

La devoción al Santo Cura Brochero y la veneración de sus reliquias en la Argentina contemporánea



por **Rodolfo Puglisi**

Universidad Nacional de La Plata / CONICET

orcid.org/0000-0002-8908-580X

rodolfopuglisi@gmail.com

RESUMEN

La devoción a José Gabriel del Rosario Brochero (1840-1914), el llamado “cura gaucho”, es una expresión religiosa argentina donde la materialidad sagrada juega un papel destacado en la estructura emocional y simbólica del grupo. En efecto, el movimiento en torno a este sacerdote, ungido oficialmente santo en el año 2016 por la Iglesia Católica a partir de los milagros de cura que se le atribuyen, configura un culto motorizado por el “deseo proxémico” de cercanía de los fieles hacia sus reliquias, esto es, sus restos corporales así como objetos que estuvieron en contacto con él. En este trabajo, luego de situar las coordenadas fundamentales del culto a las reliquias de los santos dentro del cristianismo, especialmente al destacar el hecho que en tanto “objetos poderosos” aportan a las comunidades que las poseen legitimidad simbólica, beneficios económicos y articulan lazos comunales e identitarios, presentaremos las coordenadas fundamentales de la veneración a las reliquias dentro del movimiento brochero en la Argentina contemporánea.

Palabras Clave: *Brochero, Religión, Materialidad, Reliquias, Objetos.*

Devotion to Cura Brochero and veneration of his relics in contemporary Argentina

ABSTRACT

The devotion to José Gabriel del Rosario Brochero (1840-1914), the so-called “gaucho priest”, is an Argentine religious expression where sacred materiality plays a prominent role in the emotional and symbolic structure of the group. Indeed, the movement around this priest, officially anointed saint in 2016 by the Catholic Church based on the miracles of healing attributed to him, configures a cult driven by the “proxemic desire” of closeness of the faithful to his relics, that is, his bodily remains as well as objects that were in contact with him. In this article, after pointing out the fundamental aspects of the cult of the relics of the saints within Christianity, highlighting the fact that as “powerful objects” these provide the communities that possess them with symbolic legitimacy and economic benefits. Furthermore, these articulate communal ties, I also present the fundamental aspects of the veneration of relics within the movement around priest Brochero in contemporary Argentina.

Keywords: *Brochero Priest, Religion, Materiality, Relics, Objects.*

RECIBIDO: 2 de octubre de 2020

ACEPTADO: 17 de junio de 2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Puglisi, Rodolfo (2021). “La devoción al Santo Cura Brochero y la veneración de sus reliquias en la Argentina contemporánea”, *Etnografías Contemporáneas*, 7(13), pp. 224-247.



El movimiento brochero

El movimiento en torno al cura Brochero es una expresión religiosa argentina que sólo recientemente ha comenzado a ser investigada por la antropología social desde una perspectiva etnográfica centrada en la dinámica actual de estos grupos (Puglisi, 2019a; 2019b; 2021). Incluso, son escasos los trabajos provenientes de otras disciplinas de las ciencias sociales que han abordado el fenómeno. En efecto, hay algunos trabajos provenientes de la historia centrados en la figura político-religiosa de Brochero en el contexto finisecular del siglo XIX (Ayrolo y Ferrari, 2005; Salinardi, 2007; Ayrolo, 2011; Barral, 2016, 2019), otros que lo mencionan entre distintos personajes católicos en vías de canonización (Bianchi, 2007), obras biográficas con tintes decididamente apologéticos (Bischoff, 1980), así como semblanzas de biografías hagiográficas (Pelbois, 2010). Por supuesto, existen además producciones centradas en la figura de Brochero escritas por sacerdotes, consagradas o laicos católicos.

José Gabriel del Rosario Brochero (1840-1914), conocido como el “cura gaucho”, fue un sacerdote católico cordobés admirado por sus seguidores como un párroco con los “pies en la tierra”, un “pastor con olor a oveja” que recorrió incansablemente a lomo de mula la montañosa Traslasierra cordobesa en el último cuarto del siglo XIX ayudando a las poblaciones locales. Por ello, en vida ya era muy querido y seguido por su feligresía y en la actualidad es muy

recordado por todas las obras que impulsó en la región, especialmente el telégrafo, infraestructura vial (caminos y puentes) e hidráulica (canales de irrigación y acequias), escuelas, una casa de ejercicios espirituales, varias parroquias, así como su tan batallado proyecto, que quedó finalmente trunco, de que se instalara un ramal de ferrocarril en la zona. En este sentido, en pos de lograr beneficios para la región, sus vínculos con la política de su tiempo fueron estratégicos y cambiantes. Amigo personal de Miguel Juárez Celman, quien llegó a la gobernación de Córdoba y luego a la presidencia de la nación; y luego de que éste falleciera, terminó apoyando al naciente radicalismo de Hipólito Yrigoyen con el objetivo de lograr beneficios para la región transerrana (Cf. Ayrolo y Ferrari, 2005; Barral, 2016).

En octubre de 2016, Brochero fue canonizado (declarado santo) por la Iglesia Católica, el primero nacido y fallecido en Argentina, en función de los “milagros” de sanación que se le atribuyen.¹ Sin embargo, para la gran mayoría de sus devotos, Brochero “ya era santo y sólo faltaba el trámite”.² De hecho, en el pueblo era —como me decía un ferviente seguidor— el “santito escondido”, pues desde hacía décadas, todos en sus casas tenían imágenes, esculturas y altares de él. En este sentido, vale enfatizar que si bien estamos hablando de un sacerdote católico recientemente reconocido de manera oficial como santo, la devoción a Brochero desborda lo institucional y se extiende más allá del campo de católicos practicantes, siendo sus seguidores muy diversos en lo que respecta a adscripciones religiosas y procedencias socioeconómicas. Constituye, pues, un movimiento muy amplio, polifacético y heterogéneo que en algunas de sus manifestaciones conforma un caso de religiosidad popular (Álvarez Santaló et al., 1989; Semán, 2004; Martín, 2007 y Ameigeiras, 2008).³

1 En el camino a la santificación hubo tres pasos previos. Primero fue declarado “Siervo de Dios”; luego, en el año 2004, “Venerable” (para estas dos denominaciones no es necesaria la confirmación de milagros) y luego, “Beato” en 2013. Se dice que es el primer santo “ciento por ciento argentino”, ya que Héctor Valdivielso Sáez (1910-1934) fue el primer santo de la Iglesia Católica nacido en Argentina (canonizado en 1999), pero a la temprana edad de 4 años se mudó con sus padres a Europa y nunca regresó, siendo ejecutado en España. Para la beatificación y canonización se requiere de la comprobación de “milagros”. Estos son llamados así, dado que a lo largo de todo el proceso de investigación que conduce a la canonización, un comité de peritos médicos determina que la curación no puede explicarse al apelar a causas orgánicas. Sobre el relevante papel que ha jugado la medicina en los procesos de canonización a lo largo de la historia remitimos a Ziegler (1999) y Laverda (2019).

2 En este sentido, muchos enfatizan que lo que demoró por décadas la santificación de Brochero fueron costumbres suyas no bien vistas por la cúpula eclesial, como sus formas de hablar y que era fumador. Existen muchas resignificaciones de los devotos explicando el porqué de estos comportamientos que aquí no podemos ofrecer por falta de espacio. Sí vale decir que muchos devotos enfatizan que fue el papa Francisco quien impulsó enérgicamente los trámites para la canonización de Brochero. Asimismo, vale señalar que, si bien la beatificación de Brochero se celebró en una fecha en la que Francisco ya era papa, la firma para declarar lo Beato, había sido estampada en el año 2012 por Benedicto XVI.

