



Tesis de Maestría en Antropología Social
IDES-IDAES-UNSAM

UN PUEBLO, SU SANTO Y LA IGLESIA.

Una etnografía sobre la producción social del carisma, sus usos y disputas en el Santuario Santo Cristo de la Quebrada (Villa de la Quebrada, San Luis).

María Julieta Ruffa

Alumna

Joaquín María Algranti

Director

César Ceriani Cernadas

Co-director

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis es fruto un largo recorrido que, ya lleva varios años, e implicó distintos momentos, lugares y personas. Es por ello que quiero agradecer y reconocer a aquellas personas que me acompañaron, guiaron y me dieron su apoyo en este camino.

En primer lugar, a mi director el Dr. Joaquín Algranti, por haberse interesado desde el primer momento en mis temas de investigación y brindarme consejos y lecturas incluso mucho antes de tener este rol. Agradezco las innumerables charlas y ricos intercambios a lo largo de estos años; sus críticas, correcciones y en especial su dedicación, paciencia y motivación. Sin su guía no hubiera sido posible lograr la meta.

En segundo lugar, a mi co-director el Dr. César Ceriani Cernadas, por aceptar formar parte de este equipo. Por su gran aporte a este proyecto. El material bibliográfico otorgado, sus lúcidas ideas, sugerencias y sobre todo sus palabras de aliento en este último tramo, me sirvieron para enriquecer y culminar con la tesis.

Esta investigación fue posible gracias al financiamiento en primera instancia de la Agencia Nacional para Promoción Científica y Técnica (ANPCYT) y posteriormente, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), organismos científicos que me otorgaron becas de posgrado. En este sentido, quiero agradecer a al Dr. Fortunato Mallimaci mi director de beca y a la Dra. Verónica Giménez Beliveau, directora del Programa de Sociedad Cultura y Religión del CEIL-CONICET, equipo del que formo parte y en cual tuve mi lugar de trabajo estos años. Este espacio de trabajo fue trascendente para mi formación y crecimiento académico y personal. Me brindó la posibilidad de participar de diferentes proyectos de investigación y estar en contacto permanente con otros becarios y becarias, colegas e investigadores (muchos de los cuales se transformaron con el tiempo en mis amigas/os). con quienes pude comentar y debatir los avances de mi tesis.

Asimismo, quiero agradecer a la Maestría en Antropología Social IDES/IDAES-UNSAM. Las primeras preguntas e ideas surgieron en el seno de la cursada y en el intercambio con mis compañeros y compañeras de clase. En especial, quiero agradecer a Rosana Guber, Sergio Visacovsky y Patricia Vargas.

A toda mi familia, por el amor que me brinda en especial a mis padres Ricardo y Marta, el haber llegado hasta aquí no hubiera sido posible, sin su apoyo y confianza en mí. A Jeannette por estar siempre. A mis hermanos Flor y Ricki, por ser incondicionales.

A mis amigas antropólogas por la pasión compartida, por ser un soporte fundamental durante la carrera y ahora de la vida: Carla, Maiu, Clari, Mari, Luchi, Doli, Neme y a la pequeña Male.

A mis amigas de San Luis por estar siempre a pesar de la distancia (Malala, Gabi, Luz, Mile, Pau, Lau, Clau, Odil y Debo).

A los “puntanos en Baires”: Juli, Cris y Euge, por hacer mis días en la ciudad más divertidos y siempre en compañía.

A mis compañeros/as y amigos/as del Ceil: Leo, Agos, Maru, Cata, Mariano, Clara, Sofi, Nati, Mati y Lau. En especial a Taly y Memi que en este último tiempo han sido un gran soporte. Sobre todo, por impulsarme aquel día a enviar el borrador de la tesis.

A todas las chicas “de la confrá”, espacio de enorme contención y sororidad dentro del mundo académico.

Finalmente, quiero agradecer a toda la gente de Villa de la Quebrada, en especial a mis entrevistados y entrevistadas. Sin duda, esta tesis es gracias a ellos/as, a la gentileza de abrirme no solo las puertas de sus casas, sino por abrirme las puertas de su mundo social. Siempre llevaré en mi corazón este entrañable pueblo y a su gente.

En este sentido, no quiero dejar de nombrar a Mari A. Chabela G., Lucio A., Mario A., Sergio A., Carmen R., Juana R, Susana O., Stella Maris L., Carlos W., Rosa M., Elba L. el padre César, las religiosas de la congregación Hijas del Sagrado Corazón de Jesús, en especial a la madre María Caridad.

Muy especialmente le quiero dedicar esta tesis a la memoria de Anita W. quien falleció hace unos meses. Anita fue la primera persona que entrevisté cuando pisé por primera vez esta villa serrana para mis investigaciones. A partir de allí, se convirtió en una referente clave y a quien acudía siempre. Su lucidez para entender y describir ciertos fenómenos fueron la llave para comprender el rico y complejo entramado social de esta comunidad. Jamás olvidaré el día que la conocí a ella y a su madre Doña Rosa W. quien me dedicó unas palabras, las cuales atesoré y sentí como una “bendición”. Sin duda, a partir de ese momento pude comenzar a percibir y a experimentar “el carisma” en este pueblo.

A todas y todos ustedes, GRACIAS.

INDICE

AGRADECIMIENTOS	1
INTRODUCCIÓN.....	5
Tema- Problema de Investigación	5
Objetivos de la investigación	11
Metodología	12
Antecedentes y relevancia	13
Estudios vertebrales y conceptos clave	17
Estudios sobre carisma	18
Estudios de Comunidad	22
Concepciones sobre religión y simbología religiosa	23
Estudios sobre la materialidad religiosa.....	28
Enfoques procesuales	29
CAPITULO 1.....	30
VILLA DE LA QUEBRADA: ENTRE EL MITO Y LA HISTORIA	30
Introducción	30
La leyenda del Cristo de la Quebrada: el mito de origen de Villa de la Quebrada.....	30
a) La versión del historiador local Maldonado.....	31
b) La versión novelada del periodista Aurelio Moreno	32
c) Otras versiones relatadas por descendientes de Tomás Alcaraz y vecinos de la Villa a investigadores y medios locales.....	33
d) Versión actual de Susana Olguin Alcaraz de Palmiotto	34
e) Versión en el poema “Leyenda” de Rosa Woronko (ex intendenta de la localidad), recitado por su hijo Carlos Woronko	35
f) Nueva leyenda.....	36
Análisis mitológico	37
El carácter fundacional de la aparición de símbolos religiosos	39
Primera etapa: Culto bajo dominio privado (1860-1945)	41
Origen del pueblo y primeros años del culto	41
La ruptura entre los dueños del santo y la Iglesia	45
Segunda etapa: Culto bajo dominio de la Iglesia (1945- 2019)	48
Conflicto judicial y transferencia de la imagen y la capilla a la Diócesis de San Luis.....	48
Encauzamiento del culto.....	50
Tensiones entre las autoridades civiles y las autoridades eclesiásticas	53
Nuevo conflicto judicial	54
CAPITULO 2.....	56

MORFOLOGÍA SOCIAL DE VILLA DE LA QUEBRADA.....	56
Introducción	56
El presente del pueblo: Estructura y Morfología social	56
La familia Alcaraz	62
“Los Alcaraz” y su vínculo con lo sagrado.....	66
Organización política	68
Economía	70
Variaciones estacionales en Villa de la Quebrada.....	71
La fiesta patronal como hecho social total.....	72
Lo sagrado y lo profano en las materialidades, espacialidades, temporalidades de Villa de la Quebrada.....	76
CAPÍTULO 3.....	79
CARISMA, AUTORIDAD E INSTITUCIÓN RELIGIOSA EN VILLA DE LA QUEBRADA.....	79
Introducción	79
El proceso de racionalización, rutinización del culto al Santo Cristo de la Quebrada.....	81
La iglesia católica y sus especialistas en Villa de la Quebrada, en clave dinámica y procesual.....	85
El sacerdote: entre el carisma de cargo y el carisma personal en el Santuario “Santo Cristo de la Quebrada”	87
Los rituales de institución	91
Las religiosas. El rol femenino dentro del catolicismo y del Santuario “Santo Cristo de la Quebrada”	98
El Obispo. El peso de la jerarquía eclesiástica en el culto al “Santo Cristo de la Quebrada”	105
CAPITULO 4.....	108
LAS OTRAS FORMAS DEL CARISMA: MATERIALIDADES, CENTROS Y RITUALES SAGRADOS.....	108
Introducción	108
El objeto carismático.....	109
Promesas, milagros, exvotos y castigos.....	112
El juego de las imágenes.....	114
La centralidad del carisma y su correspondencia en el espacio.....	115
Los ritos	117
a) La procesión.....	117
b) La peregrinación.....	119
CONCLUSIONES	123
BIBLIOGRAFÍA.....	130
INDICE DE ILUSTRACIONES	137

INTRODUCCIÓN

Tema- Problema de Investigación

En la presente tesis me propongo indagar a partir de un análisis etnográfico y la consulta de documentos las relaciones sociales que se dan hoy entre los habitantes del pueblo de Villa de la Quebrada (Provincia de San Luis), el santo patrono de la localidad y los representantes de la Iglesia local que están a cargo del santuario donde se aloja la sagrada imagen. Más precisamente, me interesa conocer los mecanismos acerca de la producción social del carisma¹, su vinculación con las diversas formas de construcción de la autoridad, sus diferentes usos y disputas en torno al Santuario “Santo Cristo de la Quebrada”. Prestaré atención tanto a cómo se aplican las categorías analíticas sobre el carisma en relación al material empírico recabado, como a las consideraciones nativas que circulan sobre el mismo entre los diferentes actores involucrados.

La investigación se centra en la localidad de Villa de la Quebrada. Ésta se encuentra a 38 kilómetros al norte de la ciudad de San Luis, en el Departamento Belgrano, al pie del cerro Tinaja. Se conecta con la misma a través de la Ruta Nacional N°146 y la Ruta Provincial N° 3 conocida como “Autopista 25 de Mayo”. Según el censo Villa de la Quebrada cuenta con una población estable de 523 habitantes (INDEC, 2010), aunque según cifras extraoficiales, hoy en día, la población estable asciende a alrededor de 1500 habitantes.

Por su parte, el santuario de Villa de la Quebrada, ubicado al pie del cerro Tinaja, es el centro devocional más importante de la provincia, congregando más de doscientas mil personas para la fiesta patronal que se celebra el 3 de mayo, en honor a la imagen de su santo patrono el “Santo Cristo de la Quebrada”.

En cuanto a su historia, tanto la localidad como el santuario de la villa, deben su emplazamiento a un hecho considerado “milagroso” que involucra a una imagen religiosa. Según cuenta la tradición lugareña, entre 1850 y 1860, un vecino de la zona, Don Juan Tomás Alcaraz, hachaba leña de un algarrobo y al golpear la madera con el hacha encontró en su interior un crucifijo de madera. A partir de allí comienza a ser venerado en una pequeña capilla

¹ El carisma es un concepto que proviene originalmente del campo de la teología y hace referencia a ciertas facultades extraordinarias que puede tener una persona (formular profecías, llevar a cabo milagros) por gracia de Dios. Asimismo, este concepto fue reapropiado por el campo sociológico, fundamentalmente, por la obra de Max Weber, para quien el carisma es una relación social que involucra un tipo de autoridad. Este autor amplía el concepto más allá de la doctrina cristiana, para explicar la autoridad y el dominio de ciertos líderes, basado en la atribución por parte de sus seguidores, de un carácter sobrehumano (Gallino 2011; Barfield 2013).

cuyo descubridor mandó a construir, ya que la imagen dio “claros mensajes y señales” sobre el lugar donde “quería” ser venerada. Se supone que no había un asentamiento humano en donde hoy se erige la villa, por eso se considera que la aparición de la imagen del cristo crucificado, llamado desde entonces “Santo Cristo de la Quebrada”, hoy patrono del lugar, fue la causa fundacional de Villa de la Quebrada. Así que este pequeño oratorio fue la piedra basal de un indicio urbano con la distribución de solares para los hijos y familiares de Tomas Alcaraz y amigos (Maldonado 1988; Ruffa 2015).

En relación al manejo del culto se pueden marcar dos momentos o etapas diferenciadas. La primera, va desde los orígenes a mediados del siglo XIX hasta 1945. En ella el culto es dirigido por la familia Alcaraz: los primeros años por su descubridor y luego por sus descendientes. La segunda, se inicia a partir de 1945 y continúa hasta el presente, donde el santo, la capilla y la conducción del culto están en manos de la Diócesis de San Luis, luego de un largo conflicto entre las partes que requirió incluso la intervención judicial. En aquel entonces la Iglesia local consideró que la familia Alcaraz estaba realizando “comercio” con el culto, además de hacer un mal manejo del mismo, puesto que la fiesta, con el correr de los años, se había desviado de los cánones eclesiásticos (por la intromisión de prácticas consideradas irreverentes por parte de la iglesia local: como el consumo de alcohol, bailes y lupanares, entre otras acusaciones). De este modo, sostenían que se estaba “paganizando” cada vez más. Motivo por el cual inician una serie de acciones judiciales para quedarse con la titularidad de la capilla y de la imagen (Ruffa 2015).

Dentro de este segundo período, marco como otra fecha bisagra el año 2014, ya que a partir del mismo se produjeron cambios significativos en la conducción del santuario. Por un lado, se instaló en el pueblo, específicamente, en la Casa de Retiros Espirituales, dependiente del santuario, una congregación de religiosas extranjeras; y por otro, se produjo el recambio del sacerdote “histórico”, que implicó la llegada de un nuevo sacerdote perteneciente al movimiento de Renovación Carismática Católica².

En cuanto a los sujetos de análisis, los separé en tres grupos de actores principales, tal como se anticipa en el título. En primer lugar, el “pueblo”³ engloba a las vecinas y vecinos que habitan la localidad de Villa de la Quebrada, y a las autoridades civiles encarnadas en este

² Es entonces, sobre este último período, que centraré mi investigación para la tesis de maestría, teniendo en cuenta, a su vez, que mi anterior pesquisa relevó etnográficamente hasta principios de 2014.

³ Categoría que refiere a los habitantes de Villa de la Quebrada que suman alrededor de 1000 personas, en su mayoría son jubilados/as, también hay empleados/as públicos, comerciantes, docentes, artesanos/as, amas de casa, trabajadores rurales y profesionales independientes.

caso, en la figura de la Intendente comisionado. Dentro del grupo de vecinos me interesa rastrear, principalmente, a los descendientes de Don Tomás Alcaraz, quien fuera el descubridor del santo y fundador del paraje. En este sentido, un dato de campo que me produjo cierto “extrañamiento” es que, actualmente, en el pueblo una gran cantidad de personas se apellida Alcaraz. Motivo por el que considero oportuno rastrear la genealogía de esta familia y ver los lazos de parentesco que hay entre los miembros de la comunidad de Villa de la Quebrada y las implicancias (sociales, morales y simbólicas) que estas relaciones de parentesco puedan tener en la construcción social del carisma en esta dicha localidad.

En segundo lugar, tomo a la imagen del “Santo Cristo de la Quebrada” en tanto símbolo (Turner 1980) y como un actor más dentro de la trama de relaciones que se suscitan en Villa de la Quebrada, ya que se observa que en general la comunidad considera y asume al santo como una persona bastante individualizada, con la que establecen relaciones de tipo familiares. En este sentido, tal como sostienen Fogelman (2003) y Gruzinski (2007) los santos son decodificados como personas y es por esto que las imágenes religiosas a menudo se mueven, caminan, sangran, o lloran como si fueran humanas. Esta decisión metodológica me permitirá luego analizar el carisma de la propia imagen como explicaré más adelante.

Por último, encontramos a la Iglesia local. Esta se encuentra representada, actualmente, por el Obispo de San Luis, y los especialistas religiosos a cargo del santuario: el padre César P. quien desempeña su ministerio sacerdotal como administrador parroquial del santuario, desde el 22 de febrero de 2015, en reemplazo del presbítero Luis P. Este sacerdote a diferencia de su antecesor que provenía de una línea más conservadora es parte del movimiento de la Renovación Carismática Católica Argentina (RCC)⁴, lo cual fue otro gran hallazgo recogido en mi última visita al campo⁵. Asimismo, en el santuario se estableció desde el 8 de enero de 2014 una Congregación de religiosas pertenecientes al Instituto “Hijas de Santa María del

⁴ Este movimiento eclesial que según el sitio oficial de la RCC Argentina, surgió en 1967 cuando algunos estudiantes de la Universidad de Duquesne (Pittsburgh, Pennsylvania – EE.UU.) participaron en un retiro durante el cual experimentaron la efusión del Espíritu Santo y la manifestación de algunos dones carismáticos. Desde entonces, la RCC se ha difundido rápidamente por todo el mundo. Actualmente, más de 100 millones de católicos participan de la espiritualidad de la RCC en 200 países. Tiene un Consejo Internacional (ICCRS – International Catholic Charismatic Renewal Services) reconocido por el Consejo Pontificio para los Laicos. Para los adherentes a la RCC hay una manera que llaman «carismática»– que consiste en que «el Espíritu Santo dispensa dones particulares» no para el «progreso espiritual» o como «premio de santidad» para quien los recibe, sino para «edificar la comunidad».

⁵ A nivel nacional el movimiento se encuentra coordinado por ECONA (Equipo de Coordinación Nacional de la RCC de Argentina) integrado por 7 personas en diferentes cargos y 8 coordinadores regionales correspondientes a las distintas áreas geográficas del país. Dentro de este organigrama el Padre Cesar P. se desempeña como “Asesor Diocesano” dentro de la Diócesis de San Luis.

Corazón de Jesús”, cuya casa matriz se encuentra en España. Tienen distintas delegaciones en el mundo, siendo la de Villa de la Quebrada la primera que instalan en Argentina. Es así que seis religiosas provenientes de distintos países (España, Argentina, Perú y Chile) fueron destinadas a la Diócesis de San Luis, para trabajar en esta localidad al servicio de la Parroquia-Santuario del Santo Cristo y de la Casa de Retiros Espirituales. Entre las hermanas destaco la figura de la hermana María Caridad, de origen español, quien se desempeña como superiora de la delegación de San Luis.

Retomando la temática a investigar, vale la pena mencionar que en el recorrido que hice para lograr construir y delimitar el problema de investigación, éste fue mutando a lo largo del proceso. Por eso me gustaría mencionar algunas cuestiones que tienen que ver con mi trayectoria personal y académica que influyeron en la elección del tema a investigar. En primer lugar, la elección del lugar se debe a que soy oriunda de la Provincia de San Luis, y conozco la localidad y el culto desde mi infancia. Factor decisivo a la hora de emprender el proyecto, ya que me permitió lograr un fácil acceso al campo en reiteradas oportunidades a lo largo de los años.

En este sentido, debo destacar que vengo trabajando en esta localidad y santuario, desde mi tesis de licenciatura en Antropología Social (defendida en 2015) con un trabajo de campo llevado a cabo entre los años 2012 y 2014. Sin embargo, en aquella oportunidad realice un análisis comparativo entre el culto al Cristo de la Quebrada y el culto al de Cristo de Renca. En esta otra localidad, ubicada en el Departamento Chacabuco, se encuentra otro de los santuarios religiosos de la Provincia de San Luis y al igual que Villa de la Quebrada debe su localización cómo pueblo a un hecho sobrenatural, acontecido a mediados del siglo XVIII, que involucra a su imagen patronal. Es así que en aquel momento el fin era ver la relación entre lo simbólico-religioso y lo histórico-social, en el surgimiento y desarrollo de los pueblos de Renca y Villa de la Quebrada a lo largo de los siglos XVIII a XXI. A partir del surgimiento del culto a las imágenes cristológicas de “el Señor de Renca” y el “Santo Cristo de la Quebrada”. Dicho proyecto tenía una fuerte impronta del enfoque etnohistórico, el cual se caracteriza no solo por el uso de *fuentes* sino por el tipo de acercamiento a las mismas desde una perspectiva teórica y metodológica particular. La perspectiva etnográfica, por su parte, se centró casi exclusivamente, en dar cuenta el aspecto devocional y ritual de ambos cultos, analizando las creencias y ritos que le son propios. Razón por la cual el registro etnográfico se utilizó en eventos de envergadura dentro del calendario religioso local como: las fiestas patronales, las peregrinaciones y Semana Santa, ya que es allí donde éstos se manifiestan de manera más tangible y masiva.

Continuando con mi recorrido académico otra cuestión a destacar es que a mediados del año 2016 obtuve una beca de la Agencia Nacional para la Promoción Científica y Técnica, para el PICT N°: 2186 “sociología comparada de los especialistas religiosos”. Dado que el mismo es un proyecto amplio y que supone otro enfoque y metodología más allá de la etnografía, acordé con el equipo de trabajo, del cual formo parte en el CEIL-Conicet, que dejaría el estudio concreto de los “especialistas religiosos”⁶ para el doctorado. El cual realizaré en Ciencias Sociales, mientras que para la maestría en Antropología Social me centraría en el estudio de un caso etnográfico: Villa de la Quebrada. A partir del cual, y en la medida de lo posible, el mismo me permita reflexionar, problematizar y/o hacer algunas aproximaciones preliminares sobre dicha categoría analítica.

Debido a que en mi tesis de licenciatura me había centrado, principalmente, en la cuestión histórica y devocional de estos cultos, es decir en sus orígenes y sobre todo había puesto el foco en los devotos (en su mayoría provenientes de otras localidades y provincias). En dilucidar sus creencias y prácticas rituales, haciendo trabajo de campo en eventos y momentos extraordinarios (las fiestas patronales, peregrinaciones y semana santa), como bien mencioné. Para la tesis de maestría decidí hacer un cambio y seleccionar solo el santuario de Villa de la Quebrada y su paraje, ya que, en la actualidad es el más relevante (por la importancia a nivel provincial y regional, por la cantidad de gente que convoca, por su repercusión en los medios, por las personalidades que lo visitan, etc.) y concentrarme en los momentos ordinarios de este pueblo, es decir en la vida cotidiana de sus habitantes, como así también en el aspecto institucional del culto, prestando atención a la institución eclesiástica y sus agentes, ya que percibí que había un entramado social que no había podido captar en la instancia anterior, puesto que en las fechas festivas dada la magnitud de visitantes es prácticamente imposible conocer la dinámica local, ya que ésta se ve totalmente alterada.

De este modo, en un primer momento me interesaba centrarme en el proceso de institucionalización del culto al “Santo de la Quebrada”, es decir, cuando se pasa del dominio privado de la familia Alcaraz a la Diócesis de San Luis, debido a que mientras realizaba mi investigación para la licenciatura el sacerdote del templo (hoy reemplazado) me manifestó una cierta “tensión”, “división” entre “la iglesia y el pueblo”. Según sus palabras, el pueblo siente que la iglesia “les robó” el santo. Eso me dio la pauta de que dicho proceso seguía teniendo

⁶ A grandes rasgos considero bajo la figura del especialista religioso a aquellos agentes sociales que se preocupan por enseñar los “modos del buen vivir”, y que se instalan en el mercado de la producción de bienes y servicios a partir de mercancías de salvación donde lo trascendente se traduce como un plusvalor. Es allí, donde se encuentran rabinos/as, pastores/as, imanes, pais, maes, sacerdotes y religiosas, entre otros.

injerencia en el presente, pero en aquel momento no tuve la oportunidad de ahondar más profundamente en el tema, ya que, como mencioné, mi trabajo etnográfico se concentró en los eventos religiosos y en la devoción. Es por ello que consideré que comprender ese proceso desde sus orígenes me daría indicios para entender ciertas lógicas, dinámicas y relaciones que se dan hoy en torno al santuario, entre la iglesia y sus agentes y los vecinos de la localidad (algunos descendientes de la familia Alcaraz, autoridades civiles, “frentistas”, etc.).

