

**DISCURSO, PERFORMANCE E IMAGINACIÓN  
POLÍTICA EN UN RITUAL CATÓLICO\***

*Discourse, performance and political imagination in a catholic ritual.*

**GUSTAVO LUDUEÑA**

---

Universidad Nacional de San Martín, Campus Miguelete.  
25 de Mayo y Francia (CP 1650), San Martín, Provincia de Buenos Aires, Argentina.

galuduenahotmail.com

Fecha de recepción: 04/04/2011

Fecha de aceptación: 06/06/2011

Desde una perspectiva de la antropología simbólica y del análisis del discurso, este artículo aborda la narrativa religiosa y la performance en un ritual católico. Focalizado sobre la celebración anual de una procesión de Semana Santa realizada en Victoria, Entre Ríos, el estudio del material empírico –etnográficamente relevado– muestra la concurrencia de procesos simbólicos de metáfora y metonimia para representar al pueblo argentino, sus crisis y esperanzas, así como a sus enemigos. Asimismo, el análisis presenta los procedimientos retóricos a través de los cuales los actores imaginan una realidad social alternativa. En síntesis, este trabajo sugiere que la experiencia social de los sujetos –afectada por variables políticas y económicas– se refleja en su acción

---

\* Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el *XIV Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur* y *XVIII Jornadas Nacionales de Folklore* celebradas en Buenos Aires entre el 25 y 28 de noviembre de 2008.

religiosa, siendo el ritual una de las principales formas de expresión de tales vívidas experiencias.

Discurso; Performance; Ritual; Catolicismo; Política

*Discourse, performance and political imagination in a catholic ritual.* From the perspective of symbolic anthropology and discourse analysis, this article approaches the religious narrative and performance of a Catholic ritual. Focusing on the annual celebration of a Holy Week procession carried out in Victoria, Entre Ríos, the study of the empirical data –ethnographically collected– shows the concurrence of symbolic processes of metaphor and metonymic addressed to represent the Argentinean people, its crises and hopes, as well as its enemies. Also, the analysis presents the rhetorical procedures whereby actors imagine an alternative social reality. To sum up, this work suggests that the social experience of subjects –affected by economical and political variables– is reflected in their religious action, being ritual one of the main ways of expression of those vividly experiences.

Discourse; Performance; Ritual; Catholicism; Politics

## INTRODUCCIÓN

¿Cuál es el universo de lo decible en un evento religioso?, ¿cuáles son las condiciones de aparición de lo político en una narrativa supuestamente circunscripta a lo sagrado?, ¿cómo se cristaliza lo político en el discurso religioso? Y, en fin, ¿cuál es el rol del ritual en todo ello? Estas son las preguntas generales que orientan este trabajo. Si bien numerosos autores han venido realizando avances en relación a los lazos entre política y religión en nuestro país, son pocos los que sugieren visualizar al ritual como *locus* comunicativo de las sensibilidades políticas (Carozzi, 2006; Prandi, 1992). Este estudio, entonces, se inserta en un conjunto de investigaciones que indagan las articulaciones entre religión y política (véase, por ejemplo, Ameigeiras y Martín, 2009; Mallimaci, 2008), en particular, a través de sus aristas rituales, las que abarcan tanto lo narrativo como lo performativo. Reginaldo Prandi, por ejemplo, afirmó que “las religiones en países como Brasil y sus vecinos del Cono Sur, son también importantes espacios públicos para poblaciones que tienen limitaciones de expresión, aunque cada religión trabaje a su modo la construcción de estos espacios” (1992, 7). En este orden, asumo que las

experiencias sociales están atravesadas por dimensiones políticas y económicas, siendo la religión susceptible de exteriorizar los efectos que tales aspectos provocan sobre las *sensibilidades* de los sujetos. Estas últimas refieren “no sólo a los medios a través de los cuales experimentamos el mundo exterior, sino también a los estados interiores a los que tales experiencias, o la reflexión sobre ellas, dan lugar” (Goody, 2002, 22-23). Así, me interesa estudiar esferas religiosas intersticiales de enunciación de lo político no sesgadas a discursos producidos por instancias jerárquicas de la iglesia; en otras palabras, el artículo apunta a investigar rituales y enunciados generados en y desde los márgenes –y no, por el contrario, desde lugares centrales– del catolicismo argentino. Bajo esta óptica, la propuesta deposita la mirada etnográfica sobre ámbitos alternativos de imaginación de lo político en las periferias del campo católico.

En concreto, este artículo explora y analiza la discursividad y la acción ritual en un vía crucis viviente celebrado durante Semana Santa en la localidad de Victoria, Entre Ríos. Al decir de Ernst Gellner, “si queremos entender la razón por la cual los sujetos realizan rituales y qué significa para ellos cuando lo hacen, debemos tomar en cuenta su aspecto político” (1999, 150). Los datos empíricos empleados provienen del trabajo de campo en la zona y pertenecen, específicamente, a las celebraciones realizadas en 2004, 2005 y 2006. El proceso analítico está focalizado sobre las elocuciones tanto de los organizadores de la ceremonia, como de los peregrinos concurrentes a la procesión<sup>1</sup>. Un dato no menos significativo es que el contenido de lo dicho comenzó a ser pensado en los tiempos del denominado “corralito” bancario<sup>2</sup>. Esta situación coincidió con otros graves incidentes a nivel nacional –como la trágica salida del presidente Fernando De La Rúa en 2001 y el inédito desfile de mandatarios–, e internacional –e.g., el contexto global posterior al 11 de septiembre y la invasión de EE.UU. a Afganistán y luego Irak–. Estos componentes extra discursivos afectaron la narratividad y acción cotidiana de

---

<sup>1</sup> Entre los primeros se inscriben un sacerdote perteneciente a una congregación religiosa local; los segundos se componen en su mayoría de personas del lugar, algunos de los cuales vienen en grupos parroquiales como los scouts, de quienes el citado sacerdote es capellán.

<sup>2</sup> Implementado el 1 de diciembre de 2001, el corralito consistió en un conjunto de políticas de restricción bancaria que, impuestas por el Ministerio de Economía bajo la dirección del entonces ministro Domingo Cavallo, afectó a miles de ciudadanos argentinos.

los argentinos instalando, en el popularizado lema *que se vayan todos*, una difundida sensación de crisis terminal y “drama social”. Este último comprendido como una “irrupción en la superficie de la vida social continua, con sus interacciones, transacciones, reciprocidades y costumbres” (Turner, 2002, 129). El análisis ritual, advertiremos, permite ver la presencia de todos estos elementos tanto en los dichos como en la performance de la crucifixión. Todo ello, más aún, tomando en cuenta que el ritual “nunca es realizado en un vacío, sino en el concierto de otras actividades o eventos que lo preceden y lo continúan” (Tambiah, 1968, 198).

Para abordar la convergencia entre religión y política expondré, primero, las características del vía crucis y los instrumentos teórico-conceptuales ligados al discurso, el ritual y la performance que proveen el marco explicativo para los datos empíricos. Seguidamente, mostraré el procedimiento retórico y simbólico a través del cual la figura de Jesús y su martirio son convertidos en metáfora del pueblo. Posteriormente, veremos cómo se traduce este término en el discurso haciendo del ritual una suerte de “lente” de la microhistoria que evidencia “el tiempo y el espacio contemporáneo” (Clothey, 1988, 151) en el que ocurren los hechos. Finalmente, exhibiré una de las modalidades en las que se piensa una sociedad nacional orientada por lazos de solidaridad y cooperación. Pasemos, por lo pronto, a los conceptos que estructuran el análisis y a las cualidades del vía crucis.

