

CAPÍTULO 2

Una mirada antropológica a la devoción al cura Brochero

Rodolfo Puglisi

Introducción

El fenómeno religioso ha sido estudiado por las ciencias sociales desde variadas perspectivas teóricas y constituye un tópico de análisis fundacional del pensamiento antropológico en el contexto finisecular del siglo XIX. Entre los múltiples aspectos del hecho religioso que se han abordado, vale mencionar el énfasis que muchos estudios sociales han puesto en el papel que el colectivo social desempeña en la conformación de los estados individuales de conciencia y afectividad. Esta cuestión, y de hecho, la religión en general, ha constituido una arena de diálogo con la psicología, disciplina que también ha intentado explicar, aunque en una clave interpretativa diferente, el fenómeno religioso. No podemos ofrecer aquí un panorama de las indagaciones dentro del campo de la psicología de la religión²⁰, aunque valen recordar los ensayos de Freud sobre el asunto, especialmente *Tótem y Tabú* y *El porvenir de una ilusión*, para poner de manifiesto que la religión ha conformado siempre un tema de análisis que ha convocado la atención de múltiples campos de indagación, conformando un ámbito fértil para la discusión interdisciplinar.

Desde una mirada antropológica, la religión es una faceta de la vida cultural de todo grupo humano. Al inscribirla dentro de la cultura, enfatizamos de este modo la dimensión simbólica del hecho religioso. En este sentido, en el marco de su propuesta semiótica de cultura, Geertz aborda la religión como un sistema cultural. Así, luego de señalar que “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos” (Geertz, 1973, p. 88), dicho autor enfoca la religión bajo esta perspectiva, señalando que “los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden” (1973, p. 89).

²⁰Para introducirse en el asunto sugerimos el capítulo “Psicología y religión” del libro de Morris (1995), obra que asimismo ofrece un panorama sobre cómo diferentes autores clásicos y contemporáneos dentro de la antropología abordaron la religión.

En síntesis, la religión, entendida como un sistema de símbolos específicos dentro de una cultura, suministra una particular mirada o representación del mundo y guía el comportamiento práctico de los creyentes.

Al enfatizarse la dimensión simbólica de la religión según la perspectiva geertziana no debe perderse de vista, como señala Archenti, que “la concepción de la cultura de Geertz ha sido criticada por no prestar suficiente atención a las cuestiones del poder y el conflicto social inherentes a la producción, reproducción, uso y transformación de símbolos” (Archenti, 2013, p. 73). Por ello, es importante enfatizar que, como todo fenómeno social, el hecho religioso se inscribe en relaciones de poder, algo especialmente marcado en las sociedades complejas actuales donde coexisten diferentes grupos religiosos. Para una aproximación general a las relaciones de poder y desigualdad como formas básicas de estructuración social remitimos a Attademo (2013) y Salva (2013). Para la cuestión del campo sociorreligioso argentino como un escenario donde diferentes grupos religiosos se encuentran en posiciones de hegemonía y subalternidad remitimos a Frigerio (2007), Wright (2008), Wright y Ceriani (2011).

Señaladas estas cuestiones conceptuales generales sobre el fenómeno religioso, pasaremos ahora a describir las características principales de una manifestación religiosa de la Argentina contemporánea, el movimiento brocheriano.

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 en el marco de su tarea misionera, ayudando a las poblaciones locales. Por ello, 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 y varias parroquias. Ya en vida este sacerdote era muy querido y seguido por su feligresía, por lo que estamos hablando de un movimiento devocional que cuenta ya con más de cien años de existencia²¹.

En octubre de 2016 Brochero fue canonizado (declarado santo), el primero nacido y fallecido en Argentina, por la Iglesia Católica en función de los “milagros” de sanación²² que se le atribuyen. Es importante señalar que si bien fue un sacerdote católico y que recientemente ha sido reconocido de manera oficial como santo por la máxima autoridad eclesial, 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. En este sentido, podemos decir que algunas expresiones de la devoción a Brochero constituyen un caso de religiosidad popular.

²¹ Remitimos a otros trabajos para una caracterización más pormenorizada del movimiento (Puglisi, 2018 y 2019a).

²² Indudablemente, esto interpela el modelo biomédico hegemónico de la modernidad occidental secular, especialmente la taxativa separación entre salud y espiritualidad. Para una perspectiva panorámica sobre el abordaje antropológico de los procesos de salud-enfermedad-atención remitimos a Weingast (2013).

Éste último es un concepto que ha sido muy trabajado dentro de las ciencias sociales de la religión²³ por lo que aquí nos limitaremos a señalar que, siguiendo a García Canclini (2004), lo popular no es una esencia encarnada en un sector poblacional específico²⁴. Recuperando estas consideraciones así como 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 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.