En esa línea comencé a trabajar en el proyecto de tesis en paralelo con la lectura del libro de Max Weber *Economía y Sociedad*, más precisamente el capítulo IX “Sociología de la Dominación”. La lectura del mismo me resultó relevante para mi temática de investigación, por lo que pude ir reajustando mis inquietudes a partir de la luz que echan los conceptos planteados por este autor, sobre todo en lo que refiere a la dominación carismática (basada en el carisma) y a la dominación hierocrática. De este modo, pude ver cómo por momentos este caso se asemejaba a un caso típico weberiano, en donde se refleja en el culto al “Santo Cristo de la Quebrada” un proceso de burocratización- racionalización y rutinización del carisma, como veremos más adelante.

Este ejercicio, si bien, me permitió darme cuenta que la noción del carisma podría ser un concepto clave a partir del cual podía estructurar el problema (ver marco teórico), debía seleccionar mejor el período histórico a estudiar, pues, si me quedaba solo con el momento en el que se da el cambio de titularidad de la familia a la institución religiosa, estaba construyendo un caso analítico más que un caso etnográfico. Es por ello, que decidí correr el recorte temporal al presente, y tomar dicho suceso como un antecedente histórico significativo. Esto me llevó a construir una nueva periodización. Así, pude diferenciar tres períodos por los que atraviesa el manejo del culto. Los dos primeros se corresponden con la periodización que venía haciendo (1850/60-1945; 1945-2014), solo que el segundo en vez de extenderse hasta el presente finaliza en 2014. Año en que se iniciaría una tercera etapa que llega hasta hoy, ya que es cuando se producen cambios significativos en el manejo del santuario. Por un lado, la llegada al pueblo de la congregación de religiosas extranjeras, la cual se instaló en la Casa de Retiros Espirituales, dependiente del santuario; y por otro, la salida del sacerdote histórico y el arribo en su reemplazo de un sacerdote perteneciente al movimiento de Renovación Carismática Católica. Es entonces, sobre este último período, que centraré mi investigación para la tesis de maestría, teniendo en cuenta, a su vez, que mi anterior pesquisa relevó etnográficamente hasta principios de 2014.

En el transcurso de este proceso, otra lectura iluminadora llegó a mis manos, la tesis doctoral de Esther Hermitte “Poder sobrenatural y control social”, la misma me fue asignada

como etnografía inspiradora en el Taller de Tesis II de la maestría. Esta obra no sólo resonó en mi investigación por el análisis de una sola comunidad (tal como sería en mi caso), por la temática abordada sumamente afín a mi tema de indagación: el carácter sobrenatural del poder, del control social y por ende de la autoridad, sino por la manera en que la autora logra una fructífera síntesis entre teoría y trabajo de campo, pasando de categorías académicas a categorías dialógicas (Guber 2013). En este sentido, Hermitte (1970) parte de un concepto teórico abstracto: el “control social”, pero logra redefinirlo en función de sus interlocutores y del material empírico. De igual modo, en esta investigación me propongo hacer un análisis del “carisma” poniendo en relación teoría y empiria. Para así, enriquecer las discusiones que giran en torno a esta categoría de análisis, a partir de situaciones reales dadas en el campo.

En resumen, la conjunción de estas distintas instancias, momentos y lecturas cruzadas me llevaron a la formulación de los objetivos de investigación, los cuales explicitaré a continuación y que darán forma a cada capítulo de la tesis.

Objetivos de la investigación

La tesis tiene como objetivo general analizar, a través de un abordaje etnográfico, la producción social del carisma (también entendido como prestigio, potencia, milagro, gracia, etc.) suscitada en torno al santuario de Villa de la Quebrada, entre los/as habitantes del pueblo, el santo patrono (Santo Cristo de la Quebrada) y los/as representantes de la institución religiosa local, poniendo foco en las tensiones, disputas y conflictos que aparecen en torno al mismo.

Asimismo, del objetivo general se desprenden otros objetivos más específicos que se intentaran resolver a lo largo de cada capítulo. En primer lugar, me propongo realizar una sociogénesis del poblado y del culto. Es decir, reconstruir el contexto socio-cultural, histórico y también el horizonte mitológico en el cual se inserta nuestro objeto de estudio. Así, analizaré el sistema de creencias que rige en este pueblo, poniendo el foco en la mitología, donde la leyenda de aparición tiene un rol fundamental en tanto “mito fundacional” tanto de la localidad como del culto. Asimismo, también haré una periodización histórica, señalando los principales acontecimientos que afectaron tanto al pueblo como el culto a su santo.

En segundo lugar, explicitar la morfología social⁷ actual del pueblo de Villa de la Quebrada, es decir, la manera en que está compuesta su estructura social. En este apartado pondremos el foco en el “pueblo” (en sus habitantes), como actor social. Prestando atención a

⁷ Refiere al sustrato material de las sociedades, implica las formas, el volumen y la densidad de la población, la forma en que ésta se distribuye y todas aquellas cosas que sirvan de base a la vida colectiva (Mauss 1979: 360).

las distintas esferas sociales (social, política, económica). En donde veremos la relevancia que tienen las relaciones de parentesco y cómo estas impactan en la construcción social del carisma.

En tercer lugar, me propongo indagar la vinculación del carisma en relación a diferentes formas de construcción de la autoridad tomando como foco de análisis a la institución religiosa y los especialistas que actúan en Villa de la Quebrada. Para ello, se profundizará tanto en el análisis de los ritos de autoridad, como en las jerarquías, alianzas y disputas en torno al carisma que se dan en los actores que intervienen en los procesos institucionales de la vida religiosa.

Por último, me interesa analizar la especificidad y variaciones del carisma centrándome en el carácter sobrenatural y sagrado que rodea este concepto. En este sentido, pondré el foco del análisis en la figura carismática del santo. Por ello ahondaré en diferentes dimensiones y relaciones que hacen a la naturaleza de este objeto. En relación con esto me interesa rastrear las representaciones y practicas nativas con respecto a las manifestaciones de lo sagrado que se dan en torno a esta imagen.

A su vez, el planteo del tema-problema de investigación me ocasionó una serie de interrogantes subsidiarios los cuales intentaré responder a lo largo de la investigación: ¿Cuáles son las diferentes nociones del carisma que circulan en torno al santuario de Villa de la Quebrada? ¿En quienes se encarna? ¿Cómo se relaciona con las distintas formas de construcción de autoridad? ¿Qué rol ocupa el santo en este entramado de relaciones? ¿Qué papel juega el parentesco en la trama social? ¿Qué cambios/continuidades se perciben a partir de la llegada de nuevos actores a la villa (nuevos vecinos, otros especialistas religiosos)? ¿cómo se manifiesta el carisma en el caso de los especialistas religiosos? ¿Cómo son las jerarquías, alianzas y disputas en cada uno de los espacios analizados? ¿qué relación guardan entre ellas?

Metodología

La metodología elegida para responder al problema de investigación se basó principalmente en el trabajo de campo etnográfico realizado entre 2016 y 2019, el cual implicó reiteradas visitas al pueblo durante el día a lo largo de esos tres años, como también mi permanecía en dos oportunidades, donde tuve la oportunidad de alojarme en la Casa de Retiros Espirituales, dependiente del santuario. De este modo, el trabajo de campo me permitió comprender más cabalmente ciertos discursos, prácticas, dinámicas acerca de la producción social del carisma que no pueden ser aprehendidas más que por el hecho de “estar allí”. Entre las técnicas destaco la *observación participante* en distintas circunstancias, actividades y/o

eventos dentro de la localidad de Villa de la Quebrada, a partir de los cuales elaboré mis propios registros de campo (Emerson, Fretz y Shaw, 1995). También utilicé como otra técnica de campo la información oral producida a través de *entrevistas antropológicas*, ya que esta técnica procura no imponer un punto de vista y supone mantener una actitud reflexiva. Es por eso que las entrevistas fueron abiertas y no directivas, en vista a aproximarme a las representaciones de los interlocutores, y a los significados que guían y refilan sus acciones. Rosana Guber señala que “la entrevista antropológica se vale de tres procedimientos: la atención flotante del investigador, la asociación libre del informante y la categorización diferida del investigador” (2009:212). Otra de las técnicas que utilicé, es el análisis de las genealogías como fuente y como método de análisis histórico y antropológico, ya que, a través del método genealógico (Rivers, 1910) pude levantar las genealogías de mis informantes, no sólo para analizar las particularidades del parentesco en este poblado, sino que también me permitió analizar otros fenómenos como la pertenencia a un determinado clan o linaje, la herencia de la propiedad en este caso del santo, como así también, me permitió analizar problemas más abstractos como puede ser la construcción social del carisma a partir de una base concreta.

Asimismo, para resolver los interrogantes de mi problema de investigación no solo fue necesario el trabajo de campo, sino también la consulta de diversas fuentes documentales. En este sentido, considero muy importantes los textos producidos por la población local, ya que a través de ellos puedo llegar a adentrarme en ciertas nociones y puntos de vista nativos, con respecto a diferentes temáticas. Por último, se consultó una amplia y variada bibliografía académica que fue fichada y separada por temas.

Antecedentes y relevancia

La formulación de preguntas introductorias acerca del fenómeno que me interesa explorar y la investigación bibliográfica preliminar sobre el mismo, me permiten dar cuenta que si bien hay varios trabajos que abordan la temática del carisma (los cuáles serán considerados para el marco teórico), no he encontrado hasta el momento ninguno que haya abordado este caso en particular desde una perspectiva etnográfica. Por lo tanto, esta tesis se propone ampliar la información disponible sobre el fenómeno religioso de Villa de la Quebrada a fin de contribuir al conocimiento de su devenir histórico desde la particular mirada antropológica.

Sin embargo, es pertinente reconocer la multiplicidad de trabajos que hay en relación “fenómenos religiosos” ligados principalmente a la lógica de la religiosidad popular, como el

aparicionismo, la devoción, culto, peregrinación y/u otra práctica religiosa asociada en este caso a ciertas imágenes, santos, vírgenes, etc. Los cuáles me han servido de guía y complemento. Menciono sólo algunos de los trabajos (dentro de una enorme cantidad), los que me han parecido más relevantes hasta el momento y que tratan sobre apariciones y su vinculación con el desarrollo de las poblaciones donde se asienta una imagen.

Es así que destaco los trabajos de Patricia Fogelman (2003), quien trabaja con el culto de la virgen de Luján, utilizando la narrativa como fuente de información, desde una perspectiva propia diferente a la de la hagiografía tradicional.

La obra de Alicia Barabas aporta otra mirada en sus obras *“El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad”* y *“Dones, dueños y santos. Ensayo sobre las religiones de Oaxaca”*, en las que define al *aparicionismo* como un fenómeno de la religiosidad popular, que incide en la construcción colectiva de las nociones de identidad y territorialidad (Barabas 1995, 2006). En este sentido afirma que las apariciones de *símbolos religiosos* suelen tener dos aspectos, uno fundacional, y otro salvacionista. El primero es el que se presenta en el caso planteado en la investigación, pues la aparición crística es fundacional tanto de los Villa de la Quebrada, como de la identidad local de sus habitantes.

La autora considera que el aparicionismo es una creación religiosa con frecuencia asociada a situaciones de crisis múltiples, que impulsan a acciones tendientes a la cohesión social y a la reidentificación, pues supone una “solución terapéutica”. Me interesa tomar la propuesta de Barabas puesto que se orienta a considerar el carácter histórico, contextual y procesual de esas creaciones religiosas, cuyas acciones implican procesos de apropiación y reapropiación cultural del espacio y de una identidad por vía de la sacralización (Barabas, 1995, 2006). Si bien los casos expuestos en esta investigación no reflejan apariciones propiamente dichas sino hallazgos, hay ciertos factores que pueden ser analizados bajo este concepto, pero se descartará su uso en la medida que sea necesario hacer una clara distinción entre un fenómeno y otro.

Siguiendo esta temática, William Christian en su obra *“Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV- XVI)”*, considera que las *apariciones*, son un fenómeno de la religiosidad colectiva, a través de las cuales se produce mediante una materialización, el encuentro de los hombres con Dios. Es decir, el contacto directo con lo sobrenatural, consagrando al mismo tiempo estas “apariciones” cultos, lugares o imágenes como focos especiales de energía y consuelo.

Estimo que estas consideraciones se aplican a la aparición o hallazgo del Cristo de la Quebrada ya que no solo consagró un lugar, un culto etc., sino que en la actualidad la gente acude al santuario en busca de energía y consuelo (William Christian, 1990).

Asimismo, el mismo autor en su obra “*La religiosidad local en la España de Felipe II*” analiza una veta del catolicismo español que hasta el momento no había sido tomada en cuenta. Esto es el “localismo” de las creencias y prácticas de los habitantes de España, principalmente del medio rural. Por ello, de último autor me interesó tomar el concepto de “religiosidad local”, al que considera como una de las esferas del catolicismo: la esfera local en contraposición a la iglesia universal. La misma hace hincapié en la historia sagrada de cada pueblo, en las creencias y prácticas de sus habitantes, y postula una serie de ideas e hipótesis acerca del concepto, dentro de las cuales cabe destacar la siguiente: “es probable que el compartir las mismas devociones ayudara a dar cohesión a las comunidades frente a la acción disgregadora de grandes desequilibrios de riqueza y oportunidades” (1991:181).

En cuanto a la bibliografía más específica que encontré sobre el tema, es decir aquellos trabajos que abordaron puntualmente este pueblo y culto (exceptuando mi tesis de licenciatura comentada anteriormente). Se observa que la mayoría fueron realizados, principalmente, por historiadores locales y religiosos. Razón por la cual fueron considerados como fuentes más que cómo bibliografía, ya que no solo son agentes activos en la construcción de la historia local y del culto en cuestión.

Cuento en primer lugar, con la obra de José Ignacio Maldonado “*El Santo Cristo de la Quebrada*” de 1988. Este autor fue el primero en hacer una reconstrucción e investigación histórica de los hechos basándose en fuentes obtenidas del Archivo de la Escribanía General de Gobierno, el Archivo Histórico y administrativo de San Luis, el Archivo Eclesiástico de la Catedral, y archivos privados de descendientes de Tomás Alcaraz, entre otros. Su obra pretende un aval científico, ya que busca dar una explicación ubicándose desde una postura laica y sociológica sobre dicho fenómeno religioso, con el fin ofrecer un aporte a la Historia Regional religiosa y folklórica de la Provincia.

En su investigación se propone responder tres interrogantes fundamentales: ¿cómo y quién halló el crucifijo?, ¿En qué sitio fue?, ¿Cuándo ocurrió el hallazgo? A lo largo de la misma utiliza ciertas categorías de análisis entre las que se destaca la de *religiosidad popular* y a la que prefiere reemplazar por el término de *catolicismo popular*. Cuando analiza la población de la Villa la describe como una *comunidad Folk* en sus orígenes y como una *semi-folk* al momento de escribir la obra. Asimismo, considera que este fenómeno religioso se

entiende y se explica dentro de una perspectiva escatológica salvífica. Volveré sobre esta obra a lo largo de la tesis, ya que, no solo brinda documentación histórica sino que también recopila parte de la tradición oral.

En segundo lugar, cuento con la obra “*El Cristo de la Quebrada*” del Dr. Ricardo A. Gutiérrez y del Prof. Hugo Aurelio Moreno, de 1992, que es parte de una iniciativa llevada a cabo por el Diario de San Luis y el «Instituto Científico y Cultural El Diario» (ICCED), quienes pusieron en marcha un amplio plan editorial que permitió que periódicamente aparecieran junto con las ediciones dominicales de *El Diario de San Luis*, una serie de ediciones populares destinados a preservar, “desde los más diversos enfoques, la memoria viva del pueblo puntano”, comenzando con esta evocación histórica dedicada al milagro de la aparición del Cristo de la Quebrada, circunstancias, personajes y al inmenso fervor popular que despierta este acontecimiento en el seno del pueblo puntano y que ha sabido cruzar las fronteras de la provincia.

La obra fue dividida en dos partes, en la primera realizan una síntesis histórica, para la cual se basan principalmente en la publicación antes mencionada de Maldonado. En la segunda, abordan el tema desde la tradición oral, a partir de los relatos y de las versiones populares de los lugareños. A partir de ellos Moreno hace una reconstrucción novelada e imaginativa de los diálogos y demás sucesos. Por último, presenta las distintas versiones que fue recopilando acerca de la leyenda y la historia del Cristo y las transcribe tal cual la relatan sus informantes.

En tercer lugar, dispongo de la obra “*400 años de la Iglesia en San Luis*”, publicada en 1994 por el entonces obispo de San Luis Juan Rodolfo Laise. Fue editada en el marco del 400 aniversario de la fundación de la Provincia. En ella se hace un recorrido histórico de los años de la Iglesia católica en San Luis. En el capítulo X dedicado a los santuarios, se hace mención al “Santuario Nuestro Señor de la Quebrada” y al “Santuario Milagroso Señor de Renca”.

En cuarto lugar, se encuentra el libro “*El árbol de los milagros. Milagros del Cristo de la Quebrada*” de 1995 que también forma parte de la Colección ICCED promovida por el Diario de la República, y escrito en coautoría por Juan Miguel Bustos, Oscar Di Sisto, el padre Luis Héctor Paredes y Alberto Rodríguez Saá. Este trabajo tiene como finalidad relatar los milagros realizados por el Cristo de la Quebrada, por lo cual también toman lo que entienden como la “otra cara del milagro”: la promesa. Los autores han basado su investigación en la tradición oral, puesto que no han encontrado bibliografía, fuentes pertinentes, ni un registro sobre los milagros. Allí toman del Diccionario de la Real academia española (1992), la definición de milagro: “Hecho no explicable por las leyes naturales y que se atribuye a

intervención sobrenatural de origen divino”. Su investigación no pretende ser un alegato científico, como tampoco la palabra de la Iglesia, la misma tiene como fin generar un antecedente para un posible estudio profundo sobre este fenómeno, enmarcado dentro de la religiosidad popular.

Si bien ya hay trabajos tanto del campo de la sociología como de la antropología en relación al carisma. Considero que la relevancia científica de esta tesis radica en la especificidad y originalidad del caso, puesto que él mismo me permite analizar las diversas maneras en que se define al carisma y las diversas formas de construir autoridad en un mismo contexto. A diferencia de esos otros trabajos que abordan una sola línea o necesitan recurrir a diferentes casos (etnográficos o no) para elaborar y desarrollar los conceptos. El caso del Santuario de Villa de la Quebrada, brinda una riqueza analítica, por su particular historia de fundación, por los distintos acontecimientos que han marcado el desarrollo del culto y por la confluencia de una serie de actores sumamente complejos y diversos, lo que lo convierten en un caso digno de ser estudiado y abordado en una tesis académica.

Dado que la mayoría de los trabajos sobre este santuario fueron escritos por religiosos e historiadores locales, considero que un análisis antropológico sobre el mismo puede resultar relevante. Por otro lado, si bien en mi tesis de grado trabajé con este santuario, en aquella oportunidad el peso estuvo puesto en los símbolos, ritos y creencias que le son propios, con un fuerte énfasis en la devoción y en los fieles más que en las relaciones sociales que se dan entre el santo, la institución religiosa, sus especialistas y los propios vecinos del lugar. Por eso, en este caso me propongo analizar este poblado y culto con otros interrogantes con el fin de llegar a entender el fenómeno más en profundidad y poder brindar un panorama más acabado del mismo. Así, como contribuir con los diversos estudios sobre carisma desde una perspectiva etnográfica con la especificidad y riqueza que proporciona este caso en particular.

Estudios vertebrales y conceptos clave

De la producción académica me nutrí de diversas obras que han trabajado problemáticas similares, temas afines o de relevancia y brindan definiciones y explicaciones que me servirán de sustento teórico de mi investigación. En este sentido, he separado esta bibliografía en cinco ejes temáticos principales: Estudios sobre el carisma, estudios sobre religión y simbología religiosa, estudios sobre materialidades religiosas, estudios de comunidad, y los enfoques procesuales.

Estudios sobre carisma

Me interesa destacar en primer lugar, la obra de Max Weber, ya que, es el primero en abordar el concepto de carisma. En su obra póstuma *Economía y Sociedad*, puntualmente, en el capítulo IX despliega uno de sus conceptos más importantes: el de dominación. En el mismo, el autor parte de distanciarse de definiciones generales como la de poder, para quedarse con aquellas de sentido limitado, a las cuáles considera verdaderamente sociológicas, como es la noción de dominación. Weber entiende por tal a “un estado de cosas por el cual una voluntad manifiestas (“mandato”) del “dominador” o de los “dominadores” influyen sobre los actos de otros (del “dominado” o de los “dominados”), de tal suerte que un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y cómo máxima de su obrar el contenido del mandato (“obediencia”)” (Weber 2002: 699).

A lo largo del capítulo especifica aún más este concepto al establecer una tipología sobre los tipos puros de dominación legítima. Por un lado, la dominación burocrática (la base de legitimidad es la ley escrita impersonal, que regula las acciones de todos, a la cual deben someterse todos). Por otro lado, la dominación tradicional (la base de legitimidad está en la creencia en la santidad de las tradiciones. Su tipo más puro es el dominio patriarcal. Finalmente, la dominación carismática en donde la base de legitimidad está en la devoción afectiva a una persona que presenta cualidades extraordinarias, dotes sobrenaturales (carisma), facultades mágicas, relacionadas al heroísmo, poder intelectual u oratorio. Los tipos más puros son el profeta, el héroe guerrero y el gran demagogo, cuya fuente de devoción reside en lo extracotidiano, lo nunca visto y la entrega emotiva.

Vemos que la sociología de Weber construye conceptos-tipos, en tanto ciencia generalizadora, razón por la que sus conceptos pueden ser vacíos frente a la realidad concreta de lo histórico. En ese sentido, la adecuación a un concepto en la forma absolutamente ideal del tipo los hace poco frecuentes en la realidad. Sin embargo, al pensar en mi campo y en el caso concreto e histórico que me propongo analizar encontré algunas adecuaciones a los tipos ideales de Weber.

Como mencioné en el desarrollo del problema poner el foco, en un primer momento, en el proceso de institucionalización del culto al Santo Cristo de la Quebrada me tendió un puente a dichas concepciones weberianas. Pues, vemos en una primera etapa (1860-1945) que la legitimidad de la dominación y la devoción está dada por el carácter extraordinario, y se basa en el carisma de Tomás Alcaraz, a quien puede verse bajo la figura de “profeta”. Fue éste personaje quien interpretó el mensaje “celestial” del santo de querer quedarse “allí”, de construir un oratorio y difundir sus milagros. Hacia finales de esta primera etapa, podemos dar

cuenta de una de las vicisitudes que puede sufrir la dominación carismática cuando muere el líder profético. Lo que nos enfrenta al problema de la sucesión. En este caso dicho problema se resuelve a través de la objetivación del carisma basado en la creencia de su transferibilidad por el lazo de sangre, colocando al frente del santuario y del culto a sus descendientes.

En una segunda etapa, podemos advertir cómo se desarrolla la hierocracia hasta formar una iglesia, ya que el dogma y el culto fueron racionalizados. Se hace visible la dominación hierocrática, ya que la Iglesia al expropiar el santo a la familia Alcaraz se convierte en la administradora de los bienes de salvación con un carisma oficial, que no reside en la persona, sino en el cargo hierocrático.

La obra de Edward Shils “Charisma, Order, and Status” este autor toma críticamente como punto de partida el análisis de Weber sobre la autoridad carismática, y amplía este concepto. De esta forma, sostiene que el carisma tiene una propensión y un alcance mayor, y a la vez, es bastante más permeable de lo que Weber dejó traslucir en su obra. En este sentido, Shils explora las ramificaciones de la sensibilidad carismática, es decir, la propensión a atribuir cualidades carismáticas a acciones, personas, instituciones y objetos culturales.

Asimismo, para este autor el carisma está estrechamente relacionado con la necesidad de los individuos de entender la sociedad dentro de un orden y a la vez la voluntad de crearlo, aspecto que otorga poder.