3 Al recuperar las consideraciones de García Canclini (2004) sobre lo popular entendido, no como una esencia encarnada en un sector poblacional específico, sino como remitiendo a una situación relacional, y a los planteos de Martín (2007) sobre las prácticas de sacralización de santos populares, Costilla y Ruffa (2015) proponen pensar la religiosidad popular como un sistema simbólico y práctico con una lógica propia, que remite a una forma particular de experimentar y representar los fenómenos religiosos. Este tipo de vivencia de lo sagrado, si bien

La reciente entronización de Brochero como santo ha revigorizado un movimiento que ya cuenta con más de cien años de existencia. En lo que respecta al movimiento brochero en la actualidad vale decir que, como señalara Evans-Pritchard, el tiempo no tiene el mismo valor a lo largo del año, sino que para los grupos humanos tiene “estaciones principales” (1977: 112). En este sentido, el calendario sagrado anual de las comunidades brochero de nuestro país está puntuado por una serie de momentos álgidos que modelan la estructura emocional del grupo y sus miembros. Uno de los episodios anuales de “efervescencia colectiva” (Durkheim, 1993) más significativos de la devoción al “Santo Cura Brochero” son las “semanas brochero”. Una de ellas tiene lugar los días previos al 26 de enero (día de su fallecimiento) y la otra se desarrolla durante las jornadas previas al 16 de marzo, natalicio del santo y fecha en la que se celebra la fiesta patronal del pueblo de Villa Cura Brochero (que hasta 1916 se llamaba Villa del Tránsito, cuando fue rebautizada en su honor). Durante estas semanas se realizan una serie de actividades como misas, peñas, procesiones, festivales musicales, entre otras, así como peregrinaciones en diferentes partes del país. De todas ellas, sin lugar a dudas, la más masiva y espectacular es la “cabalgata brochero”, la cual llega al pueblo en el atardecer de la víspera a la celebración patronal. Esta peregrinación, con casi una semana de duración, recrea a caballo y/o a pie el viaje que, atravesando altas cumbres, Brochero y sus fieles realizaban a Córdoba Capital (200 km aproximadamente) para efectuar ejercicios espirituales ignacianos.⁴ Nos hemos ocupado de la misma en otro artículo (Puglisi, 2021). Asimismo, en los días previos al 14 de septiembre y 16 de octubre (fecha de beatificación y canonización, respectivamente) se realizan también misas y peregrinaciones como, por ejemplo, la “caminata brochero”. Esta última, que parte del paraje Giulio Cesare en el camino de altas cumbres, recorre 30 kilómetros para finalizar, al igual que la anterior peregrinación, dentro del santuario para estar unos momentos delante de las reliquias (restos corporales) de Brochero. Hemos dado cuenta de esta peregrinación en otro trabajo (Puglisi, 2019a).

Todas estas celebraciones, verdaderas fiestas populares, implican una “reactualización de la memoria grupal y de la experiencia de lo sagrado” que involucra

es distinta, está en relación e imbricación con los cánones religiosos hegemónicos u oficiales, los cuales también, y especialmente para el caso del catolicismo como destaca Fogelman (2015), están caracterizados por el dinamismo y la permeabilidad. Sin espacio para avanzar en esta dirección, puede conjeturarse incluso que la canonización de Brochero puede constituir un intento de canalizar institucionalmente el uso legítimo de su figura y limitar sus “desviaciones”.

4 La formación sacerdotal de Brochero, como muchos seminaristas de su época, incluyó el entrenamiento en los ejercicios espirituales del fundador de la orden de los jesuitas, Ignacio de Loyola. Convencido del rol central que cumplían estas prácticas en el enderezamiento moral del “paisanaje” y su adhesión a la fe católica, Brochero anualmente movilizaba a caballo a su feligresía desde la región cordobesa de Traslasierra a través de casi 200 kilómetros de montaña hasta la ciudad de Córdoba para realizar los ejercicios ignacianos (según los registros, las comitivas en ocasiones alcanzaron las mil personas). Una de sus tantas obras fue, justamente, construir una “Casa de Ejercicios Espirituales” para evitar esta larga travesía. Ésta comenzó a funcionar en 1877, estando a cargo de la congregación de las Hermanas Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús. Si bien en la actualidad en este edificio funciona el “Museo Brochero” (fundado en 1957), se sigue utilizando una parte del mismo (la capilla) para realizar, ininterrumpidamente como antaño, retiros de ejercicios en una edificación contigua.

“procesos de construcción y recomposición identitaria” (Ameigeiras, 2008: 36). En efecto, estas conmemoraciones constituyen rituales colectivos que se activan a través de una puesta en escena al recrear y legitimar imaginarios y narrativas sobre la figura de Brochero, así como con la generación de estados de *communitas* (Turner, 1988) entre los adherentes a su figura.⁵

Si bien tiene su epicentro en el pueblo de Villa Cura Brochero y en la provincia de Córdoba en general, la devoción a Brochero desborda los límites provinciales. Existen “comunidades brocherianas” parroquiales y barriales en distintas regiones de Argentina. En este sentido, hay importantes grupos de seguidores en el oeste del país (La Rioja, San Juan y San Luis), así como también significativos núcleos de seguidores en las arquidiócesis de Mar del Plata y Quilmes. Éstas últimas cuentan con casas de retiros espirituales llamadas “Cura Brochero” (la casa quilmeña fue fundada hace más de tres décadas), en las cuales, bajo el nombre de “encuentros brocherianos” (diferenciados por sexo, edad y estado civil), practican a lo largo de todo el año, durante un fin de semana, ejercicios de inspiración ignaciana, tal como los que realizaba Brochero en su época. Asimismo, organizan diferentes eventos, tales como el “campamento brocherito” para niños en el verano, festivales y comidas para recaudar fondos, entre otros. En Quilmes, igualmente, desde hace casi una década se realiza en marzo la “peregrinación brocheriana a pie”, la cual parte de la catedral quilmeña y finaliza en la mencionada casa de retiros espirituales localizada en Bosques (Florencio Varela). Por otro lado, la reciente santificación de Brochero, así como las referencias del papa Francisco a éste como el modelo de cura a seguir, en tanto “pastor con olor a oveja”, también han contribuido a la difusión de su figura a nivel nacional.

En este trabajo estamos interesados en indagar en algunos de los resortes materiales que posibilitan y alimentan la adhesión religiosa.⁶ En esta dirección, como veremos, en el movimiento brocheriano son medulares los restos corporales del santo, así como objetos que en vida estuvieron en contacto con él. Estas

5 Con este término de la voz latina (que significa “comunidad”), el autor remite a las experiencias de unidad, fuerte emotividad, compañerismo e igualdad, es decir, de un “vínculo social generalizado” (Turner, 1988: 103), que tienen lugar en ocasiones especiales dentro de la vida social de un grupo. A estas ocasiones especiales el autor las llama eventos “liminales”. *Limen* en latín quiere decir “umbral” y con este término y otros similares (“liminal”, “liminalidad”, etc.), Turner se refiere a fenómenos (como los estados sociales de *communitas*) que se dan temporariamente al margen de la vida social cotidiana de un grupo con su estructuración regular.

6 Desde la década de 1980, el interés de las ciencias sociales por la dimensión material de la vida sociocultural ha ido en significativo aumento y la religión es uno de los campos en los cuales el interés por la dimensión material ha cobrado especial atención (Meyers et al., 2011; Menezes y Rabelo, 2015; Giumbelli, Rickli y Toniol, 2019). En la Argentina, en este campo específico podemos mencionar, entre otros, los trabajos de Algranti (2011), Semán (2014), Ceriani Cernadas (2017) y dos *dossiers* temáticos específicos (Silla y Carvalho, 2015; Ceriani Cernadas y Giumbelli, 2018), que agrupan trabajos de diferentes autores que reflexionan en esta línea. Sobre este “giro material”, en uno de estos trabajos, lúcidamente, Nicolas Viotti señala: “No resulta del todo claro todavía si la reivindicación de la corporalidad o la vida material en los estudios sociales de la religión es resultado de una nueva centralidad social de la materialidad en algunas prácticas religiosas contemporáneas o simplemente una mirada renovada sobre procesos muy antiguos y únicamente descuidados por análisis parciales” (Viotti, 2018: 20).

materialidades son lo que se conoce como reliquias corporales y de contacto, respectivamente. Aquí desarrollaremos las coordenadas fundamentales de la veneración a estas reliquias del santo Cura Brochero en la Argentina contemporánea.

Los datos en los que nos basamos para realizar esta investigación provienen del trabajo de campo etnográfico (involucrando observación participante, participación observante en peregrinaciones y otras actividades ceremoniales y cotidianas), así como de entrevistas a distintos seguidores (devotos, peregrinos, museólogos, miembros parroquiales, funcionarios municipales, entre otros), que venimos realizando sobre estos grupos desde el año 2018 en diferentes zonas del país, con centro en la localidad de Villa Cura Brochero (Traslasierra, Córdoba).

Antes de pasar a ocuparnos de la veneración de las reliquias dentro del movimiento brochero, en el apartado siguiente presentaremos las características principales del culto a los santos y la veneración de sus reliquias en el cristianismo.

El culto a los santos y sus reliquias

La palabra “reliquia” deriva del término en latín *reliquiae* que de modo general significa “restos”. Las reliquias suelen diferenciarse fundamentalmente en dos grupos, *body relics*, esto es, aquellas que proceden directamente de partes del cuerpo de la persona objeto de veneración, y que indiscutiblemente son las más importantes (al punto tal que generalmente se las menciona simplemente como reliquias), y *contact relics*, es decir, objetos que en vida estuvieron en contacto con la persona venerada como vestidos, ajuar, etc. (Strong, 2004: 8).