## 1. DISCURSO, RITUAL Y PERFORMANCE

El origen del vía crucis de Victoria es impreciso, pero ciertamente no parece ir más allá de la década del 50'. Durante cada viernes de Pascua, la procesión se inicia en la explanada frontal de la iglesia de un monasterio que constituye un verdadero jalón en la historiografía de la localidad victoriense (Ludueña, 2009). El trayecto de la procesión cubre una distancia aproximada de unos tres kilómetros, teniendo al citado establecimiento como punto de partida, y al cerro La Matanza como hito de llegada. El cerro recibe su nombre por ser el lugar de la aniquilación militar de una resistencia de aborígenes que se dio hacia mediados del siglo XVIII. Por este motivo, en su cima hay una enorme cruz recordatoria de la muerte de cientos de los pobladores originarios de la zona. En este mismo sitio, justo frente a la cruz, está la culminación del vía crucis. Por otro lado, en una muestra del carácter polisémico del cerro, suele ser

además balcón de avistamiento para grupos ligados a la ufología; materia en la que Victoria se destaca por un rico folklore.

En perspectiva teológica, el “camino de la cruz” o “vía dolorosa” expresa la Pasión y crucifixión de Jesús desde su aprehensión por los romanos hasta el calvario en la cruz. En el caso que nos ocupa, las situaciones bíblicas que componen las catorce estaciones fueron interpretadas por actores jóvenes de la ciudad. Su indumentaria era, por supuesto, de la época, y aparecieron en escena todos los personajes intervinientes en este momento mítico para el catolicismo (Jesús, María, los romanos, la mujer del manto, los sacerdotes judíos, el cirineo, etc.). En este sentido, el suceso puede encuadrarse en un ritual que, de acuerdo con Víctor W. Turner, se define como “una *performance*, una secuencia compleja de actos simbólicos” (2002, 107). De manera complementaria a la actuación, colaboró un vehículo con altoparlantes que realizaba anuncios para facilitar la organización del programa, el cual consistía en detenerse en cada estación para entonar un canto, rezar una oración o, eventualmente, leer el Evangelio. En este entorno, los muchachos y muchachas que conformaban el coro acompañaban con guitarra las distintas canciones religiosas. Por su parte, entre quienes hablaban había un sacerdote y algunos laicos que prestaban sus voces y sumaban significado a lo que se presentaba como un acontecimiento ritual y discursivo. Este puede definirse como el “[p]unto en que un enunciado rompe con una estructura vigente, instaurando un nuevo proceso discursivo”. O sea, el acontecimiento “inaugura una nueva forma de decir, estableciendo un marco inicial de donde una nueva red de modos posibles de decir emergerá” (Ferreira, 2001, 11). El discurso, por otra parte, no se limita a lo verbal y manifiesta una importante relación con la performance (Kapchan, 1995; Tambiah, 1968, 1985; Turner, 2002). En esta línea, es lícito admitir que las experiencias sociales particularmente sensibles para los sujetos promueven invenciones en el decir y en el hacer, las cuales se traducen al campo ritual mediante renovadas discursividades, performances y otros mecanismos simbólicos que habilitan la reflexión sobre y la traducción de aquellas experiencias en un lenguaje comprensible y emocionalmente significativa para los participantes.

El coro, integrado por dos voces femeninas y una masculina, inició la procesión con una canción; siendo esta última representante de un género oral presente y relevante en todo el ritual. Tal como se aseveró, en “contextos rituales y ceremoniales [...] la palabra puede no solamente ser hablada sino

también cantada” (Sidorova, 2000, 100). Si bien formábamos parte de una pequeña multitud –de un centenar y medio de integrantes– agolpada alrededor del móvil estacionado frente a la iglesia que hacía de punto de largada de la procesión, la marcha fue un conglomerado de individualidades en virtud de su apelación a la reflexión de los concurrentes; lecturas, actuaciones, canciones y silencios apuntaban en esa dirección. Ello se desarrolló así porque aún la gente que vino en grupos reducidos, como familias o parejas, compartieron poco o ningún diálogo entre ellos, exponiendo una actitud más bien introspectiva. Algunas breves indicaciones desde el altoparlante del vehículo organizaron el comienzo. Un grupo de scouts, pertenecientes a una parroquia vecina, trazó con una cuerda gruesa los límites de una área escénica improvisada donde los artistas interpretarían sus roles. Entiendo tales performances como “prácticas artísticas –patrones de conducta, formas de hablar, comportamientos corporales– cuyas repeticiones sitúan a los actores en tiempo y espacio, estructurando las identidades individuales y grupales” (Kapchan, 1995, 479).

Junto a la performance de escenas míticas de la ejecución de Jesús, cantantes, músicos y locutores contribuyeron a imprimir los trazos de una narrativa que revelaba en su composición la interconexión entre elementos discursivos bíblicos y extra bíblicos. Aquí adopto el discurso como un “objeto histórico-social, cuya especificidad está en su materialidad lingüística” (Orlandi, 1992, 35). De este modo, poner en práctica el lenguaje implica necesariamente un “acto social” cuyas “condiciones de producción”, es decir, “los interlocutores, la situación, el contexto histórico-social, ideológico [...] constituyen el sentido de la secuencia verbal producida; no son mero complementos” (Orlandi, 1992, 35). Asimismo, dentro de estos niveles de realidad plasmados en la materialidad discursiva de los contenidos enunciativos de la procesión es posible establecer, en el segmento local, la mención de grupos específicos –como se verá más adelante–. La materialidad discursiva define el orden del discurso, y consiste en “una relación determinada entre la lengua y la ideología” (Courtine, 1982, 240). Por lo tanto, el evento no consiste en un simple episodio religioso sino, adicionalmente, en uno político. Como notaremos, la historia y retórica bíblica del acontecimiento mismo de la Pasión cristiana recibió una lectura en clave localizada para interpretar una realidad globalizada. El pasado mítico escritural y el presente social y político se reunieron en una performance ritual tonificada por narrativas sagradas, cancioneros, rezos, oraciones e interpretaciones sobre la realidad actual. El sujeto del discurso hizo uso de diferentes “formaciones discursivas” disponibles

a su alcance, las cuales operan como “matrices para la producción del sentido, como *sistema de enunciabilidad*, y determinan lo que puede y debe ser dicho a partir de una posición dada en una coyuntura histórica” (Zoppi-Fontana, 1997, 255). En consecuencia, la formación discursiva se conceptualiza como la “[m]anifestación, en el discurso, de una determinada formación ideológica en una situación de enunciación específica [...] funcionando como lugar de articulación entre lengua y discurso” (Ferreira, 2001, 15). Por lo tanto, quien enuncia lo hace desde una formación discursiva, o más de una de ellas, y desde un *locus* socio-histórico<sup>3</sup>. Este último no sólo configura el tono de los discursos, sino el perfil de las experiencias posibles y, por consiguiente, de las formas de *hablar* sobre ellas. El emisor, entonces,

no es entendido como origen y fuente del decir, en control estratégico e intencional del sentido de ‘sus’ enunciados; por el contrario, se postula la determinación ideológica del sujeto por *formaciones discursivas* que lo preceden y exceden, dentro de las cuales se constituyen las diferentes posiciones de sujeto que le permiten al sujeto “su” enunciación (Zoppi-Fontana, 1997, 255).

En este orden, la formación discursiva se presenta como una suerte de género de enunciación; carácter que la acerca a los llamados “géneros performativos” (Kapchan, 1995), los que “materializan y son reconocidos dentro de límites genéricos” (Kapchan, 1995, 482) más o menos condicionados. Pese a esta apariencia reproductora, ellos “pueden estar en estado de violación deliberada y flagrante de la convención general, mezclando marcos y desdibujando los límites establecidos como para que la tradición y la autoridad sean cuestionadas y redefinidas” (Kapchan, 1995, 482). Los géneros performativos, se alega, “juegan un rol esencial (y frecuentemente esencializante) en la mediación y creación de comunidades sociales” más allá de los vínculos que las constituyan como tales (nacionales, religiosos, etc.) (Kapchan, 1995, 479). El vía crucis, en esta visión, se encuadraría dentro de un género performativo que pautaría la liturgia para reproducir la Pasión. Una entrada viable a este objeto lingüístico y ritual es la imagen de *pueblo*, la cual fue empleada recurrentemente en el discurso y performance de la procesión.

---

<sup>3</sup> Siendo que “entre formaciones discursivas distintas, pueden ser establecidas tanto relaciones de conflicto como de alianza” (Ferreira, 2001, 15), la vinculación entre ellas define lo que se denomina “interdiscurso”. Es decir, “el conjunto complejo de formaciones discursivas que se relacionan en una formación social dada” (Zoppi-Fontana, 1997, 255).