Por otro lado, Clifford Geertz en *Conocimiento Local*, puntualmente en el capítulo: “Centros, reyes y carisma: Una reflexión sobre el simbolismo del poder” realiza una crítica a la forma en que se ubica la noción de carisma dentro del proyecto de Weber, y cómo siguientes lecturas han logrado complejizar aún más el panorama. Menciona la propuesta de Edward Shils, quien destaca la posibilidad de articular qué es lo que hace posible que algunos hombres descubran la trascendencia en otros, y qué es lo que éstos ven. Shils señala que existe una conexión entre los valores simbólicos que poseen los individuos y su relación con los centros activos del orden social. Estos centros activos, son lugares en los que se concentran los actos importantes, constituyen aquellos puntos de una sociedad en los que sus principales ideas se vinculan a sus principales instituciones para crear una arena política en la que han de producirse los acontecimientos que afectan más esencialmente la vida de sus miembros. Por lo cual, es precisamente, la participación (incluso la participación antagónica) en estas arenas y acontecimientos trascendentes, la que permite que se le confiera carisma, es un signo de *que se está cerca del corazón de las cosas*.

A partir de esto, Geertz se propone investigar a la luz de lo propuesto por Shils, la sacralidad inherente al poder soberano, a partir de la revisión de tres casos específicos: Isabel

de Tudor en Inglaterra, Hayam Yuruk en Java y Hasán I en Marruecos. En estos tres casos encuentra un elemento común: la autoridad política requiere de un marco cultural en el cual definirse y desarrollarse, por lo que propone estudiarlo a partir del centro -ideología y cultura- para entender el fenómeno de la figura carismática. Asimismo, la relación que se establece entre el centro y la figura carismática es lo que explica el carácter de sacralidad que se le otorga. De este modo, podremos ver cómo se construye un centro carismático de poder en Villa de la Quebrada, a partir de la aparición de la imagen del Santo Cristo.

El libro de Charles Lindholm “Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales”. En esta obra el autor plantea al estudio del carisma como fuente de los actos fundamentados en las emociones. Asimismo, hace un recuento acerca del uso popular y la experiencia subjetiva de este concepto, el cual carece de un significado en sí mismo. En el discurso popular es fundamental la presencia de un individuo carismático cuyas cualidades innatas seducen a los demás. En este sentido, la atracción magnética es la esencia del carisma. Pero el carisma aparece sólo en relación a quienes carecen de él. Es por ello, que el carisma es ante todo una relación, que se revela en la interacción con otros individuos.

En cuanto a las producciones más actuales, las cuales comparten un enfoque teórico destaca el trabajo de Joaquín Algranti, “Episodios religiosos: exploraciones sobre la inespecificidad del carisma”, en este artículo el autor considera al carisma como un lugar vacío e inespecífico. Esto supone entender al carisma en sus “efectos” y también como “proceso” pasando de una definición sustantiva a la idea de una relación social. Propone el concepto de “mediaciones carismáticas”, para hacer foco en el proceso por el cual se define a un momento, una persona o un objeto como fuera de lo común. Es un tipo especial de relación social que re-traduce la realidad ordinaria en extraordinaria. En palabras del autor: “Las mediaciones son entonces los esfuerzos conjuntos por producir un efecto de interrupción de los sentidos naturalizados en nombre de una realidad o un poder trascendente” (Algranti 2014: 63).

En el artículo analiza tres casos de estudio distintos, pertenecientes al protestantismo, al judaísmo y al catolicismo. A partir de los cuáles encuentra tres manifestaciones diferentes del carisma. Por un lado, el *carisma personal* que se construye en torno a la figura del pastor de una mega-iglesia evangélica, por otro el *carisma de cargo* o función que asume el rabino de una comunidad Jasídica de Jabad Lubavitch y por último el *carisma de objeto* adherido a la figura de un santo, San Expedito de la Parroquia Nuestra Señora de Balvanera. Estos conceptos serán retomados a lo largo de los capítulos, para analizar, por un lado, el carisma personal de Tomás Alcaraz, que al morir este mutará luego a un tipo de autoridad delegada basada en su

linaje. Por otro, el carisma de cargo ejercido por la institución religiosa local, que a menudo entra en contradicción con la forma anterior y finalmente, el carisma de objeto, manifestado por la imagen del Santo Cristo de la Quebrada.

Finalmente, de este autor retomo el artículo “Produzir o extraordinário: Objetos, rituais e carisma na vida religiosa urbana” (2018b), en donde analiza en diferentes contextos rituales formas particulares del carisma y de la cultura material. Señala que para el caso católico y evangélico el carisma “hace estructura” con la cultura material. Es decir, “genera articulaciones duraderas en donde los objetos son parte constitutiva del ritual y su eficacia en la tarea de designar a la persona u imagen que porta las fuerzas sobrenaturales” (Algranti 2018b).

El trabajo de César Ceriani Cernadas “Caleidoscopios del poder: Variedad del carisma en las iglesias indígenas del Chaco argentino”, en este trabajo el autor se propone ver las heterogeneidades del carisma en las iglesias indígenas del Chaco argentino. En el artículo analiza dos formas en las que se expresa el carisma. Por un lado, el carisma institucional de las misiones e iglesias, en tanto centros simbólicos que condensan y transmiten valores socialmente estimados a través del contacto. Por otro lado, el liderazgo carismático de los pastores y especialistas ceremoniales que ponen en juego y disputa los sentidos y pragmáticas del poder. En este sentido, en la tesis intentaré captar cuáles son esos centros simbólicos productores de valores socialmente aceptados para la comunidad de Villa de la Quebrada, y también entender las diversas formas de actuar y entender los espacios religiosos institucionales a partir del análisis de los especialistas religiosos que se desempeñan en el Santuario de Villa de la Quebrada.

La tesis de maestría de Ana Lucía Olmos titulada: “Soy un instrumento de Dios. Una etnografía del carisma y la sanación en el catolicismo contemporáneo: el caso del Padre Ignacio”. En ella la autora analiza las categorías, prácticas y discursos de los participantes de un movimiento carismático católico radicado en la ciudad de Rosario (provincia de Santa Fe). Cuyo líder, el sacerdote cingalés Ignacio Peries Kurukulasuriya, es conocido masivamente por el don de sanación que diversos actores le adjudican posicionándolo como “cura sanador”. Es así que a lo largo de la misma examina los sentidos nativos acerca del carisma y la sanación que ofician como motores de una experiencia que incluye no solo el encuentro con un ser excepcional como lo es el sacerdote para quienes lo visitan, sino también el compromiso para la realización de diversas prácticas rituales.

Asimismo, vale aclarar que también me apoyaré en otros conceptos y categorías que operan, a menudo, como complementarias y/o sustitutas del concepto de carisma como pueden ser: el milagro, la gracia, el prestigio, el honor, el poder (Costilla, 2014; Campbell 1964; Pitt-

Rivers- Peristiany 1993; Geertz 2004; Fredberg) las cuales me permiten, a su vez, enfocarme en el carácter extraordinario y sagrado que rodea a este concepto. A su vez, por estar más ligadas a las concepciones nativas son más frecuentes de encontrar en situaciones etnográficas.⁸

Estudios de Comunidad

Dentro de este apartado incluyo aquellos trabajos provenientes principalmente del campo de la antropología, que han trabajado a partir del análisis de una sola comunidad entendida como un todo. Me pareció interesante retomar estos abordajes, ya que la densidad de la población de Villa de la Quebrada y su particular historia, me permiten abordar el caso teniendo en cuenta a toda la comunidad. Además de etnografía de Hermitte (1970), en la Comunidad de Pínola, ya comentada anteriormente. Destaco los siguientes trabajos.

En primer lugar, el trabajo de Pitt Rivers “Un pueblo de la sierra: Grazalema”. Este antropólogo británico fue el primero en trabajar en una comunidad occidental y moderna, alejándose del objeto clásico de la antropología: las sociedades primitivas y no occidentales. En esta obra se propone describir la vida social de un pueblo de Andalucía y captar el acontecer habitual del complejo conjunto de relaciones interpersonales que lo forman. Para alcanzar el objetivo se sirvió del estudio de los valores: riqueza y estatus, sexo y familia, autoridad política y código moral, lo sobrenatural y lo natural. Temáticas que me parecen muy afines para abordar la producción social del carisma en Villa de la Quebrada, a partir del análisis de la vida cotidiana de sus habitantes.

Asimismo, de este autor, retomo el libro “Honor y Gracia”, escrito en coautoría con Jhon Persitany, esta obra es una recopilación de diferentes ensayos y diferentes aspectos del honor y la gracia, así como las diferentes estrategias y transacciones por las que estos pueden alcanzarse. Los autores plantean en el epílogo que tanto el honor como la gracia son conceptos mediadores; “interpretan los acontecimientos de acuerdo con los valores imperantes de la sociedad, poniendo el sello de la legitimidad en el orden establecido. El honor y la gracia proporcionan el punto de unión entre el mundo ideal y el real, lo sagrado y lo profano, la cultura y la sociedad” (Pitt Rivers- Peristiany, 1992:318). Esta definición sobre estos conceptos me pareció fundamental, ya que encuentro que estas categorías se vinculan de manera muy directa con el concepto de carisma, actuando algunas veces como sinónimos y otras como complemento de este, con sus propias especificidades. Me interesa prestarle atención a ambos, ya que, presentan un grado menor de abstracción que el concepto de carisma, por estar más

⁸ En sociedades no occidentales podemos encontrar otros términos como sustitutos del carisma, tales como: hau, maná, koulie, baraka, etc. (Mauss 2012; Godelier 1998)

ligados al campo y a los contextos particulares donde aparecen. Razón por la cual su identificación y aplicación en situaciones reales es más sencilla.

El trabajo de J.K. Campbell (1964), “Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community”. Es uno de los libros de referencia sobre el Mediterráneo y el patronazgo, basado en el análisis de la comunidad tradicional de pastores de Sarakatsani en Grecia. En el mismo analiza los valores e instituciones fundamentales en la vida de los pastores, donde el honor, la familia y el patronazgo tienen una gran predominancia en la vida social de la comunidad. Asimismo, señala que el clientelismo no se basa solo en la necesidad de los pastores de acceder a ciertos bienes y servicios, sino en una cuestión moral donde el prestigio de las familias está en constante juego. Estas instituciones y valores también se hacen presente en la comunidad de Villa de la Quebrada, por lo que es interesante ver de qué modo se ponen en juego en este caso en particular.

El trabajo de Elias y Scotson, “Establecidos y Marginados” sobre la comunidad de Winston Parva (nombre ficticio del pueblo objeto de estudio), ahonda en las diferencias de status entre los vecinos de una zona residencial y otra. En este sentido, los habitantes del “Pueblo” se consideran superiores a los habitantes que residen en la zona de la “urbanización”, considerados de un status inferior. Esta diferencia de status, advierte el autor, se debe fundamentalmente, a la antigüedad de cada asentamiento. Mientras el “Pueblo” fue construido a fines del siglo XIX, y sus habitantes guardan nexos con los primeros pobladores, la urbanización emergió en la década del 30 y sus pobladores emigraron de otras ciudades, siendo pobladores “recientes” al momento de la investigación. Esa antigüedad dotada a los habitantes del pueblo de recursos de poder, basados en la cohesión e identidad grupal, pero sobre todo en un sentido de superioridad y autoestima, del cual carecían por completo los habitantes de la urbanización. Estas diferenciaciones de status también se ponen en tensión en Villa de la Quebrada, ya que, como veremos más adelante, este poblado comenzó un proceso de cambio debido a un reciente proceso de urbanización que atrajo nuevos residentes a la localidad, lo que generó diferencias de status entre “viejos” y “nuevos”.

Concepciones sobre religión y simbología religiosa

El concepto de símbolo es uno de los conceptos más complejos de definir dentro del campo de la antropología y otras ciencias sociales ya que puede tener tantas definiciones e interpretaciones como autores que hayan trabajado sobre él, incluso siendo en varias ocasiones opuestas y contradictorias entre sí. Por lo que a continuación definiré y delimitaré las concepciones sobre el símbolo y la simbología religiosa que guiarán mi trabajo. Lo que me

interesa rescatar de este concepto, más allá de las polemizaciones, es su lugar en tanto campo de intermediación entre una realidad potencialmente cognoscible y una realidad efectivamente conocida, en otras palabras, en lo que hoy los académicos identifican como: “la mediación simbólica de la experiencia social” (Wright- Cernadas, 2007: 320).

Uno de los principales autores que trabaja estas nociones es Víctor Turner (1967, 1969) discípulo de la Escuela de Manchester, quien, reuniendo ideas dispares, plantea un método sistemático para el estudio del simbolismo, basado en la antropología cultural, el método estructuralista y la dinámica social, lo que nos permite inmiscuirnos en la temática a través de dos conceptos centrales: *rituales* y *símbolos*.

Su preocupación es la delimitación del concepto de símbolo y del rol que cumplen al interior de la acción (acciones simbólicas). En la obra “*La selva de los símbolos*”, plantea una formulación expresa del simbolismo dentro del proceso ritual, donde el símbolo (ritual) es la unidad mínima que todavía conserva todas las propiedades de la conducta ritualizada. Turner caracteriza al símbolo como una especie de usina de lo social, como usina de la conducta ritualizada, que posibilita la acción simbólica, es decir la acción social.

De modo que, podemos pensar a la imagen de Cristo, y a las determinadas acciones rituales que se desarrollan en torno a la misma en tanto “*símbolos*” religiosos de la sociedad de Villa de la Quebrada. Por lo tanto como lo hace este autor pondremos en correlación la dimensión simbólica con aquellos aspectos ligados a la estructura social, ya que los símbolos, en mayor o en menor medida, por un lado **condensan** y expresan a la vez sus aspectos y en tanto dinamos de lo social, **unifican** (*significata*) y constituyen una unidad polivalente o multívoca, que posibilita la observancia de la tensión entre el modelo regido por la norma institucionalizada y abstracta (la *estructura*) y el modelo de relación con otros, espontáneo, concreto e inmediato, que pone en suspensión ese sistema de status (*communitas*)⁹.

Los símbolos están constantemente mediando entre principios irreductibles y a la vez incompatibles que a su vez son principios de la estructura social. Igualmente, también polarizan sentidos en un polo ideológico, ligado a las normas y valores, y un polo sensorial, ligado a los deseos y sentimientos. Allí, el ritual vendría de alguna manera a intercambiar las cualidades de estos polos de sentido haciendo que las normas y valores se carguen de emoción, por un lado, y las emociones básicas y “groseras” se ennoblezcan a través del contacto con los valores sociales por el otro, convirtiendo de esta manera lo obligatorio en deseable.

⁹ Ninguna sociedad puede funcionar sin este proceso dialéctico entre estructura y *communitas*: hay por tanto una “exageración de la estructura”, al tiempo que hay una “imposibilidad de aislar y prolongar la *communitas*” (Turner, 1967).

Se distinguen dos campos de la acción social. Por un lado, un campo de la acción ligado a la rutina, al mundo ordinario. Por otro lado, una instancia ritual donde por el contrario se observan situaciones extraordinarias. La idea de Turner es que el ritual se caracteriza en términos de una acción formal, prescripta y caracterizada por lo no rutinario. Turner entiende a la acción social en términos de *performance*, ya que está aplicando el modelo de la representación teatral para entender eso que llamamos sociedad o concretamente acción simbólica.

Por otro lado, cuando Turner caracteriza a las creencias típicamente rituales tal como las creencias en seres míticos o sobrenaturales como es el caso de la fe en las imágenes del Cristo de la Quebrada, alude a una concepción metafísica de la acción simbólica vinculada con la creencia en entidades espirituales o en la dimensión mística. Es decir, la acción simbólica no está solamente concentrada en los aspectos discursivos o lexicales, sino que lo está en todo aquello que excede al discurso, y todo aquello que excede al discurso implica una dimensión metafísica. Por esta razón, Turner habla de estos principios metafísicos que de alguna manera son los que rigen los sistemas de creencias.

Por su parte, Mircea Eliade (1964, 1967, 1994) utilizando la metodología de la hermenéutica y la fenomenología, plantea que lo fundamental para entender el pensamiento y los fenómenos religiosos, es entender que hay una determinada dimensión del hombre, que a su vez constituye una forma característica de realizar su humanidad: el *homo religiosus*, el cual se convierte en su objeto de estudio. Para este autor influenciado por Jung y su idea de arquetipo, lo religioso es constituyente de la conciencia humana que busca en lo inconsciente elementos trascendentales. Es decir, lo religioso existe porque hay una estructura en la conciencia humana que está relacionada con lo sagrado. En este sentido sus postulados están en consonancia con los de Otto, en la medida que no intenta explicar el fenómeno religioso a partir de fenómenos de otra índole, sino a partir de la propia experiencia religiosa, en una dimensión mítica. Propone entonces el concepto de hierofanía para explicar este tipo de fenómenos, es decir algo que manifiesta lo sagrado, donde lo sagrado se manifiesta siempre de forma simbólica. El autor dice:

El hombre es un *homo symbolicus* y todas sus actividades implican el simbolismo, se deduce de ellos que todos los datos religiosos poseen un carácter simbólico. (...) cada acto religioso y cada objeto de culto remite a una realidad meta-empírica. Cuando un árbol se convierte en objeto de culto, ya o es un árbol lo que es venerado, sino una hierofanía, es decir una manifestación de lo sagrado (Eliade, 1967: 126).

De tal revelación el hombre guarda un conjunto de imágenes dentro de sí. Por ejemplo, la fundamental *coincidentia oppositorum*¹⁰. Estas imágenes son para Eliade perennes y universales. Razón por la cual la imaginación imita los modelos ejemplares de las mismas, los reproduce, los actualiza, los repite indefinidamente, y estas reproducciones constituyen los símbolos (Eliade, 1994; Taboada 1998). “De tal modo las hierofanías se convierten en símbolos y los símbolos se convierten en la prolongación de las hierofanías. En otras palabras, el símbolo es la forma en que lo sagrado se manifiesta al hombre, en que éste llega a cierto conocimiento de lo sagrado y lo trascendente” (Taboada, 1998:5).

Clifford Geertz, referente de la antropología simbólica, al igual que Turner, relaciona a la religión con la cultura, a diferencia de Durkheim (1982) quien lo hace con la sociedad. En “*La interpretación de las culturas*”, postula a la religión como un sistema cultural, donde los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo, es decir el carácter, tono, calidad de vida, su estilo moral y estético, y su cosmovisión, o sea el cuadro de la realidad, y las ideas más abarcativas acerca del orden. Es así que los símbolos religiosos manifiestan una congruencia entre un determinado estilo de vida y una determinada metafísica. Asimismo, sostiene que la importancia de la religión radica en su capacidad de servir como fuente de concepciones generales, aunque distintivas del mundo, del yo y las relaciones entre ambos. De estas funciones culturales se desprenden las funciones sociales y psicológicas. Es en este sentido, es que postulo una correlación entre el culto a la imagen del santo y las influencias recíprocas en el campo de lo histórico, social y cultural del pueblo, insuficientemente analizadas hasta el presente.

Por otro lado, me interesan los aportes de Pierre Bourdieu, exponente de la sociología francesa, quien propone una teoría social denominada constructivismo estructuralista ¹¹, donde utiliza dos conceptos clave: el campo especializado y el *habitus*. El primero es un espacio de fuerzas que asegura la reproducción del poder como un terreno de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan para conservar o transformar la estructura. El campo es tanto reproducción como cambio. El segundo, es el cuerpo y la mente humana socializada, es decir la forma en que las estructuras sociales se graban en nuestro cuerpo y en nuestra mente creando una

¹⁰ Algunos autores consideran que es el símbolo mítico preferido por Eliade, ya que pone de manifiesto que la realidad última, lo sagrado, lo trascendente no es comprensible por el hombre de manera racional e inmediata, sino que es una libertad absoluta (Duch, 1974).

¹¹ Ya que permite entender a la sociedad en tres movimientos: como estructura estructurada históricamente, como estructura capaz de estructurar las prácticas sociales y las relaciones de poder; como estructura abierta a las transformaciones (estructurable) (Bourdieu, 2006: 30; De la Torre, 2002).

subjetividad socializada tales como determinadas prácticas, gestos, gustos, lenguaje etc. (De la Torre, 2002, Bourdieu, 2006).

Bourdieu perfecciona este modelo analizando distintos campos especializados, como la educación, el poder político o la religión. En relación a este último, el cual es un campo especializado en la creencia -pero no cualquier creencia sino la que se tiene en lo sagrado, en lo divino, en lo superior, en lo trascendental, en lo universal e invariable- propone la noción de campo religioso (Bourdieu, 2006; De la Torre, 2002).

Para elaborar dicho concepto se basa en la obra de los máximos exponentes de la sociología: Durkheim, Marx y Weber. Del primero rescata la idea de religión como instrumento de comunicación y de conocimiento, su función de integración social a través de las representaciones colectivas y de las formas de clasificación derivadas del principio de división categorial: sagrado/profano; de Marx toma las condiciones materiales en que se constituye, institucionaliza y racionaliza la religión y a partir de las cuales la cultura se analiza dentro de una economía política de lo simbólico, su noción de ideología en tanto transfiguración de vínculos sociales en vínculos supra-naturales inscriptos y justificados en la naturaleza de las cosas, como así también la función política de la religión de conservar el orden social. Finalmente, de Weber toma su idea de una Sociología de la religión como dimensión del poder, con una noción de lo religioso como sistema de creencias, especialmente en torno a la tensión histórica entre la burocracia de su cuerpo sacerdotal y el carisma de los líderes proféticos. En este contexto, los sistemas de creencia son entendidos como la expresión de estrategias que provienen de diferentes grupos de especialistas que se sitúan en concurrencia del monopolio de la gestión de bienes de salvación y que están al servicio de intereses provenientes de distintas clases sociales (Costilla, 2012:8; De Torre, 2002: 3).

Este complejo sistema de pensamiento que engloba la noción de campo religioso nos permite ver la constante interacción que hay entre las estructuras simbólicas y las estructuras sociales. En este sentido, se debe entender a la religión como un hecho social, que, aunque con un *habitus* particular y un tipo específico de interés irreductible a los otros campos sociales, está en permanente vinculación con ellos.

Es por ello que no se debe caer en la idea de una autonomía total del discurso mítico-religioso, como tampoco en la idea de que la religión es un simple reflejo de la estructura social. El campo religioso es entonces, un espacio ordenado por juegos de intereses, confrontaciones y rivalidades internas en un sistema de posiciones, transacciones y relaciones de poder entre los agentes religiosos que están familiarizados con su *habitus* y que conocen sus leyes

inmanentes y los laicos, a quienes a menudo se les señala como generadores de las prácticas heréticas (Bourdieu, 2006; Costilla 2012; De la torre 2002).

Estudios sobre la materialidad religiosa

Los estudios sobre cultura material, serán un soporte fundamental de la investigación. Los mismos han tomado gran relevancia en los últimos años. Estos dan cuenta que, al estudiar los sistemas de creencias, no es tan sencillo separar lo inmaterial de lo material, sino que los seres humanos se relacionan con lo extraordinario a través de expresiones inmateriales y materiales (Miller 2005). Dentro de la vasta producción que hay tanto a nivel anglosajón como a nivel local. Destaco, dentro del primer grupo, los trabajos de Appadurai (1991), Brown (1981) sobre reliquias y el culto a los santos; de Gell (2016) acerca de la agencialidad de los objetos, en donde cada uno constituye un -índice- de las relaciones sociales que lo originaron. Este enfoque me permitirá reconstruir la biografía y el flujo de interacciones de la imagen en cuestión. De Freedberg (1992) en torno al poder y eficacia de las imágenes; de Marc Augé (1996), en relación a la idea del dios-objeto, como -objeto social total, ya que en él se condensan distintas dimensiones de la cohesión social; entre otros.