Como muchos historiadores señalan, el culto a los santos cristianos encuentra conexión, continuidades y rupturas con los cultos a los héroes de la antigüedad grecolatina (Brown, 1981; cf. Bozoky, 2005) y se inscribe en una línea que puede rastrearse hasta la devoción a los restos corporales de los primeros cristianos perseguidos y asesinados por el imperio romano, los mártires. En efecto, “el nacimiento de la veneración a las reliquias de los mártires está asociado a los lugares de enterramiento de los cristianos de los primeros tiempos, las catacumbas” (Báez Hernández, 2015: 325). Si queremos ofrecer un panorama sintético de la evolución histórica de la devoción a las reliquias en el cristianismo, podemos decir que:

En un principio todos los mártires eran considerados santos, y sus cuerpos reliquias, y el culto de sus tumbas tenía un origen popular. Pero a partir del siglo V los obispos fueron imponiendo el control de las iniciativas populares que a veces podían caer en el exceso.⁷ Solo el obispo podía aceptar o censurar la veracidad

7 Como analiza detenidamente Appleby (1992), desde el siglo sexto los obispos tenían “el control de la disposición física de las reliquias sagradas para ratificar o rechazar santos popularmente aclamados” (1992: 339). El poder político también puso el acento en ello ya que “debido a que fue un medio de reforzar su propio poder, Carlomagno y Luis el Piadoso cooperaron con el episcopado franco en su creciente esfuerzo para regular el uso devocional de los objetos sagrados” (340). Asimismo, en este contexto de progresivo control eclesiástico y político de los restos, vale recordar que “solo a partir del siglo VII se comienza a permitir la división y el traslado

de las reliquias y la santidad del difunto. El proceso general a lo largo de la Edad Media sería el siguiente: una comunidad comienza a dar culto a una reliquia de quien se considera un santo o una santa, pero solo el obispo autoriza el culto y fija la fecha de la celebración de la fiesta de ese santo. Al llegar al siglo XII, con el aumento del poder central de Roma, el poder del Papa se impuso sobre el poder de los obispos y solo el papado podía aceptar y refrendar las iniciativas populares, reservándose tras el concilio de Letrán de 1215 la potestad de la canonización. Este proceso queda plenamente consolidado a partir del siglo XVII (Bermejo Barrera, 2016: 32. Cf. Geary, 1986: 175; Bynum y Gerson, 1997: 3).⁸

El control de las reliquias es un punto clave y para muchos investigadores este interés está ligado a los beneficios simbólicos y económicos que las mismas otorgaban a templos y comunidades. En esta dirección, Patrick Geary señala que:

para las comunidades suficientemente afortunadas de tener restos de santos en sus iglesias, los beneficios en términos de ingresos y estatus eran enormes, y la competición para adquirir reliquias y promover las virtudes de los santos locales sobre aquellas de las comunidades vecinas era marcada (Geary, 1986: 176. Cf. Appleby, 1992).

Por esto, Walsham comprende a las reliquias como “una forma de capital simbólico” (2010: 25). De igual modo, Cofiño Fernández explica que “la existencia de estos objetos sagrados en un templo producía importantes beneficios para el mismo, dada la costumbre establecida entre los fieles de entregar ofrendas votivas y donativos en agradecimiento por las curaciones o favores que había recibido de ellos” (2003: 353).

En cuanto al significado doctrinal de las reliquias, Peter Brown (1981) explica que las reliquias corporales de los santos cristianos desde la antigüedad fueron enfocadas como articuladoras de lo humano y lo divino. Por su parte, Schmitt profundiza en estas cuestiones al explicar que las reliquias corporales “se inscriben en una lógica propia del cristianismo, que la Encarnación enraizó en la historia, en la humanidad, en el cuerpo” (2007: 282). En este sentido, señalará que:

la legitimidad de las reliquias de los santos reside, en último análisis, en la corporeidad y la historicidad de Cristo. Metafóricamente, los santos son el ‘templo’ de Cristo [...] Ese lazo esencial entre los santos y Cristo, y más precisamente entre sus cuerpos y el cuerpo de Cristo, se expresa en el altar, cuya mesa contiene las reliquias sobre las cuales es celebrado el sacrificio eucarístico (2007: 285).⁹

de los cuerpos de los mártires, lo que da origen al creciente tráfico de restos humanos” (Castillo, 1994:69. Cf. Geary, 1986).

8 Procesos similares, aunque con resignificaciones contextuales, especialmente la imbricación con las poblaciones “indias”, son señalados para México a partir del siglo XVI (Rubial García, 1998).

9 Un análisis detallado sobre la relación entre el culto a las reliquias y eucaristía es el trabajo de Snoek (1995). Caroline Bynum, por su parte, considera la eucaristía como el núcleo central de la “materialidad divina” en el cristianismo, lo cual se vincula a su vez con el modo en que la sociedad medieval pensaba la materialidad en general y el universo como algo vivo, lábil y revelador en constante metamorfosis (Bynum, 2012: 17). Al tratar estos temas, resulta relevante tener en cuenta también las puntualizaciones de esta autora sobre el cuerpo en este período (Bynum, 1995).

Es este lazo el que a juicio del autor da sustento a la veneración de las reliquias. Asimismo, vale decir que la preservación de las reliquias expresa la creencia en la no putrefacción del cuerpo de los santos, lo que en la tierra las constituye como “parcelas duras de eternidad” (Schmitt, 2007: 286).¹⁰

No obstante, más allá de los postulados doctrinarios, el rol de las reliquias no se reduce a representar el ciclo de la vida según la cosmología cristiana, ni a ser consideradas un mediador con lo numinoso, “*locus* donde tierra y cielo se reúnen” (Brown, 1982: 223. Cursivas en el original. Cf. Brown, 1981), sino que se las dota a ellas mismas de poderes sagrados. Como señala Patrick Geary, si bien a nivel doctrinal el cuerpo del santo es el medio a través del cual Dios opera sobre la tierra, para la mayor parte de la gente “las reliquias *eran* los santos, continuando viviendo entre los hombres.¹¹ Ellas eran fuentes inmediatas de poder sobrenatural para curar o enfermar y el contacto cercano con ellas o su posesión era un medio de participar de ese poder” (Geary, 1986: 176. Cursivas en el original. Cf. Walsham, 2010: 13).

Precisamente, es esta potencia atribuida a las reliquias, que en modo alguno es una creencia que no es exclusiva de sectores populares sino que abarca también a los sectores acomodados de la sociedad, como obispos y líderes políticos, las que las vuelve objeto de veneración y deseo para la comunidad en su conjunto.¹²

Para finalizar esta apretada síntesis sobre las reliquias en el cristianismo, muy brevemente vamos a mencionar dos cuestiones muy ligadas a las reliquias, los relicarios y las imágenes. Con respecto a los primeros, los relicarios cumplen una función de “escenificación material, imaginaria y ritual” (Schmitt, 2007: 288), especialmente si tenemos en cuenta que “en 1215, el concilio de

10 Sobre esto último, en primer lugar debemos señalar que “durabilidad y resistencia a deteriorarse son frecuentemente características distintivas de las reliquias: en la Europa medieval la incorruptibilidad de un cadáver era considerada como un signo de santidad” (Walsham, 2010: 11). Poniendo el foco en esta materialidad que perdura y al articularla con cuestiones doctrinales, Julia Smith señalará que “las reliquias señalan un poderoso impulso a transformar la historia bíblica en un objeto tangible, a materializar el mito”, por lo cual “ellas colapsan la distinción entre pasado, presente y futuro dentro de un persistente aquí y ahora” (2012: 149. Cf. Walsham, 2010: 13). En este sentido, las reliquias le dan “forma palpable a lo sagrado” (150) y al recuperar nuevamente su dimensión material reconoce tres características en ellas: incompletud, indeterminación y portabilidad. Sobre esta última, Smith señala que estos objetos son “cristiandad portable” (158), y concluye que, “la intersección de materia y creencia le da a las reliquias su significado, y su pequeño tamaño las hizo eficientes para separar la memoria del lugar y movilizarla” (162). Sobre este punto, Walsham también señala que “un elemento clave es su transportabilidad y movilidad: las reliquias son objetos que portan significado a través del espacio así como también le permiten perdurar en el tiempo” (2010: 11). Sobre la portabilidad de las reliquias, saliendo del caso cristiano, sugerimos los trabajos de Sharf (1999).

11 Por ello, Geary para referir al robo de reliquias habla en ocasiones de “secuestro” del santo, en tanto entidad presente para quienes las trasladaban de lugar (1986: 186). Tan relevante es el fenómeno del robo de reliquias que Geary le ha dedicado un libro entero (1978).

12 Desde la perspectiva de los investigadores, el poder de las reliquias ha sido explicado principalmente desde una perspectiva durkheimiana al remontarse al colectivo social que cree en ellas (Geary, 1986). Como señala Walsham, “restos materiales no tienen estatus intrínseco como reliquias. Los primeros se vuelven las últimas como consecuencia de las creencias y prácticas que se acumulan alrededor de ellas. Ellas son productos y confecciones de las culturas que las engendran y reverencian” (2010: 14). Por ello, la investigación de este fenómeno nos da una pintura de la cosmovisión del grupo social que las venera.