Las estaciones del vía crucis operaron como dispositivos metafóricos y metonímicos –a partir de los principios de similitud y contigüidad respectivamente–, para la reflexión sobre y la comunicación de situaciones de la experiencia habitual, en particular, vivencias traumáticas ligadas a causas de origen político o económico. Según observaremos, el análisis del discurso y la performance de la procesión permiten aproximarse a la sensibilidad y reflexividad frente a la realidad local, nacional e internacional.

## 2. JESÚS COMO METÁFORA DEL PUEBLO

Al decir de Paul Ricoeur, “la metáfora es el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescribir la realidad” (1980, 15). El texto metafórico puede adoptar formas narrativas o performativas. Precisamente, la representación del suplicio, con las palabras y acciones alusivas de los organizadores comenzó a delinear el tono de la ceremonia. A través de una suerte de “gramática” ritual (Leach, 1976, 123; Leach, 2000), los términos del padrenuestro pronunciado por el sacerdote resonaron en la multitud que lo imitó y sirvieron para instalar una singular atmósfera espiritual. En este sentido, los rezos proclamados empezaron a generar conductas más introspectivas (*cf.*, Tambiah, 1968), en tanto que la puesta en escena de los artistas mostraba un Jesús vencido a manos de Pilatos. El clérigo continuaba, “vamos a vivir y a revivir el camino de la cruz de Jesucristo”. En un ensayo de apropiación de la crucifixión, proseguía, “nuestro camino de la cruz, el de cada uno, de cada familia y, sobretudo, el duro camino de la cruz... que sigue viviendo nuestro pueblo”. El posesivo “nuestro” empleado sobre “camino de la cruz” y “pueblo” remitían a la Pasión, al tiempo que definían con claridad un actor –local y nacional– que, se asumía, atravesaba las injusticias y padecimientos de Cristo. El “nuestro”, en suma, indicaba una entidad de pertenencia que estaba sujeta a idénticas experiencias que irían a ser metaforizadas seguidamente a través de la reproducción performativa del vía crucis. A las citas del religioso siguieron acordes de la guitarra, y las muchachas entonaron una oración que algunos acompañaron. “Estoy pensando en Dios, estoy pensando en su amor, estoy pensando en Dios, estoy pensando en su amor”. Estábamos en la primera estación en la que Jesús es condenado a muerte. Los peregrinos se movilizaban de forma pausada al paso del vehículo. Las palabras del sacerdote completaron la escena interpretada



por el grupo de jóvenes: el cristo sufriente en el centro, atado de manos y rodeado por dos centuriones a los lados; Pilatos a un costado con una mirada glacial. Todos detuvimos nuestra atención en el cuadro. Casi sin mediar silencio, luego del coro un laico leyó un pasaje bíblico, lenta y ceremoniosamente, a lo cual siguió el religioso.

Tras la primera parada que lucía a un Jesús condenado, la muchedumbre volvió a frenarse ante una nueva escena delimitada por los scouts. Una de las chicas locutoras exclamó: “Segunda estación: Jesús carga con su cruz”. Le siguió el coro: “Te adoramos Cristo, y te bendecimos, porque por tu santa cruz, redimiste al mundo”. El laico prosiguió leyendo un fragmento de la Biblia. A continuación, el clérigo ilustró la estación con otras reflexiones. “Ahí estás [...] dando [...] tus primeros pasos hacia la muerte, para que no [...] apartemos la mirada de ti cuando lleguen nuestras horas de calvario”. Esta vez, el posesivo “nosotros” se extendió a un colectivo más amplio. La humanidad, al menos aquella parte adherida al cristianismo, fue incluida para realizar un *mea culpa* de la complacencia frente al sacrificio. La muchacha al micrófono instó a continuar marchando. Casi en simultáneo, otra voz femenina exclamó: “El que quiera seguirme que cargue su cruz, el que quiera seguirme que cargue su cruz...”. La procesión siguió lenta en camino al cerro. Ya habíamos abandonado la ruta asfaltada para tomar una calle de tierra que, entre sinuosas curvas, conducía al destino final. Nuevamente la laica tomó la voz. “Tercera estación, primera caída de Jesús.” El coro femenino con guitarra la sucedió, “te adoramos Cristo, y te bendecimos, porque por tu santa cruz redimiste al mundo”. El laico leyó seguidamente otra frase extraída de las Escrituras. Una breve pausa se hizo antes que el sacerdote comentara este cuadro del Jesús abatido en el suelo.

Ahí estás caído bajo el peso de la cruz... Te golpean y te aplastan [...] Hay verdugos pagados para seguir golpeando inhumanamente a la víctima. Por ahí andan los responsables y causantes de esta situación con cara de inocentes y de justos, con la ley en la mano para justificar su autoridad y su función de mantener el orden y el bien común. Hoy es tu pueblo el que está caído... Sálvanos Señor... [silencio prolongado].

Los silencios, repetidos en el curso de la procesión, hacían caer un peso singular sobre los presentes creando una atmósfera de reflexión sobre las huellas significativas que dejaban las palabras sagradas. Según Ksenia Sidorova, “[e]n el momento de la reflexividad el silencio se vuelve elocuente: presupone la

recepción, la reflexión sobre y la asimilación por el hombre del mensaje divino” (2000, 102; *cf.*, Ludueña, 2002). Por otro lado, el cuerpo de cristo operó retóricamente como un cuerpo metafórico que, derribado por los azotes romanos, se transformó ahora en el pueblo. La biología divina personificó a la especie humana. Las humillaciones, laceraciones, insidia e indiferencia son los padecimientos de las personas condensadas en el cuerpo del sufriente. Jesús, en resumen, fue una metáfora del pueblo. Un silencio profundo acompañó la última invocación, “sálvanos Señor...”. Una muchacha al micrófono leyó oraciones que iniciaron un proceso de “designación” del referente discursivo (Zoppi-Fontana, 2003). El pueblo –local, en particular– apareció dividido en sectores por los que se pedía a Dios; mediante esta estrategia, varios de ellos fueron identificados por su ocupación. Esta designación se expresó en estructuras lingüísticas que denotaban a los sujetos en cuestión, con un efecto de universalización cuya labor fue distinguir clases de individuos específicos (Zoppi-Fontana, 2003). Como dijo Marcel Mauss, la oración “es un discurso ritual adoptado por una sociedad religiosa” (1970, 115), y, además, “al igual que un mito, está cargada de sentido” (1970, 97). Por ejemplo, “oración de auxiliares de comedor y casas de leche”, “de las familias” o “de los bomberos voluntarios”, entre otras. Cada locución desnudaba las circunstancias de quienes eran designados apelando a los sentimientos de los asistentes, y despertando emociones y sensaciones relacionadas metonímicamente a la agonía crística. “Señor, cada día caritas tristes y pancitas con hambre vienen a nuestro comedor. Algunos todavía no hablan ni caminan, pero ya conocen, Señor, el dolor de la pobreza”. Mediante el uso de una apariencia de rezo, la palabra ritual subrayaba aún más la dimensión emotiva (Tambiah, 1968, 1985). “Que nunca más Señor [con énfasis] un niño se duerma sin comer, que nunca más mamá [con énfasis] no tenga qué cocinar [...] Amén”.