En relación con los estudios locales que atienden a la dimensión material del fenómeno religioso, podemos destacar el dossier “Dimensiones materiales de la religión” de Silla y Carvalho (2015). Los trabajos de Algranti (2013; 2016; 2018a, 2018b) sobre la cultura material, el gusto, la producción y consumo de los bienes religiosos, de Bahamondes et al. (2017) acerca de la producción y circulación de mercancías, los de Puglisi (2018) acerca de la articulación entre la dimensión de la corporalidad y de la materialidad, los de Flores y Giop (2017) sobre geosímbolos religiosos y espacialidad, los de Ceriani Cernadas sobre las ofrendas de exvotos (2017a) y la percepción del arte religioso (2017b) y los de Fernández, Ruffa y Monjeau (2021) sobre espacialidad y materialidad en distintos contextos cristianos. El de Ruffa y Costilla, (2015) en torno a las materialidades localmente marcadas en contextos católicos. Finalmente, rescato el reciente trabajo de Algranti, Ruffa y Monjeau Castro (2021), el cual bajo una mirada cuantitativa analizan las prácticas religiosas relativas al consumo de cultura material con marcas espirituales y/o religiosas en la Argentina. A partir de los datos construidos en la “Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina” (Mallimaci, Esquivel & Giménez Béliveau 2020). Uno de los datos destacables de este trabajo es que dentro del mundo católico la forma de consumo más apropiada para su estilo del creer corresponde a la cultura iconográfica y estética, vale decir, al sistema de objetos que comprende los productos de santería –es el caso de las estampitas, velas, almanaques, calcomanías, posters religiosos-.

Ocho de cada diez católicos (80,9%) eligen este segmento destacado de la oferta religiosa en el que suelen converger referencias de diferentes tradiciones (Algranti et al. 2020).

Enfoques procesuales

Me interesa retomar los preceptos de Gluckman (1958) y la Escuela de Manchester, ya que, a lo largo de la tesis pondré el foco en diferentes conflictos que han marcado la vida del pueblo y el culto a su santo. Dado que a partir del análisis de ciertas “situaciones sociales” conflictivas y bajo un enfoque procesualista y etnográficamente situado (Gluckman 1958; Gaztañaga 2014; Muzzopappa-Villalta 2011), podremos analizar, por ejemplo, las diversas formas en que construyen la autoridad los “especialistas religiosos”, que quedaron a cargo del santuario y del santo, en relación con aquellos actores quedaron desplazados del mismo. Como así también, me permitirá ver las divergencias, puntos de clivaje, jerarquías (inter e intra grupos), tensiones, complementariedades y legitimidades que se ponen en juego entre los distintos actores que intervienen en los procesos institucionales de la vida religiosa, y que van mucho más allá de ésta.

Siguiendo con el enfoque procesualista para el estudio de la institución religiosa y sus especialistas me interesa retomar los aportes de Leach (1977), y de (Algranti et al 2018). El primer autor, sostiene que los hechos históricos no están nunca ni en ningún sentido en equilibrio (Leach 1977:11), pues los sistemas sociales no son natural y necesariamente estables. Es entonces que propone una teoría dinámica de la antropología social, en donde las instituciones están sometidas al cambio. En este sentido, se debe recurrir a lo que verdaderamente hace la gente para proporcionar una consideración dinámica, una consideración del cambio estructural (Leach, 1977). En relación al estudio de las instituciones y en consonancia con la mirada procesual, Algranti (2018) sostiene que vistas de cerca las instituciones reales complejizan el factor de rigidez y estandarización con el que a menudo se las suele tratar (sobre todo en los enfoques que abogan por la tesis de la desinstitucionalización) y aparecen cotidianamente como programas de acción en curso (Algranti 2018:398). De esta forma, daré cuenta que la institución religiosa, es dinámica, histórica, y diversa y no una entidad estática, abstracta, y homogénea, como a menudo se suele considerar a la Iglesia Católica.

CAPITULO 1

VILLA DE LA QUEBRADA: ENTRE EL MITO Y LA HISTORIA

Introducción

Este capítulo me interesa, por un lado, analizar y reponer de manera descriptiva las diferentes narrativas respecto al mito de origen de este santo y del propio pueblo. Para así, dar cuenta del sistema de creencias y mitos en el que se desarrolla inicialmente este culto y su rol posterior en las diversas formas de construcción del carisma.

Por otro lado, reponeré el contexto histórico y social en el que se desarrolla el caso y problema de investigación de esta tesis, dando cuenta como ambos campos se interrelacionan. Es así que, en un primer apartado, presento el origen de este pueblo en relación a la aparición de una imagen-símbolo religioso. En segundo lugar, realizaré una síntesis cronológica con los principales hechos históricos que han marcado la historia de Villa de la Quebrada y que guardan íntima relación con la historia del santo.

La leyenda del Cristo de la Quebrada: el mito de origen de Villa de la Quebrada

En este apartado reconstruiré la leyenda de aparición de la imagen o el mito de origen de pueblo¹², a través de las fuentes y los relatos orales recopilados durante el trabajo de campo y la consulta de fuentes escritas. En este sentido, entendemos que una leyenda o un mito “cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los -comienzos- (...) cuenta cómo gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia” (Eliade, 1992; 12).

El mito constituye la historia de los actos de los seres sobrenaturales, esa historia se considera verdadera (porque refiere a realidades) y sagrada (porque es obra de seres sobrenaturales), el mito siempre refiere a una creación, cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar, se han fundado (Eliade 1992; 25). En este caso veremos cómo a partir de un relato mítico se ha fundado un pueblo, un culto devocional a una imagen, como así también el prestigio de una familia.

Lo importante de los mitos es que revelan la actividad creadora y desvelan la sacralidad. Lo que me interesa del mito, tal como propone este autor, es la manera en que describe las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo sobrenatural) en el mundo.

¹² Aunque algunos autores diferencian el mito de la leyenda. En este trabajo ambos términos se utilizarán para hacer referencia a cuestiones propias de los relatos y de la historia oral, cuyas coordenadas de tiempo y espacio son generalmente, aunque no siempre, indefinidas, y cuyos personajes suelen ser divinos (Costilla; 2007:7).

Con respecto a la leyenda del Santo Cristo de la Quebrada, es preciso destacar que las leyendas de los lugares que se constituyen como santuarios¹³, tal como este caso, si bien comparten algunas señales, difieren a las de las ermitas de los santos corrientes. En los primeros, es el santo quien inicia el encuentro y escoge la comunidad, a través de apariciones o hallazgos de imágenes providencialmente ubicadas, que manifiestan la irreductible voluntad de ser veneradas en un lugar concreto. Ello no solo implica una promesa de ayuda para los habitantes sino una indicación del lugar concreto donde deben acudir para obtenerla. Así, su emplazamiento tiene un significado sagrado a diferencia de las ermitas comunes (Christian, 1991). En la mayoría de las leyendas de santuarios, la imagen mostró su deseo de ser venerada en un determinado lugar, que se reveló mediante alguna señal, o un “chivatazo” de naturaleza extraordinaria (Christian, 1991; Fogelman, 2003). Era común en estos casos que las imágenes santas no estuvieran consagradas ni benditas, sino que estas lograban su legitimidad a partir de las leyendas o de un primer milagro (Fogelman, 2003), tal como veremos en los relatos recogidos.

A continuación, presentaré algunas versiones que circulan sobre la leyenda de aparición del Santo Cristo de la Quebrada”. Cabe aclarar que no hay versiones unívocas, es por ello que en los distintos relatos aparecen algunas singularidades y discrepancias, pero en líneas generales mantienen un hilo conductor. Asimismo, hay una serie de elementos que se repiten y reaparecen en dichas narrativas, que parecen responder a un modelo general narrativo español (Fogelman 2003).

Detallaré las diferentes versiones prácticamente transcribiendo las entrevistas o las fuentes consultadas, respetando su estilo y forma, con el fin de dar una visión del sistema particular de creencias que opera en Villa de la Quebrada, tal como hizo Hermitte (2004), para dar una noción del mundo y de las creencias que existían en Pínola.

a) La versión del historiador local Maldonado

Actualmente, se considera esta versión como la “más respetable” y certera, por su esfuerzo por conseguir datos de rigor histórico. En ella se cuenta que la imagen del Santo de la Quebrada fue hallada por don Tomás Alcaraz en el hueco de un árbol que estaba por hachar, a mediados del siglo XIX (entre 1850 y 1860). Según los documentos de esa época, Alcaraz era propietario de un extenso feudo, por lo tanto, gozaba de una buena situación económica, lo que

¹³ Los santuarios son lugares donde hay peregrinaciones o que su lugar tuvo que ver con un hecho milagroso (Christian, 1991).

desestima por completo otras interpretaciones que califican al descubridor como un “humilde hachero”. Para Maldonado (1988) descartado que don Tomas Alcaraz haya sido un simple hachero y mucho menos ciego. Aquella manifestación milagrosa impulsó a Tomás Alcaraz a construir una capilla en el lugar del hallazgo. Se presume que el tipo de árbol en donde fue descubierto el Cristo debe haber sido un algarrobo, y en cuanto al lugar, “es casi seguro” que se trató del mismo donde se instaló la capilla. Con los años nació una pequeña villa a su alrededor y los creyentes cristianos comenzaron a venerar la misteriosa imagen. A lo largo de la historia se le han atribuido múltiples milagros al Cristo encontrado por Alcaraz. Por esta razón el fervor religioso congrega año tras año frente a la imagen a miles de fieles que, con “fe y esperanza”, se movilizan desde todas partes del país para solicitar favores o cumplir promesas por los pedidos y/o milagros concedidos.

Una versión legendaria dice que el crucifijo fue llevado por Don Tomás a su casa, de la cual desapareció a los pocos días y que lo encontraron, tras una larga búsqueda en el mismo lugar donde había sido hallado, interpretando los circunstantes que el santo era de todos y que quería permanecer allí (Maldonado 1998).

b) La versión novelada del periodista Aurelio Moreno

Esta leyenda, si bien fue reconstruida literariamente por su autor, está hilvanada en base a datos propiciados por los lugareños de Villa de la Quebrada y vecinos de los alrededores. Debido a su extensión se resumió este relato centrándose en el momento del hallazgo, ya que el original narra una serie acontecimientos que tienen que ver con la historia amorosa entre Tomás Alcaraz y su esposa Manuela. Esta versión parte de la siguiente premisa:

Lo primero para acometer tan gigantesca empresa, es el estar convencido de lo que uno intenta propagar y para tener tal convencimiento - la me medida arrolladora, cuasi fanática, que tuvo el hacendado Alcaraz- hace falta, incuestionablemente, que algo muy profundo y decisivo para su vida le haya sucedido con relación a lo que se puso a difundir, con tanto fuego y ese algo no podía ser otra cosa, que el haber recuperado la vista milagrosamente. (Gutiérrez- Moreno 1992: 13).

El relato cuenta que Tomás Alcaraz era un hachero que había perdido la vista tiempo atrás, desempeñando esa labor. Un día mientras hachaba en un lugar conocido como “Quebrada del Molar”, también llamada por los lugareños como "La Quebrada del malo" donde mora el "diablo", escuchó repentinamente un quejido profundo como brotando de adentro de un árbol. Se dio cuenta que lo que confusamente acababa de percibir no tenía nada que ver con ese universo perverso de las fuerzas del mal, sino más bien que parecía ser lo que está del otro lado; “del lado del bien y de los espíritus propios del mundo de Dios” (Gutiérrez Moreno:

1992:18). Juan Tomás sin ninguna dificultad en llegar al lugar de donde provenían los quejidos, fue tocando con sus manos hasta que llegó al sitio de donde se emitían los sonidos. Lanzó un fuerte hachazo en el lugar exacto del árbol de donde provenían los lamentos, ya que solo podría saber lo que había abriendo el árbol. El filo del instrumento penetró tan profundamente en la verde madera de abajo de la corteza, que un chorro de savia saltó sobre los ojos del hachero, devolviéndole súbitamente la vista. Entonces pudo ver dentro de la cavidad un pequeño crucifijo con la imagen de Jesucristo crucificado.

Ante tal acontecimiento empezó esparcirse la noticia del hallazgo y del milagro que hizo que recuperara la visión. Decidió hacer una gran fiesta en honor al Cristo, a quien en adelante llamaron "santo" o " Señor de la Quebrada" en alusión al lugar donde fue hallado. Además, decretaron que se trataba de “un cristo campesino, humilde como nosotros, que se allana a estar en una capilla humilde”.

(...) Será un Cristo alegre, pletórico de optimismo y entusiasta y al que más que la solemnidad o el boato palaciego, le gusta la vida sencilla de los campesinos, disfrutando sanamente de sus diversiones y sintiéndose feliz ante el dulce encuentro de los enamorados y las románticas canciones que cantan los pueblos alrededor de sus fogones o en sus ferias y mercados donde bulle la realidad cotidiana de la gente que trabaja (Gutiérrez Moreno: 1992:20).

Con el correr del tiempo la noticia se había esparcido tanto que el crucifijo comenzó a ser venerado y ofrendado por los pobladores del lugar. Don Tomás y su esposa eran los encargados de llevar la cruzada religiosa en la cual transportaban la imagen por distintos lugares de la zona. Un día mientras pasaban por la Quebrada del Molar la mula de carga que transportaba la imagen detuvo su marcha sin querer continuar. Manuela, la esposa del descubridor, se percató del hecho y se preguntó si en realidad no sería un mensaje divino que indicaba que el santo quería volver al sitio donde había sido hallado. Un mes después de ese suceso el santo desapareció “como por arte de magia” de la casa de la pareja, luego de una búsqueda fue encontrado en el tronco del algarrobo del cual había sido sacado por Alcaraz. Es así que la pareja comprendiendo el mensaje al otro día construyó un oratorio en el sitio, que al tiempo se convirtió en una pequeña capilla.

c) Otras versiones relatadas por descendientes de Tomás Alcaraz y vecinos de la Villa a investigadores y medios locales:

Una de estas narrativas populares es la de Hipólita Alcaraz, enviada a un diario mendocino en 1965. Esta versión sostiene que el Cristo apareció colgado.

El milagro le sucedió a mi bisabuelo. Cuando iba hacia el monte a hachar sintió un quejido de un cristiano. El quejido era de otro mundo. Cuando aumentaron los clamores se persigno y se acercó en nombre di Dios. Allí colgado de la rama de un quebracho vio al Santo y lo trajo para las casas.(Gutiérrez- Moreno 1992:31).

Vicente Sinforiano Alcaraz, nieto de Tomás Alcaraz e intendente en dos oportunidades de Villa de la Quebrada, dio su versión en la obra de Moreno y Gutierrez (1992). En ella destaca que al Cristo no le gusta que lo muevan “ni un palmo del lugar en que lo hallaron”. En alusión dice:

Por eso pienso que como ahora por necesidad de ampliar el templo se lo ha tenido que correr como diez metros del lugar exacto donde debía estar, quizá a él no le guste y ocurra algún contratiempo. Uno nunca sabe, las leyendas que han circulado son tantas que no se puede precisar cuál es cierta y cuál no. Unos dicen que un leñador vió que un algarrobo sangraba y al abrir de un tajo la madera, en ese sitio apareció el Cristo crucificado. Otros que el hachero Juan Tomas Alcaraz era ciego y recuperó la vista para ver el santo en el hueco del árbol de la capilla. (Gutiérrez- Moreno 1992:30-31).

d) Versión actual de Susana Olguin Alcaraz de Palmiotto

Esta versión es de una de las descendientes de Tomás Alcaraz, de mayor edad que vive actualmente en la villa. Susana es nieta de Liboria y Sinforiano Alcaraz, los “últimos dueños del santo” como se los suele denominar en el pueblo.

(...) En ese tiempo había muchos indios. Los indios estaban en la sierra. Mis abuelos tenían miedo, según mi mamá. Dice que asolaban los indios, esperaban las carrozas. Esperaban y ya les quitaban las mujeres y mataban a los hombres o se los devolvían atados y tomaban a la yanca. Los paraban, cuando venían desensillaban los caballos y ellos ya sabían que los habían asaltado los indios. Siempre se llevaban las mujeres.

-Ahora esto se lo digo, entre paréntesis porque es una suposición-, porque entre las mujeres se piensa que alguna vez iba algún sacerdote. Los sacerdotes antiguamente usaban capucha y pollera larga, la túnica larga. -Todo entre paréntesis; suposiciones-. Mi abuelo siempre con los hijos hachaba. Acá, en todos lados en San Luis usted lo tiene que haber sentido, que aparece luz en el campo como estrellitas. Se llama luz buena, la que es blanca, y luz mala, la bien colorada, o más vale amarillo oscuro.

Ellos marcaban porque veían la luz más o menos acá en el medio, estaban acá en “Salva tu Alma”, por acá donde está la iglesia más o menos pero lejos de la entrada. La luz iba saltando. Era una luz blanca, tipo celeste. La luz blanca en España se dice que es plata. Entonces ellos pensaban que iban a encontrar oro. Como todos los españoles decían que acá había oro. Puede haber habido, no sé. Ellos se empecinaron en seguir hachando y mi abuelo tuvo hasta tarde un día y marcó más o menos la dirección; pero eran matorrales esos, árboles. Él marcó hasta que llegó, no ese día, después de varias semanas de trabajo con los muchachos. Marcó, una limpieza, y vio un árbol seco grande. No tenía ramas, estaba cortado. Dentro había un orificio así, apenas, chiquito. Tenía un orificio chico en el tronco. Entonces él dice que iba a ver qué es lo que había en el tronco. Pensando que podían haber puesto plata, en fin. Empezaron a hachar y no pudieron hachar más porque ya se veía algo adentro. Entonces metieron la mano y ahí sacaron el Cristo que es así. Ese es el verdadero Cristo de la Quebrada.

(...) . El milagro es de Dios, no vale el crucifijo. Para mí Dios existe y ya está. Sacaron el Cristo, miraron ahí. Dicen que había un manual; al otro día lo hallaron. Dicen, mi abuela

dice. Mucho tiempo lo hallaron al manual mojado. Lo llevaron a donde comían, y ellos, los españoles, siempre rezan antes de comer. Bendicen la mesa. Bendijeron la mesa y después dicen vamos a agradecerle al Señor, vamos a rezar un rosario. En ese tiempo se usaba todo eso. Ni bien terminaron de rezar el rosario, vamos a tomar gracia del Cristo. Usted lo está viendo ahí al crucifijo de lejos sentadita. Mamá, como todos eran chicos, se levantaron. Cuando fueron a tomar el Cristo no estaba. Ese es el milagro que siempre hace. Que realmente es un poder de Dios muy grande. Por eso hay tantos milagros aunque crean más en los santos que en Cristo.

(...) miraban y lo buscaban. Lo buscaron, se enojó el abuelo. Fueron al árbol y ahí estaba. Entonces trataron de hacerle una capillita. Pero de día rezaban y lo volvían a traer. Eso ocurrió varias veces hasta que resolvieron. Fíjense que no pueden mover la iglesia, querían hacer una basílica. No la pueden mover de ahí al Cristo. Por eso le digo yo que el poder de Dios es muy grande. Esa es la historia del Cristo.

Se piensa, entre comillas para que se acuerde, porque no puede aparecer un Cristo de la nada. Aparte la abuela dice esto lo vemos en España, es algo hecho a mano. Una cruz de madera, como si hubieran hecho el Cristo de yeso, una cosa así. Usted se da cuenta, y las personas que lo ven. El que no sabe, ignorante bueno puede decir... No deja de ser un milagro. Ahora la abuela piensa que entre las mujeres llevaban un sacerdote; suposiciones. (...) Se piensa que el sacerdote sabía que lo iban a matar porque era hombre, entonces cuando él vio el árbol, a lo mejor estaba el hueco y lo metió adentro. Suponemos, no hay nada de cierto. Es una suposición que la abuela explicaba a la mamá, y la mamá me lo explicó a mí.

Actualmente, una vecina de Villa de la Quebrada, nos mencionó que hay dos versiones.

Porque la historia del Cristo es que apareció a un leñador en un tronco. Sintió un lamento se dio cuenta, miró donde había hachado y estaba el Cristo. Hay dos versiones. La otra versión es que había un viejito que golpeaba los troncos porque acá hay mucha miel de camoati que hacen las avispa dentro de los troncos. El buscaba esa miel y de eso vivía, vendía esa miel y con esos pesitos podía vivir. Entonces, golpeó el tronco. Era ciego el hombre le saltó un líquido a los ojos y con eso vio al Cristo ahí dentro del tronco. (Ana Wonko vecina y comerciante de Villa de la Quebrada)

e) Versión en el poema “Leyenda” de Rosa Woronko (ex intendenta de la localidad), recitado por su hijo Carlos Woronko

“Por eso me quedo con la poesía que mi mamá escribe, se llama “leyenda” y dice:

Agreste y hermoso valle, perfumado de aromas a azahares,
al pie de los algarrobados cerros, con encanto del hornero y los zorzales,
se entrelaza con la brisa mística para la construcción de la historia,
porque andando y contando entre la gente y el pasado,
aquí en este hermoso Valle surgió el árbol más prodigioso que ustedes hayan
encontrado.

Arbolito muy nuevo, ahueco misteriosas manos y dentro de su corazón guardó,
por designios del señor, a tan precioso tesoro. Mas tantos años pasaron,
que el árbol envejeció y manos privilegiadas al santuario, sus puertas abrió.
Es allí donde Jesús su trono construyó, lleno de gracia y amor para el mundo
apareció,

para en nuestras almas probar el amor que nos llena y que el señor nos enseñó.
Hermanos unidos vamos, ungidos de humildad, que al pie de la gran quebrada,

*en su trono el divino está, allí debemos llegar, a la fuente fresca a recibir bendiciones,
que como rosas y mariposas, el señor nos brindará. Rosa de Woronko.
Es una poesía muy bonita, se basa en toda la tradición que ella conoce. “*

f) Nueva leyenda

En la década del 40, cuando se estaba desarrollando un serio conflicto entre la Iglesia y la Familia Alcaraz (hasta entonces los dueños del santo) por la titularidad de la capilla y su imagen milagrosa, se produjeron hechos que implicaron la actuación judicial y la incautación de la imagen por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, la cual fue trasladada a la ciudad de San Luis. En ese entonces se dijo que: “El santo se había vuelto”, “fugándose” de San Luis a la Villa y que las autoridades secretamente lo recuperaron, pero que a causa de ello el Cristo había castigado a todas las personas que participaron del procedimiento. Asimismo, a partir de entonces se reforzó la idea que al santo no hay que moverlo de lugar ya que pueden ocurrir infortunios y en caso de tener que hacerlo hay que pedirle permiso.

El Cristo por sus propios medios, y sin intervención humana alguna, había regresado a su sitio y como, castigo a quienes habían impuesto su "prisión", convertido en mendigo insano al juez del Crimen que ordenó el allanamiento de la capilla, ennegrecido al sacerdote que intervino en el procedimiento, enfermo de enfermedad galopante al jefe de Policía que ordenó su traída a San Luis y al gobernador que respaldó esa acción, como así también dos o tres comisarios que actuaron en el sumario respectivo. (Gutiérrez-Moreno 1992: 28)

Relata, de igual modo, una vecina que reside actualmente en la Villa:

*Lo llevaron...en esa época no se iba en autos, en esa época se movilizaba todo en carro; si había lo tenía gente pudiente. Entonces, **lo llevaron al Cristo** y para trasladar al Cristo cuarenta y dos kilómetros en un carro, tarda medio día o más. Y si lo tienen que traer otro día más. **¡Y esa misma noche apareció el Cristo de nuevo acá! (...)** **Fueron diecisiete personas que el Cristo castigó** fue: el juez de paz de San Luis, el jefe de policía, **¡el Obispo, el cura, a todos los castigó! (...)** **a uno lo dejó retardado mental**, andaba orinando por todos lados desnudo, que era el jefe de policía; **a otro lo volvió loco; otro se murió.** (...). *¿En el cuarenta y ocho se casó usted? (le habla a su madre)* y la caso un sacerdote que ya estaba ciego. Yo le decía a mi mamá que él **estaba castigado por el Cristo y lo había dejado ciego** (...). (Ana Wornko vecina de Villa de la Quebrada.*

“contaba a la gente que venía cuando se llevaban el santo. Se lo llevaron porque, es lo que dicen, no sé si será así. Pero no sé en qué año fue del Obispado de San Luis vinieron y se lo llevaron. Cerraron la iglesia. Qué pasa, es que venía mucha gente y entonces el Obispado de la Capital vino, lo llevó para ver si la gente iba allá. Pero como él quiso aparecer acá. Mi papá se acordaba, dice que venía la gente y en la iglesia se encontraba con la iglesia cerrada y la gente ponía velas, todo. Como si el santo estuviera dentro de la iglesia. Pero después lo tuvieron que traer de nuevo y dejarlo ahí en la Villa”. Mari Alcaraz, bisnieta de Tomás Alcaraz.