Letrán IV dictaminó que las antiguas reliquias en modo alguno se muestren fuera de su cápsula”, por lo cual el proceso de “ocultamiento y ostentación de la reliquia da un giro que enlaza con la utilización de relicarios tipo custodia y ventanas de vidrio a partir del siglo XIII” (Mocholí Martínez, 2013: 383). En este sentido, Thunø ha analizado la puesta en escena o exhibición de las reliquias señalando que “las reliquias necesitaban de los relicarios para transmitir su complejo contenido teológico” (2018: 152). Su rol es tal que muchos autores señalan que, “el relicario es mucho más que un simple contenedor, es parte de la reliquia, de la misma manera que ésta forma parte de la imagen surgida de la alianza entre los dos. Medio e imagen se imbrican en el relicario” (Mocholí Martínez, 2013: 384. Cf. Bynum y Gerson, 1997). Efectivamente, los relicarios “no son siempre fáciles de distinguir de los restos sagrados que ellos contienen debido a la capacidad de los últimos de infectar las cosas con las cuales están en estrecha proximidad” (Walsham, 2010: 11-12).

En lo que respecta al amplio campo de las imágenes, aquí solamente veremos situar algunas cuestiones fundamentales en su relación con las reliquias corporales. Para ello, en primer lugar debe enfatizarse que, para la teología cristiana, sólo Dios puede ser adorado (*adoratio*), aunque existen cosas que pueden ser veneradas (*veneratio*). Appleby recupera los debates del teólogo cristiano occidental de fines del siglo VIII, Theodulf, que acepta la veneración de ciertos objetos materiales, las reliquias de los santos, pero no las de otros (imágenes), lo que justifica la diferencia entre ambos en tanto las reliquias no son manufacturas humanas como las segundas (Appleby, 1992: 335). Al recuperar estos planteos, Schmitt señala que las imágenes “son hechas por la mano del hombre y no creadas directamente por la mano de Dios” (281) al agregar que:

una diferencia esencial separa las imágenes de las reliquias: estas son vestigios de un cuerpo humano creado por Dios. La fuerza que se supone tienen se prolongan directamente del gesto del Creador, activada por los méritos propios del santo. La imagen es al contrario una obra humana (293. Cf. Walsham 2010: 12).

Sin embargo, algunos cuestionan esta diferencia ontológica. En esta dirección, Caroline Bynum señala que Belting “relaciona la autorización de imágenes a historias de que ciertos iconos fueron *acheiropoieta* (no hechos por manos humanas) o milagrosos en origen” (Bynum, 2012: 7). Más allá de esto, muchos autores, entre ellos el propio Schmitt, señalan la profunda interconexión entre reliquias e imágenes al destacar la paulatina importancia que con el correr de los siglos, especialmente a partir del X, fue adquiriendo dentro del cristianismo el culto a las imágenes (Schmitt, 2007: 299. Cf. Belting, 1994; Freedberg, 1992; Gell, 1998; Bynum, 2012; Christian, 1991, y para el caso de América los trabajos de Bouysse-Cassagne; 1997; Gruzinski, 1991).

En lo que resta de este trabajo nos vamos a ocupar de las reliquias del Santo Cura Brochero y la importancia que las mismas tienen dentro del movimiento brocheriano en la actualidad. Al respecto, me parece importante señalar que si bien ahora nos desplazamos a un escenario sociohistórico completamente diferente (la Argentina contemporánea), podemos advertir, sin embargo, procesos

similares a los dilucidados por los investigadores de la cristiandad medieval europea en relación a las reliquias y la legitimidad simbólica que otorgan los lazos comunales que articulan y la relevancia económica que tienen para las comunidades que las poseen en tanto polo de ofrendas, peregrinaciones y turismo.

Las reliquias brochelianas

Los devotos brochelianos reconocen reliquias de primer orden o “insignes” (restos corporales del santo) y de “segundo orden” (objetos que estuvieron en contacto con el santo en vida). Asimismo, algunos seguidores también delimitan un tercer grupo constituido por objetos “impregnados” de la presencia del santo por haber estado cerca de las reliquias de primer orden (ponchos, estampitas, estatuas, imágenes, etc.). En este último caso, naturalmente, la distinción entre reliquias y objetos sagrados en general se vuelve sumamente borrosa.

En primer lugar vamos a ocuparnos de las reliquias brochelianas más importantes de todas, esto es, las reliquias corporales. Como es reproducido una y otra vez en su hagiografía, Brochero era un “pastor con olor a oveja”, un cura muy cercano a la gente, especialmente a los más humildes. Al tomar mate con un leproso a quien no quería abandonar en su soledad, contrajo esta enfermedad. Así, murió de lepra, ciego y casi sordo; enfermedad que en 1914 representaba una clara amenaza a la salubridad pública. Por este motivo, para evitar cualquier peligro de contagio, su cuerpo fue cubierto de cal dentro del ataúd y enterrado en una tumba especialmente profunda en el piso de la capilla de la casa de ejercicios espirituales que está situada en frente de la plaza principal de Villa Cura Brochero. Asimismo, muchas de sus posesiones personales fueron quemadas para evitar cualquier contaminación.

Cuando comenzaron las solicitudes de canonización a fines de los años 60, fue requisito que se exhumaran sus restos. Esto ocurrió a fines de enero de 1973. Con la presencia del obispo de Cruz del Eje de ese entonces, Monseñor Enrique Pechuán Marín, un grupo de religiosas encargadas de la casa de ejercicios, el médico Carlos Rezzónico (quien décadas después actuara como perito médico en el marco de los procesos de beatificación y canonización) y vecinos del lugar, se abrió la tumba y descubrieron que el cerebro estaba casi intacto. En los relatos de muchos devotos brochelianos, el hecho de que tejidos blandos hayan sobrevivido durante 59 años a pesar de haber estado enterrados en contacto directo con cal es ya una prueba de la santidad de Brochero. Vale recordar aquí que la bibliografía sobre santos cristianos abunda en ejemplos sobre el carácter imputrescible del cuerpo del santo. Por otro lado, debemos destacar que el cerebro es un órgano muy relevante dentro del imaginario brochelianos, pues la masa cerebral es justamente la parte corporal que se dice sanó en dos niños a través de su intercesión milagrosa, inexplicable por la medicina, y que le valieron la beatificación y posterior canonización.¹³ En este sentido, en relación a los

13 Nos referimos a los casos de los niños Nicolás Flores y Camila Brusotti, ambos con un traumatismo craneal (en el primer caso por un accidente automovilístico y en el segundo producto de violencia familiar). Se han recuperado estas historias en un libro periodístico (Premat, 2016).

procesos de sanación que efectúan las reliquias, Peter Brown señala que la cura “está asociada con la movilización de asociaciones precisas conectadas con el objeto sagrado” (1982: 228).

La parte conservada de la masa encefálica y los demás restos blandos fueron preservados en frascos de vidrio. El cráneo y el resto de los huesos, en una urna. Todo fue colocado en 1975 en un nicho en la pared lateral norte de la capilla de la casa de ejercicios. Según los relatos de muchos devotos, entre ellos guías del Museo Brocheriano (donde antiguamente funcionaba la casa de ejercicios espirituales), era tal la cantidad de personas que se acercaban a ver sus restos, y dado que muchas veces la capilla se cierra cuando se celebran los ejercicios espirituales (realizados actualmente en otra edificación aledaña), que se decide trasladarlos.

Es así que, en el marco de la I Jornada Nacional de Sacerdotes, realizada en Villa Cura Brochero para conmemorar el 80º aniversario de la muerte de Brochero, el 2 de agosto de 1994 se efectúa un nuevo traslado. Sobre el asunto, vale enfatizar que Geary (1986: 180) describe diferentes fases en la devoción a las reliquias anudadas a sus traslados (por ejemplo, depositarlas en un nuevo relicario o en un altar), señalando cómo estos cambios de sitio en muchos casos revitalizan la devoción a un santo y le dan nuevo ímpetu.

En esta ceremonia, más de cuatrocientos párrocos y dieciséis obispos, autoridades gubernamentales, escuelas de la zona y cientos de fieles acompañaron la urna con los restos en procesión y oración. Luego de dar una vuelta a la plaza principal, la urna fue colocada en la pared de la capilla de la casa de ejercicios espirituales medianera con la iglesia parroquial, devenida a partir de entonces también santuario. Hasta la actualidad permanecen en ese lugar, donde se le puede observar. Vale mencionar que, a mediados del año 2019 se suscitó una intensa disputa con la localidad cordobesa de Villa Santa Rosa de Río Primero (lugar de nacimiento de Brochero) por la posesión de los restos corporales del santo. El origen de esta confrontación fue desencadenada a partir de un testamento ológrafo original del cura, en uno de cuyos pasajes éste remite a su lugar de enterramiento. Hemos explorado en profundidad el asunto en otro trabajo (Puglisi, 2019b).