En lo que respecta al movimiento brocheriano 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, p. 112). En este sentido, el calendario sagrado anual de las comunidades brocherianas de nuestro país está puntuado por momentos álgidos, los cuales, como en las variaciones estacionales y su correlato afectivo-religioso (Mauss, 1979), modelan la estructura emocional del grupo y sus miembros. En este sentido, a lo largo del año y en diferentes partes del país tienen lugar una serie de celebraciones que conmemoran al Santo Cura Brochero. Uno de los momentos anuales de “efervescencia colectiva” (Durkheim, 1993) más significativos de la devoción son las semanas brocherianas, una de las cuales tiene lugar los días previos al 26 de enero (día de su fallecimiento) y la otra los días previos 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, etc. así como peregrinaciones en diferentes partes del país. Asimismo, días previos al 14 de setiembre y 16 de octubre (fecha de beatificación y canonización, respectivamente) se realizan también misas y peregrinaciones conmemorativas.

Estas celebraciones constituyen lo que se conoce como fiestas populares. En este caso, las mismas delinear “un acontecimiento central del catolicismo popular” donde “la polisemia de la fiesta pone al descubierto la multiplicidad de sentidos que la atraviesan” (Ameigeiras, 2008, p. 35). Es así que la fiesta popular “genera una ruptura de lo cotidiano” que “implica una especial reactualización de la memoria grupal y de la experiencia de lo sagrado, no escindida de los procesos de construcción y recomposición identitaria” (Ameigeiras, 2008, p. 36). En efecto, estas conmemoraciones constituyen rituales colectivos que se activan a través de una puesta en

²³ Para una primera aproximación a la bibliografía específica sobre el tema sugerimos Álvarez Santaló et al. (1989), Semán (2004), Martín (2007) y Ameigeiras (2008).

²⁴ En efecto, “lo popular no constituye un paquete cerrado de tradiciones y costumbres” (Archenti, 2013, p.81). Para profundizar en el concepto de “cultura popular” sugerimos ahondar en este citado trabajo.

escena, recreando y legitimando imaginarios y narrativas sobre la figura de Brochero así como generando estados de *communitas*²⁵ (Turner, 1988) entre los adherentes a su figura.

Durante el resto del año, muchas diócesis del país cuentan con casas de retiros espirituales (que se llaman “Cura Brochero”) las cuales, bajo el nombre de encuentros brocherianos (diferenciados por sexo, edad y estado civil), practican a lo largo del año durante un fin de semana ejercicios espirituales de inspiración jesuítica tal como los que realizaba Brochero en vida junto a su feligresía. Asimismo, hay muchas agrupaciones religiosas parroquiales y barriales en diferentes partes del país nucleadas alrededor de la figura de Brochero.

A continuación vamos a ocuparnos de una de las fiestas populares más impactantes del movimiento, la peregrinación brocheriana.

La peregrinación brocheriana

La semana previa a la fiesta patronal de Villa Cura Brochero tienen lugar en diferentes partes del país peregrinaciones de todo tipo y de diversa extensión. De todas ellas, sin lugar a dudas la más masiva es la “cabalgata brocheriana”, la cual llega al pueblo en el atardecer de la víspera a la celebración patronal.

Para comprender el origen de esta peregrinación es importante señalar que la formación sacerdotal de Brochero, como muchos párrocos 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 serrano y su adhesión a la fe católica, Brochero anualmente movilizaba a caballo a su feligresía desde la región cordobesa de Traslasierra (en el oeste cordobés) a través de casi 200 kilómetros cruzando las altas cumbres hasta la ciudad de Córdoba para realizar dichos ejercicios (según los registros históricos, las comitivas en ocasiones alcanzaron las mil personas). Desde hace más de dos décadas, se realiza la cabalgata brocheriana (rebautizada en 2018 como “Peregrinación La Brocheriana”) la cual, en alrededor de cinco o seis días, recrea a caballo y/o a pie este viaje transerrano que Brochero y sus fieles de aquella época realizaban.

La peregrinación indudablemente es una fiesta religiosa, pero también es una celebración civil. Mejor dicho, y como suele ocurrir en la religiosidad popular, este tipo de dicotomías quedan, al menos temporalmente, abolidas. En efecto, la peregrinación es uno de los eventos sociales más grandes del año en Villa Cura Brochero, algo que nadie se quiere perder. En

²⁵ 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»” (Turner, 1988:101) y con este término y otros similares (“liminal”, “liminalidad”, etc.), el autor 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.

este contexto, especialmente para el caso de los participantes que son pobladores de la villa, constituye un ejercicio superfluo intentar distinguir quienes la hacen por Brochero y quienes la hacen por una costumbre del poblado, porque estas cuestiones están fuertemente interconectadas en tanto remiten a la construcción imaginaria de la comunidad y sus mecanismos de pertenencia y membrecía, en un pueblo que lleva justamente el nombre de un religioso. En este sentido, todos son brocherianos, sea que estén designando su lugar de residencia y/o su adscripción devocional al santo.