“Vos sabés que ahí cuando se llevaron el santo, es como que el santo castigó a los que estuvieron ahí. Que dejaron llevar: que era el juez de paz, el comisario y no me acuerdo quién más. Eso me lo contaba mi papá. Cada uno tuvo su castigo. Uno quedó mendigo, de andar mendigando. El otro no sé qué fue lo que le pasó y así cada uno tuvo, como uno dice, castigo”. Mari Alcaraz, bisnieta de Tomás Alcaraz.

“Después no sé cómo apareció de vuelta el Cristo en la Villa, porque se lo querían llevar a la Ciudad para que estuviera allá, pero el Cristo apareció acá, y le dio su castigo a las tres personas que actuaron, al sacerdote, al juez de paz, al policía y a otra persona más, que tenían altos cargos”. Elba Lara Alcaraz, vecina y comerciante de Villa de la Quebrada.

“Se lo llevaron a San Luis. Dicen que los gauchos, así le decían los gauchos; los gauchos se lo llevaron y de allá al otro día que amaneció el santo acá. Son cosas que quedan en la historia, son versiones de la historia. ¿Por qué se lo llevaron? Porque los Alcaraz hacían la fiesta”. Lucio Alcaraz, vecino jubilado de Villa de la Quebrada.

Análisis mitológico

En primer lugar, vale aclarar que lo relevante, más allá de que una leyenda pueda ser cierta y contener elementos fácticos, no es la veracidad (o no) de los sucesos narrados, sino si la gente *cree* en ellos; “antes que relatar acontecimientos, el relato mítico narra *significados*” (Krause Yornet, 1996 en: Costilla 2007:7).

Es por ello que me interesa rastrear esos significados y las condiciones sociales subyacentes para comprender los acuerdos y las diferencias entre las distintas versiones del mito de origen (Neiburg, 1995) del Santo Cristo de la Quebrada.

En los diferentes relatos vemos que la mayoría coinciden, en líneas generales, en que la imagen apareció en un lugar específico del territorio (donde hoy se erige el santuario), en el tronco de un árbol, a un lugareño, identificado como Tomas Alcaraz. También que el evento estuvo acompañado de algún evento de naturaleza extraordinaria. Sin embargo, en cada narrativa se hace alusión a uno en particular: como el sonido que efectuó la imagen, el sangrado del árbol, la detención de la mula, la presencia de luces¹⁴, las desapariciones de la imagen; a través de los cuales la imagen se manifestó. Elementos, a su vez, necesarios para legitimar y/o garantizar que se estaba en presencia de un acontecimiento extraordinario, de carácter “milagroso”.

En estas estas narrativas cristianas como en algunas prácticas llevadas a cabo por los habitantes de Villa de la Quebrada, podemos encontrar ciertos elementos “paganos”, relativos

¹⁴ Estos relatos y experiencias sobre “luces” son comunes dentro de la región de Cuyo (ver: Escolar, 2010).

a una religión cósmica, con la que la Iglesia ha combatido a lo largo de los años. En este sentido, tal como consideraba Eliade (1992) para los campesinos de Europa, los primeros habitantes de Villa de la Quebrada, que constituían una población netamente rural no estaban imbuidos por un cristianismo histórico y moral, sino que la experiencia religiosa se nutría de un “cristianismo cósmico”, vinculado a su entorno natural. También podría decirse que estas creencias y prácticas pertenecen a una religiosidad popular y local, en la medida que, por un lado, se caracterizan por su marginalidad respecto a los cánones e instituciones eclesiásticas y por el otro, nos ubican en un contexto sociohistórico concreto (Costilla-Ruffa 2015).

Con respecto a las disidencias entre unas versiones y otras, vemos que por ejemplo difieren: al hablar de la ceguera de su descubridor y de su origen humilde (también se modifica el oficio que desempeñaba). Esto puede estar vinculado al rol que tienen los “humildes y desvalidos” en las narrativas globales (Fogelman 2003), pero que en este caso han sido descartadas con documentación histórica. Asimismo, algunos historiadores consideran que esta ceguera de don Tomás Alcaraz puede atribuirse a una distorsión elaborada a partir de un paralelismo con la leyenda del Cristo de Renca, también propio de la Provincia de San Luis, difundida con anterioridad en este territorio (Gutiérrez- Moreno, 1992). Por otra parte, nos muestra que las versiones que cuentan con mayor legitimidad son las que presentan documentación histórica, y aquellas proporcionadas por los descendientes de Tomás Alcaraz.

Con respecto a estas últimas narrativas, vemos que, en su estilo y forma, generalmente, se deja en claro que el protagonista del hecho fue un antepasado. De modo que, se pone de manifiesto el grado de parentesco que une a la persona que relata con aquel antepasado mítico. En estos casos los hechos se cuentan como una experiencia más próxima, sucedida a un pariente (“el abuelo”, “la abuela”, “el bisabuelo”, “la mamá”, “el papá”), por lo que no es necesario recurrir a documentos de rigor histórico, sino a la memoria familiar.

En este sentido, vemos que el mito de origen del Cristo de la Quebrada constituye a su vez una -mito praxis- del pueblo y el culto, en la medida que a través del horizonte mítico se fundamentan prácticas sociales en la actualidad histórica (Sahlins 1985, Wright 2012). Se confirma que donde se erige actualmente el santuario y se venera al santo, es verdaderamente, el sitio sagrado de Villa de la Quebrada. Al igual que constituye un -mito práctico- de los Alcaraz, ya que, a través de ese suceso mítico acontecido a un antepasado, se funda su linaje y se garantiza una posición social dentro de la comunidad de Villa de la Quebrada.

En este sentido, podemos retomar lo que Ceriani Cernadas (1999) identifica como la “invención de la tradición” de un grupo religioso, de un pueblo o un estado-nación. En donde

la noción de “invención” carece de una carga peyorativa, porque refiere a la construcción de una continuidad histórica que da sentido y legitimidad al presente de un determinado grupo, en este caso “Los Alcaraz” (Cernadas, 1999: 73 y 82).

Como expresa Cernadas:

La tradición de un pueblo o grupo religioso es producto de una construcción social inmersa en un complejo proceso histórico, en donde los sujetos pertinentes buscaran infundir orden, sentido e identidad a diversos acontecimientos, cosas, personas y relaciones del pasado con el fin de significar y legitimar las acciones o creencias del presente y poder proyectarse conjuntamente hacia el futuro (Cernadas 1999: 61)

Con respecto a la -nueva leyenda- a pesar que las investigaciones históricas tiran por la borda a estas versiones y coinciden en que los supuestos castigos hacia quienes participaron de la incautación fueron hechos fortuitos, siguen teniendo una fuerte vigencia entre los vecinos de Villa de la Quebrada. De alguna manera, esta nueva narrativa, al igual que los diferentes criterios de legitimidad (Neiburg 1995), no hacen otra cosa que reforzar la eficacia del mito de origen del santo crucifijo y su poder milagroso.

De este modo, podemos dar cuenta como la narrativa mítica constituye una de las formas más relevantes de producción de lo extraordinario, de producción de carisma (Algranti 2015).

El carácter fundacional de la aparición de símbolos religiosos

La localidad de Villa de la Quebrada, tiene la particularidad de haber sido fundada a partir de un evento considerado “milagroso” que involucra la aparición de una imagen religiosa de Cristo. Lorandi y Schaposchnik (1990), sostienen al respecto que es la tradición cristiana, religiosa e hispana la que justifica la localización de las ciudades, ya que el “milagro celestial”¹⁵ se presenta como el motor y único medio de coerción y cohesión eficiente para decidir el surgimiento de un nuevo paraje, sin importar que con anterioridad existiese una verdadera intención y/o necesidad de hacerlo. De esta forma la deidad aparecida pareciera “elegir” el lugar de su morada terrenal y el pueblo que ha de cobijarla, actos que contribuyen a la autoafirmación y legitimación del grupo y del territorio adquiriendo la condición de “elegidos” (Barabas, 1995:37). La deidad aparecida se convierte así en el “patrono” del pueblo.

¹⁵ La imagen fue descubierta en una situación de milagro por gracia de su propia voluntad, y pese a que su creación fue realizada por manos humanas se logró dotarla de cierto carácter sagrado en función de esa alteración del orden natural (Fogelman, 2003:129).

En este sentido, coincido con Costilla (2014) en que hay un uso estratégico del milagro en la conformación de este nuevo paraje, ha habido en otros casos del país y la región:

“Cualquier hecho construido eclesiástica y/o devocionalmente como un milagro, como signo de una intervención sagrada, puede ser estratégicamente esgrimido desde distintos actores sociales. No sólo la Iglesia como institución sino otros actores y sectores de la sociedad, tanto dentro como fuera del campo religioso, recurren a las imágenes milagrosas -y a los propios hechos prodigiosos para fines diversos: legitimar una posición social o la pertenencia a determinado grupo, garantizar el acceso a ciertos espacios y beneficios, o movilizar procesos de integración social y construcción de identidades -en distintos niveles-, apuntalando simbólicamente sistemas hegemónicos y prácticas contra hegemónicas.” (Costilla 2014: 498).

De esta forma, el culto que se consolida en torno a la imagen, le da un cierto carácter especial a la localidad donde se instala el santuario para su veneración, generalmente en postas, cerca de caminos, y alrededor del que se conforma un creciente poblado. Esto explica ese carácter fundacional que tienen las apariciones de símbolos religiosos tanto del territorio, los pueblos como de su identidad “local” (Barabas, 2006; Fogelman 2003). En este sentido, villa de la Quebrada se la denomina como “Capital de la fe”, dando cuenta de ese carácter sagrado que tiene el territorio.

Por último, vemos que en los casos donde los pueblos surgieron gracias al carácter y eficacia fundacional de la aparición de una imagen religiosa, la historia de los mismos tiende a fundirse con la historia y el culto de las que de ahí en más son sus imágenes patronales. En ese proceso juega un rol importante el poder sobrenatural que tiene el santo vinculado a una imagen particular y que permite la separación de sí mismo/a de sus múltiples manifestaciones, generando y promoviendo localismos religiosos (Lorandi- Schaposchnik, 1990). Es decir, una imagen con una “historia” y una “identidad” propia, ligada a la historia e identidad local de cada poblado en cuestión. En este sentido, Silvia García sostiene que: “lo que el pueblo conoce y relata no es la vida del santo”, en este caso de Cristo, “sino la -vida y hechos- de la imagen desde que llegó al lugar donde se la venera hoy” (2010:4), que generalmente está íntimamente ligada con la historia de la localidad en que se la venera, tal como se verá a continuación.

Primera etapa: Culto bajo dominio privado (1860-1945)

Origen del pueblo y primeros años del culto

Se supone que no había un asentamiento humano en donde hoy se erige la Villa, por eso se considera que la aparición de la imagen de Cristo crucificado, fue la causa fundante de Villa de la Quebrada. Esto se concluye por varias razones, basadas en documentos que evidencian las circunstancias demográficas de la zona en el siglo XIX¹⁶. En primer lugar, Don Tomas Alcaraz (el autor del hallazgo) era un vecino del lugar, que contaba con una situación económica favorable ya que poseía una estancia de alrededor de 1500 hectáreas, (echando por tierra la versiones que hablan de un “humilde hachero”), el cual no había nacido ni residido en el paraje que hoy se conoce como Villa de la Quebrada, sino en un paraje cercano denominado El Guanaco, el lugar conocido de la zona y que conformaba una vecindad (Maldonado, 1988).

Alcaraz era solo el propietario del campo conocido como Estancia de La Quebrada, donde luego se fundó la Villa. Es así que en el acta de matrimonio asentada en el libro parroquial de San Luis (Maldonado 1988:29) de Tomas Alcaraz con María Manuela Gómez en el año 1847, no hay mención de “Villa de la Quebrada”, pero si se sabe que la familia Alcaraz poseía las tierras en la que se encontraba la estancia “La Quebrada”. Ese año es considerado por algunos historiadores locales como una bisagra, por ser la fecha más antigua que puede considerarse, puesto que el matrimonio que fue fundador de la Villa residía en el paraje de El Guanaco al momento de contraer matrimonio (Maldonado, 1988).

En el lugar del hallazgo Juan Tomás Alcaraz erigió prontamente una capilla, ya que la imagen dio claros mensajes y señales sobre el lugar donde quería ser venerada. Por esta razón la incipiente Villa no se erigió a la vera del “carril viejo” (hoy inexistente), única vía de comunicación en ese entonces entre la capital puntana y los pueblos del noroeste, sino alejada unos kilómetros del mismo. En aquel momento no existía el “camino del bajo”, el cual se construyó en 1877 (actual ruta n° 146), ni “el camino del alto” que recién se construyó en 1930 (actual Autopista 25 de Mayo). Así este pequeño oratorio fue la piedra basal de un indicio urbano con la distribución de solares para los hijos y familiares de Tomas Alcaraz y amigos.

Es recién en 1863 que se hace mención de la capilla del Señor de la Quebrada en un documento, cuyo original es cita de Monseñor Verdaguer “consta por ese tiempo (1863), en la

¹⁶ Los documentos 3302 y 3317 de la Correspondencia Oficial, perteneciente al Archivo Histórico de la Provincia de San Luis, hablan de un paraje “La Quebrada” en 1823, y en los cuáles figura el nombre de “Bicente Alcaraz”. Sin embargo, no se ha podido constatar filiación o parentesco con Don Tomás Alcaraz. Pero de ser así, nos indicaría una temprana ocupación por parte de la familia Alcaraz de los terrenos donde hoy se erige la Villa de la Quebrada.

jurisdicción del curato de San Luis, además de la capilla de Señor de la Quebrada, existían las de nuestra Señora de las Mercedes de Nogolí, y del Espinillo en el 8° Departamento...” (Maldonado, 1998:50). Por lo tanto, se afianza la hipótesis de Maldonado de que el crucifijo fue encontrado entre 1850 y 1860.

En 1866 se produce la Visita pastoral a la Provincia de San Luis por parte del Obispo de San Juan de Cuyo Mons. Fray Nicolás Aldazor, quien visitó varios parajes del norte entre los que se encontraba “Villa de la Quebrada con su recientemente construida capilla” (Maldonado, 1988:50). Para la misma Alcaraz solicitó desde un principio la inmediata acción pastoral de la iglesia (aunque fuese una vez al año), para encauzar por “rectos caminos” la naciente devoción del Cristo milagroso. De esa temprana acción eclesial para afianzar y enriquecer la fe y devoción de la comunidad, resultaría la fijación del 3 de mayo, día de la “Invención de la Santa Cruz”, como fecha de celebración patronal; como así también la novena antigua y el himno dedicados al Señor de la Quebrada.

Otra fecha tope a considerar es 1868, donde ya estaba poblada la incipiente Villa, que solo existía de nombre. Según Gez (1916), un historiador puntano, en 1871 el Gobernador de San Luis Juan Agustín Ortiz de Estrada estuvo en la Villa con motivo de un viaje de inspección; “Visitó primero Villa de la Quebrada fundada el año 1868 sobre un lote de varias cuerdas de terreno donado por un señor Alcaraz y otros vecinos. La Villa existía de nombre; no se había hecho una distribución conveniente de los sitios, los pobladores no tenían títulos de propiedad, ni disponían de agua”¹⁷. El Gobernador Ortiz de Estrada se encontró así con una primitiva planificación, que comprendía con exclusividad, los tres costados de una rudimentaria plaza, con una sola vía de acceso que era la continuación de la huella que la unía con “el viejo carril”; por lo que le ratifico a Don Juan Tomás Alcaraz el apoyo oficial para fundar la Villa erigida por aquel particular acontecimiento; y ordenó que se construya un embalsamiento del arroyo La Quebrada, para el uso y distribución del agua, cuyo reglamento entro en vigencia en marzo de 1872.

De esta forma, se pactó con Don Juan Tomás Alcaraz el procedimiento para legalizar los títulos de propiedad de los terrenos que él había donado. Dicho compromiso quedó constatado en el acta labrada el 4 de diciembre de 1871. El mismo se lo puede considerar como el acta fundacional oficial de Villa de La Quebrada. Como consecuencia de tal compromiso

¹⁷ J.Geiz 1916 tomo II, cap XXII en: Maldonado, 1988: 31

pactado, el 22 de septiembre de 1872 se constituyó en la Villa el escribano de Gobierno Don Victor Tula, ante quien se presentaron el donante y los agraciados¹⁸.

Luego de la actuación del escribano, Don Tomás Alcaraz realizó otras donaciones (a Rafael Soler, Máximo Coria, y Toribio Gil), que constan en otro registro de Escribanía General de Gobierno. En cumplimiento de la Ley del 24 de septiembre de 1873, se presentó en Nogolí y luego en Villa de la Quebrada el juez de Alzada del 8° Departamento, Don Francisco Hernández, para inscribir y escriturar propiedades urbanas y rurales. En Villa de la Quebrada escrituró 28 títulos, entre los cuales se encontraban las tres últimas donaciones mencionadas anteriormente.

Es decir que fueron diez los solares donados por Alcaraz hasta esa fecha, con el objetivo de fomentar la radicación vecinal. Todos los sitios eran fronterizos a la plaza. Sin embargo, no todos los beneficiados construyeron una vivienda; y después de la muerte de Don Tomás Alcaraz, los vendieron.

Se sabe, a través de la información sumaria del juez de Paz, que Don Tomás Alcaraz fue sepultado en el cementerio de Villa de la Quebrada el 8 de diciembre de 1880, a la edad de 54 años; y que su esposa fue sepultada el 29 de agosto de 1883, a la edad de 55 años. Por lo tanto, salvo esos lotes, el resto quedó para sus herederos, “Los Alcaraces” como se los suele denominar (Maldonado 1988), incluso hasta el día de hoy.

Por esos años de 1860 a 1880 son muchos los sacerdotes que actuaron en la iglesia matriz de San Luis, unos en calidad de párrocos propios y otros interinos. Tal es el caso del sacerdote puntano el Pbro. Justo del Carmen Arce; quien fue vicario foráneo de la provincia, desde 1887 hasta 1892. Maldonado tiene la convicción de que este sacerdote tuvo que ver en el “correcto” culto devocional del Cristo desde su comienzo. “En su condición de vicario foráneo de San Luis autorizaría el funcionamiento de la capilla de propiedad privada, pero librada al servicio público, en razón de estar su culto y liturgia encuadrada dentro de la doctrina y prácticas religiosas de la Iglesia Apostólica Romana (Maldonado, 1988: 49)”. Esta situación da cuenta de que la imagen contaba con cierto reconocimiento eclesiástico, a pesar de no haber sido consagrada ritualmente por ningún obispo, de su relación con la divinidad.

Sin embargo, a pesar de que no contar con una presencia sacerdotal fija, ni ser reconocida oficialmente; se constituyó como objeto de culto antes de ser consagrada; ya que se fue destacando su poder vinculado al milagro (Fogelman, 2003): “Por vía oral en los fogones

¹⁸ Entre los beneficiados se encontraban: Roberto Cabrera, Manuel Baigorria, José de la Cruz Orozco, José B. Muñoz, José Vicente Ríos, Mercedes Pereira y José María Gómez. (Maldonado, 1988).

de arrieros, carreteros y carreros, como también en las reuniones familiares y sociales, se van comentando “los casos” milagrosamente solucionados por “el Santo”, ya fuesen del orden de la salud, económicos o de cualquier otra índole” (Maldonado, 1988: 47).

Pasó entonces de ser una imagen–objeto de devoción privada a constituirse en una representación cargada de eficacia simbólica destinada al culto público¹⁹. Asimismo, se percibe como la imagen se convirtió en una fuente de poder y prestigio tanto para quien la detentaba como para la facción a cuyo cuidado se encontraba (Gruzinski, 2007). En este sentido, Don Tomás Alcaraz no solo contaba con los medios para erigir una capilla y así, lograr imponer su santo como patrono del lugar, sino que tampoco desaprovechó la oportunidad de establecer relaciones de privilegio con la Iglesia.

Como bien se dijo, al fallecer el matrimonio fundador de la Villa sus bienes fueron repartidos entre sus descendientes; la capilla y la imagen quedaron en custodia de su primogénito, Don Sinforiano Alcaraz hasta su fallecimiento en 1914, y luego pasaron a su esposa doña Liboria Gómez de Alcaraz quien falleció en 1944 (conocida como la última dueña del santo). En lo que respecta al funcionamiento de la capilla y a los actos de culto, todo continuó igual, incluso el arribo esporádico de fieles y peregrinos, que llegaban a la capilla a cumplir y pagar sus promesas con ofrendas y limosnas. El pago se hacía habitualmente con velas, flores y limosnas. También existía otra modalidad de ofrecimiento y pago entre los campesinos, a través de la donación de animales vacunos y caprinos. Estos eran entregados al “dueño del santo” conformando así “las tropillas o majadas del santo”. Todas estas donaciones conformaban lo que se conocía como “el tesoro del santo”, administrado “honradamente” por el “dueño”, dado que “al patrón no se le puede trampear impunemente”²⁰. A su vez ese “tesoro” podía ser puesto en circulación mediante las relaciones de patronazgo que se establecían entre los devotos, el santo y los Alcaraz, en tanto representantes de este, como explicaremos más adelante.

En 1891 Sinforiano Alcaraz mandó a construir un nuevo templo, un fragmento del documento de la sucesión de Sinforiano Alcaraz de la escribanía General de Gobierno revela tal acontecimiento: “Don Sinforiano Alcaraz entró en posesión de la capilla de Villa de La Quebrada, la destruyó y construyó de nuevo, y ha gozado de ella durante 23 años...”²¹. Pero, es recién en 1895 (más de una década después del fallecimiento de Don Tomas y Doña

¹⁹ Al igual que como sucedió con la imagen de la Virgen de Luján, la cual estuvo en un primer momento, bajo tutela de un hacendado llamado Rosendo, y luego en manos de Ana María Matos (Fogelman, 2003).

²⁰ Maldonado, 1988:49.

²¹ Maldonado 1988: 54

Manuela) cuando se abrió el juicio sucesorio de sus descendientes, cuyo inventario de bienes fue efectuado por el Dr. Teófilo Saá con fecha del 6 de octubre de ese mismo año. En la tramitación del juicio, llegada la repartición de bienes, y en lo que concierne a la hijuela correspondiente a Sinforiano Alcaraz, se estableció lo siguiente: "...se le adjudica la Capilla con su correspondiente solar y accesorios necesarios para su funcionamiento; se tiene presente que fue voluntad de su padre que él administrara esta capilla en el servicio público, lo que importa una donación anticipada y que ahora se colaciona a la legítima..."²². De esta manera Don Sinforiano cambia su condición de administrador por el de propietario de la capilla y sus pertenencias.



Ilustración 2 La imagen más antigua de la capilla en Villa de la Quebrada, publicada en "Caras y Caretas" en mayo de 1909. Fuente: (José La Vía).

