer (1980) sostiene que lo que hace factible la función de los rituales de producir solidaridad sin consenso es, justamente, el carácter ambiguo de los símbolos. Esto refuerza la noción de interaccionismo simbólico. Para este autor, los símbolos son polisémicos y abiertos a varias interpretaciones. Diferentes personas, grupos o instituciones como actores sociales, dan diferentes significados a los símbolos. La estrategia política como religiosa,

y en este caso también social, para aprovechar esta ambigüedad consiste en transferir el significado del símbolo de un referente al otro, extrapolándolo de su lugar originario. Así la corporalidad gaucha, más allá del significado que el sujeto o grupo social tenga de él, convergen en algunos componentes y rituales donde el cuerpo y la emoción religiosa como la de la nacionalidad se constituyen en símbolos con atributos polisémicos. Símbolos sociales que deben enmarcarse en un proceso complejo y dinámico.

Las dos afirmaciones, que la sociedad es producto del hombre y que el hombre es producto de la sociedad, no son contradictorias [...] El proceso dialéctico fundamental de la sociedad pasa por tres momentos o etapas. Ellos son la externalización, la objetivación y la internalización. Solo si se comprenden juntos estos tres momentos puede alcanzarse una concepción empíricamente correcta de la sociedad. La externalización es el vuelco permanente del ser humano hacia el mundo tanto en la actividad física como mental. La objetivación es la conquista por los productos de esta actividad de una sociedad que se enfrenta con sus productores originales como una facticidad externa a ellos y diferente a ellos. La internalización es la reapropiación por los hombres de esa misma realidad, quienes la transforman nuevamente de estructuras del mundo objetivo en estructuras de la conciencia subjetiva (Berger, 1971, 14-15).

Quizás esta externalización física que nos propone Berger sea más que eso, desde un análisis geográfico, y sea una forma de comunicación cultural, social, además una forma de experimentación en continuo diálogo con el pensamiento y las formas de construcción una realidad social. La corporalidad y las emociones son más que externalizaciones son reconstrucciones y des-construcciones dinámicas que no pueden ser interpretadas fuera del contexto social y su espacio.

Esta espacialidad se manifiesta en territorios segregados del universo peregrino, la corporalidad es la imagen y la experiencia que marcan diferenciación y tensión entre memoria e identidad gaucha. Las rupturas de un mundo social relativamente integrado por símbolos nacionales y religiosos se ven resquebrajadas por las dinámicas de una crisis social y de la economía neoliberal, que resiste y captura en imágenes corporales ese sentir nacional. Este mundo fragmentado aspira al rescate de su identidad y memoria compartida. Mundo cultural en el que la resiliencia social aun sostiene y negocia mundos culturales compartidos, aunque socialmente diversos.

## **5. A MODO DE CONCLUSIONES SOBRE LA CORPORALIDAD E IDENTIDAD GAUCHA**

Esta propuesta de objetivación de la peregrinación gaucha corre los límites y se instala en las fronteras que cuestionan los espacios cerrados del análisis geográfico y desarrolla, a lo largo del trabajo, múltiples escalas de abordaje a nuestra realidad socioespacial. Los cuerpos importan, y sus corporalidades nos narran un lenguaje que hasta ahora no podíamos acceder a su lectura espacial.

Figura 5. Tensiones y negociaciones de la corporalidad y memoria gaucha



Peregrinación a Luján, 2008. En esta imagen se puede identificar el espacio central del desfile. El corredor materializa el ritual que contiene a los jinetes de los centros tradicionalistas, granaderos y al final del trayecto el palco oficial que conecta con la basílica de Luján en ese paisaje colonial de la ciudad. Fotografía: C. Carballo.

En el presente escenario los centros tradicionalistas son los portadores de la voz y corporalidad legitimada. En otra escala, este mundo cultural gaucho, lejos de ser homogéneo, presenta rupturas sociales de gran intensidad a partir de 2001, que son reapropiadas y resignificadas por la pobreza estructural y sus nuevos actores. El interaccionismo simbólico permite encontrar espacios de negociación y convivencia a partir del ser nacional y de la religiosidad católica; elementos de identidad expresados en la diferenciación e integración cultural de la corporalidad gaucha peregrina.

La concepción racionalista que analiza por separado el cuerpo y la mente fueron promovidas hasta hace poco. Este trabajo nos propuso otra mirada de los cuerpos, y de la corporalidad, entendiendo al cuerpo no como algo estático y socialmente unívoco. El sentirse gaucho y su corporalidad nos ofreció una clara pauta del contexto sociocultural y espacial de los sujetos y sus grupos, de la forma de pensar y ver al mundo. Cabría preguntarnos, ¿cómo entender esta corporalidad y a su espacio social como cultural por separado? Desde líneas de investigaciones recientes se ha legitimado en el *corpus* científico la compleja integración entre cuerpo, mente y emociones.

Esto nos plantea otras relaciones y una posición crítica frente al supuesto que la mente es la fuente primordial del ser y el cuerpo solo la entidad portadora con las necesidades corporales. Si fuese así, este cuerpo anestesiado y contenedor biológico, no explicaría el por qué de la centralidad de la corporalidad en la reconstrucción identitaria del gaucho.

Finalmente, en la reconstrucción de la memoria e identidad gaucha es la corporalidad la que pone de manifiesto la cohesión y a la vez, las tensiones. No obstante, la convergencia en las creencias culturales y la religiosidad mariana son las dos grandes fuerzas centrípetas que continuamente atraen a estos polos sociales. El mundo cultural y el religioso no solo son una creación colectiva sino que también requieren del reconocimiento colectivo. El carácter coercitivo fundamental de la sociedad no reside en sus mecanismos de control social, sino en su poder para constituirse e imponerse como realidad; como ejemplo es el caso paradigmático del lenguaje. Lenguaje que no se restringe a la comunicación oral y escrita, sino que valoriza gestos y cuerpos. Aunque también, la sociedad no solo asigna al individuo un conjunto de roles, sino también una identidad. Por lo tanto, el individuo se apropia de la realidad de las instituciones, la resignifica, junto con sus roles y su identidad manifiesta en esta particular corporalidad y emoción gaucha. Esto por supuesto tiene asidero cuando vemos el comportamiento religioso, y en particular, el del peregrino gaucho sin etiquetas. Acto individual y voluntario. En otras palabras, el individuo no absorbe pasivamente el mundo social sino que se apropia de manera activa, lo transforma.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berger, Peter (1971). *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu,
- Carballo, Cristina y Brisa Varela (2005). Neoliberalismo y territorios de resistencia en Argentina: el movimiento social de los piqueteros. Cuadernos de Trabajo: Liberalismo y Neoliberalismo, 21, 5-32.
- Carballo, Cristina (coord.) (2009). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Ediciones Prometeo.
- Darwin, Charles R. (1845). *Journal of researches into the natural history and geology of the countries visited during the voyage of H.M.S. Beagle round the world, under the Command of Capt. Fitz Roy, R.N. 2d edition*. Londres: John Murray
- Durkheim, Émile (1994). *Escritos selectos. Introducción y selección de Anthony Giddens*. [Trad. Ricardo Figueroa]. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.
- Kertzer, D (1980). *Cofrades and Christians. Religion and Political Struggle in Communist Italy*. Illinois: Prospect Hights, pp. 131-168.