La organización de esta peregrinación, conformada como ONG, cuenta con un organizador principal, organizadores generales y varios coordinadores encargados de tareas específicas. Algunos de ellos dicen que al poco tiempo de concluir una edición ya comienzan a planificar la del año siguiente, algo que recuerda lo que ocurre con, por ejemplo, las comparsas de carnaval. Por supuesto, tamaña empresa cuenta con la autorización y el apoyo logístico del gobierno de Córdoba, de las diferentes intendencias que se atraviesan en el recorrido y de diferentes seccionales de bomberos y policía cordobesa.

Cada año, en medio de escenas de jolgorio y camaradería, con una fuerte presencia de grupos de jóvenes y de gauchos, por mencionar dos grupos identitarios²⁶ bien definidos, un importante contingente de personas se reúne de noche en la plaza central del pueblo de Villa Cura Brochero para, luego de cargar sus bolsos en un camión con acoplado, trasladarse en micros al punto de partida que es, salvo muy raras ocasiones, la ciudad de Córdoba. Allí confluyen con otros participantes provenientes de diferentes partes de la provincia y del país. Los caballos son subidos a camiones jaula y apostados en un club barrial cercano.

A la mañana siguiente, en una plaza tiene lugar el acto inaugural de la peregrinación, en el cual se pronuncian párrocos, organizadores del evento y diferentes autoridades gubernamentales municipales y provinciales. Luego de los discursos, músicos interpretan una serie de canciones folclóricas mientras el público baila chacareras, gatos y zambas.

Finalizado el acto, comienza la peregrinación. Esta puede realizarse bajo dos modalidades: a pie, constituyendo el grupo de los llamados caminantes, mientras que otros la efectúan a caballo, los cabalgantes o jinetes. Los primeros parten en primer lugar y una hora después inician recorrido los segundos. Si bien parte de la ciudad de Córdoba y llega a Villa Cura Brochero, la peregrinación no sigue todos los años el mismo recorrido dado que, entre otros factores, Brochero no cruzaba altas cumbres todos los años por el mismo lugar. En cualquier caso, la mayor parte del recorrido tiene lugar en parajes rurales o semirurales, donde organizadores y participantes enfatizan que se están recorriendo los mismos caminos por lo que transitó Brochero. Además de ello, una serie de mojones y puntos del paisaje²⁷ contribuyen a la experiencia de ese

²⁶ Para una primera aproximación al tema de las identidades sociales recomendamos Chiriguini (2005). Para las identidades juveniles puede consultarse Margulis y Urresti (2008) mientras que para lo gaucho puede consultarse Ratier (1988) y para el caso de peregrinaciones gauchas Carballo (2012).

²⁷ Por ejemplo, en ocasiones las personas indican la existencia en los alrededores serranos de casas de paisanos donde Brochero se hospedaba a pasar la noche cuando ésta lo encontraba en sus travesías u obligaciones sacerdotales.

recorrido como una actividad espiritual, reforzando el sentimiento de adhesión al santo al, literalmente, seguir su camino.

El número de participantes efectivos es incierto, pues hay mucha gente que participa sin inscribirse en la organización. En términos estimativos, más bien conservadores, para los últimos años se calcula una participación de alrededor de 1000 personas con 600 caballos. Con respecto a la variabilidad de género, etaria y la adscripción socioeconómica de los participantes, la misma es muy amplia, cubriendo un espectro muy vasto desde jóvenes a adultos mayores, así como individuos provenientes claramente de diferentes extractos socioeconómicos y tanto hombres como mujeres. En este punto, vale recordar que Turner (1973) enfocó las peregrinaciones como fenómenos de integración social donde ciertas fracturas sociales quedan temporalmente suspendidas. En este sentido, luego de señalar que las “peregrinaciones son fenómenos liminales” y que “exhiben en sus relaciones sociales la cualidad de *communitas*” (p.191), agrega que “mientras que la situación de peregrinación no elimina las divisiones estructurales, sin embargo las atenúa, remueve sus aristas” (p. 221).

Si bien predominan participantes procedentes de diferentes localidades de la provincia de Córdoba, vale enfatizar que hay participantes de muchas provincias, especialmente, aunque no exclusivamente, de San Luis, San Juan, La Rioja, Santiago del Estero y Catamarca.

Es muy común que las personas repitan año tras año esta travesía, donde algunas ediciones la hacen a caballo y otras a pie. Entre las personas que tuvieron ambas experiencias, todas tienden a reconocer que a pie la peregrinación es mucho más emotiva y fuerte, encontrando las razones de ello obviamente en el mayor sacrificio que implica recorrer caminando todos esos kilómetros.

La gente que peregrina lo hace para pedir, llevar intenciones incluso de otras personas que este año no han podido participar, adquiriendo éstos el nombre de promesantes. También se marcha para agradecer por lo ya cumplido.