La ruptura entre los dueños del santo y la Iglesia

En 1912 tomó posesión de la sede episcopal de San Juan y jurisdicción cuyana el obispo José Américo Orzali. Dicho Obispo se caracterizó por una intensa acción pastoral y administrativa. En ese plan dispuso el envío de una circular a los sacerdotes de la Diócesis, sobre los oratorios públicos y privados. En ella se solicitaba información como la siguiente: "¿Cuántos oratorios existen en la parroquia?; ¿cuántos son públicos y cuántos son privados?; denominación y ubicación de cada uno; ¿cuándo y por quién fueron autorizados los oratorios

²² Arch. Escribanía Gral, de Gobierno. Expte. Suc. J.T. Alcaraz en: Maldonado, 1988: 53.

públicos?”²³. Además, en septiembre de 1912 publicó una serie de disposiciones relativas a las normas de conducta que debía observar el clero de la diócesis y otras de aplicación en la administración de parroquias. Uno de los capítulos de este auto episcopal trató sobre: “Los oratorios”; otro: “De los síndicos y comisionados de templo y fiestas”, y cuyas disposiciones debían empezar a regir a partir de enero de 1913. Estas disposiciones diocesanas y su implementación se considera que fueron la clave de la cuestión que ocasionó la ruptura entre “los dueños del santo” (como se les dice los miembros de la familia Alcaraz que quedaron a cargo del culto), y las autoridades eclesiásticas (Maldonado 1988).

Para el año 1913 se estima que ocurrió la ruptura entre la iglesia y “los dueños del Cristo” ya que hasta antes de la muerte de Sinforiano Alcaráz se mantuvieron relaciones armónicas entre la Iglesia y “los Alcaraces”. Esto se puede apreciar en la adjudicación de la hijuela para Sinforiano, que en otro apartado expresaba lo siguiente: “... por otra parte, la autoridad eclesiástica ha investido al señor Sinforiano Alcaraz en el carácter de Síndico...”²⁴. Al fallecer Don Sinforiano en 1914 continuó su esposa en condición de “dueña del santo” hasta 1942 cuando fallece, y se la sepultó al igual que a su esposo dentro del templo. Aunque, según el Código de Derecho Canónico²⁵ no correspondía que fueran sepultados en el templo, se hizo de todas formas porque cuando murieron todavía era una propiedad privada.

En la segunda década del siglo XX se interrumpió la asistencia de sacerdotes a los festejos patronales, los cuales continuaron siendo organizados con exclusividad por los propietarios que heredaron el templo y la imagen. Durante aquellos años por tradición continuó aplicándose un ritual católico, pero sin sacerdotes, por ende sin oficios sacramentales; los festejos siguieron celebrándose a la manera litúrgica como habían aprendido, aunque sin el oficio de la Santa Misa.

La novena congregaba a devotos que rezaban el rosario, las oraciones de la novena y cantaban el himno. En aquellos años la novena era rezada por gente del lugar o por personas contratadas de San Luis, y el 3 de mayo se hacía la procesión con un crucifijo, el cual según cuentan los lugareños no era el auténtico (Maldonado 1988). Este nunca salía de la iglesia; en su lugar sacaban a otro al cual llamaban “el personero”. Había además otro que se daba a besar

²³ Verdaguer, 1931 en: Maldonado 1988:61.

²⁴ Expte. Suc. J.T Alcaraz en: Maldonado 1988:59.

²⁵ El canon 1.242 del Código de Derecho Canónico establece lo siguiente: “No deben enterrarse cadáveres en las iglesias, a no ser que se trate del Romano Pontífice o de sepultar en su propia iglesia a los cardenales o a los obispos diocesanos, incluso eméritos” (Fuente: http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_P4J.HTM).

o tomar gracia a los peregrinos; este era “el representante” (para la época en que escribe Maldonado su obra, éste último seguía en vigencia)²⁶.

Durante el distanciamiento, que duró alrededor de 30 años, no hubo culto ni liturgia ejercida por sacerdotes al interior de la iglesia. Aunque sí concurrieron algunos esporádicamente durante la fiesta, oficiando misas y demás ministerios en otros lugares de la Villa. Tal es el caso del padre Cangiano, quien levantó altares, en la plaza, en la escuela o en el acceso al pueblo para las fiestas patronales del 3 de mayo. Década tras década se repetía la función patronal; sin embargo, el aspecto religioso comenzó a cambiar y a ser percibido bajo incidencias “negativas”, reflejadas en las conductas sociales y morales de las “populares concurrencias”.

En aquel largo interregno y se cree que por falta de tutela sacerdotal el aspecto religioso fue siendo superado por las situaciones consideradas de “pecado” entre las que se mencionaban: juegos de azar, orgías, bailes, lupanares y otras “deplorables actividades”, que fueron de público conocimiento en detrimento del culto cristiano “ya no era una fiesta religiosa sino una fiesta mundana que iba paganizándose año tras año” decía Maldonado en su obra²⁷.



Ilustración 3 Procesión, hacia 1930, donde los feligreses llevan al milagroso Cristo de la Quebrada en una gran cruz, que era propiedad de la familia Alcaráz. Se percibe la ausencia de sacerdotes y autoridades eclesiásticas en la celebración. Se observa al fondo, la fachada de la iglesia de Villa de la Quebrada. Sus aberturas jerarquizadas

²⁶ Ampliaremos sobre este punto en el capítulo 4.

²⁷ Maldonado 1988:63.

por arcos de punto y columnas en el ingreso que sostienen la torre-campanario, a la que se accede por la escalera de la derecha (Archivo Histórico de San Luis).

Segunda etapa: Culto bajo dominio de la Iglesia (1945- 2019)

Conflicto judicial y transferencia de la imagen y la capilla a la Diócesis de San Luis

Monseñor Tibiletti, el primer obispo de San Luis luego de que se creara la Diócesis en esta ciudad en 1934²⁸, fue quien inicio la gestión de la transferencia del templo de la Villa de la Quebrada al Obispado. Vale la pena mencionar que para ese entonces el largo proceso de reorganización eclesiástica iniciado en los últimos decenios del siglo XIX, estaba llegando a su punto culminante, como así también la influencia de la Iglesia en la vida política, social y cultural del país (Di Stefano- Zanatta, 2009). Este período que va de 1930 a 1946 es denominado por Mallimaci (1988) como “Catolicismo integral”, el cual se caracteriza por una fuerte homogenización interna del catolicismo y una irrupción masiva y organizada en el espacio público.

Bajo este contexto ante renovados fracasos de entendimiento con los propietarios del templo, el Obispo se dispuso a actuar drásticamente para acabar con esa caótica situación religiosa y social. Es así que a principios de la década del 40 se iniciaron actuaciones judiciales. Allí el juez actuante dispuso que se proceda a la incautación de la sagrada imagen, por considerarse pagano su culto de la manera que por entonces se estaba desarrollando, sin el control de la autoridad eclesiástica. Es así que con intervención de la fuerza pública se procedió al allanamiento del templo y al retiro (“secuestro”) del Crucifijo, el que fue trasladado a la ciudad de San Luis. Los sorprendidos villeros dijeron; “se lo llevaron preso al Santo”²⁹.

Este acontecimiento de la incautación del santo creó un hondo resentimiento en la comunidad de la Villa para con las autoridades eclesiásticas. Al mismo tiempo dio origen a nuevas leyendas debido a su inesperada vuelta al sitio de donde había sido sacado por una comisión policial, al poco tiempo de su incautación. Se dijo que: “El santo se había vuelto”, “fugándose” de San Luis a la Villa y que las autoridades secretamente lo recuperaron, pero que a causa de ello el Cristo había castigado a todas las personas que participaron del procedimiento.

²⁸ En 1934 el Papa Pío XI, por medio de la Bula “Nobilis Argentinae Nationis Ecclesial”, creó la Diócesis de San Luis y fue su primer obispo Monseñor Pedro D. Tibiletti; sufragáneo de San Juan. La ciudad de San Luis fue su sede y se constituyó como ciudad episcopal y la Iglesia Matriz se elevó a Iglesia Catedral. Esta situación es producto del fuerte crecimiento que tuvo por aquellos años la Iglesia y el catolicismo en la sociedad argentina. En este sentido hubo un extraordinario crecimiento de la jerarquía eclesiástica: que pasó de tener once diócesis a 46 al momento del Concilio de 1962 (Di Stefano- Zanatta, 2009).

²⁹ Maldonado, 1988: 64; Gutierrez- Moreno, 1992.

Ante esta irreversible situación, a los propietarios del templo no les quedó otro camino que aceptar el ofrecimiento del Obispado, de adquirirles el templo con toda su existencia. Monseñor José Montero, asumió interinamente tras la muerte de Tibiletti en 1945 y antes de la asunción del segundo Obispo diocesano (Monseñor Emilio Di Pascuo en 1947) y después de muchos años de conflicto, dificultades y escándalos, durante la sede vacante, pudo lograrse comprar a sus propietarios la Capilla de La Quebrada. Con motivo de la visita del ex Interventor de la provincia Dr. Rodríguez Jurado, y el Excmo. Obispo de Mendoza Mons. Alfonso María Buteler, trataron con el vicario Capitular de convencer a la familia de la venta de la Capilla; llegando a un acuerdo, la adquirieron por 15.000 pesos, cantidad que fue autorizada a pagar por el Cuerpo de Consultores y por el Excmo. Nuncio Apostólico. Se escrituró a nombre del Obispado en noviembre de 1945 (Laise, 1994: 58 y 59). El boleto de compraventa expresa:

1°- El obispado de San Luis compra a los señores Alcaraz hermanos y estos venden, la propiedad que ocupa la Capilla del Señor de la Quebrada, con todo lo edificado, clavado y plantado,... (...).

5°_ Los señores Alcaraz hermanos, tanto que la propiedad se haga su entrega al escriturarse o antes, se comprometen a entregar al Obispado de San Luis todos los muebles, enseres y útiles que habitualmente pertenecen a dicha Capilla; y han sido comprados y donados a la misma y al Santo, a saber: la verdadera imagen del Señor de la Quebrada; el Cristo llamado <<personero>> y el también llamado <<representante>>, bancos, armarios, candeleros, floreros, ornamentos sacerdotales y del culto, y las promesas que objetos se hubieren hecho al Señor de la Quebrada...³⁰

Poco después de firmarse la escritura, los vendedores (ex propietarios) hicieron expresa aclaración de que “al Señor de la Quebrada no lo venden lo donan a la iglesia” (Maldonado, 1988:65). Esta situación nos permite analizar junto con Godelier (1998) la discusión y el análisis sobre de la *teoría del don* de Mauss (2012) en la que el autor sostiene que hay cosas que se dan, cosas que se venden y otras que no hay que vender ni dar, sino que hay que guardar, siendo estas últimas, generalmente, los objetos sagrados. Tal como sería en este caso la imagen del Santo de la Quebrada. Estos bienes son generalmente heredados de los antepasados y en su origen han sido donados por los mismos dioses, confiriéndoles un valor extraordinario. Es por ello que son bienes que se atesoran, y si excepcionalmente llegan a ser objeto de “don”, en realidad no dejan de pertenecer nunca a sus propietarios originales.

³⁰ Archivo Privado. Descend. De Tomás Alcaraz, citado en: Maldonado, 1988:65.



Ilustración 4 Liboria Gómez de Alcaraz al interior del templo con la imagen del “personaero” fotografía de José La Vía (fuente: <https://turismoensanluis.com.ar/el-dia-que-el-cristo-de-la-quebrada-estuvo-presos>)

Encauzamiento del culto

En 1947 Monseñor Di Pascuo asumió como Segundo Obispo de la Diócesis de San Luis como sucesor del Vicario capitular en sede Vacante Mons. José Montero. Durante su estancia realizó varias obras entre la que se destaca la modernización de la capilla de Villa de la Quebrada, y la instalación del Vía Crucis. Según Fourcade (2013), Monseñor Di Pascuo tuvo la determinación de erigir un Vía Crucis en la montaña lindante a la Capilla, para “cristianizar” la Villa y su fiesta, y donde se desplegaba desde hacía tiempo una devoción extendida de carácter “típico” de la “religiosidad popular”. Así lo manifestó en las misivas que enviaba a sus hermanos del episcopado, y en las cuales manifestaba que “cristianizar” significaba:

...que los fieles que reunía la fiesta, porque se trataba de una enorme fiesta popular, debían hacer algo más que soportar el peso de las cabalgaduras o el caminar nocturno lo treinta y ocho kilómetros que separaban San Luis de Villa de la Quebrada y llegados a la capilla campesina saludar a Aquel que los convocaba, y tornar presurosos a la rutina de los tiempos relacionados a actividades comerciales o gastronómicas, el baile y diversión (Fourcade, 2013:28.)

Según su visión la fiesta estaba lejos del sacrificio de la misa, la confesión y la comunión sacramental. Es por ello que para cambiar el peso de una tradición que no se compadecía de la “religión auténtica”; era necesario contar con un escenario nuevo “para almas comprometidas y valientes que recorriendo estación por estación del Vía Crucis comprendieran lo que el señor Jesucristo tuvo que sufrir por su salvación hasta entregarse al

padre, en la Soledad de la Cruz”³¹. Lo que pretendía Monseñor Di Pascuo dicho con estas palabras era: “transformar una villa de pecado en un pueblo de Dios” (Fourcade, 2013:28-29).

Es así que en mayo de 1949 comenzaron las tratativas de Mons. Di Pascuo con el escultor italiano Don Nicolás Arrighini, domiciliado en Pietrasanta, Italia, para la ejecución de las 14 estaciones del Vía crucis. Dos años después el 3 de mayo de 1951 se llevó a cabo la inauguración y bendición del Vía Crucis, a cargo de Mons. Di Pascuo. Contó con la presencia del Arzobispo de San Juan y el Obispo de Mendoza; el Gobernador de la Provincia y ministros, altas autoridades del Ejército y la Aeronáutica, y un hijo del escultor venido expresamente de Italia (Fourcade, 2013:26; Maldonado, 1988).

Por otro lado, se percibe una tendencia a hacer coincidir acontecimientos importantes como puede ser la inauguración y/o presentación (mediante un acto político y público) de obras, reformas, mejoras tanto de las instalaciones religiosas como de obras que implican progreso para el pueblo con la festividad patronal del 3 de mayo, pues en su mayoría se programan en función de ella.

En 1972 el entonces Obispo de San Luis Juan Rodolfo Liase, le otorgó un título superior a la capilla de Villa de la Quebrada, ya que: “Considerando la afluencia de fieles de la Provincia de San Luis e incluso de Provincias vecinas, para venerar el Santo Cristo de La Quebrada, erige la capilla Santo Cristo de La Quebrada, como “Santuario”³², para que se adore a Nuestro Señor Jesucristo bajo este título particular”³³. En 1973 se trasladó la imagen del señor de la Quebrada a la ciudad de San Luis, donde permaneció hasta el 25 de agosto día en que se celebró la Fiesta patronal de la Ciudad y la Provincia de San Luis. Pese a la resistencia de algunos vecinos, a los que se tuvo que enfrentar el comisionado municipal Vicente Alcaraz³⁴. En 1974 se trasladó nuevamente la imagen del señor de la Quebrada a la ciudad de San Luis desde 23 de marzo al 6 de abril con motivo de una “gran misión” en esa ciudad³⁵. Se puede pensar cómo la imagen

³¹ Fourcade, 2013 [2010]:28-29.

³² En la diócesis, el primer lugar y la mayor dignidad se concede a la iglesia catedral, en la que hay una cátedra, signo del magisterio y del obispo, pastor de la diócesis y signo de la comunión con la Santa Sede.

Luego se aplica a las demás iglesias parroquiales, los centros de las diversas comunidades de la diócesis. aparte se concede a los santuarios, los centros de peregrinaje, o a otras iglesias locales a las que el pueblo de Dios va con frecuencia de peregrinaje.

Entre estas iglesias, otras denominaciones tienen una importancia especial para la vida litúrgica y pastoral y son honrados por el Pontífice Supremo con el título de ‘basílica menor’, con una particular relación con la iglesia en Roma y su Pontífice. En general se eleva al nivel de una basílica, una iglesia que disfruta cierta celebridad en toda la diócesis, por ejemplo porque está construido y consagrado a Dios en la ocasión de algún acontecimiento histórico-religioso en particular, o porque en ella el cuerpo o una reliquia famosa de un santo se preserva para la veneración (<http://infocatolica.com/blog/sarmientos.php/santuarios-marianos-en-el-mundo-y-el-sig>).

³³ AOSL. 1992.

³⁴ AOSL. 1973b.

³⁵ AOSL.1974.

una vez que queda bajo tutela de la Diócesis de San Luis no vuelve a “fugarse” por sus propios medios pese a ser sustraída de su lugar.

En esta década del 70 se supo que actuó un sacerdote que pudo captar el resentimiento que había quedado en los pobladores para con los sacerdotes actuantes y demás autoridades eclesiásticas. Los vecinos decían: “Nos han quitado al santo, la fiesta ya no es para nosotros es para los de afuera, (...)”³⁶. Ante tales quejas, este sacerdote promovió la implementación de una celebración religiosa exclusiva para la comunidad. Se fijó así el día 14 de septiembre, día en que la Iglesia conmemora la Exaltación de la Santa Cruz.

En 1980 llegó a la villa y su santuario la “Virgen de la Quebrada” como regalo del entonces Obispo Juan Rodolfo Laise, para que el pueblo “adorara a la Madre de Dios” en una nueva advocación. Esta nueva imagen era una imagen réplica de la Inmaculada de Luján, pero adoptó su nombre del Santo al cual le haría compañía.

El Pbro. Miguel Buela escribe en una revista, a quince días de entronizarse Nuestra Señora de la Quebrada, una serie de reflexiones acerca del motivo de su llegada a la Villa:

(...) Viene como la Virgen de la Conversión, de la metanoia, del cambio, para llevar a los hombres del pecado a la gracia, a que se nieguen a todo mal y hagan brillar en si todo bien. (...) Viene a preparar la llegada del Señor de la Quebrada por la gracia de los sacramentos, en especial por la Confesión y la Comunión de sus hijos. (...) **Viene a rellenar la quebrada, que es suprimir la desigualdad de los vicios y llevar a todos a la llaneza de la virtud, (...). Viene a quitar los obstáculos de orden moral** que impiden la llegada del reino de Dios a los hombres. **¡El Cristo no debe encontrar nada torcido, desigual o áspero entre nosotros!**”. “Viene como la “Socia de Cristo”, para darle más honor, mucho más, que el que le dan los miles y miles de peregrinos que van a la Quebrada, y para hacerlo amar, mucho más (...).” “Viene llamada por su hijo para ser Reina y Señora de La Quebrada”.³⁷

Las palabras de este prelado dejan en claro cuál era la razón fundante por la que llegó la imagen de María a la Villa y cuáles serían sus funciones. Al respecto y en alusión a la metáfora jurídica se puede entender que Villa de la Quebrada representaba un “caso difícil” que requería la presencia de una nueva “socia” o continuando con la metáfora de un “bufet” de abogados para poder corregir las conductas de sus habitantes y visitantes, para así poder encauzar el culto dentro de la moral cristiana. De esta manera, la imagen debía convertirse en fermento de la devoción y de aplacamiento, ya que su llegada implicaba un saneamiento de las costumbres, la suspensión de ciertas actividades y “placeres ilícitos” (Gruzinski, 2013).

En 1989 la Municipalidad de Villa de la Quebrada emplazó una Cruz de hormigón y hierro de más de 22 mts. de altura a un costado del acceso a la localidad, próximo a la ruta 146,

³⁶ Maldonado, 1988: 41.

³⁷ AOSL. 1980.

como “símbolo de la religiosidad de ese pueblo”³⁸. La misma se inauguró el 2 de mayo de ese mismo año en la gestión de la intendente delegada Rosa Woronko³⁹. Ese mismo año se inauguró y bendijo la primera parte de la “Casa de Ejercicios Espirituales” (la segunda se inauguró en 1991), contando con el apoyo del gobierno de la Nación, el Gobierno de la Provincia, de los Católicos Alemanes y de muchos otros particulares (Laise 1994).

Tensiones entre las autoridades civiles y las autoridades eclesiásticas

En mayo de 1991, a razón de llevarse a cabo la celebración de la fiestas patronales del Cristo de la Quebrada, el Obispo de San Luis Juan Rodolfo Laise emitió una queja pública, pues nuevamente, a pesar de los requerimientos en diversas oportunidades a las autoridades del Gobierno de la Provincia de San Luis, y a la Sra. Delegada Municipal de Villa de la Quebrada, Rosa Woronko, para que no se cobraran tasas de peaje de entrada a la Villa con motivos de las fiestas, permitiendo así el libre tránsito de todos los pueblos de la provincia; el Obispado recibió quejas de los fieles, muchos de los cuales habían sido interceptados por estos impuestos. En consecuencia, el Obispo de San Luis se hizo eco de esta situación “injusta” y “abusiva” solicitó al cura párroco de la Villa que le comunicara a la delegada Municipal de la Villa de la Quebrada que quedaba excomulgada de la Iglesia, y que por lo tanto se le prohibía su ingreso al templo, y la impartición de sacramentos. Ese mismo día se conoció a través de los medios que el Obispo suspendía las actividades religiosas. Por tales motivos el Obispo de San Luis no participó ese año en la procesión ni en los festejos, como así también hizo postergar la bendición de la Casa de Retiros.⁴⁰

Algunas versiones sobre este hecho señalan que en la década del 80 hubo un conflicto previo entre la intendenta y el obispo por el cual la jefa comunal mandó a cortar la procesión cruzando los camiones del municipio. Esa tarde aseguraba un vecino "*alguien anduvo paseando el crucifijo*".

Su hijo Carlos me recordaba esta historia señalando que la razón del cobro del peaje era para poder terminar la obra de remodelación de la plaza. En este sentido señaló que su madre le dijo al obispo: “*ustedes me critican por todos lados, ustedes tienen que manejar los temas*”

³⁸ AOSL. 1989.

³⁹ La Señora Rosa Woronko, es una figura muy conocida dentro de la Villa. Estuvo 8 años al mando del municipio, lo que corresponde a dos períodos. Durante su gestión se realizaron 54 obras públicas entre las que se destacan: la pavimentación del pueblo, la construcción de la acequia, un frigorífico, una fábrica de mosaicos, la hostería municipal, el balneario municipal, los nichos del cementerio, el puente para cruzar el río, el revestimiento del canal para evitar las inundaciones, entre otras. También fue presidenta de la Comisión de fomento de reconstrucción de la Villa de la Quebrada, luego de sus mandatos como Intendente comisionado municipal.

⁴⁰ AOSL. 1991d.

de la iglesia y yo los temas del pueblo, porque son los que me dan los ingresos para poder hacer las obras. Le pidió al gobernador la plata para terminar la plaza y se negó, porque no era del partido de Adolfo, entonces el Obispo de ese momento la excomulga a mi mamá”.

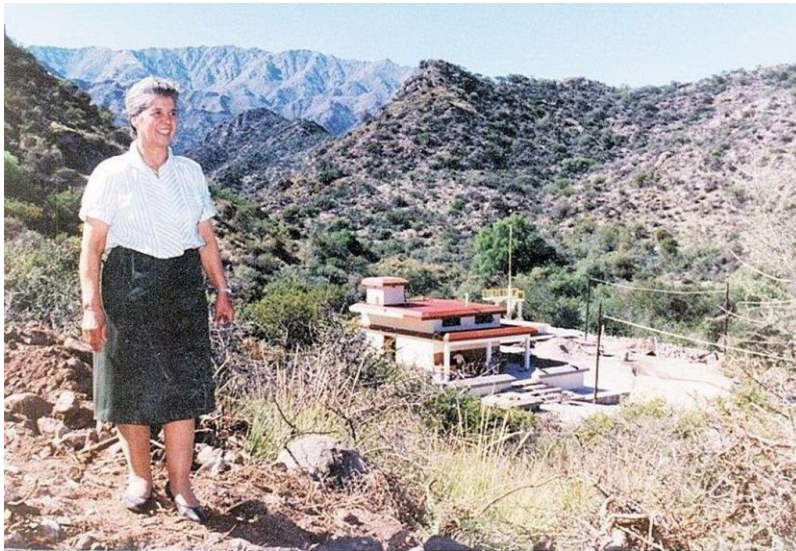


Ilustración 5 Rosa Woronko, intendenta de Villa de la Quebrada a fines de la década del 80 (Fuente: <https://viapais.com.ar/san-luis/1160189-a-los-95-anos-fallecio-la-legendaria-rosita-woronko/>)

Nuevo conflicto judicial

En 1992 se produjo un nuevo conflicto entre la Iglesia local y las autoridades gubernamentales, que se llevó hasta el Superior Tribunal de Justicia. En el mismo, el Obispado de San Luis pidió la ilegalidad de ciertas ordenanzas decretadas por la Municipalidad de Villa de la Quebrada, las cuales afectaban el “libre ejercicio de poder espiritual de la Iglesia Católica” durante las festividades patronales. El fallo resultó favorable para el Obispado, por lo cual la municipalidad, acatando la sentencia judicial, promulgó en marzo de 1993 una ordenanza, que tenía como fin decretar una “Zona de reserva religiosa” con un radio de 250 metros a la redonda del pórtico de la iglesia y que incluye también el vía crucis emplazado en el cerro Tinaja a un costado del santuario. En la misma se incluían una serie de prohibiciones tales como: la instalación de comercios, el uso de amplificadores de sonido, la difusión oral y/o gráfica de actividades “políticas”, “sexológicas”, y/o “religiosas de otros cultos ajenos al católico”, “productos que impliquen apología de los vicios”, entre otras. En este sentido, este fallo supuso la patrimonialización como sacralización del espacio público, el cual devino a partir de entonces en un lugar católico con nombre secular.