Por intermedio de este procedimiento de designación, el pueblo empezó a ser precisado con mayor detalle. Se trató, veremos, de una caracterización que destacó la posición socioeconómica marginal de los sectores mencionados en especial, y del pueblo en general. A través de mecanismos de esta naturaleza, como se argumentó, “el ritual estructura nuestra experiencia; guía nuestras percepciones y canaliza nuestras interpretaciones de aquellas percepciones” (Kertzer, 1988, 84). Otra plegaria leída por la locutora, esta vez de “los docentes”, consagró otra porción de ese pueblo fraccionado, pero potencialmente solidario en su versión imaginada –tal como mostrará el ítem siguiente–. “Ahí están en nuestras manos [...] los niños [...] y los jóvenes de

nuestro país. El futuro intelectual, moral, social, y ético de nuestra patria”. Se refirió a un grupo definido por su misión social. Las alusiones a “manos”, “responsabilidad”, “vocación”, “tarea”, con la introducción del posesivo “nuestra” por delante, construían por oposición a otros una frontera identitaria docente; mientras el “nuestro” antepuesto a “pueblo”, “patria”, y “gobernantes” remitían a su inclusión –de manera metonímica– en un agregado más contenedor del cual formaban parte. Como señala Eni Orlandi, “[t]odo hablante y todo oyente ocupan un lugar en la sociedad, y esto hace parte de la significación” (1992, 35). Junto a los organizadores y presentes, cada segmento que se mencionaba pasaba a tomar voz en una suerte de coro polifónico que, mediado tanto por la narrativa religiosa como por la performance actoral, hablaban sobre algo que excedía la crucifixión. Al tiempo que el ritual conducía a reflexionar sobre la propia situación en el drama nacional –ayudada por la performance de los actores (Turner, 2002)–, el martirio se convertía en un vehículo retórico a través del que metáfora y metonimia operaban una equiparación simbólica entre Cristo y el pueblo. Notaremos lo anterior con más detalle en el próximo apartado.

### **3. LOS SUJETOS DEL PUEBLO DE DIOS**

#### **3.1. Pueblo, dolor y crucifixión**

La performance de la vía dolorosa sirvió, se afirmaba, para “descubrir en Jesucristo la dignidad y la grandeza del hombre que sufre injustamente”. Esto permitía abrir una ventana bíblica –a través del Cristo– al malestar de ese “hombre” genérico actual. De forma metafórica se incluyó al género humano en su totalidad; “ahí estás despojado... proclamando la grandeza y la dignidad del ser humano, sin nada que desdiga o desvirtúe esa grandeza”. Junto a la imagen de Jesús, fue sin duda la de María la otra figura paradigmática que condensó un idéntico daño. Una de las muchachas del vehículo, sentenció: “Cuarta estación: Jesús se encuentra con su madre”. El coro la sucedió, “te adoramos Cristo... [se plegó la multitud] y te bendicimos, porque por tu santa cruz redimiste al mundo”. Casi al instante todos callaron y se produjo un silencio generalizado. Nos detuvimos para ver la actuación, en la que apareció una María desarmada por el llanto frente a su hijo padeciente.

Hoy también son muchos, demasiados, los que están llorando por sí mismos... y por sus hijos, al sufrir semejante injusticia social. La cruz se les hace demasiada pesada, como a vos la cruz... Muchos a veces bajo el peso aplastante de una lista de cada día, hecha cruz insoportable... se preguntan ya con dolor, con bronca... “pero, ¿dónde está Dios?, ¿cómo puede Dios permitir todo esto?” [enfaticó las preguntas]. Por eso, Jesucristo, ven a salvarnos, consuela y fortalece el corazón de los que sufren y lloran sin perspectivas ni horizontes...

El empleo de un “muchos”, indefinido y no cuantificado, señala a los que sufren por la injusticia. El sacerdote describió la escena y la chica de antes prosiguió con una oración particular. Nuevamente el pueblo era fragmentado, esta vez para mencionar a las familias, mostrándose un conjunto definido –como otros– por sus padecimientos. “Señor, nosotros vivimos la difícil tarea de tener una familia. Y aunque todo a veces a nuestro alrededor se desmorone, queremos agradecerle por la vida”. La dolencia pasó a ser el rasgo crónico de sujetos concretos, pero también de otros genéricos no delimitados. La muchacha exclamó, “junto a las víctimas de la guerra y de la opresión, y de la prepotencia y el poderío de unos pocos, de las injusticias sociales y el abandono social...”. El coro la sucedió, “quédate de pie, de pie junto a Jesús, que tu hijo sigue en la cruz”. Por su parte, el laico reapareció y dijo,

abandonados por la mentira y las falsas promesas... a los que ya han perdido la fe y la esperanza... a los que están cansados de sufrir... y sin saber para qué... a los que se apagan lentamente... sin haber visto nunca una estrella ni un amanecer...

La chica que habló después ratificó lo anterior,

Junto a tantos hijos abandonados... que no recuerdan el rostro de su madre... ni han conocido el nombre de su padre... junto a tantos adolescentes... y jóvenes incomprendidos y postergados, junto a tantos hogares rotos y amargados, junto a tantos ancianos abandonados y tirados...

La experiencia de consternación volvió a ser la característica primordial de los sectores que se citaban y que referían metonímicamente al pueblo en su totalidad. De este modo, el suplicio se estableció como la quintaesencia que definió al pueblo de Dios. Pero, en especial, al estado de crisis nacional que era la fuente de su origen. La representación de aquélla, se expondrá adelante, hacía de la actuación desarrollada en el vía crucis una performance “social” por su

referencia directa a los “dramas sociales” de la nación (Turner, 2002, 116)<sup>4</sup>. Otra parada asociada con este camino tortuoso entró en escena. Todos nos volvimos a detener para presenciarla; en ese momento, la muchacha marcó la quinta estación. “El cirineo<sup>5</sup> ayuda a Jesús... a llevar la cruz”. A continuación siguió el religioso.

¿Quién te ayudará Señor?... Un hombre común, un hombre cualquiera... Simón el cirineo [...] Jesús, hoy es tu pueblo el que te mete su san Cirineo. No vayamos a buscarlo entre aquellos que, de un modo u otro, tramaron el calvario de tu pueblo, porque allí no está... Danos creatividad, solidaridad, y generosidad... para salir juntos de esta situación...

Como se verá en la siguiente sección, el pueblo es objeto de la dominación de elites de poder que, además, cargan con la responsabilidad de haberlo conducido a la actual “situación”. Estos grupos de poder se enfrentan a él y pergeñan su calvario. Por otra parte, la introducción del verbo “tramar” instaló la idea de intrigas y complot. Este último apuntaba a una complicidad y planificación, por parte de un colectivo determinado aunque difuso, para la realización de un proyecto perjudicial para la población. Entre los poderosos no podrían encontrarse los cirineos; es decir, los que colaboran con Cristo y comparten —por otras razones— su desazón. Por el contrario, sí podrían hallarse entre los miembros hospitalarios del pueblo sometido.

La locutora al micrófono realizó una invocación, “Señor, ayúdanos a valorar en nuestras comunidades a quienes se dedican voluntaria y desinteresadamente a sus hermanos cargados con pesadas cruces”. El coro con guitarra acompañó el pedido que se dirigió a los integrantes de las colectividades que conformaban el pueblo extendido. “Juntos como hermanos, miembros de una iglesia, vamos caminando al encuentro del Señor”. Acorde con estos pedidos, el laico sentenció “danos fortaleza y humildad para enfrentar y desenmascarar todo aquello que sean intereses mezquinos o ostentación, politiquería o manoseos en la atención y el cuidado del hombre”. Otra vez, la categoría de “hombre” intentó ser envolvente y denunció una condición de avasallamiento que pesaba

---

<sup>4</sup> Junto a esta forma de performance existe otra “cultural” que involucra “los dramas estéticos o puestas en escena” (Turner, 2002, 116). Asimismo, se presentan distintas modalidades de ambas clases de performance, donde “cada uno tiene su estilo propio, su meta, entelequia, retórica, trama y sus roles característicos” (Turner, 2002, 117).

<sup>5</sup> Alusión a Simón el cirineo, quien ayudó a Jesús a cargar la cruz camino al calvario.

sobre los inocentes. En la sexta estación, por ejemplo, aclaró la locutora: “una mujer limpia el rostro de Jesús”. Tras la descripción de la escena, el sacerdote acentuó la comparación entre el pueblo y el crucificado, “tu pueblo de hoy” es el que está “triste y desfigurado”. Así se presentó en la “oración de un desocupado”.