Los peregrinos suelen portar banderas, pañuelos, mochilas, remeras alusivas a Brochero, tatuajes, etc. Algunas personas peregrinan solas, otras lo hacen acompañadas de familiares (hijos, cónyuges, suegros, yernos, primos, etc.) o grupo de amigos (parroquiales, del barrio, del club deportivo, etc.). Por supuesto, tienen variadas prácticas durante los intensos días de marcha. Muchos peregrinan durante grandes lapsos ensimismados, recitando oraciones casi imperceptiblemente. Otros recitan en grupo el rosario, donde es habitual que una persona haga las veces de bastonera y el resto le responda a coro: amén. También hay oraciones específicas sobre Brochero, las cuales finalizan vitoreándolo enérgicamente con un ¡viva Brochero! o bien ¡viva el Santo Cura Brochero! Muchos practican estas oraciones entre súplicas y sollozos, así como durante la marcha comparten experiencias de curas milagrosas intercedidas por Brochero, las cuales según los participantes se cuentan de a cientos. Por supuesto, no todo es solemnidad. Las conversaciones también abordan temas muchos más prosaicos, como los gustos culinarios de cada uno, los hobbies deportivos, cuestiones laborales, la situación económica del país, etc.

En su largo derrotero, la peregrinación concentra la atención de comerciantes ambulantes que siguen la caravana en autos con tráileres (cuando se pasa por alguna ruta o camino)

ofreciendo alimentos ligeros y bebidas bien frías, verdadero bálsamo este último cuando pega de lleno el sol en el mediodía cordobés. También fotógrafos, por lo general en motos que le permiten circular por senderos pedestres, toman instantáneas durante la jornada que luego ofrecen al final del día en la parada o posta diaria donde se acampa para recomenzar la marcha en la mañana siguiente. Estos lugares, algunos de ellos prácticamente deshabitados el resto del año, súbitamente se pueblan de un hormiguero de personas que venden variadas comidas, tabartería y cuchillos, vestimenta gauchesca, cerámica negra característica de la zona, etc. Este fenómeno de activación de la economía regional, ligada al turismo religioso y las procesiones, es algo especialmente valorado y promovido por las autoridades gubernamentales.

Los peregrinos reconocen que a medida que transcurren los días el cuerpo de cada uno se ablanda, deja de ser un obstáculo y se resiste cada vez más. Asimismo, ver al caminante de al lado que resiste estoicamente y no afloja impulsa a cada uno a seguir. “Si otros pueden yo también” es una frase que sintetiza este espíritu de resistencia. De igual modo, los participantes reconocen que los ritmos de todos se van igualando, se van emparejando a medida que progresa la peregrinación, conformando así un cuerpo colectivo, una suerte de rebaño humano que camina durante días en dirección a su pastor.

Organizar el cuidado, la comida y el aseo de más de mil personas y seiscientos caballos es todo un desafío logístico. Los organizadores del evento se encargan de transportar en camiones, posta tras posta, los bolsos y la comida que servirá como cena. Los diferentes puntos donde se pasa la noche por lo general son campings, campos o predios que cuenten con suficiente espacio para armar las carpas y con un quincho o lugar para instalar una gran carpa para la reunión colectiva donde se entrega y consume la cena, así como en ocasiones realizar posteriormente una peña con guitarreada. Grandes filas se conforman para recibir la ración del día (pollo, locro, estofado de carne, etc.) y la misma lógica organizativa es llevada a cabo para el desayuno (mate cocido, café con leche, té, y un pedazo de pan o galleta). El almuerzo, por el contrario, es una vianda (por lo general un sándwich de jamón y queso y una fruta) que se entrega mientras se marcha durante el día.

En las postas diarias, un grupo de podólogos ofrecen gratuitamente sus servicios para tratar una de las mayores amenazas que acechan a los caminantes: las ampollas. Evitar que se produzcan es un asunto sobre el cual abundan consejos varios, en ocasiones contradictorios, sobre el calzado adecuado, la forma de sujetarlo, la forma de caminar, el tipo de medias, etc., así como cuidar que en caso de que éstas aparezcan no se agraven. Todo ello pone de relieve una serie de conocimientos y prácticas profesionales pero también una serie de saberes legos que en algunos casos desconfían o cuestionan las sugerencias de los podólogos basados en su experiencia práctica de años de peregrinación (“vos haceme caso, proba con algodón” - decía un experimentado caminante que interpelaba la opinión de los expertos). A esto se suma una relativamente extendida práctica de ingesta oral o aplicación tópica de todo tipo de antiinflamatorios y analgésicos, que en ocasiones también se lleva a cabo a través de aplicaciones intramusculares por medio de inyecciones.