Al terminar este conflicto religioso es cuando hace su arribo al Santuario de Villa de La Quebrada el sacerdote Luis Paredes, quien ejerció su cargo hasta fines de 2014.

En mayo de 2013 la intendenta comisionada declaró al Municipio de Villa de la Quebrada como "Capital de la Fe y Comunidad Pro Vida", a raíz de una presentación por escrito, efectuada por el cura párroco del Santuario de Nuestro Señor de la Quebrada en la que solicitada la declaración del municipio bajo dichas denominaciones. Esta resolución municipal estableció que el derecho humano a la vida “ desde la concepción hasta su fin por causas naturales” sea el principio rector de las políticas públicas del municipio. Por lo tanto, a partir de entonces se tomaron las medidas necesarias para que sea adecuadamente garantizado a todos los que habiten y/o circulen por la comuna. En dicha resolución vemos que la decisión fue impulsada por la Iglesia católica, y que entre las consideraciones (además de la Constitución Nacional y Provincial), se priorizó el peso y la creencia de los fieles. De la misma manera, vemos que hay una asociación directa entre la devoción al Santo de la Quebrada manifestada por parte de los peregrinos que asisten al santuario y las prácticas reproductivas que se esperan de ellos.

En febrero de 2015, se reemplazó al padre Luis Paredes por el presbítero Cesar Preve. Este sacerdote a diferencia de su antecesor que proviene de una línea más conservadora es parte del movimiento de la Renovación Carismática Católica Argentina (RCC) Asimismo, desde principios de 2014, se estableció en la Casa de Retiros, perteneciente al santuario, la Congregación de religiosas “Hijas de Santa María del Corazón de Jesús”, proveniente de España. Profundizaré en estos especialistas religiosos en el capítulo 3.

CAPITULO 2

MORFOLOGÍA SOCIAL DE VILLA DE LA QUEBRADA

Introducción

En este apartado me interesa, por un lado, brindar una descripción sobre la comunidad actual de Villa de la Quebrada, prestando atención a su morfología y estructura social. En este sentido, prestaremos atención el rol de las relaciones de parentesco en la composición de esta comunidad, a la política, la economía, entre otras esferas relevantes. Esto es así, porque considero al caso en sí, como un fenómeno social total (Mauss, 2012), puesto que involucra todas las esferas de la vida social y no solo la esfera religiosa. Esto nos da la pauta de que el campo religioso de Villa de la Quebrada es difuso y no se centra solo en el ámbito religioso.

Por último, se indicarán las variaciones estacionales por las que atraviesa Villa de la Quebrada, y que cambian la dinámica social del pueblo. Una vinculada a la época del año y la otra, en función del calendario litúrgico.

El presente del pueblo: Estructura y Morfología social

La localidad de Villa de la Quebrada se erige en un valle al pie de las “Sierras de San Luis” a 38 km. al norte de la ciudad de San Luís, en el Departamento Belgrano. Se conecta con la misma a través de la Ruta Nacional N°146 y la Ruta Provincial N° 3 “Autopista 25 de Mayo”. Villa de la Quebrada cuenta actualmente con una población estable de alrededor de 700 habitantes, eran 523 según el último censo (INDEC, 2010). El número aumenta aproximadamente 1500 personas, si se toma en cuenta el padrón electoral, en el que figuran individuos que tienen domicilio en Villa de la Quebrada, pero no residen de forma permanente allí. Del mismo modo, se suman votantes de los parajes rurales como: El Chañar, Los Molles, El Milagro, La Loma y Suyuque. Asimismo, es de remarcar que el crecimiento de Villa de la Quebrada viene siendo progresivo a partir de los últimos años, sobre todo a partir del “boom” inmobiliario que se dio en esa zona a partir de la extensión de la autopista “25 de Mayo” en el año 2013.

En cuanto a su diseño urbanístico la villa tiene una distribución clásica en damero, cuenta con alrededor de 30 manzanas, en su mayoría asfaltadas, donde todavía prevalecen gran cantidad de terrenos baldíos. El mayor núcleo habitacional y poblacional se concentra en torno a la plaza principal “Lucía Soler”, el cual es el punto neurálgico del pueblo. Frente a esta

sobre la calle “Tomás Alcaraz”, denominada así, en honor al fundador y descubridor del santo, se erige el santuario del “Santo Cristo de la Quebrada”, la “Casa de Retiros” y la entrada al calvario. En la calle perpendicular (Belgrano) se encuentra la municipalidad. Entre otros edificios e instituciones públicas, el pueblo cuenta con una escuela de educación primaria y secundaria (Escuela n° 306 “Zoilo Concha”), un centro de salud, un camping municipal, un club deportivo y un destacamento policial.

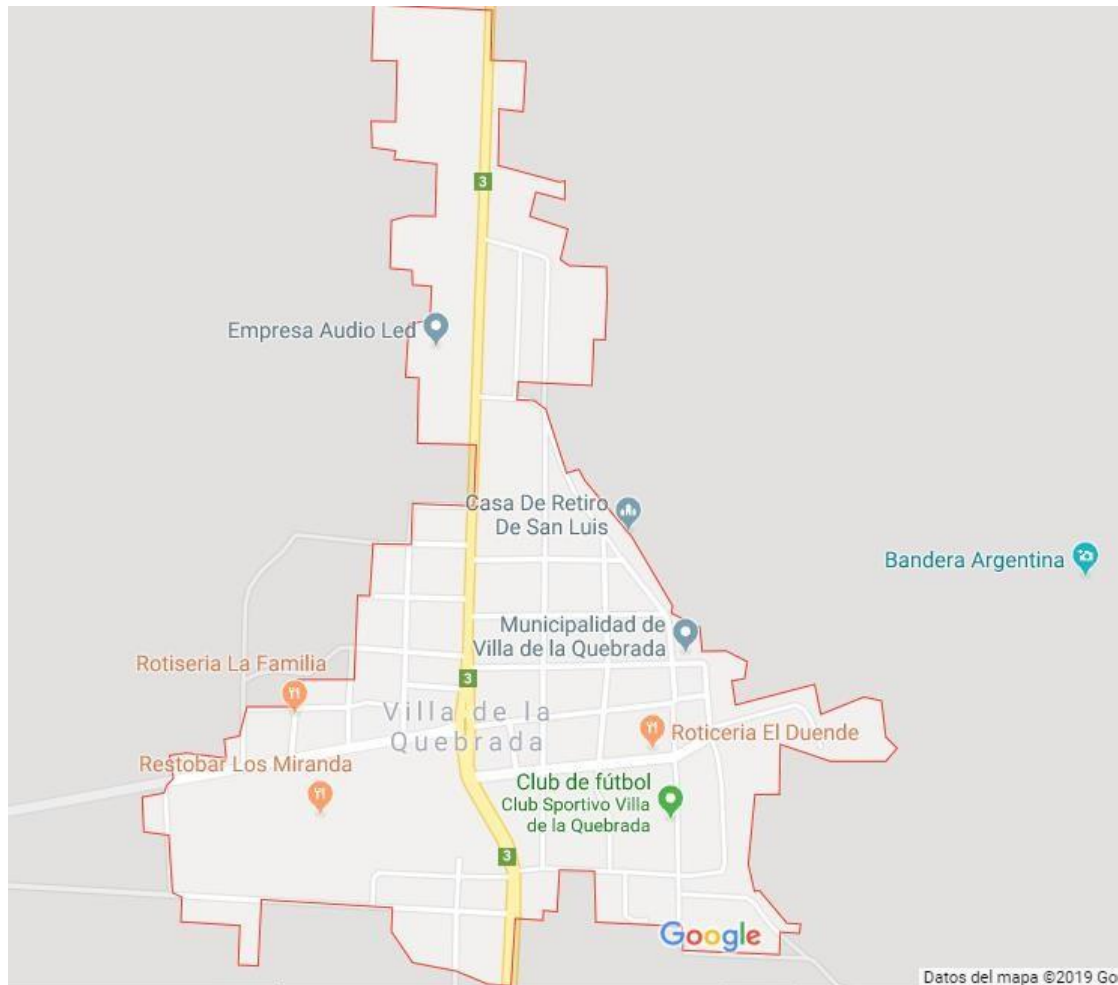


Ilustración 6. Mapa Villa de la Quebrada. (Fuente: *Google maps*)



Ilustración 7 Imagen actual del santuario sobre la calle Tomás Alcaraz. (Fuente: <https://inbicible.blogspot.com/2016/04/santo-remedio.html?q=villa+de+la+quebrada>)

Alejados de ese núcleo principal se encuentran construcciones más aisladas que se corresponden a nuevos residentes o casas de fines de semana, cuyos dueños, generalmente, son oriundos de la ciudad de San Luis o de otras provincias como: Mendoza, San Juan y Buenos Aires. En estos casos se puede ver una arquitectura más moderna y sofisticada que las construcciones que hay en el núcleo. En los últimos años, Villa de la Quebrada ha crecido considerablemente y ha recibido nuevos residentes que se instalan en el pueblo en busca de “tranquilidad”. Esto ha modificado el desarrollo urbanístico de la zona, como así también trajo una mayor demanda de los servicios básicos, provocando que en ocasiones estos sean insuficientes para abastecer a todos, como sucede, por ejemplo, con el agua potable.

Esta situación ha generado que se establezca una diferencia entre los pobladores entre “antiguos y modernos” (Carrasco Martínez, 2000) o como se distinguen ellos mismos entre “nativos”, “tradicionales”, “la gente vieja” “de antes” y “la gente nueva”, “gente de afuera”, “porteños”. Los primeros remarcan que, con este crecimiento poblacional, la villa ya no es “tan tranquila” como era antes cuando “todos se conocían”, donde “todo era más criollo”. Además, destacan que los nuevos pobladores desconocen la historia del pueblo, las tradiciones y las costumbres. A continuación, expondré una serie de relatos de vecinos/as del pueblo que dan cuantade esta situación

“si, acá nomás está la gente vieja, de antes. Para alrededor usted ve las casitas lindas de la gente de afuera”. Rosa Molina vecina y comerciante de Villa de la Quebrada (70 años aproximadamente).

“Todos son porteños ahí, que han venido por la tranquilidad. Pero lo triste y lamentable es que no tienen idea lo que significa”. Juana Rojo, artesana y vecina de Villa de la Quebrada (50 años)

“Antes era más tranquilo, cuando nos conocíamos todos. Ahora no. Hay gente que uno no sabe ni dónde vive ni quién es”. Chavela Gomez, vecina y enfermera jubilada de Villa de la Quebrada

“Sí, sí. Porque la gente antigua era muy creyente: hacer las novenas, rezar y rezar. Venían allá de las sierras todos los días con unos farolitos a la novena porque antes se hacía a la noche Encerraban los chivitos en el corral y se venían a la novena y se volvían con el farolito. Y todo el día. Hasta que se hizo esto más grande, antes era chiquito. Ya le van a contar los más grandes que nosotros lo chiquito que era.” Carmen Rojo, Vecina de Villa de la Quebrada, integrante de la Legión de María. (53 años)

“Lo que pasa de esa gente que ya es muy tradicional, ya antes eran los más, ahora son los menos. Ha venido tanta gente de otras provincias que ya es como que el nativo cada vez está menos y lamentablemente, la mayoría de los casos el nativo ya no está. El joven tuvo que irse por problemas de vivienda, por problemas de trabajo, por problemas de salud”. Intendenta de Villa de la Quebrada Stella Maris Lobos (55 años)

“Hogar que vayas hay un santito. Aquí es muy difícil encontrar un hogar que no tenga una imagen. Lo que falta es un poco más de devoción: venir a la misa, a confesar, comulgar. Eso es lo que se necesita. La gente, la tradicional de acá sí. El tema es la gente que vino. Lo cual yo pienso que le falta un poco de concientización. Usted sabe mejor que yo que la gente ahora vive creyendo en nada”. Juana Rojo, artesana y vecina de Villa de la Quebrada, miembro de la Legión de María.

“Ya no existe la gente de antes, están todos fallecidos” Mari Alcaraz, vecina y ex policía retirada (64 años).

“Mi tío Félix no tuvo hijos, gente como esa, ni naciendo de nuevo voy a encontrar, muy laburadora, ya no hay, la gente que vive en el campo hoy en día no cultiva la tierra, (...), pero ya la gente no hace eso, uno ve los campos vacíos que no tienen ninguna plantación, la gente no se dedica a nada, como que se ha perdido todo, ha cambiado totalmente. La gente de antes trabajaba mucho, se hacía todo en la casa, desde el pan casero, todo artesanal”. Juana Lara Alcaraz, vecina y comerciante de Villa de la Quebrada (50 años aproximadamente).

Este escenario nos lleva a pensar tal como planteaba Elías y Scotson (2015) para la comunidad de Winston Parva en la relación entre “establecidos y forasteros”, puesto que se percibe una clara división entre, por un lado, un grupo establecido desde antaño, y por otro lado, un grupo más reciente de residentes cuyos miembros son tratados como “nuevos”, “de afuera” por el grupo establecido. A su vez los establecidos responsabilizan a este grupo de ciertos cambios en la villa, como la pérdida de tranquilidad, de seguridad, de algunas costumbres, creencias religiosas, e incluso la propia identidad. En este sentido, parafraseando a estos autores coincidimos en que los establecidos de Villa de la Quebrada de algún modo están convencidos de que dichos forasteros carecen de ciertos valores, del carisma de grupo

distintivo, que este grupo hasta ahora dominante se atribuye a sí mismo (Elías- Casquete 2003:220). Ceriani Cernadas (2014), sostiene al respecto que el -carisma de grupo- “representa la autoimagen de una figuración social, que en vínculos de poder interdependientes con otros conjuntos sociales, se presenta a sí misma como portadora de una humanidad superior” (p.12).

Ante este sentimiento local de pérdida de la “esencia del quebradeño” el municipio celebra desde 2012 el “Festival del Hachero”. El mismo tiene por finalidad, reivindicar y recuperar la identidad tradicional del quebradeño, al “*nativo de los orígenes*”, cuya esencia se vincula al oficio que, antiguamente, desempeñaban la mayoría los hombres del pueblo como:

leñadores o “hacheros” como comúnmente se los llama, y que además tiene una fuerte vinculación con el hallazgo del cristo. En relación a este asunto la intendenta Stella Maris Lobos expresaba lo siguiente

“La idea o el espíritu de ese festival es, nosotros lo que veníamos buscando era no perder la identidad. Cuando vimos de que está viniendo mucha gente de otro lado, dijimos se nos está perdiendo la esencia de todo eso de lo que hablé: de las familias, de las grandes familias, que todos eran Alcaraz de Alcaraz. Empezamos a hacer historia y dijimos, empezamos a buscar los mayores, a preguntar cómo vivían antes. Dicen nosotros hacíamos, nuestro medio de vida. Mi suegro por ejemplo, dice hacíamos en el campo. (...). (...) buscando esa historia que estaba como perdida, como olvidada y dijimos volvamos a las raíces, busquemos la identidad. Y eso nos llevó a ver que los primeros habitantes o la esencia del quebradeño era hachero”.

“Por eso en la rotonda está el monumento al hachero que lo hizo un escultor que trabaja en madera. Y está ahí en homenaje al hombre, al nativo de la Villa. El nativo de la Villa en los principios, en los primeros tiempos y porque la historia dice que cómo lo encuentran al Cristo”.

Vemos en estos testimonios cómo hay una clara intencionalidad de reconstruir la identidad del nativo, a partir de hacer una selección y un recorte específico de la historia del pueblo, resaltando un oficio en particular, es decir, que hay una “invención de la tradición” (Ceriani Cernadas, 1999), que permite volver a vincularse con el mito de origen del pueblo.

En este sentido, podemos decir que, la especificidad de la operación carismática que propone el grupo de los “establecidos” de Villa de la Quebrada -para justificar en parte el sentimiento y la autoimagen de superioridad - no es un acto completamente libre. Es el resultado de una tarea sutil de invención en base a las reglas, los cánones y recursos que habilita una memoria religiosa (Elías 1998 en: Algranti 2014: 68).

El grupo de los “establecidos” está conformado por un núcleo de familias tradicionales, que están ligadas al pueblo desde hace varias generaciones. En este sentido, podemos ver y analizar a la sociedad de Villa de la Quebrada, tal como hace Ferreiro (1999) para algunas

sociedades de la Argentina colonial. Si bien existen claras diferencias temporales y el tipo de sociedad a la que refiere el autor se vincula a la conformación de las élites locales de las provincias; en Villa de la Quebrada, podemos ver cómo operan algunas prácticas y categorías a un nivel micro, donde lo que está en juego no son grandes riquezas, ni cargos en el Cabildo, sino un “prestigio” vinculado al nombre y a la antigüedad del arraigo de una familia en este pequeño poblado (Campbell 1964).

De esta forma, hay algunos elementos que nos sirven para entender cómo está organizada esta sociedad en la actualidad. Tal como señala Ferreiro (1999) para la sociedad jujeña del siglo XVII, ésta sociedad es controlada y organizada por un grupo pequeño de familias, tal es así, que la mayoría de los intendentes del pueblo han surgido del seno estas familias. Este grupo central está constituido por los vecinos más antiguos que se corresponden a un determinado número de familias que en la jerga local a veces denominan como “tribus”. Del mismo modo, utilizando, metafóricamente, las denominaciones propias de las formas de *organización tribal*, se suele denominar a “caciques”, a figuras destacables dentro de estas familias y que tuvieron un rol importante en la historia del pueblo, como, por ejemplo: “(...) *Don Eliseo Becerra, así se llamaba uno de los caciques de acá de la Villa*”, quien donó un predio, que hoy lleva su nombre, al municipio.

Entre las familias se destacan: “Los Alcaraz”, “los Rojo”, “los Herrera”, “los Gómez”, “los Becerra”, “Los Sosa”, “Los González” y “Los Garro”, siendo “los Alcaraz” o “los Alcaraces”, como se los suele llamar, el grupo de parentesco más numeroso. También se menciona a la “Familia Albornoz”, y últimamente, puede incorporarse dentro de este núcleo a “los Woronko”, si bien esta última se afincó en la Villa hace sesenta años y recientemente ha establecido alianzas matrimoniales con las otras familias, ha sabido tejer otro tipo de redes y acceder a un lugar destacable dentro de la población local. Estas familias están vinculadas entre sí, conformando una gran red, por lazos de sangre (consanguinidad), alianzas matrimoniales (parientes afinales) o parentescos ficticios (como el compadrazgo). “*Todos se casan entre sí. Nunca podés hablar en contra de nadie acá porque todos son una sola familia*”, sostiene Ana Woronko una vecina. En este sentido, también podemos establecer un paralelismo, a pesar de que se trata de sociedades y contextos muy diferentes, con lo que planteaban Fortes y Evans Pritchard (1979:80) en relación a los tipos de sistemas políticos africanos. En un punto, podemos identificar en el caso de Villa de la Quebrada que existe, en un primer momento, una sociedad basada en el parentesco y luego, una sociedad basada en el linaje.

Entre las alianzas matrimoniales es muy común el matrimonio dentro de un mismo grupo familiar (consanguinidad), dando combinaciones de cónyuges con el mismo apellido,

por ejemplo: “Alcaraz de Alcaraz” o entre dos grupos familiares determinados como sucede entre “los Herrera” y “los Rojo”. Esta situación, está en cierta forma naturalizada entre los habitantes del pueblo, y se refieren a ella a través de chistes; aunque ante alguien “externo” puede generar cierto pudor o vergüenza. Los casos de alianza consanguínea en algunos casos se justifican aclarando que, en realidad, no hay un parentesco de sangre, sino que uno de los integrantes de la pareja es fruto de una -adopción⁴¹-. Es decir, que una persona fue o es “criada” por una familia, pero no es hijo legítimo, “biológico” de esta. En la comunidad quebradense son numerosos los casos de los “hijos de crianza”, a los cuales en su mayoría se les otorga el apellido de la familia criadora, pero se establece una diferencia con los hijos legítimos sólo en determinadas circunstancias, ya que, en general, estas adopciones entran dentro del sistema de parentesco, y adoptan el modelo de la relación biológica (Parkin-Stone 2007).

“(…) acá mi mamá sabía decir cuando murió, acá hay siete tribus decía: Herrera, Becerra, los Alcaraz, los Sosa, los Rojo, todos son emparentados. No sé si están casados entre primos, entre sobrinos” Ana Woronko, vecina y comerciante de Villa de la Quebrada.

“Hay muchos que son Alcaraz de Alcaraz. Y bueno lo mismo que Herrera de Herrera o Herrera de Rojo o Rojo de Herrera”. Chavela Gomez, vecina y enfermera jubilada.

“La madre es Rojo. La Carmen es Rojo de Herrera. La madre de la Carmen es Herrera de Rojo. La señora de Severo Rojo decía: parece que no hay más que Rojo para los Herrera y Herrera para los Rojo” (Chavela Gomez, vecina y enfermera jubilada de Villa de la Quebrada, esposa de Lucio Alcaraz.

“Acá siempre se respetan los parentescos” Mari Alcaraz, ex policía jubilada, descendiente de Tomás Alcaraz.

“Nosotros nos respetamos como parientes, porque ella fue criada por la tía” Mari Alcaraz, ex policía jubilada y vecina de Villa de la Quebrada.

La familia Alcaraz

Como bien mencionamos la familia Alcaraz es el grupo de parentesco más numeroso de la villa, gran parte, por no decir la mayoría de su población pertenece o está emparentada al mismo. *“Sí, todos son Alcaraz por algún lugar”* manifestaba Ana Woronko, una vecina del pueblo. Del mismo modo, Chavela Gómez otra vecina recordaba: *“El tío Sinforiano, el esposo, el papá de Mari, sabía decir: allá en la Villa de la Quebrada el que no es Alcaraz, enseguida sale siendo de Alcaraz”*. Juana Lara Alcaraz, otra vecina y comerciante de la villa comentaba

⁴¹ En general, en las sociedades occidentales marcan una clara distinción legal entre la paternidad asumida (el cuidado paterno a otros) y la adopción (el acto legal de asumir responsabilidad paterna por un menor nacido de otros padres “como si” fuese un hijo propio. No obstante, en muchas sociedades tales distinciones legalistas tienen poco o ningún sentido (J. Goody, 1976:66-85 en: Barfield, 2013:4)). Tal como sucede en el caso de Villa de la Quebrada.

al respecto “*es una familia muy grande, los ancestros, después están los hijos, los nietos, los bisnietos. Alcaraz es una familia muy grande, yo soy Alcaraz por parte de mi mamá y Lara por papá*”.