La arquidiócesis de Córdoba tiene potestad sobre los restos de Brochero y es quien autoriza aperturas de la urna en ocasiones muy especiales como, por ejemplo, la realización de peritajes en el marco de los procesos de canonización. A partir de estos exámenes, circulan una serie de representaciones vinculadas al comportamiento de Brochero en vida. Así, por ejemplo, devotos han comentado lo “abierto” que está su cadera, algo que respondería a montar tanto a caballo. Asimismo, existen declaraciones de obispos que enfatizan, según los peritajes de antropólogos forenses sobre los restos óseos, que ciertas formas particulares de los huesos largos y articulaciones de las rodillas responden a su frecuente práctica piadosa de arrodillarse en oración. Por otro lado, como señaláramos en el apartado anterior, el relicario no es un simple contenedor. En este sentido, se establecen asociaciones entre determinados rasgos personales del santo con características del material en la que se depositaron sus restos. Sobre la urna que contiene los restos de Brochero, el presbítero Ricotti (quien fuera párroco de Villa Cura Brochero en 1994), decía:

Los restos del Cura Brochero están custodiados en una urna de algarrobo. Madera típica de esta zona. Es el árbol que más expresa las características del Cura gaucho. Árbol sufrido, retorcido por la sequía y los vientos, de corteza áspera y de buena madera en el corazón, que da sombra al rancho y cobija al caminante, que al decir del poeta es catedral de los pájaros. Madera oscura de color y firme en su estructura. Como el Cura Brochero, hombre de su tierra y comprometido con su pueblo, que sabe del dolor de la gente y de la ternura en el hogar del pobre, de la bondad del pan casero y del afecto del mate amargo dado al amigo (Heredía, 1995: 6).

En las diferentes exhumaciones que se han ido realizando, se colocaron pequeños fragmentos óseos en diversos relicarios. Por ejemplo, uno fue regalado al Papa Francisco, otro fue entregado a una iglesia mexicana que recuerda a otro santo canonizado el mismo día que Brochero, así como otros circulan en peregrinación por diferentes lugares de nuestro país. Muchos medios periodísticos regionales y locales se hacen eco de estas peregrinaciones de las reliquias de Brochero con el anuncio del cronograma de su arribo y el itinerario de su recorrido por los diferentes pueblos aledaños.

Para la ceremonia de beatificación del 14 de septiembre de 2013, realizada en un campo (“Cristo Blanco”) a unas veinte cuadras de la plaza central de Villa Cura Brochero y que concentró alrededor de doscientas mil personas, se le encargó a un artista de la región la elaboración de un relicario. Éste, realizado en madera (también de algarrobo) y de gran tamaño, representa a Brochero a caballo y contiene en un frasco parte de la masa encefálica del santo. En la actualidad esta reliquia se encuentra en una capilla en honor a Brochero que comenzó a construirse en 2014 y que fue inaugurada en enero de 2017. Esta nueva edificación está ubicada en un amplio predio a seis cuadras aproximadamente de la plaza central del pueblo, donde también tiene lugar un parque temático en honor al cura gaucho. En este lugar se realizó la vigilia y se transmitió en vivo desde el Vaticano la ceremonia de canonización llevada a cabo por el papa Francisco el 16 de octubre de 2016.

Los devotos brocheros enfatizan que, si bien son dos los milagros reconocidos oficialmente como tales por el derecho canónico, el cura gaucho realizó miles. De este modo, en tanto persona considerada dotada de poderes especiales no puede sorprender, pues, que el movimiento en torno a Brochero presente una fuerte atracción hacia sus restos mortales y objetos a él asociados. Si bien existen pequeñas reliquias en diferentes sitios –como acabamos de mencionar– los restos corporales de Brochero en su gran mayoría se encuentran en la parroquia-santuario de la plaza principal del pueblo. Éstos son indiscutiblemente el punto geográfico cero de la devoción brocherosiana, el polo magnético al cual apuntan todas las brújulas del movimiento. En tanto objetos poderosos, es comprensible el “deseo proxémico” de los fieles por estar corporalmente cerca de estas reliquias, por las benéficas propiedades que se le atribuyen, lo que constituye un núcleo alrededor del cual se aglutina y organiza la comunidad brocherosiana.

Detrás de un vidrio, en la pared lindera entre la parroquia-santuario y el Museo Brocherosiano, se observa una urna de madera en cuyo centro hay un orificio en forma de cruz que permite ver el cráneo, huesos de las caderas, vértebras

y huesillos de manos y pies, así como a los costados se pueden divisar frascos de vidrio con material blando. La urna y el perímetro están monitoreados desde tiempo reciente (año 2018) con alarmas y cámaras de seguridad (lo mismo ha acontecido en el museo brocheriano). Constantemente, si bien con diferentes grados de masividad según se trate de una misa diaria, acabe de arribar un *tour* o contingente de devotos-turistas o bien cuando finaliza una peregrinación dentro del santuario (conformando una columna de centenares de personas), hay personas circulando por allí. Por lo general, se debe hacer una fila para llegar a estar frente al vidrio que separa a los fieles de los restos de Brochero.

Las prácticas de los actores delante del cristal son muy variadas, aunque puede decirse que la inmensa mayoría, sino todos, tocan el vidrio y al retirarse suelen persignarse. Es frecuente observar que las personas recitan palabras en voz baja, muchas veces con gesto de súplica y/o llorando, mirando al cristal o bien cerrando los ojos e inclinando la cabeza. También pueden advertirse rostros que sonrían alegremente. Según lo indagado, los pedidos y agradecimientos giran principalmente alrededor de cuestiones vinculadas a salud y fertilidad. El lapso que los devotos permanecen allí es variable y no sólo responde a criterios personales sino a constricciones institucionales. En eventos muy masivos, los servidores de la parroquia recomiendan ser “breves”. En muchos de estos casos he podido comprobar que algunas personas esperan grandes lapsos de tiempo sentadas en bancos alejados hasta que se reduzca el caudal de gente. Luego se acercan al cristal y pasan períodos de tiempo mayores de los que disponían anteriormente para estar “ante” Brochero. En efecto, como ya señalamos, los estudios sociales sobre las reliquias han enfatizado cómo éstas son concebidas por la feligresía como la presencia del santo en el lugar, portando de este modo su poder. La gran mayoría de los devotos experimenta este momento frente a los restos de Brochero como un encuentro con una persona efectivamente allí presente.

Sobre esta experiencia de cercanía, Miguel, jubilado oriundo de la localidad cordobesa de Bell Ville dice, entre lágrimas, que cuando toca el vidrio “siente una energía que le corre desde la nuca por todo el espinazo”. Roberto, policía de Mar del Plata de 42 años, al ser consultado sobre el asunto, espontáneamente plantea un contraste con los objetos que estuvieron cerca de los restos (por ejemplo, como veremos más adelante, ponchos “impregnados”), señalando que si el calor que siente en la palma de las manos al tocar éstos le recuerdan el de una “llama”, al poner las manos sobre el vidrio siente una “fogata”. De igual modo, Benjamín, albañil paraguayo de 39 años radicado en el conurbano bonaerense, tiene una hija viviendo en Traslasierra y en unos de esos viajes conoció sobre Brochero y se interesó mucho. Explica que cree en Dios, pero no va a misa, aunque todos los años viaja al santuario cordobés, agregando que cuando está por llegar la fecha siente “cosquilleos”. Cada vez que está allí dice que “se siente bien”, “cómodo”. Por su parte, un matrimonio de lugareños, Carolina y Fernando, ambos promediando los cuarenta, dicen haber escuchado el relato de cientos de visitantes acerca de los “ricos perfumes” emanados de la tumba de Brochero. Vale recordar aquí que el “olor de santidad” es un tropo muy frecuente en la devoción a los santos (Stoller, 1989: 7). Ellos aclaran que no perciben aromas, pero sí enfatizan que al estar cerca de sus restos experimentan mucha

paz, algo que por cierto es una referencia muy frecuente en el discurso de la gran mayoría de los fieles con los que pude conversar. No les cabe duda que todo lo bueno que les pasa es por obra “del cura”. También señalan que conocen cientos de relatos de gente de todas partes del país sobre cómo Brochero intercedió especialmente para promover embarazos, por lo que dicen que también se lo conoce como el “santo de los niños” (además de que fue justamente a dos niños a quienes curó a través de su intervención milagrosa). Agregan que muchos de estos padres traen posteriormente a sus hijos para bautizarlos en la parroquia en agradecimiento, algo con lo que están muy familiarizados porque participan de la organización de los bautismos en ella. Sobre esto, y al enfatizar una vez más sobre la importancia que los restos de Brochero tienen para la feligresía, mencionan que la mayoría de las personas desea bautizar a sus niños en la parroquia-santuario y no en la nueva capilla recientemente construida (que, recordemos, sólo tiene como reliquia un pequeño frasco).