Si se quiere esquematizar una jornada de peregrinación bajo la modalidad a pie, como la he realizado yo durante mi trabajo de campo, la misma consiste en caminar durante gran parte del día, llegar medio insolado y/o mojado y/o muerto de frío (una misma jornada puede incluir momentos de sol implacable sucedidos por heladas lluvias) a la posta diaria y armar la carpa, para, luego de la misa y la cena, pasar las noches que se vuelven cada vez más frías a medida que nos acercamos a altas cumbres. El horario para despertar se fija a las 5:30 am, donde desarmamos nuestro campamento a oscuras con la gran mayoría del equipamiento húmedo ya que, aún si no llovió durante la noche, el rocío mojó todo. Preparados nuestros bolsos con las mudas de ropa y los elementos de camping para despachar en los camiones, se forma fila para desayunar a las 6:30am. Finalmente, luego de reunirnos todos y recitar solemnemente el padre nuestro y la oración a Brochero, comenzamos una nueva jornada de caminata a las 7:30am. Esta es una rutina que uno va internalizando. Como dicen muchos, el primer día es el peor. Luego, como ya mencionáramos, el cuerpo se va ablandando y deja de doler o ser un obstáculo para avanzar. Asimismo, progresivamente el cuerpo de cada uno sintoniza con el ritmo del grupo. Esto naturalmente es ubicuo en muchas prácticas religiosas que implican sacrificio y tenacidad.

Una serie de carteles van indicando que nos estamos acercando cada vez más al pueblo de Villa Cura Brochero. Más allá de sus obvias funciones como señalizaciones viales, podemos decir que estas indicaciones funcionan también como momentos preparativos en los que el viajero gradualmente va impregnándose de la atmósfera del lugar al que se aproxima e incluso hasta operan como catalizadoras de la experiencia religiosa. En efecto “la ruta se vuelve paulatinamente sacralizada” (Turner, 1973, p. 214) y progresivamente se va cargando cada vez más densamente de símbolos sagrados que suscitan intensas experiencias entre los participantes.

Como todos los años, la peregrinación llega al pueblo en la víspera de la fiesta patronal, día en el que concluyen las novenas que se están rezando en la parroquia desde hace más de una semana. La entrada al pueblo está pautaada para el 15 de marzo alrededor de las 18 horas. En las afueras del pueblo, los caminantes hacen un alto para agruparse y esperar a los jinetes ya que toda la caravana ingresa junta. Aquí muchos aprovechan para “arreglarse” (acomodar la faja, lucir nuevas banderas o camisas, limpiar y cepillar los caballos, etc.). A partir de ahora, nadie querrá perder su posición en la caravana. Avanzamos en masa compacta, donde existe un pacto tácito de no adelantarse frente a quien todos estos días marchó delante, así como evitar ser sobrepasado por un rezagado que desea mostrarse en primera fila.

La entrada al pueblo es indiscutiblemente emocionante, siendo recibidos por una verdadera multitud de personas que felicitan con aplausos, vociferaciones y llantos a la columna peregrina, todo bajo el incesante sonar de las campanas del santuario que a medida que avanzamos se escuchan cada vez con mayor intensidad. Muchos que han participado de varias peregrinaciones enfatizan “lo fuerte”, “lo emocionante” que es la llegada al pueblo. Como decía un hombre promediando la treintena “se te pone la piel de gallina” y “te largas a llorar”. Efectivamente, en el arribo es generalizado el llanto entre los peregrinos felicitándose entre ellos por haber logrado la meta, así como también es ubicuo observar lágrimas entre los espectadores.

Muchos de éstos agradecen que se camine por aquellos que no pueden hacerlo. Hay un sentimiento colectivo de pertenencia desencadenado por la experiencia de peregrinar y recibir a los peregrinos. Indudablemente, en estos espacios se recrean y legitiman ciertos imaginarios y narrativas colectivas del movimiento brocheriano. Como señala Cruz (2012) “el andar es un ejercicio donde se reproduce y se construye la memoria social” de un grupo (p. 247). Esta efervescencia emocional indudablemente prepara un clima festivo óptimo para la fiesta patronal del día siguiente.

La larga caravana que todos estos días caminó y cabalgó junta, luego de descender las sierras, entra al pueblo, arriba a la plaza y finalmente va ingresando lentamente en fila al santuario para alcanzar la tumba de Brochero. Todo este esfuerzo físico y psicológico es parte de los preparativos que construyen la eficacia ritual (Citro, 2014) de la peregrinación cuyo punto álgido y final es, luego de caminar casi 200 km atravesando las sierras, retornar (¿transformados?) al pueblo del que se partió para estar unos momentos “ante Brochero”²⁸. Sobre este punto, siguiendo a Turner (1973) podemos decir que “la estructura temporal del proceso de peregrinación, comenzando en un lugar familiar, yendo a un lugar lejano y retornando idealmente ‘cambiado’ al lugar familiar, puede ser relacionada al concepto de rito de pasaje de van Gennep, con sus estados de separación, margen o *limen* y reagración” (p. 213).

Así, además de realizársela para pedir y/o agradecer, la peregrinación brocheriana, como todo rito de paso, es también un dispositivo de transformación de uno mismo. Como señala nuevamente Turner, los peregrinos “esperan tener experiencia directa del orden sagrado, invisible o sobrenatural, bien sea en el aspecto material de la cura milagrosa o en el aspecto inmaterial de la transformación interna del espíritu o la personalidad” (p. 214). De este modo, la peregrinación constituye un acto de resistencia física y espiritual que pone a prueba al participante y lo transforma. Vale destacar, por último, que para los actores el participar de la peregrinación implica haber compartido una experiencia muy fuerte que conforma un fondo emocional, sensorial y experiencial común que posibilita o facilita el intercambio de vivencias entre las personas que participaron ya que, como muchos señalan, “no se puede explicar sino que hay que vivirla”.