Oh Dios, desde los cielos, bájate si estás, bájate entonces que me muero de hambre en esta esquina... No sé de que sirve haber nacido, que me miro las manos rechazadas, que no hay trabajo, no hay... Bájate un poco, contempla esto que soy, este zapato roto, esta angustia, este estómago vacío, esta ciudad sin pan para mis dientes, la fiebre cavándome la carne, este dormir así bajo la lluvia, castigado por el frío, perseguido [...] Señor, yo no robé, no asesiné, fui niño y en cambio me golpean y golpean [...] bájate si estás, que busco resignación en mi y no tengo, y voy a agarrarme la rabia y a afilarla para pegar, y voy a gritar a sangre en cuello porque no puedo más. Tengo riñones y soy un hombre, bájate, ¿qué han hecho de tu criatura? Oh Dios, un animal furioso que mastica piedra de la calle. Oh Dios, bájate desde los cielos si estás...

El pueblo era nuevamente el sufriente, aunque también el que encarnaba en ocasiones el rostro de Cristo. Los artistas eran ahora la meta del relato, en alusión a los jóvenes que desarrollaban la performance. La locutora realizó la oración pertinente, “Señor, concédenos la gracia de plasmar con fidelidad lo que el pueblo sueña y espera, lo que el pueblo sufre y celebra. Amén”. “Sueña” y “espera”, veremos, denotaban un valor ligado a la esperanza en otro proyecto colectivo; en una renovada comunidad moral. En tanto, la inclusión de otros actores ilustró la pesadumbre. Como lo indicaba la “oración de los jóvenes” proferida por uno de los laicos,

Jesús [...] nuestros mayores, nos comprenden poco... se escandalizan de nosotros como si fuéramos el rostro de una sociedad corrupta. No somos el rostro, somos la consecuencia. El rostro... aunque disimulado y oculto, son aquellos que manejan esta situación... se escandalizan y dicen: ‘¿cómo anda la juventud!’ [...] Se quejan y se asustan porque consumimos drogas... pero Señor... ¿quién cultiva la tierra y entre nosotros esa droga?... ¿quiénes son los que están enganchados en todo este negocio inhumano, infernal...? Son ellos... los insaciables hambrientos de miedo y de poder... Y en cambio, ¿qué nos ofrecen?... No vemos perspectivas, no nos abren horizontes, no hay trabajo... ni con que sobrevivir o pagarnos una carrera... No hay lugar para nosotros, nos han tirado al vacío.

“Aquellos que manejan la situación” trazaba, como se advertirá en el ítem que sigue, un conglomerado indefinido pero ciertamente contrario a los

intereses del pueblo, en este caso, opuesto a la juventud. Las preguntas contenían una respuesta implícita que se dirigía al mismo poder político y económico que no concede nada. El complot por parte de un grupo de tales características es omnipresente en el discurso sobre los males existentes. Finalmente, la sucesión de negativas ponían en duda la existencia del sujeto referencial, la juventud, que era arrojada “al vacío” y, por lo tanto, se encontraba yaciente y sufriente como el resto. En suma, al igual que Jesús, el pueblo lleva su propia cruz, haciendo del dolor la cualidad primordial de un actor que se describe a nivel local –a través de la mención de grupos de la ciudad de Victoria–, nacional –mediante la cita a la crisis del país–, y global –con la inclusión de un hombre genérico que aglutina a la humanidad–. En las antípodas de los castigados, dolientes y abatidos están los que condenan, esclavizan y castigan a Jesús.

### 3.2. La crisis y los enemigos del pueblo

Una de las principales cualidades de los otros es su lugar hegemónico y, por lo tanto, su capacidad para ejercer influencia sobre la vida de los demás. Son los “otros hombres que se creen superiores” quienes, a los integrantes del pueblo, “los olvidan, los explotan, los maltratan, y los obligan a vivir como animales”. Desde sus posiciones de jerarquía, se caracterizan por la distancia que instauran respecto de la gente; eso fue subrayado metafóricamente en el ritual a través de la enumeración de los involucrados en la crucifixión.

Jesús, poco a poco te vas agotando... los que te llevan hacia el Gólgota se dan cuenta de que así no podrás llegar... Hay que buscar a alguien para que te ayude... Pilatos, ya se lavó las manos... te entregó y punto. ¿El emperador de Roma?, tanto poder y grandeza, no puede rebajarse ni siquiera a tocar la cruz de un condenado... Los sumos sacerdotes, tienen que ofrecer solemnes sacrificios... con sus ritos sagrados a Yahvé para que todo esto termine bien... Los escribas... siguen indagando las Escrituras... ¿para qué?... para seguir creando nuevas y pesadas leyes humanas con que dominar al pueblo...

El sacerdote habló a Jesús directamente en una retórica que ya traía implícita una declaración. Simultáneamente a la descripción dialogada de la escena representada, el religioso construyó vínculos con la actualidad. La indiferencia de Pilatos sería imitada por “muchos otros” a lo largo de la historia e, incluso, en el contexto nacional como lo atestiguan las palabras del laico que

hablaba. “Ante las necesidades urgentes de nuestros hermanos ¿qué hacemos?, ¿nos lavamos las manos?, ¿nos hacemos los indiferentes?, ¿buscamos justificativos?”. Allí retomó la voz el coro femenino: “No hay mayor amor que dar la vida, no hay mayor amor, no hay mayor amor...”. La voz de un joven en guitarra se escuchó y sentenció casi como un oráculo: “No teman amigos míos si algún tiempo no me ven, pues si entre ustedes se quieren me verán a mí también”. La participación de los peregrinos era heterogénea; mientras unos modulaban los cantos tímidamente, otros obviaban llanamente toda vocalización. Estos últimos, como dije, guardaban una actitud más interior. No obstante, la intervención de todos aumentaba considerablemente cuando se rezaba alguna oración. Se trataba de una polifonía donde múltiples voces adoptaban componentes de distintas formas discursivas mostrando, en el ritual, el “complejo de palabras y acciones” o, mejor aún, “la *interconexión entre las palabras y las acciones*” (Tambiah, 1968, 184). En la octava estación, la locutora indicó, “Jesús consuela a las mujeres de Jerusalén”. El coro volvió a entonar otro cántico. Seguidamente, el sacerdote dijo unas palabras que acompañaron la escena.

Si aún es posible... cambia [enfaticó “cambia” como un clamor] el corazón de los que tienen tanto [enfaticó “tanto”]... para que al menos alivien un poco... la necesidad de los más pobres. Despierta, Señor, en los gobernantes y políticos, la conciencia de su función elemental [enfaticó “elemental”] y absolutamente primaria [enfaticó “primaria”] de fomentar el bienestar del que los aceptó...

El sintagma “los que tienen tanto” demarcó los contornos ambiguos de los que ostentan el poder económico y la capacidad de decisión política susceptible de afectar, positiva o negativamente, la vida de los pobres. Separadamente se mencionó a los políticos y gobernantes como un grupo relativamente homogéneo y definible que si bien formaba parte del pueblo, poseía una obligación de relevancia para con él. La dignidad y los derechos humanos elementales refirieron al desasosiego general frente a una crisis profunda. De este modo se expresó, por ejemplo, en la “oración de los docentes”.

Señor, nos pesa y palpamos cada día, y año tras año, la incapacidad, o al menos la despreocupación, política y gubernamental sobre la educación. Sentimos el derecho a un sueldo justo. A llevar a nuestros hijos el pan de cada día y una tranquilidad económica a nuestros hogares [...] No queremos ser cómplices de esta situación de abandono, por parte de quienes fueron puestos para conducir y promocionar día a día la cultura de nuestro pueblo.



En la misma plegaria se estableció una relación más directa con el rol de los gobernantes en la solución de la crisis actual,

Pero ahí, Señor, ahí están ellos... Los niños y adolescentes esperándonos [...] Por eso, por eso Señor, te pedimos humildemente, a nosotros, danos luz, creatividad, y generosidad, y a nuestros gobernantes... tócales el corazón, despiértales la conciencia.