La importancia de los restos de Brochero es tal que, en última instancia, definen el “centro del pueblo”, como dijo Fernando, quien nació y vive desde siempre en la villa homónima. Justamente, hablando sobre la construcción de la nueva capilla, ponía en duda el traslado allí de los restos, argumentando que es lo que le da especificidad al lugar, a la plaza. Estas palabras remiten a otra faceta de las reliquias, aquellas referidas a los fenómenos de cohesión social que se organizan alrededor de ellas, en tanto sirven para tejer lazos sociales identitarios y crear comunidad (Geary, 1986: 183). Como señala Strong, “las reliquias se vuelven constitutivas de comunidades, por medio de narrativas y rituales, ellas sirven para vincular lugares particulares y personas”, así como también poseyendo poder sagrado “actúan como imanes para peregrinaciones y devotos” (Strong, 2004: 18). Indudablemente, son un factor productor de *communitas* (Turner, 1988) y de consenso social. Al decir de Peter Brown, la devoción a un santo “es la ocasión para la comunidad de mostrarse a sí misma como un todo unido, abrazando sus partes en conflicto” (1982: 247).

Recuperando esta dimensión de la pertenencia identitaria y volviendo al relato de Fernando, éste dice que al transcurrir toda su vida en la villa a Brochero lo tiene internalizado, que lo fue “mamando” desde chico. Para él es un poblador más, un vecino, incluso un “padre cercano”. Como es habitual en muchos residentes, en las tardes suele ir a la plaza a tomar mates. Si bien dice que no va sistemáticamente todos los días hasta el santuario, explica que para él es como la casa de un pariente que está siempre disponible con las puertas abiertas, por lo que cuando va la plaza o a hacer compras en lugares aledaños, suele pasar a “saludarlo” algo que, comenta, es frecuente en muchos pobladores del lugar. Como decía Fernando, los pobladores van “mamando” a Brochero desde que son pequeños. En efecto, en el pueblo y las cercanías circula una rica tradición oral. He conversado con muchas personas que comentan cómo sus bisabuelos o abuelos conocían a Brochero y suelen contar anécdotas que se daban cuando el cura lo iba a visitar a sus casas. Los relatos transmiten una cristalina cercanía.

Esta “presencia” de Brochero en el lugar es ubicua también en el relato de quien fuera intendente de Villa Cura Brochero hasta 2019 (estuvo a cargo del municipio durante los períodos que comprenden la beatificación y

canonización), quien en una extensa entrevista que sostuvimos en 2018, se refirió a Brochero como alguien actualmente allí presente que sigue bregando, como ayer, por la prosperidad económica de Traslasierra y sus pobladores. En esta dirección, luego de autodefinirse como “devoto brocheriano”, enfatizó no sólo en el legado espiritual de Brochero, sino también su rol político como gestor de bienestar para sus conciudadanos. Él cree que los políticos deben ahora encarnar nuevamente esta tarea, con la asunción de que en la actualidad el desarrollo económico de la región encuentra en la promoción del turismo religioso un eje de progreso clave.

Como destacan los autores que vimos en la primera parte de este trabajo, la noción de que el santo, presente en las reliquias, es protector y promotor de prosperidad de su comunidad es un elemento recurrente en el culto a los santos dentro del cristianismo. De este modo, a más de cien años de su muerte, en los relatos de los pobladores de la villa, Brochero deviene un vecino que aún recorre las calles del pueblo y protege a sus pobladores; alguien a quien se puede visitar en el santuario donde vive. En este punto, sin poder explayarnos en profundidad sobre este aspecto, consideramos importante subrayar la existencia de dos circuitos (sagrado y comercial) implicados en los modos de intercambio del grupo. En efecto, además de las formas en las que la localidad se favorece económicamente (museo, parroquia y turismo en general), existe también un sistema de intercambios y reciprocidades que conforman una “economía sagrada”, como la llama David Morgan (2016). En este sentido, la devoción hacia el santo genera intercambios en el que los feligreses reciben sensaciones y milagros mientras la población recibe beneficios económicos.

Además de los restos corporales de Brochero, existen otros objetos que constituyen lo que Carolina denominó “reliquias de segundo grado”, en tanto objetos que estuvieron en contacto con el cuerpo del santo en vida, es decir, conforman lo que más arriba señalamos cómo *contact relics*. Sobre ellas, vale decir que aquellas posesiones materiales del santo que se salvaron del fuego hace más de cien años se conservan en el museo brocheriano que –recordemos– funciona en la antigua casa de ejercicios espirituales contigua a la parroquia. Así, un confesionario de madera, elementos para la celebración de la liturgia, maletín, anteojos, documentos y cartas, etc., recuerdan la vida y obra del santo.

La gente, por supuesto, también desea estar cerca de estas materialidades. Por ejemplo, directivos del museo comentaron que la reciente colocación de sogas y alarmas en las diferentes salas responde a la necesidad de preservar este patrimonio. Me dijeron, por ejemplo, que la cama donde murió Brochero era encontrada reiteradamente con pedacitos faltantes. La gente que visitaba el museo arrancaba partes de la misma y se llevaba “reliquitas”, como explícitamente señaló la curadora. De igual modo, el oratorio de Brochero fue muchas veces encontrado desarreglado: la gente había levantado la mantilla para poner directamente las manos en el mismo lugar en que lo hacía el cura cuando celebraba la misa. En la actualidad, muy pocas personas pueden tocar los objetos con los que tuvo contacto directo Brochero. Una de ellas es Noelia, la museóloga encargada de la conservación de las piezas. Cuando es el momento de limpieza de vitrinas, por ejemplo, puede tocar –con sumo cuidado y

profesionalismo, aclara— estos objetos para limpiarlos. Autodefinida como “fan de Brochero”, dice que cuando en el marco de su trabajo toca estos objetos se suscitan en su mente una serie de pensamientos, especialmente le genera mucho asombro entrar en contacto con los mismos objetos que “él” tocó y usó. De este modo, a través de ciertos objetos, se suscitan en los fieles experiencias de empatía y cercanía. Si bien en este caso se trata de un museo religioso, la experiencia “numinosa” de los visitantes de museos, incluso en aquellos “seculares” o de ciencias, es algo destacado por una serie de investigadores (Buggeln, 2012; Berns, 2015).

Otro espacio que los devotos también suelen visitar es la casa donde murió Brochero, ubicada a una cuadra y media de la plaza principal del pueblo. Si bien la gran mayoría de los objetos personales que allí estaban fueron hace muchos años trasladados al museo brochero, en la actualidad se exhiben algunas cartas originales firmadas por el cura así como fotografías con descripciones explicativas.

Además de las reliquias de primer y segundo grado, algunos devotos reconocen otras de “tercer grado”. En esta dirección, Carolina y Fernando explican que sobre la urna que contiene los restos de Brochero, personal de la parroquia coloca ponchos (uno de los elementos más característicos del “cura gaucho”) por alrededor de un año. Esos ponchos son luego entregados a diferentes feligreses y, desde un tiempo a esta parte, para no suscitar suspicacias sobre la legitimidad de los mismos, la parroquia emite una constancia de validez cuando lo entrega. Estos ponchos, “impregnados” del poder que irradian de las reliquias corporales, son usados fundamentalmente con fines protectores y suelen prestárselos entre cercanos (lo que constituye un circuito de dones) en casos de necesidad, como enfermedades e infertilidad. De igual modo, en el marco de los preparativos para la ceremonia de santificación, se “prepararon” muchos ponchos, donde colaboradores de la parroquia tomaban un retazo muy pequeño y lo pegaban a una estampita para regalar y distribuir. Confeccionaron miles, lo cual les llevó muchas horas de trabajo en diferentes jornadas. Justamente, una de estas estampitas la tiene el ya mencionado Benjamín, quien señala que la lleva a todos lados, incluso cuando viaja, colocándola debajo de su almohada. También me han comentado que estampitas de este tipo han sido ubicadas debajo de la camilla de una persona que iba a afrontar una cirugía, y que se le invoca y se reza.