Esta última cuestión merece una reflexión metodológica sobre uno de los aspectos fundamentales del quehacer antropológico, el trabajo de campo etnográfico²⁹. A continuación, y para cerrar este trabajo, vamos a situar algunas cuestiones centrales al respecto ligadas a la participación observante del antropólogo.

²⁸ La gran mayoría de los devotos se refieren a los restos corporales de Brochero, que se ven detrás de un cristal, como una persona efectivamente allí presente. “Electricidad”, “energía”, “calor”, “paz”, “ricos aromas”, etc. son expresiones habituales que encontramos entre los seguidores para describir sus experiencias de cercanía con el santo.

²⁹ Para una caracterización panorámica del mismo y como se inscribe en la agenda de investigación antropológica remitimos a Ringuelet et al. (2013).

El cuerpo del etnógrafo en el trabajo de campo

En otro trabajo (Puglisi, 2019b) hemos problematizado en profundidad la corporalidad del etnógrafo en el trabajo de campo, por lo cual aquí sólo señalaremos algunas cuestiones centrales. Siguiendo a Citro (2009) vale decir que la expresión “observación participante” encierra una tensión entre observación (distancia) y participación (cercanía) que se corresponde con el dualismo cartesiano, hegemónico en el pensamiento científico occidental, a saber: mente (momento reflexivo) y cuerpo (inmersión experiencial), que se correlaciona a su vez con otros pares de opuestos como razón/emoción, intelecto/afecto, etc. Justamente, la etnografía clásica tradicional, ligada a este paradigma racionalista, intentaba minimizar “las interferencias subjetivas” del investigador (Citro, 2009, p. 85). Esto ha sido problematizado y discutido por muchos antropólogos, especialmente en las últimas décadas. Guber, en sintonía con los planteos de otros autores³⁰, ha enfatizado que en ocasiones “el único medio para acceder a esos significados que los sujetos negocian e intercambian es la vivencia, la posibilidad de experimentar en carne propia esos sentidos” (2001, p. 60). Asimismo, destacando el hecho de que es imposible observar sin participar, ha propuesto el concepto de “participación con observación” o “participación observante” (2004, p. 175).

Queremos profundizar en la dimensión corporal que implica la “participación observante”. Sobre ello debe decirse que una gran parte del sentido de un grupo está encarnado, sedimentando en un “suelo corporal” fundamento de sus prácticas y discursos. Esto es lo que la filosofía fenomenológica ha llamado *Lebenswelt* (mundo de vida), es decir, “el mundo de la experiencia sensible que viene dado de antemano de modo aproblemáticamente obvio” (Husserl 1991, p.80)³¹. Dado que el mundo social supone este horizonte tácito de prácticas y sentidos compartidos por una colectividad, la participación corporal del etnógrafo en las prácticas del grupo es necesaria para habitar este horizonte existencial de los otros, abrirse a sentidos y experiencias que de otro modo resultarían inaccesibles. Para el caso de grupos religiosos, por ejemplo, las técnicas corporales rituales portan un sentido y lo transmiten en la práctica, por lo que el etnógrafo debe aprender a usar su cuerpo en la forma cotidiana del grupo como un prerrequisito para experimentar los significados e imaginarios culturalmente encarnados en los dispositivos rituales de ese grupo. En este sentido, la participación corporal del etnógrafo permite “un acceso a aspectos del tema de investigación que pasarían desapercibidos en un abordaje distanciado, basado sólo

³⁰ En especial valen destacar los planteos de Da Matta (1995) sobre el “*anthropological blues*” o las referencias de Cardoso de Oliveira (1996) “a la captación del sentido desde adentro” que habilita la experiencia de campo.

³¹ Las indagaciones fenomenológicas en torno al “mundo de la vida” fueron reapropiadas en el campo de las ciencias sociales por, entre otros, Schutz (1974), Schutz y Luckmann (1977) y Berger y Luckmann (1994) para analizar desde esta óptica la vida social cotidiana. Definiendo al *Lebenswelt* como “el ámbito de lo familiar” (1977:30), Schutz y Luckmann sostienen que al nacer un individuo ingresa a un mundo social que ha sido previamente creado por otros individuos y comunidades. Este mundo constituye así el “sustrato” que se encarna como supuestos tácitos no tematizados, suelo sobre el cual se edifica la experiencia subjetiva de cada individuo en particular. Para dar cuenta de este paulatino proceso de internalización del mundo social en el individuo se empleó el concepto de socialización (Berger y Luckmann, 1994).

en la observación y la entrevista” (Bizerril, 2007, p. 25), es decir, el “conocimiento corporal permite moverse más allá de las limitaciones de los modos verbales y visuales de conocer” (Pierini, 2016, p. 43). Como he podido comprobar en mi trabajo de campo, la participación corporal plena en las actividades del grupo me abrió paulatinamente a experiencias que me permitieron comprender con mayor densidad las referencias de los participantes a, por ejemplo, la peregrinación, es decir, otorgar mayor profundidad o nuevos significados a los relatos obtenidos mediante la observación tradicional y las entrevistas³², así como plantearme preguntas o elaborar ideas que jamás habrían surgido sino hubiese participado de las prácticas del grupo.