La crítica a la “despreocupación, política y gubernamental sobre la educación” era una alusión al gobierno de Entre Ríos, con el cual los docentes venían manteniendo al momento de esta investigación una lucha prolongada por reclamos salariales. De ahí la inquietud por “llevar a nuestros hijos el pan de cada día y una tranquilidad económica”. Las condiciones políticas y socioeconómicas atravesaron la narrativa religiosa de la Pasión y, más globalmente, la experiencia de los sujetos. Estas restricciones influyeron sobre la *forma* del ritual, entendida como “el ordenamiento y patrón de presentación del lenguaje ritual, los gestos físicos y la manipulación de substancias”; en otras palabras, el “arreglo de los contenidos” que modela el ritual (Tambiah, 1985, 143). En términos de la producción de la performance y de la narrativa, puede afirmarse que los sujetos expresaron su posición socio-histórica de enunciación. Como fue señalado por Orlandi, quien habla “no se apropia del lenguaje en un movimiento individual. La forma de esta apropiación es social”. De manera que en esa apropiación “está reflejado el modo como el sujeto lo hizo, o sea, su interpelación por la ideología” (Orlandi, 1992, 36)<sup>6</sup>. Uno de los laicos en la locución indicó continuar la marcha. Luego, siguió la locutora marcando la décimo primera estación en la que Jesús es clavado en la cruz. El coro y los caminantes casi tímidamente se plegaron al canto.

Señor, ya estás clavado en la cruz [...] ¿Quién será capaz de liberarlo cuando los que lo rodean están en contra? Ahí están los verdugos cumpliendo su cruel misión de seres humanos usados para maltratar y matar... Por ahí va y viene el representante del poderío romano, el jefe del cuerpo de soldados, atento para que todo se cumpla [...] Hoy es tu pueblo, Señor, el que está crucificado. Por ahí

---

<sup>6</sup> En este sentido, la posición de sujeto es el “lugar de inscripción/interpelación ideológica a partir del cual el individuo se constituye en sujeto de las prácticas discursivas. Los sentidos de los enunciados y la identidad del sujeto son producidos a partir de esas posiciones, que no son ni individuales ni universales, sino socio-históricamente determinadas en relación a una coyuntura dada” (Zoppi-Fontana, 2003, 247).

andan también los que tramaron su crucifixión, capaces todavía de ir a cantarte un Tedeum en las fiestas patrias, siempre con sobrados justificativos de su proceder infame [acentuó esta exclamación]...

Se subrayó en este enunciado la distinción entre el pueblo y los que pertenecen a instancias jerárquicas de poder. El discurso giró entonces de estos protagonistas de la realidad nacional –marcada por “las fiestas patrias”–, a los otros del plano internacional.

Por ahí andan los verdugos modernos, distintos de los tuyos, que se mostraban públicamente en su función, porque a los de hoy es muy difícil identificarlos [afirmó irónicamente esta expresión]. Por ahí andan muy satisfechas las bestias internacionales, que con el aval de dirigentes nuestros se llevaron nuestros fieles, se repartieron nuestras vestiduras, y nos dejaron acorralados como animales en nuestra propia casa. Ahí andan los falsos profetas buscando soluciones para los de afuera, y sacrificios para los de adentro... sacrificios que siempre [puntualizó “siempre”] recaen sobre los más desposeídos.

El sacrificio remitía al ajuste económico impuesto por el gobierno nacional, como respuesta a las presiones del Fondo Monetario Internacional para el pago de la deuda externa. Por otra parte, “ahí van”, “ahí están”, “ahí andan”, aludieron ambigüamente a los que atentaron contra el pueblo. En este sentido, “soldados”, quienes “tramaron”, “verdugos modernos”, “dirigentes”, “bestias internacionales” y “falsos profetas” formaban parte de una familia parafrástica que denotaba un mismo dominio semántico<sup>7</sup>. La cita a las “bestias internacionales” descubrió a los acreedores externos –y a sus colaboradores locales– que presionaron por los pagos de la deuda, antes y después de la devaluación vertiginosa que siguió a la caída del gobierno de Fernando De La Rúa en diciembre de 2001. Los que son capaces de “cantar un Tedeum en las fiestas patrias” eran los mismos “falsos profetas” que “acorralan” a los que habitan esta tierra. Este verbo denunció el denominado “corralito bancario”, el cual surgió de un acuerdo entre el Estado y las entidades financieras para incautar por tiempo indeterminado los depósitos de los ahorristas. Así se completó la identificación entre el Cristo sufriente de la Pasión y el pueblo a

---

<sup>7</sup> La familia parafrástica puede ser definida “como un conjunto de secuencias relacionadas entre sí por operaciones de sustitución. La familia parafrástica funciona como matriz de sentido para la producción de nuevas secuencias que significan (y refieren) a partir de las relaciones de paráfrasis que establecen con las demás secuencias de la familia” (Zoppi-Fontana, 2003, 250).

través de un proceso de metaforización. La vinculación con el orden mundial ya había sido introducida en la décima estación, en la que la muchacha al micrófono sentenció, “se reparten las vestiduras de Jesús”. Le siguió el coro que fue acompañado por la gente. El sacerdote sin demora intervino.

En nuestra historia, la de todos los días, la de todos los tiempos, se mata a los hombres por una idea, por pedazo de tierra, o por unos pozos de petróleo... Un hombre vale menos que los beneficios de una empresa, menos que el dólar, que un lote de novillos o... que un rato de diversión [lo dijo irónicamente]... Así, llegamos a la bomba neutrónica... siempre a mano, para eliminar a la gente y robar después los bienes intactos y con toda tranquilidad, y todavía... acusándolos de terroristas, de mal vivientes, de peligrosos para la paz y el bienestar de la humanidad...

El referencial genérico “ellos” delimitó un grupo opuesto a un “nosotros”. Aquellos que valoran más los bienes materiales (“un pedazo de tierra”, “un lote de novillos”, “una túnica”) que al ser humano concreto. El sintagma “pozos de petróleo” consignaba el mismo universo semántico, aunque desplazaba la crítica del ámbito local/nacional al plano internacional; fue una remisión a la guerra en Irak liderada por los Estados Unidos en 2002, antes de la invasión realizada al año siguiente con fuerzas de una alianza multinacional. “Terroristas”, “mal vivientes”, “peligrosos para la paz”, subrayaban los argumentos de la administración norteamericana para justificar su intervención en Medio Oriente y en la arena global posterior al 11 de septiembre. A continuación, prosiguió la oración de un laico para otro sector postergado. En tanto, seguimos la marcha al sitio final de la procesión que hacía de calvario. En la narrativa, por su parte, comenzó a hacerse visible un deseo por una comunidad remozada y con rasgos *sui generis*.

#### **4. LA ESPERANZA Y LA IMAGINACIÓN DE UNA PATRIA NUEVA**

La narrativa ritual y la performance que reforzaba de forma metafórica la discursividad delinearon un texto que hablaba a partir de las experiencias de ciertos actores sociales pero que, metonímicamente, refería a las condiciones de todos los argentinos. Según sostiene David I. Kertzer, “[I]ejos de simplemente proyectar el orden político sobre el plano simbólico, el ritual propaga una visión particular del orden político” (1988, 87). Los tormentos de Jesús eran también, mediante un acto retórico y simbólico, los padecimientos de miles de

ciudadanos en su vida cotidiana. Así, por ejemplo, se expresó en la última parte del rezo por la juventud leída por una de las laicas.

Jesús, es difícil [...] vivir así, un presente [...] un futuro personal y social. Al verte ahí, Señor, caído y desfigurado [...] se identificaron contigo, por nuestra dignidad, por nuestra impotencia, y tantas caídas que nos agobian. Pero como vos, Jesús, queremos levantarnos y llegar... llegar hasta el fin. Queremos vivir una conducta personal y profesional. Queremos formar un hogar digno y estable. Queremos construir una patria nueva. [...] Amén...