Más allá de estas reliquias, en sus diversos grados, obviamente la materialidad de lo sagrado en el movimiento brochero involucra un innumerable conjunto de otros objetos sagrados (tales como medallas, anillos, velas, estampitas, rosarios, imágenes, estatuas, altares, entre otros) con los que los devotos también se vinculan con lo sagrado. Aunque en este trabajo no podemos ocuparnos de los mismos, sí deseamos plantear brevemente, en relación a estos distintos tipos de reliquias y objetos, que las reliquias de primer orden podrían ser enfocadas como *inalienable possessions*, tal como las comprende Annette Weiner (1992). En este sentido, la autora señala que:

Algunas cosas, como la mayoría de las mercancías, son fáciles de dar. Pero hay otras posesiones que están imbuidas de lo intrínseco y de las identidades de sus dueños que no son fáciles de regalar. Idealmente, estas posesiones inalienables

son guardadas por sus dueños de una generación a la siguiente dentro del contexto cerrado de la familia, la descendencia grupo o dinastía (1992: 6).¹⁴

Al profundizar en estas cuestiones, Weiner señala que “lo que motiva la reciprocidad es su reverso: el deseo de mantener algo alejado de las presiones del dar y recibir. Este algo es una posesión que habla a y para la identidad social de un individuo o un grupo” (1992: 43). A partir de estos planteos, propone pensar la lógica del intercambio bajo la fórmula que denomina *Keeping-while-Giving*.

Maurice Godelier, al recuperar este trabajo, señala que “existen cosas que hay que guardar y que no se deben donar” (1998: 54), aunque reformula estos planteos al mencionar que, “si pensamos en el oro que se conserva en las reservas de los bancos para garantizar el valor de otros signos monetarios que circulan, podemos ir más allá, hasta señalar que una fórmula más adecuada sería *Keeping-for-Giving*, guardar para (poder) donar” (1998: 55).¹⁵

Si tenemos en cuenta estas discusiones, podríamos pensar que las reliquias de primer orden (*body relics*) del movimiento brocheriano constituyen objetos que se guardan y no circulan, lo que funciona como los garantes simbólicos del resto de las reliquias y objetos que sí circulan y se intercambian.

Para finalizar esta sección, vale decir que las reliquias corporales y los objetos personales situados en el museo y otros espacios del culto articulan con la problemática del patrimonio, aspecto sobre el cual aquí sólo plantearemos sucintamente lo siguiente.¹⁶ Se evidencian claros procesos de patrimonialización de la figura de Brochero donde especialmente ciertas representaciones visuales iconográficas tienen un papel destacado en la consolidación de un imaginario social de pertenencia comunitaria, basado en determinadas nociones morales atribuidas al santo. En estos procesos de patrimonialización encontramos involucrados diferentes actores, como la institución eclesiástica, organismos gubernamentales (municipales y provinciales), diferentes ONG agrupadas alrededor de Brochero y la feligresía en general, la cual –como ya señalamos al retratar al movimiento brocheriano– conforma un conjunto poblacional muy heterogéneo. Naturalmente, aunque excedería los objetivos de este trabajo, tratar estas cuestiones aquí, la dinámica relacional que se da entre estos diversos actores es compleja y ciertas representaciones pretenden erigirse como legítimas frente a otras.

14 Recordemos que el Arzobispado de Córdoba tiene potestad sobre los restos de Brochero ante cualquier disputa por los mismos, como analizamos en otro trabajo (Puglisi, 2019b).

15 Poco después Godelier sofisticará esta ecuación al explicar que “la fórmula de lo social no es *Keeping-while-Giving* sino *Keeping-for-Giving-and-Giving-for-Keeping*. Guardar para (poder) donar, donar para (poder) guardar” (1998: 58).

16 La dimensión patrimonial del pueblo de Villa Cura Brochero, trascendiendo la figura exclusiva del reconocido cura, fue abordada prospectivamente en el marco de un plan de extensión universitaria de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) llevado a cabo por las historiadoras Belluscio y Cerf (2010). Por otro lado, existe un trabajo que explora, desde el punto de vista de la arquitectura y el patrimonio, la casa de ejercicios espirituales construida por Brochero (Page, 2008). Asimismo, en el marco de un proyecto de extensión de la Escuela de Archivología de la UNC, se trabajó en la recuperación del archivo y la biblioteca del Museo Brocheriano (Di Mari y Gómez, 2014).

Al tener en cuenta la dimensión religiosa del patrimonio (Prats, 2005; Ludueña, 2012), puede decirse que si bien el santuario donde descansan los restos de Brochero son el epicentro de la devoción brochariana, este aura de sacralidad se extiende a la zona transerrana en su conjunto. En efecto, esta área es visualizada como una “geografía sagrada” (Flores, 2016) impregnada toda ella de espiritualidad, en tanto en los relatos de los seguidores es una región que se visualiza recorrida ininidad de veces por el cura Brochero a lomo de mula, dejando su marca en una serie de lugares (“geosímbolos” religiosos) que activan la producción social del territorio y los procesos identitarios brocharianos asociados a ellos. Estos espacios santificados, “tierra santa” como dicen algunos folletos de difusión, son promocionados por las gestiones gubernamentales a nivel local y provincial en el marco del turismo religioso. Tratamos detenidamente estas cuestiones de patrimonio y turismo religioso en el movimiento brochariano en otro trabajo (Puglisi, 2019a).

Palabras finales

En primer lugar, quisiéramos situar algunas cuestiones conceptuales fundamentales en torno a las reliquias corporales y el atractivo que generan. Como desarrollamos en profundidad en otro trabajo al abordar el caso de las reliquias no sólo en el cristianismo sino también en el budismo e hinduismo (Puglisi, 2018), creemos que las reliquias se sitúan en esa situación ambigua y liminal entre –para decirlo según categorías occidentales– persona y cosa, e interpela el problema de las relaciones entre espíritu y cuerpo. En efecto, las reliquias revelan una concepción encarnada del *self* (Csordas, 1994), donde la dimensión corporal adquiere un valor preponderante, muy diferente al que solemos estar acostumbrados en el seno del dualismo cartesiano que infravalora el rol de la materia en cuestiones espirituales (Sharf, 1999: 88). En esta dirección, así como no podemos determinar si “somos” o “tenemos” un cuerpo (por supuesto, no se trata de estados binarios taxativos sino de un “vaivén existencial” como señala Leder, 1990, o de “estados intermedios” como los llama Lewis, 1995), tampoco podemos determinar definitivamente si las reliquias son o representan la persona venerada como santa. Por lo tanto, podemos decir que el atractivo enigmático de las reliquias yace en la ambigüedad de nuestro carácter encarnado, del *embodiment* (Csordas 1993) como campo existencial y material de la cultura. Las reliquias se sitúan en ese espacio liminar entre la persona y la cosa, entre la corporalidad y los objetos, revelando asimismo la imposibilidad de establecer rígidas barreras entre estas categorías.

Anudada a estas cuestiones, aunque sin espacio para avanzar en esta dirección, me gustaría señalar que la indagación sobre las reliquias y los grupos sociales que las veneran puede constituir también una buena oportunidad para visitar y reelaborar conceptos fundacionales del pensamiento antropológico clásico sobre la religión como, por ejemplo, los de fetichismo y magia simpática o de contacto, habitualmente empleadas para estudiar sociedades “exóticas”. En efecto, podemos advertir un uso selectivo de la noción de reliquia en la literatura antropológica, en tanto se trata de un concepto utilizado para recortar

analíticamente una dimensión fundamentalmente “mágica” dentro de las “religiones mundiales” o “del libro” (cristianismo, hinduismo, budismo, etc.), pero escasa o nulamente empleado para referir a fenómenos similares en poblaciones tradicionalmente estudiadas por la antropología “etnológica”. También sería promisorio poner en relación estas discusiones con las conceptualizaciones sobre la religiosidad popular, especialmente para nuestro caso de estudio en tanto que –como dijéramos– la devoción a Brochero constituye un movimiento muy amplio, polifacético y heterogéneo.

Consideramos que los datos presentados nos permiten apoyar la afirmación de que la devoción brocheriana configura un culto motorizado por el deseo de cercanía de los fieles hacia objetos considerados “poderosos”, como lo serían los restos corporales de Brochero y objetos que en vida estuvieron en contacto con él.

Para finalizar, las cuestiones discutidas en este trabajo destacan la importancia de la materialidad en el campo religioso. Frente a posturas o aproximaciones logocéntricas al fenómeno religioso que ponen el foco en las creencias y los saberes doctrinales, los aspectos aquí analizados ponen de relieve el rol fundamental que juega la dimensión material, y en este caso especialmente la materialidad del cuerpo, en la producción de las experiencias y prácticas religiosas cotidianas de los actores.

Bibliografía

Algranti, Joaquín (2011). “La religión como cultura material. Socio-génesis de los circuitos editoriales en el mundo católico y evangélico”, *Horizontes Antropológicos*, Año 17, N° 36, pp. 67-93.

Appleby, David (1992). “Holy Relic and Holy Image: Saints’ Relics in the western controversy over images in the eighth and ninth Centuries”, *Word & Image*, Vol. 8 (4), pp. 333-343.