En antropología es recurrente mencionar la reflexividad que sobre el investigador opera la experiencia del trabajo de campo, proceso en el cual el etnógrafo advierte los prejuicios sesgados y teorías infundadas que porta al confrontarlos con el campo. Además de atravesar esta situación, mi experiencia de campo con las peregrinaciones y otras prácticas religiosas me enfrentó al hecho de que mi cuerpo no es el cuerpo de aquellos que deseaba investigar. Por tanto, la reflexividad etnográfica implicó para mí también prestar atención a mi cuerpo habitual al contrastarlo con los regímenes de corporeidad del campo que deseaba investigar. Recuperando el concepto de “conciencia práctica” de Giddens (1995) entendido como un saber encarnado, Lins Ribeiro (1995) señala que “el antropólogo, al insertarse en realidades sociales de las cuales no participa en lo cotidiano, desconoce —y este desconocimiento es parte central del extrañamiento— inmediatamente la conciencia práctica” (p. 196) de los agentes sociales que intenta conocer. Por esta razón, como *outsider* “el antropólogo representa para los agentes que estudia una ruptura con el flujo de la regularidad cotidiana” (p. 196). En función de los elementos aquí discutidos, vale subrayar entonces que el extrañamiento antropológico consiste también en exotizar los regímenes corporales que el propio investigador tiene encarnados de manera tácita.

Como podrá colegirse, la etnografía es una experiencia muy particular y profunda, que ineludiblemente tiene repercusiones en el investigador como persona, en tanto implica un “desplazamiento ontológico” (Wright, 1994, p. 367; Cf. Favret-Saada, 2012). Y una vez efectuado tal movimiento, un rito de paso irreversiblemente transformador, el etnógrafo en “su experiencia de campo debe recobrar la cuota de sentido-‘ahí’ dentro de un horizonte que muchas veces no es el propio, o instalarse en uno familiar a través de una mirada extraordinaria»” (Wright, 1998, p. 183). Más las referencias a otros mundos de vida no implican esencializar o asumir diferencias ontológicas insalvables entre los “los otros” y “nosotros”. Como esperamos haber mostrado, la etnografía, a través de nuestro carácter encarnado, es un puente para promover este encuentro.

³² Vale aclarar que en modo alguno estamos afirmando aquí que por hacer lo que hace el otro estamos experimentando lo que experimenta ese otro. Lo que sostenemos es que practicar lo mismo que el grupo nos abre a una dimensión de su horizonte de sentidos y prácticas que de otro modo nos es inaccesible, sin pretender por supuesto que esto suponga una identificación con la experiencia nativa. En esta dirección, abogar por la inmersión corporal del etnógrafo en el campo no implica adherir al proyecto de una autoetnografía narcisista, fascinada con uno mismo y alejada de la experiencia del otro, ni tampoco supone la ingenuidad de volverse un nativo.

Referencias

- Alvarez Santaló, C.; M. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.) (1989). *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos.
- Ameigeiras, A. (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Archenti, A. (2013). Cultura, mundo de la vida y luchas por la representación legítima del mundo. En R. Ringuet (coord.) *Temas y problemas en antropología social* (pp.62-93). La Plata: EDULP
- Attademo, S. 2013. Poder y desigualdad. Una visión antropológica. En R. Ringuet (coord.) *Temas y problemas en antropología social* (pp. 41-61). La Plata: EDULP.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1994) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bizerril, J. (2007) *O retorno à raiz: uma linhagem taoísta no Brasil*. São Paulo: Attar.
- Carballo, C. (2012). Corporalidad e identidad del gaucho peregrino. Tensiones y negociaciones en la re-construcción de la memoria. *Espacio y Desarrollo*, n° 24, pp. 57-74.
- Cardoso de Oliveira, R. (1996). El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. *Revista de Antropología*, 39 (1), pp. 13-37.
- Chiriguini, MC. (2005) Identidades socialmente construidas. En M. C. Chiriguini comp.: *Apertura a la Antropología* (pp 49-60). Buenos Aires: Proyecto Editorial.
- Citro, S. (2009) *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Citro, S. (2014). Hacia una perspectiva interdisciplinaria sobre la eficacia ritual: corporalidad, emoción y goce. En: Pedro Oro A. y Tadvall M. (orgs.). *Circuitos religiosos: pluralismo e interculturalidad* (pp. 141-168). Porto Alegre: Cirkula.
- Costilla, J. y Ruffa, J. (2015). Entre pedidos y favores: santuarios católicos y religiosidad popular local en perspectiva comparada. En Contardo, M. y Fogelman, P. (comp.) *Actas de las IV Jornadas de religión y sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur* (pp. 305-332). Buenos Aires: ReligAr Ediciones.
- Cruz, P. (2012). El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). *Indiana*, 29, pp. 221-251.
- Da Matta, R. (1995) El oficio del etnólogo o cómo tener 'Anthropological Blues'. En Boivin M., Rosato, A. y ARRIBAS, V. (comps.): *Constructores de Otredad* (pp. 172-178) Buenos Aires: Eudeba.
- Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Madrid: Alianza.
- Evans-Pritchard, E. (1977). *Los Nuer*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Favret-Saada, J. (2012) Being affected. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), pp. 435-445.
- Fogelman, P. (2015). Religión como objeto de análisis: sobre el concepto y tres vías de abordaje histórico. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Ano VII, n. 21, pp 7-23.
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En: M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (coord.) *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (pp.87-116). Buenos Aires: Biblos.