El enunciador puso en duda su proyección futura viéndose actualmente en la situación del Cristo caído. Apareció en resultado lo que dio en llamarse “modalidad deontológica” (Zoppi-Fontana, 2003, 255), la cual refiere a un *deber ser* deseado; aquí, la “conducta personal y profesional”, el “hogar estable y digno”, y el camino cristiano como única opción. La “patria nueva” constituye el objeto lingüístico referencial que abrevia, por excelencia, en la nación anhelada. La plegaria, como intención de deseo genuinamente individual, se transforma en la caja de resonancia de la visión social de una entidad mayor que se piensa en otra realidad posible. El “Señor caído y desfigurado” no es otro que el pueblo que está en una desgracia que puja por superar. Como categoría polisémica, el pueblo (al igual que Señor, Jesús y cuerpo lacerado) atraviesa por un *proceso de acumulación* de sentido. Según Ricoeur, para que pueda producirse “es necesario [...] que pueda adquirir un sentido nuevo sin perder el anterior; esta capacidad de acumulación es fundamental para la comprensión de la metáfora”. En resumen, el “carácter acumulativo de la palabra es el elemento principal que hace al lenguaje permeable a la innovación” (Ricoeur, 1980, 163). Seguidamente, el laico indicó por micrófono la continuación de la marcha y reiniciamos la procesión.

Pese a la mirada negativa que se evidenciaba en la narrativa, otros indicios resaltaban la construcción de un discurso centrado en la *esperanza*. En esta línea, se decía, “aumenta también entre la gente, la unión [enfaticó “unión”], el espíritu solidario, y la búsqueda incansable de soluciones al dolor y a la miseria” [enfaticó “dolor” y “miseria”]. El espíritu solidario reforzó la noción de una comunidad moral imaginada (Anderson, 2000) que está (o debería estar) ligada por lazos de cooperación. La locutora volvió a pedir, “Señor, danos grandeza de espíritu para valorar y animar a todos aquellos que trabajan y luchan por la solidaridad y el bien de los hombres aunque no sean de nuestro partido, de nuestra ideología o de nuestra religión”. El mensaje exaltó la aspiración a la

cohesión en un país no enfrentado por intereses políticos ni religiosos. El coro afianzó la idea, “juntos como hermanos, miembros de una iglesia, vamos caminando al encuentro del Señor”. La esperanza se presentó como un factor estructural y estructurante de las sensibilidades y la imaginación en una nueva colectividad, sin la cual sería imposible asumir la posibilidad de su existencia.

Por eso junto a ti Jesucristo todo es posible porque ahora tenemos una esperanza [...] que este rato especialmente dedicado a vos nos ayude a caminar en la luz y a sonreír, sí, a sonreír aunque tengamos los dientes apretados, la boca amarga, los ojos cargados de lágrimas ocultas...

En la cosmología católica, la esperanza se revela como un imperativo anímico clave para proveer de certeza a la fe en un estado futuro de cosas que se reviste de dispositivos utópicos por su reto a una situación actual percibida como dolorosa y, por lo tanto, potencialmente contestable en la arena ritual o en otros ámbitos. Al decir de Kertzer, el ritual “crea un estado emocional que hace del mensaje algo incontestable”, y se expresa como algo “inherente a la manera en la que son las cosas” (1988, 101). En el párrafo anterior, por ejemplo, se apuntó a un pueblo que ya no sólo sufría sino también celebraba, soñaba, esperaba y necesitaba; no era un objeto reificado sino que era algo vivo y en movimiento. Se pensaba a sí mismo en una armonía construida entre los agregados que lo componían. No se concebía, en efecto, homogéneo e indiferenciado aunque, ciertamente, su modelo descansase sobre un agrupamiento de solidaridades. El valor de esperanza instalaba una dimensión temporal que desafiaba al futuro a concederle una realidad alternativa a la presente. Como se desprende de la imploración del laico que siguió a la locutora, “Señor, danos capacidad de sentarnos a la mesa del diálogo... frente al adversario político... o el del otro grupo... o de la otra institución”. Esta formulación se definió nuevamente recurriendo a una modalidad deontológica (Zoppi-Fontana, 2003), en esta oportunidad para proponer un *deber ser* cuya función era proyectar sobre un orden real un orden ideado. Este “patrón repetitivo” no se restringió sólo a una mera “redundancia [...] a transmitir su mensaje” en el ritual (Tambiah, 1968, 192) sino, además, a promover y consolidar un *ethos* singular para una nueva nación. Se reconoció un pueblo en el cual persisten oposiciones, conflictos y contradicciones que deben ser necesariamente afrontadas para construir la patria que quiere construirse. “Jesús cae por segunda vez en tierra”. Era la séptima estación del vía crucis y siguió el turno del sacerdote.

---

Señor, otra vez caído en tierra, golpeado, pisoteado... Si vos caíste tan pronto por segunda vez... qué queda de nosotros [...] Jesús... hay muchos caídos en la tierra... hay caídos que muerden y maldicen la tierra que los salvó... hay caídos que ya sólo miran la tumba [...] Señor, fortalece hoy a tu pueblo, caído y maltratado... que no dejemos, que no dejemos de mirar nuestra mesa... que volvamos a nuestras raíces... y no perdamos, o recuperemos nuestros valores, que mantengamos intacta la dignidad de pueblo argentino... [silencio prolongado].

Cristo volvió a verse yacente en el suelo por los maltratos recibidos. Se hizo un pedido desesperado para sostener la dignidad del pueblo “argentino”. La introducción de la nacionalidad apareció por única vez en la procesión fortaleciendo una identidad cultural específica<sup>8</sup>. La vuelta a las raíces y valores tradicionales abonaron la referencia a la nacionalidad pero, sobre todo, a una moralidad cristiana que se veía amenazada. Se impulsó de este modo la construcción de una comunidad (nacional) imaginada; la cual, como advertimos, resultaba impensable sin la esperanza como estrategia de acción social. En otras palabras, la esperanza –en el marco de y frente a la crisis– se presenta como una sensibilidad grupal caracterizada por la imaginación sobre un nuevo estado de cosas, concedido por cambios deseables que no sólo serían los resultantes del natural transcurso del tiempo, sino de la agencia concreta de la grey de Dios. Siendo siempre dirigida en una dirección definida, la esperanza insinúa tanto como encarna un deseo colectivo que es el fruto de una percepción negativa y generalizada sobre una situación que merece una transformación indeclinable e inmediata. Por su inspiración en una cosmología judeo-cristiana, materializa un *ethos* que muestra la certeza de una mutación positiva para los creyentes. Por esa razón, es aliada de la fe y hace visible la creencia en la acción de las fuerzas numinosas sobre la realidad cotidiana de los que siguen a Cristo. El ritual, dado aquí por el vía crucis, permite a los partícipes indagar reflexivamente en los confines de su propio imaginario acerca del drama nacional a partir de su experiencia social. En este ejercicio simbólico parece posible ensayar realidades alternativas.

---

<sup>8</sup> Aquí, el cuerpo caído de Jesús –como metaforización del pueblo castigado– se vincula con la naturaleza del género performativo en el que se expresa el vía crucis. Así, ciertas performances tales “como himnos, danzas nacionales, o rituales estatales y religiosos pueden invocar metanarrativas que idealizan la unidad, pureza y libertad” (Kapchan, 1995, 482).

## CONCLUSIÓN

Este artículo intentó mostrar cómo un ritual católico puede reflejar la experiencia en la sociedad de quienes participan en él. En particular, a través de la focalización analítica sobre aspectos del lenguaje y la comunicación verbal (Sidorova, 2000; Tambiah, 1968), por un lado, y la performance –social– (Tambiah, 1985; Turner, 2002), por el otro. La descripción del evento reveló que la política, la economía y la situación social no se manifiestan solamente en los discursos de los mandatarios eclesiásticos. Existen en adición vías alternas proporcionadas por los intersticios de formas simbólicas preestablecidas que habilitan la elaboración y comunicación de mensajes no pautados *ad hoc* por la liturgia oficial. Este estilo espontáneo de la performance, “elimina la distinción normal entre el fluir y la reflexión, ya que el drama social se convierte en un asunto de urgencia que reclama la reflexión sobre la causa y el motivo de la acción que daña el tejido social” (Turner, 2002, 129). Los elementos extra discursivos del contexto en el que transcurrió la narrativa procesional, tales como la crisis de gobernabilidad que había marcado a la Argentina a partir del 2001, devaluación del peso, ajuste económico y desempleo, entre otros, se combinaron en la constitución de un acontecimiento (Ferreira, 2001) que afectó la cotidianeidad y discursividad de diversos ámbitos.