Báez Hernández Montserrat (2015). “El cuerpo relicario: mártir, reliquia y simulacro como experiencia visual”, en García Mahiques, Rafael y Doménech García, Sergi (eds.): *Valor discursivo del cuerpo en el barroco hispánico*. Valencia, Universitat de València, pp. 323-333.

Barral, María Elena (2016). *Curas con los pies en la tierra. Una historia de la Iglesia en la Argentina contada desde abajo*. Buenos Aires, Sudamericana.
— (2019). “José Gabriel Brochero: un mediador entre dos siglos”, *Tercer Congreso Internacional de ALIHS*, Lima.

Belting, Hans (1994). *Likeness and Presence: A History of the Image Before the Era of Art*, Chicago, University of Chicago.

Bermejo Barrera, José Carlos (2016). “Crónicas, reliquias, piedras legendarias y coronaciones en la Edad Media”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, Vol. 23, pp. 11-40.

Berns, Steph (2015). *Sacred Entanglements: studying interactions between visitors, objects and religion in the museum*. PhD thesis, University of Kent.

Bouysse-Cassagne, Thérèse (1997). “De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos”, en: Bouysse-Cassagne, Thérèse (comp.): *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*. Lima, CREDAL- IFEA, pp. 157-212.

Bozoky, Edina (2005). “Le culte des reliques”, *Clio. Voyages Culturels*, documento electrónico: https://www.clio.fr/bibliotheque/le_culte_des_reliques.asp

Brown, Peter (1981). *The cult of the saints*. Chicago, University of Chicago Press.
— (1982) “Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours”, en: Brown, Peter (ed.), *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley, University of California Press, pp. 222-250.

Buggeln, Gretchen (2012). “Museum space and the experience of the sacred”, *Material Religion*, Vol. 8 (1), pp. 30-50.

Bynum, Caroline (1995). “Why All the Fuss about the Body? A Medievalists Perspective”, *Critical Inquiry*, Vol. 22 (1), pp. 1-33.

— (2012). “The Sacrality of Things: An Inquiry into Divine Materiality in the Christian Middle Ages”, *Irish Theological Quarterly*, Vol. 78 (1), pp. 3-18.

Bynum, Caroline y Gerson, Paula (1997). “Body-Part Reliquaries and Body Parts in the Middle Ages”, *Gesta*, Vol. 36 (1), pp. 3-7.

Castillo, José (1994). “Funciones sociales del consumo: un caso extremo”, *Reis*, N° 67, pp. 65-85.

Ceriani Cernadas, César (2017). “‘Verdadero es lo hecho’: exvotos, materialidad y estética del deseo”, en Ríos, Jimena (comp.): *Por gracias recibidas: exvotos de joyeros contemporáneos*. Buenos Aires, Taller Eloi Ediciones, pp. 22-30.

Ceriani Cernadas, César y Giumbelli, Emerson (2018). “Apresentação - Materialidades e mediações nas religiosidades latino-americanas”, *Ciências Sociais y Religião / Ciências Sociais e Religião*, Vol. 20, N° 29, pp. 10-16.

Christian, William 1991 [1981]. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, Nerea.

Cofiño Fernández, Isabel (2003). “La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia postridentina: el traslado de la reliquia de San Julián a Burgos”, *Studia historica*, Vol. 25, pp. 351-378.

Di Mari, Daniel Lorenzo y Gómez, Ruth Gilda (2014). “El Archivo del Museo Brocheriano como Patrimonio Cultural”, *V Jornadas de Archivos, Museos y Bibliotecas en La Rioja*. La Rioja, 2014.

Freedberg, David (1992). *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid, Cátedra.

Geary, Patrick (1978). *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton, Princeton University Press.

— (1986). “Sacred commodities: the circulation of medieval relics”, en Appadurai, Arjun (ed.): *The social life of things*. New York, Cambridge University Press, pp. 169-193.

Gell, Alfred (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford, Oxford University Press.

Giumbelli, Emerson; Rickli, João y Toniol, Rodrigo (orgs.) (2019). *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.

Godelier, Maurice (1998). *El enigma del don*. Barcelona, Paidós.

Gruzinski, Serge (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica.

Heredia, Carlos (1995). "Testimonio sobre la I Jornada Nacional de Sacerdotes Villa Cura Brochero, 2-4 agosto 1994", *Revista Pastores*, Año 1, N° 3, pp. 4-7.

Laverda, Alessandro (2019). "Tracing the Boundaries of the Natural: Medicine and the Inquiry on Miracles in Early Modern Canonization Trials", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, Vol. 74, N° 4, pp. 369-390.

Menezes, Renata y Rabelo, Mirian (orgs.) (2015). "Dossiê: Materialidades do Sagrado", *Religiao e Sociedade*, Vol. 35, N° 1.

Meyer, Birgit; Morgan, David; Paine, Crispin y Plate, Brent (2011). "Introduction: key words in material religion", *Material Religion*, Vol. 7, N° 1, pp. 4-8.

Mocholí Martínez, María Elvira (2013). "El cuerpo en la imagen, la imagen del cuerpo. Reliquias y relicarios", en Martínez Pereira, Ana; Osuna, Inmaculada y Infantes, Víctor (eds.): *Palabras, Símbolos, Emblemas. Las estructuras gráficas de la representación*. Madrid, Turpin Editores, pp. 375-385.

Morgan, David (2016). "The Materiality of Sacred Economies", *Material Religion*, N° 11 (3), pp. 387-391.

Pelbois, Vincent (2010). "Trois biographies du cura Brochero. Entre hagiographie et histoire, entre oligarchie et gauchos, un personnage significatif dans une Argentine qui se cherche", *América: Cahiers du CRICCAL*, N° 40, pp. 43-54.

Premat, Silvina (2016). *Milagros Argentinos*. Buenos Aires, Sudamericana.

Puglisi, Rodolfo (2018). "Materialidades sagradas: Cuerpos, objetos y reliquias desde una mirada antropológica", *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, Año 20, N° 29, pp. 41-62.

— (2019a). "Traslasierra (Córdoba), geografía sagrada de la devoción brocheroiana", *V Jornadas de cultura, territorio y prácticas religiosas - III Coloquio latinoamericano territorios, fiestas y paisajes peregrinos. Expresiones de lo sagrado en los territorios locales*. Departamento de Geografía y Turismo, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.

— (2019b). "¿Furta Sacra? La disputa por los restos corporales del cura Brochero", *X Jornadas Ciencias Sociales y Religión*. CEIL-CONICET. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

— (2021). “Por los caminos del cura Brochero. Ritual, cuerpo y experiencia en la peregrinación brochariana”, *XII Congreso Argentino de Antropología Social*, La Plata.

Rubial García, Antonio (1998). “Cuerpos milagrosos, creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de Historia Novohispana*, N° 18, pp. 13-30.

Schmitt, Jean Claude (2007). *O corpo das imagens. Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru/SP, Edusc.

Semán, Pablo (2014). “Industrias culturales y religión en las institucionalizaciones emergentes del creer”, en Oro, Ari Pedro y Tadvald, Marcelo (orgs.): *Circuitos religiosos: pluralismo e interculturalidad*. Porto Alegre, Cirkula, pp. 279-308.

Sharf, Robert (1999). “On the Allure of Buddhist Relics”, *Representations*, N° 66, pp. 75-99.

Silla, Rolando y Carvalho, Isabel (orgs.) (2015). “*Dossier*: Dimensiones materiales de la religión”, *Avá*, N° 27.

Smith, Julia (2012). “Portable Christianity: Relics in the Medieval West (c.700–1200)”, *Proceedings of the British Academy*, Vol. 181, pp. 143-167.

Snoek, Godefridus (1995). *Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction*. Leiden, Brill.

Stoller, Paul (1989). *The taste of ethnographic things. The senses in anthropology*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Strong, John (2004). *Relics of the Buddha*. New Jersey, Princeton University Press.

Thunø, Erik (2018). “Reliquaries and the Cult of Relics in Late Antiquity”, en Jensen, Robin y Ellison, Mark (eds.): *The Routledge Handbook of Early Christian Art*. New York, Routledge, pp.150-168.

Turner, Victor (1988). *El proceso ritual. Estructura y anti-estructura*. Madrid, Taurus.

Viotti, Nicolás (2018). “De las mediaciones a los medios: La vida material de la espiritualidad contemporánea”, *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, Año 20, N° 29, pp. 17-40.

Walsham, Alexandra (2010). “Introduction: Relics and Remains”, *Past and Present*, Vol. 206 (5), pp. 9-36.

Weiner, Annette (1992). *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley, University of California Press.

Ziegler, Joseph (1999). "Practitioners and Saints: Medical Men in Canonization Processes in the Thirteenth to Fifteenth Centuries", *The Society for the Social History of Medicine*, Vol. 12, N° 2, pp. 191-225.