- García Canclini, N. (2004 [1983]). ¿De qué estamos hablando cuándo hablamos de lo popular? *Diálogos en la acción*, vol. 1, pp. 153-165.
- Geertz, C. (1973) La religión como sistema cultural. En *La interpretación de las culturas* (pp. 87-117) Bs. Aires: Gedisa.
- Giddens, A. (1995) *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Guber, R. (2004) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Husserl, E. (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Lins Ribeiro, G. (1995) Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica. En BOIVIN, M., Rosato, A. y Arribas, V. (comps.): *Constructores de Otredad* (pp. 194-198) Buenos Aires: Eudeba.
- Margulis, M y Urresti, M. (2008) La juventud es más que una palabra. En Margulis, M. (editor) *La juventud es más que una palabra* (pp. 13-30). Buenos Aires: Biblos.
- Martín, E. (2007). Aportes al concepto de “religiosidad popular”: una revisión de la bibliografía argentina. En Carozzi, M. J. y C. Ceriani Cernadas (coords.) *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (pp. 61-86). Buenos Aires: Biblos
- Mauss, M. (1979). Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social. En Mauss, M. *Sociología y Antropología* (pp.359-426). Madrid: Tecnos.
- Morris, B. (1995). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.
- Pierini, E. (2016) Embodied Encounters: Ethnographic Knowledge, Emotions and Senses in the Vale do Amanhecer’s Spirit Mediumship. *Journal for the Study of Religious Experience*, vol. 2, pp. 25-49.
- Puglisi, R. (2019a) Traslasierra (Córdoba), geografía sagrada de la devoción brocheriana. *V Jornadas de Cultura, Territorio y Prácticas Religiosas*. Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina. 23 y 24 de mayo de 2019
- Puglisi, R. (2018) Una aproximación antropológica a las reliquias en la devoción al cura Brochero. *X Jornadas de Sociología de la UNLP*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, Argentina 5, 6 y 7 de diciembre de 2018.
- Puglisi, R. (2019b) Etnografía y participación corporal. Contribuciones metodológicas para el trabajo de campo. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*. Numero 17, Año 9, páginas 20-35.
- Ratier, H. (1988) Indios, gauchos y migrantes internos en la conformación de nuestro patrimonio cultural. *Revista Índice*, nº 1, segunda época, pp. 26-51.
- Ringuelet R. Archenti, A., Attademo, S., Salva, M.C. y Weingast, D (2013) El campo de la antropología. En R. Ringuelet (coordinador) *Temas y problemas en antropología social* (pp.5-40) La Plata: EDULP.

- Salva, M.C. (2013) Procesos de integración/diferencia y producción de la desigualdad: ordenamientos de género. En R. Ringuet (coord.) *Temas y problemas en antropología social* (pp. 116-134). La Plata: EDULP.
- Schutz, A. (1974) *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu
- Schutz, A. y Luckmann, T. (1977) *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu
- Semán, P. (2004). *La religiosidad popular: creencias y vida cotidiana*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Turner, V. (1973). The center out there: Pilgrim's Goal. *History of Religions*, Vol. 12, No. 3, pp. 191-230.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y anti-estructura*. Madrid: Taurus.
- Weingast, D. (2013). Salud-enfermedad-atención. Las miradas de la antropología. En R. Ringuet (coord.) *Temas y problemas en antropología social* (pp. 135-153). La Plata: EDULP.
- Wright, P. (1994) Experiencia, intersubjetividad y existencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía. *Runa*, 21, pp. 347-380.
- Wright, P. (1998) Etnografía y existencia en la antropología de la religión. *Sociedad y Religión*, N° 16/17, pp. 180-193.
- Wright, P. (2008). Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las ciencias de la religión. *Caminhos*, v. 6, n. 1, pp. 83-99.
- Wright, P. y Ceriani, C. (2011). Modernidades periféricas y paradojas de la cultura: debates y agendas en la antropología de la religión. En Ceva, M y Touris, C (coords.) *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur* (pp. 147 - 164). Buenos Aires: Lumiere.