El texto analizado se escribió desde la experiencia real de las personas y no fue uno de tono intelectual emanado a la distancia de las dificultades reales. Los distintos sectores de la iglesia engendran discursos diferentes en torno a los mismos problemas, dando cuenta de diversos puntos de observación ideológica y de proximidad con el pueblo que se transforma en el referente discursivo. Dicho de otra forma, el vía crucis –con sus valores concomitantes de dolor, Pasión, crucifixión y esperanza– proveyó la matriz ritual con la que contar una realidad desde la experiencia social, permitiendo la articulación entre las sensibilidades despertadas por el discurso y la performance, por un lado, y la reflexividad ligada a la percepción de una crisis existencial de raíces políticas y económicas, por otro. Como corolario, se planteó una relación analógica fundante entre Cristo y el pueblo, algo similar a lo que Turner (1974) entendió como “metáfora raíz” (*root metaphor*), cuyo nexos simbiótico se edificó con material procedente de experiencias –místicas y sociales respectivamente– signadas por un matiz épicamente dramático. Por esta razón, siguiendo a Stanley Tambiah, se evitó “analizar las palabras separadamente de las acciones” buscando, por el contrario, encontrar su interconexión (1968, 188). De ahí, la

atención etnográfica depositada sobre el universo performativo de la actuación, los rezos, cantos y otras acciones ocurridas en la procesión.

De esta manera, el vía crucis involucró tanto un viaje discursivo y performativo a la Pasión como a la realidad argentina contemporánea e internacional. La narrativa estuvo dominada por situaciones bíblicas como, según se vio, por un criticismo socio-político. La emergencia de esta discursividad en una celebración devocional, obedeció a su politización a través del empleo como canal de comunicación. El cruce entre lenguaje e ideología dio como resultado una materialidad discursiva en la que el pueblo fue una cualidad primordial. En palabras de Michel Foucault, “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (2004, 15); es decir, a su utilización como “tecnología de significación” para la producción de sentido mediante el manejo de “signos, sentidos, símbolos y significaciones” (Foucault, 1991, 48). Quienes enunciaron conformaron una organización polifónica. El pueblo de Dios, insinuado en las lecturas de los pasajes bíblicos leídos durante el ritual, sirvió de referencia tanto para la localidad de Victoria, como para el ámbito nacional e internacional; en este caso, recurriendo a la idea de humanidad extensa y de hombre genérico.

Por otra parte, el mensaje unificador implícito en los enunciados ensayó una aplicación externa a la procesión para ser puesta en práctica por los concurrentes; en síntesis, para la construcción de una entidad social alternativa a la presente movilizadora por un imperativo de esperanza que intentaba traducirse en acción. En este orden, si bien se proyectó una *communitas* hacia los participantes de la procesión, se promovió más aún hacia el exterior fomentando actitudes de tolerancia, cooperación, respeto, colaboración, etc.; en suma, un conjunto de valores insustituibles para una nueva nación fundada en una verdadera moralidad cristiana. A nivel general, el análisis del discurso de la procesión advirtió las disidencias entre la comunidad real contemporánea y la comunidad ideada que se sitúa en sus antípodas.

Siendo que la formación discursiva es “heterogénea [...] constitutivamente afectada por la contradicción, delimitada por fronteras inestables y en continuo proceso de reconfiguración” (Zoppi-Fontana, 1999, 19), surge que la combinación polifónica de unidades verbales procedentes de diferentes formaciones discursivas, resultó en la configuración de un ritual caracterizado por la convergencia de aristas político-críticas, religiosas y utópicas —a causa de



su carácter proyectivo en un país renovado—. Por último, debe indicarse que las cláusulas que gobiernan lo decible se vinculan con la posición desde la cual se genera el discurso y por las adscripciones (étnicas, culturales, religiosas, etc.) de los sujetos. Complementando la aseveración de Foucault de que “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros” o, en otras palabras, que pretenden “dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (2004, 14), persisten en el campo religioso espacios y prácticas de enunciabilidad que subvierten los mandatos que intentan pautar las características del decir y, por extensión, de lo potencialmente decible. Pero también, cabría agregar, de la acción simbólica *realizable*, lo cual —en un plano analítico más amplio— reviste interés en términos de lo que diferenciaría al llamado catolicismo popular del que no lo es.

#### BIBLIOGRAFÍA

1. Ameigeiras, Aldo y José Pablo Martín (comps.), (2009) *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento – Prometeo.
2. Anderson, Benedict R. (2000) [1983] *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
3. Carozzi, María Julia (2006) “Otras religiones, otras políticas: algunas relaciones entre movimientos sociales y religiones sin organización central”, *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, 8, pp. 11-29.
4. Clothey, Fred W. (1988) “Toward a Comprehensive Interpretation of Ritual”, *Journal of Ritual Studies*, 2 (2), pp. 147-161.
5. Courtine, Jean-Jacques (1982) “Définition d’orientations théoriques et construction de procédures en analyse du discours”, *Philosophiques*, IX (2), pp. 239-263.
6. Ferreira, María Cristina (comp.), (2001) *Glossário de Termos do Discurso*, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

7. Foucault, Michel (1991) [1981] *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Buenos Aires, Paidós.
8. ----- (2004) [1970] *El Orden del Discurso*, Buenos Aires, Tusquets.
9. Gellner, Ernst (1999) "Religion, politics, and ritual. Remarks on Geertz and Bloch", *Social Anthropology*, 7 (2), pp. 135-153.
10. Goody, Jack (2002) "The Anthropology of the Senses and Sensations", *La Ricerca Folklorica*, 45, pp. 17-28.
11. Kapchan, Deborah A. (1995) "Performance", *Journal of American Folklore*, 108 (430), pp. 479-508.
12. Kertzer, David I. (1988) *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press.
13. Leach, Edmund R. (1976) [1954] *Sistemas Políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la Estructura Social Kachin*, Barcelona, Anagrama.
14. ----- (2000) [1968] "Ritual", en Stephen Hugh-Jones y James Laidlaw (comps.), *The Essential Edmund Leach. Volume I: Anthropology and Society*, New Haven, Yale University Press.
15. Ludueña, Gustavo A. (2002) "El silencio como práctica de ascesis corporal en una comunidad de monjes benedictinos", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 17-18, pp. 65-78.
16. ----- (2009) "Misiones benedictinas y sociabilidades católicas durante el cambio de siglo en Victoria, Entre Ríos", en Miranda Lida y Diego A. Mauro (comps.), *Catolicismo y Sociedad de Masas en Argentina: 1900 - 1950*, Rosario, Prehistoria.
17. Mallimaci, Fortunato (comp.), (2008) *Religión y Política. Perspectivas desde América Latina y Europa*, Buenos Aires, Biblos.
18. Mauss, Marcel (1970) [1909] "La Oración", en *Lo Sagrado y lo Profano, Obras I*, Barcelona, Barral Editores.
19. Orlandi, Eni (1992) "Lenguaje y método: Una cuestión del análisis del discurso", *Discurso. Cuadernos de Teoría y Análisis*, enero-abril, pp. 33-46.
20. Prandi, Reginaldo (1992) "Construcción de espacios públicos de expresión en religiones populares", *Sociedad y Religión*, 9, pp. 4-13.
21. Ricoeur, Paul (1980) [1975], *La Metáfora Viva*, Madrid, Ediciones Europa.

22. Sidorova, Ksenia (2000) "Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales", *Alteridades*, 10 (20), pp. 93-103.
23. Tambiah, Stanley (1968) "The Magical Power of Words", *Man*, 3 (2), pp. 175-208.
24. ----- (1985) *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge, Harvard University Press.
25. Turner, Victor (1974) *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press.
26. ----- (2002) "La Antropología del Performance", en Ingrid Geist (comp.), *Antropología del Ritual*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
27. Zoppi-Fontana, Mónica (1997) "El otro del personaje: enunciación, exterioridad y discurso", *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, 15-16, pp. 243-258.
28. ----- (1999) "Lugares de enunciação e discurso", *Leitura. Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Lingüística*, 23, pp. 15-24.
29. ----- (2003) "Identities (in)formais: Contradição, processos de designação e subjetivação na diferença", *Organon*, 17 (35), pp. 245-282.