Es por ello, que dicho apellido se asocia de forma directa al lugar geográfico, a Villa de la Quebrada, incluso así es reconocido en la ciudad de San Luis “*Acá, cuando usted dice Alcaraz, ah, usted es de la Villa de la Quebrada*” (Chavela Gomez). Asimismo, la mayoría de los terrenos, los “baldíos” del pueblo, muy requeridos para la fiesta patronal y ahora también por el mercado inmobiliario, son propiedad de los Alcaraz.

A su vez, vale aclarar que dentro de “los Alcaraz” podemos distinguir dos ramas: los que descienden de manera directa del fundador del pueblo, Tomás Alcaraz, y los que descienden de otra, que posiblemente haya sido pariente de Tomás Alcaraz, aunque no hay documentación fehaciente. “*Claro, por ejemplo, mi suegro era de unos Alcaraz para el norte. Toda esa tribu de Alcaraz eran del norte, de acá como a 3 kilómetros para allá*”. (Chavela Gómez de Alcaraz, vecina de Villa de la Quebrada). “*Porque hay dos familias Alcaraz, algunas son parientes y otras no por más que tengan el mismo apellido*” (Juana Rojo, vecina de Villa de la Quebrada)

A los primeros esto les otorga cierto “prestigio” y legitimidad para hablar de algunas cuestiones, ya que al consultar entre los pobladores por los orígenes del pueblo y la historia del santo me recomendaban hablar con personas mayores, aunque remarcaban que “de los viejos no queda nadie”, o con los “descendientes directos” como si estos fueran los depositarios del saber legítimo de la historia del santo y del pueblo.

A medida que fui entrevistando a “los descendientes” fui reconstruyendo la genealogía de esta familia. La cual, ya había sido confeccionada, en gran parte, por sus propios miembros hace unos años atrás. Más precisamente en 1998, Cruz Funes una descendiente, reconstruyó un modelo de árbol genealógico de la familia Alcaraz, que llegaba hasta la tercera generación (Ver ilustración 7). En esa ocasión, según me relató “Marí”, otra descendiente, se descubrieron unas placas conmemorativas en la iglesia, y se realizó una gran reunión y baile en la plaza, que congregó a “Los Alcaraz” y a otros vecinos del pueblo. Asimismo, “Marí” me proporcionó una copia de aquel árbol. Hecho que fue crucial para mi investigación, ya que, me economizó tiempo de trabajo en la confección de las genealogías; me ayudó a comprender la compleja trama de parentesco de esta familia; a la vez que me sirvió para rechequear y comparar la información oral que me daban mis informantes. En este sentido, noté que en algunas ocasiones cuando me aseguraban que en realidad no eran parientes (de los Alcaraz que descienden de Tomás Alcaraz), finalmente, resultaban siendo, ya que encontraba a sus antepasados en el

árbol. Esta omisión a veces se debía a que privilegiaban una sola vía (generalmente la paterna), cuando en realidad el parentesco directo con este ancestro era por vía materna, también podía significar evitar hablar de consanguinidad. Del mismo modo, gracias a la base que me dio este diagrama, pude completar algunas ramas (las de mis entrevistados/as) con las siguientes generaciones descendientes, algo que era muy valorado e incluso requerido.

En este proceso, pude captar tal como señalaba W.H.R Rivers (1910), la importancia de los relatos genealógicos y los *pedigrees* en este pueblo. Pues, como vemos, sus pobladores conservan una rica información tanto oral como escrita relativa a sus ancestros (Boixados 2004:8). Justamente, el conocimiento preciso de la genealogía, así como el carácter moral y la conducta de cada familia son elementos en los que se basa la jerarquía de prestigio en Villa de la Quebrada (Campbell 1964).

Boixados (2004) sostiene que en la cultura occidental las genealogías siguen estando enraizadas en la elaboración de las tradiciones familiares y en los procesos de construcción de identidades a lo largo del tiempo. De esta forma, las genealogías esquematizadas en diagramas (por ejemplo, el árbol) permiten visualizar las relaciones de parentesco más significativas (Boixados 2004: 8). En función del análisis del árbol y los relatos genealógicos, se puede considerar a “los Alcaraz” como un linaje, puesto que conforman un grupo de descendencia basado en la procedencia de un antepasado común, en este caso de Tomás Alcaraz. Si bien predomina la descendencia por vía masculina (agnaticia) “patrilineaje”, también en algunos casos se privilegia la vía femenina (uterina) “matrilineaje”, lo que nos habla, más bien, de un sistema cognaticio de descendencia, es decir, por ambas vías (Parkin-Stone 2007; Barfield 2013). Asimismo, entre los “Alcaraz” es donde se han dado la mayor cantidad de casos de adopciones o “hijos de crianza”, como describimos, anteriormente.

“Bueno, la madre tuya la criaron los que encontraron el Cristo... La madre de él fue criada porque no era hija, la crió un hermano o un tío del que encontró el Cristo. Bueno, de la familia. La madre de él era de la familia de los que encontraron el Cristo. Yo soy pariente, pero por otro lado”. Chavela Gomez, enfermera jubilada, vecina de la villa casada con Lucio Alcaraz.

“crió un hijo varón mi abuela. Un hijo varón que se lo dieron sin papeles y sin nada pero lo reconoció. Ese varón, era como yo, ellos lo reconocieron; cosa que a mí no porque no teníamos el mismo apellido. Él se llamaba, viene a ser el abuelo del papá de la Margarita, se llamaba Hipólito Alcaraz y venía de una familia Saá, según lo que decían mis abuelos y mis tíos. Pero ellos heredaron como hijos todo porque los criaron con papel y todo”. Susana Olguin de Palmiotto (hija de crianza, bisnieta de Tomás Alcaraz, nieta de Liboria Alcaraz

“Lo que pasa que al papá de mi mamá tendría que haber sido Saá, sino que lo reconocieron los Alcaraz pero ella es Alcaraz por circunstancias nada más pero porque

el papá de ella tendría que haber sido Saá. Así hay varios acá que los han criado los Alcaraz". Mari Alcaraz, ex policía jubilada, vecina, bisniesta de Tomás Alacraz.

A su vez, en los relatos se establece una relación de parentesco con el propio santo, dando lugar a relaciones de parentesco espiritual o simbólico con un ancestro de carácter mítico o sobrenatural. En este sentido, los Alcaraz se reconocen o son reconocidos como “descendientes” o “parientes del cristo” (Parkin-Stone 2007; Guerreau-Jalabert 1990). Tal es así, que en la representación del árbol genealógico que se confeccionó de la familia en 1998, se incorporó junto a sus ramas una imagen del “Santo Cristo de la Quebrada”, poniendo en relación a este grupo de parentesco con un personaje de carácter sagrado. Junto a la imagen se lee la siguiente leyenda “Tomás Alcaraz descubridor del Cristo en 1871. Año en que funda Villa de la Quebrada” (Ver ilustración 8).

Por otro lado, dentro de este grupo familiar es donde encontré la mayor cantidad de casos de alianzas consanguíneas, es decir, de relaciones y matrimonios entre primos en distintas generaciones. Lo que significa que al momento de armar la genealogía de un individuo y/o una pareja de forma ascendiente, es decir, teniendo en cuenta sus antepasados directos, ya sea siguiendo solo una línea (paterna o materna) o ambas, éstos no aumentan, como se supondría, en una progresión aritmética, para el primer caso, o en una progresión geométrica, para el segundo, sino que se produce un cuello de botella, ya que se comparten varios ancestros. Esta situación a veces era señalada con bastante naturalidad en las entrevistas, en otras oportunidades era mencionada con cierto pudor y me advertían que si seguía investigando la genealogía iba a encontrar “*algunas cosas complicadas*”, mientras que, en otras, directamente, me fue ocultada y los vínculos consanguíneos me fueron develados recién después de varias visitas y consultas sobre la genealogía y la historia familiar, cuando el -tabú del incesto- se había superado. Más precisamente, cuando había ganado la confianza de mis entrevistadas y entrevistados. En este sentido, destaco la importancia del uso del método genealógico, ya que como señalaba Rivers (1910) infunde en el investigador confianza en su informante, a la vez que transmite confianza al entrevistado acerca de su entrevistador, poniendo a los dos en un plano más o menos igual.

“El papá de Mari decía ser nieto del que encontró el Cristo. La mamá de Mari también es Alcaraz. (...)” Porque es la hermana de mi suegro. Por ejemplo, haciendo una mezcla bárbara, la abuela, la mamá de la mamá de Sergio es Alcaraz porque ella es Alcaraz, es la hermana de mi suegra. Y el papá de Sergio es Alcaraz y es hijo de la hermana de mi suegro. Es un enredo bárbaro”. Stella Maris Lobos, Intendenta de Villa de la Quebrada.



Ilustración 8. Árbol genealógico confeccionado por la familia Alcaraz en 1998 (Fuente: Fotografía de la autora).

“Los Alcaraz” y su vínculo con lo sagrado

La familia Alcaraz, tal como supo hacer la aristocracia castellana, logró integrar lo religioso dentro de su sistema cultural (Carrasco Martínez, 2000). En primer lugar, a partir de considerar su estirpe en función de su vinculación directa con el “Santo Cristo de la Quebrada”. Se percibe una intención de asociar la memoria del linaje con lo sagrado hasta por ejemplo monopolizar algunos espacios de culto. Entre las múltiples formas que adquiere esta actividad se destacan la construcción de panteones y capillas, que expresan de manera eficaz el mensaje de sacralización de la familia (Carrasco Martínez, 2000:233). A su vez dicho autor, en su análisis sobre el linaje Mendoza en Guadalajara durante los siglos XV y XVI, sostiene que la capitalización de los símbolos y de los espacios religiosos, eran signos visibles de la fama familiar o individual ante los ojos de los fieles y vinculan el prestigio de la nobleza con las verdades de la fe (2000: 235). La familia Alcaraz, en este sentido, puede entenderse como si

fuera un linaje noble, ya que adopta ciertas prácticas que son propias de uno. Sus integrantes no solo son reconocidos por el hecho de haber descubierto el santo y haber fundado el pueblo, sino también por haber sido sus primeros “dueños” y por haber construido la primera capilla. Hechos que están integrados en el discurso de la fama de su linaje. De esta forma, “los Alcaraz” lograron capitalizar tanto el poder de este símbolo religioso, la imagen del santo, como el espacio de culto (la capilla) que le habían construido. Es así que, siguiendo a Godelier (1998) dichos bienes se tornan en inalienables porque constituyen una parte esencial de la identidad de este clan." Los distinguen entre sí, marcan sus diferencias y éstas componen, precisamente, una jerarquía” (Godelier 1998:172).

Asimismo, otro comportamiento que se puede analizar vinculado al hecho de ocupar una posición social privilegiada (como la que pueden tener los nobles, los grandes señores, los gobernantes, etc.) se relaciona con las relaciones de patronazgo que se daban entre el santo, “los Alcaraz” y los devotos (Ver: Campbell, 1974; Pitt Rivers 1989, Carrasco Martínez 2000). De esta forma, la familia Alcaraz por su posición social, por su vinculación directa con el santo y su “tesoro”, se encontraban capaces de ejercer *patrocinio* o *patronazgo* con los vecinos de Villa de la Quebrada y con los devotos del santo que se acercaban a pedir ayuda. El mismo consistía en brindar una ayuda material al vecino/devoto/ “cliente” que así lo requería. En esta relación el patrón se encontraba en condiciones de dar más de lo que el cliente podía devolver (Campbell, 1964). En este caso, el patrón, en tanto miembro de una familia dominante (“Los Alcaraz”), prestaba dinero proveniente del “tesoro del santo” y en nombre de éste. El receptor por su parte se comprometía con el tiempo a devolverlo de alguna forma (aunque no necesariamente tenía que ser con dinero, sino que podía devolverlo de otra manera), para no caer en la ingratitud.

De esta forma, vemos que también en las relaciones de patronazgo opera una lógica de don y contradon, en donde se hacen presentes las obligaciones del dar, recibir y devolver (Mauss 2012). De algún modo, el patrón, por su posición, tiene la obligación de dar, el cliente la obligación de recibir y de devolver, ya que un incumplimiento del pago por el favor concedido podría significar algún tipo de castigo, en este caso llevado a cabo por el propio santo.

(...)Entonces la abuela dice yo te voy a pagar el estudio. El día que puedas, tengas, porque esta plata no es mía, es del santo. Mi abuela venía, le dejaba limosna, plata. La abuela tenía un cofre grande. Gente que venía de Mendoza. Venían y decían: “Liboria, me va mal con la cosecha y necesito 30 pesos”, en ese tiempo no había ni miles. “¿Usted me la prestaría?”. “Te la va a prestar el santo, pero vos o me devolvés la semilla o me devolvés la plata”. “No, le vamos a devolver la plata”. “Si vos no le devolvés al santo, te la va a cobrar”. Nunca les

cobraba pero volvía la plata. Era un ir y un venir, cosa que el cura no lo hacen. (Susana Olguin de Palmiotto, docente jubilada nieta de Liboria y Sinforiano Alcaraz)

De esta forma, vemos que la institución del patronazgo ayudaba a mantener la solidaridad del grupo, dado que “cuando la mayoría de la comunidad puede acudir a un patrono en tiempo de necesidad, tal sistema refuerza la integración del pueblo como un todo (Pitt Rivers, 1989: 220). Sin embargo, este sistema solidario se corta cuando la capilla, el santo y por ende su “tesoro” pasa a manos de la institución religiosa, ya que la iglesia a pesar de haber adquirido estos bienes no continúa y no ejerce su rol de patronazgo, lo que provoca que se debilite la confianza en dicha institución.

Por otro lado, otra de las formas ensayadas de la nobleza que encontramos en la familia Alcaraz, se vincula con lo funerario. Más precisamente, en el poder de elección de un espacio religioso concreto, como la capilla para albergar los restos de los parientes. Esta situación queda en evidencia al momento de elegir donde sepultar los restos de los “últimos dueños del santo”: Sinforiano y Liboria Alcaraz. Aunque vale aclarar que, la elección de la capilla como lugar de enterramiento, más allá de proyectar la memoria de los finados y reforzar la imagen del linaje (Carrasco Martínez 2000:236), pareciera ser, en ese contexto, una respuesta o una estrategia de prolongación de prestigio después de la muerte, frente a los avances de la institución eclesiástica para controlar el culto y la capilla. En este sentido, hay que tener en cuenta que no era una actitud frente a la muerte y/o una práctica habitual de la familia, ya que, incluso el fundador del pueblo y “descubridor” del santo, Tomás Alcaraz, fue enterrado en el cementerio del pueblo.

Así, a diferencia de lo que ocurrió, por ejemplo, en el enterramiento de Pedro de Mendoza en Guadalajara, el enterramiento de descendientes de Tomás Alcaraz, al interior de la capilla lejos de generar una relación estrecha entre la iglesia y este linaje, con el tiempo se convirtió en motivo de conflicto. Años después, cuando el Obispado estaba al frente del santuario, se intentó quitar los restos del matrimonio Alcaraz del interior del mismo, a razón de realizar reformas en el templo. Sin embargo, fue impedido por sus descendientes, tal como me comentó la señora Susana Olguin de Palmiotto (nieta de Liboria Gomez de Alcaraz).

Organización política

En cuanto a su organización política, el gobierno local, es decir, el municipio está a cargo de un intendente comisionado⁴² elegido por voto popular. El radio que abarca

⁴² Según la Constitución Provincial de San Luis en su Art. 251: "En los centros urbanos de hasta 800 habitantes el gobierno municipal es ejercido por un intendente comisionado elegido por el pueblo a simple pluralidad de sufragios...".

actualmente este municipio no solo incluye al pueblo de Villa de la Quebrada sino a otros parajes rurales como: Los Molles, El Chañar, El Barrial, Pozo del Tala y El Milagro. Como bien anticipé en un apartado anterior, la mayoría de los y las intendentas de este pueblo pertenecen o pertenecieron al núcleo de familias “tradicionales” de la villa. En este sentido, retomando a Fortes y Evans Pritchard (1980), vemos que, en Villa de la Quebrada al tratarse de una sociedad muy pequeña, la unidad política engloba a un grupo de personas que se hallan relacionadas entre sí, por lazos de parentesco; es por ello que las relaciones políticas coinciden con las relaciones de parentesco, y podríamos decir, que prácticamente, la estructura política y organización de parentesco son una y la misma cosa. Sin embargo, por el recorte que tiene este texto, no ahondaré más en profundidad este asunto, pero será considerado como una posible línea de investigación futura.

El primer intendente de la localidad fue Ibrahim Alcaraz (1945), la lista continúa con Ruperta Alcaraz de Alcaraz (1965), Vicente Sinforiano Alcaraz, Nicolas Palmiotto (1976 de facto), Carlos Brawner; Rosa Fernández de Woronko (1983-1991), Deonísio Jorge Gómez (1991-1995), Juan Alberto Ochoa (1995-1999), Mario Rojo (1999-2007), Mario Ignacio Alcaraz (2007-2011) y Stella Maris Lobos (2011-2019).

Al momento de llevarse a cabo el trabajo de campo, se encontraba en el cargo bajo su segundo mandato, la Sra. Stella Maris “Pelusa” Lobos, representante del Partido Justicialista, desde diciembre de 2011 con vigencia hasta diciembre de 2019. Es oriunda de la Provincia de Mendoza y es la esposa de Alberto Humberto Alcaraz⁴³, descendiente directo de Tomás Alcaraz.

Asimismo, a nivel político se perciben fuertes tensiones entre los habitantes del pueblo, “Yo de los años que tengo nunca se vio la división política que hubo ahora; nunca. La división, la desunión” decía Lucio Alcaraz, un vecino. Estas se acentuaron luego de las últimas elecciones en donde las campañas fueron “muy duras” y con fuertes acusaciones (políticas, morales, familiares) entre los candidatos, principalmente entre Carlos Woronko y la actual intendenta. Tal es el enfrentamiento entre estos dos vecinos que incluso los medios locales se han hecho eco de la situación y dedicado notas al respecto titulando: “ Villa de la Quebrada: pueblo chico, infierno grande”.⁴⁴ Un momento ilustrativo en este enfrentamiento y que da cuenta sobre todo la disputa por el honor y el prestigio del nombre, se dio en 2013 cuando la

⁴³ Siguiendo la línea paterna es bisnieto de Tomás Alcaraz, nieto de Hipólito de la Cruz Alcaraz y Ruperta Alcaraz e hijo de Gerardo Humberto Alcaraz y Lelia Isabel Alcaraz.

⁴⁴ Fuente: <https://mireinomireglas.wordpress.com/2018/08/20/villa-de-la-quebrada-pueblo-chico-infierno-grande/> (Levantado el 29/2/19)

intendenta Lobos remodeló las obras de la plaza, confeccionadas por Carlos Woronko durante la gestión de su madre (Doña Rosa Woronko). Puntualmente, le quitó “las alas” que sobresalían del busto de “Lucía Soler” y que formaban una suerte de “W”, emblema del apellido de la ex gestión. *“Mi mamá está triste todo el día y dice: por qué me hicieron esto si yo no he hecho daño a nadie (...) Es un daño moral el que se quiere hacer”*, confesaba Ana Woronko a un medio local⁴⁵. A su vez estas tensiones políticas se trasladan a otras instituciones locales, generando divisiones, como por ejemplo, entre los dirigentes del Club de Fútbol local “Sportivo Palermo Molina”, o entre las agrupaciones gauchas, cuyos miembros son los “portadores” del Cristo, durante la procesión que se realiza en la Fiesta patronal de mayo. A raíz de estas disputas, la agrupación “Santo Cristo de la Quebrada”, se dividió y se conformó una nueva facción denominada “Agrupación Tomás Alcaraz”.

Por otro lado, es de destacar el rol que han ocupado las mujeres en la política de Villa de la Quebrada. En contraste con lo que sostienen la mayoría de los estudios sobre comunidades tradicionales pequeñas (Ver Campbell 1964, Pitt Rivers 1989), en donde hay una marcada división de los sexos, en la cual el rol de la mujer se vincula a la esfera privada e íntima. En Villa de la Quebrada las mujeres también forman parte de la esfera pública, llegando a ocupar lugares de relevancia dentro de la sociedad local. Tal fue el caso de Liboria Alcaraz, conocida como la “última dueña del santo”, e incluso dentro del poder político local como comisionados municipales desde hace varias décadas. La localidad hasta 2019 ha tenido tres intendentas mujeres siendo Ruperta Alcaraz, la primera intendenta mujer de la Provincia de San Luis, en 1965. Fecha significativa incluso a nivel nacional. Luego estuvo Rosa Woronko entre 1983 y 1991, mencionada como una de las personas más “respetada”, “querida” y “carismática” del pueblo. Su mandato hasta el día de hoy es recordado, por la cantidad de obras que realizó para el pueblo y por su fuerte enfrentamiento con el Obispado de San Luis, que inclusive llevó hasta su excomunión. Por último, Stella Maris “Pelusa” Lobos, la actual intendenta.

Economía

Villa de la Quebrada fue considerada, hasta hace algunos años, como una población netamente rural, la mayoría de sus habitantes eran pequeños productores y vivían de la cría de ganado caprino, de la venta de leña o eran peones rurales. Actualmente, gran parte de la población está conformada por jubilados/as, mientras que dentro de la población activa hay empleados públicos en la municipalidad, la policía, la escuela y el centro de salud. Entre las

⁴⁵ Fuente: <http://notinogo.blogspot.com/2011/10/villa-de-la-quebrada-fuerte-repudio-por.html>

principales profesiones independientes encontramos: maestras/os, enfermeras/os, artesanos/as, comerciantes y pequeños empresarios/as gastronómicos.

Asimismo, la falta de trabajo (desempleo) es un problema y un tema recurrente en el pueblo. Principalmente, para los y las jóvenes que terminan el ciclo escolar, ya que una vez finalizados los estudios deben abandonar el pueblo en busca de mejores oportunidades, ya sea laborales o para continuar con los estudios superiores. Esta situación se apaciguó en el año 2017 con la implementación de un plan social proveniente del gobierno provincial denominado “Becas de la Juventud” que otorgaba becas a jóvenes entre 18 y 30 años por una suma de 7500 pesos. Esto hace que muchos jóvenes del pueblo puedan permanecer en la villa un tiempo más.

“Ahora porque tienen el plan ese. Hay mucha gente trabajando pero que están con esos planes sociales que les dieron a miles y a miles. Sino habría mucha menos gente. Antes la gente que había vendía ganado, vivía de eso: del campo y la leña. Después empleados eran pocos”.

Pero sin duda, el motor económico y la mayor fuente de ingresos y trabajo para el pueblo es la fiesta patronal de mayo, como veremos en el siguiente apartado.

Variaciones estacionales en Villa de la Quebrada

Recientemente presenté a grandes rasgos la morfología general de Villa de la Quebrada, es decir, lo que considero sus características constantes, pero este pueblo y sus habitantes sufren algunas variaciones en su morfología según las estaciones y principalmente en función del calendario religioso local.

En el primer caso, notamos una diferencia entre invierno y verano, ya que en esta última estación el pueblo es más visitado por turistas y por familiares de los vecinos, muchos de ellos oriundos de la villa, pero que, por diversas circunstancias tuvieron que emigrar del pueblo. A su vez, muchas de las personas que tienen casa en Villa de la Quebrada pero que no residen allí, pasan la temporada de veraneo en la localidad, haciendo que la población aumente. En los días de verano la atracción más importante sobre todo para los más jóvenes y las familias con hijos pequeños es ir a pasar la tarde al “balneario”, más precisamente al Camping Municipal “Los Aromitos” que cuenta con tres piletas de natación. Es por ello que, para el municipio diciembre, es una fecha importante, porque se inaugura la “temporada de verano”. La misma implica un mayor movimiento de personas en el pueblo, por lo que genera una reactivación económica. Sin embargo, la “emergencia hídrica” es un problema recurrente en esta época del año, generando malestar entre los vecinos y obligando al municipio a colocar multas aquellos

que hagan un uso indebido de este recurso, llenen piletas o utilicen riego por aspersión (siendo generalmente las casas “nuevas” las que tienen estas comodidades).

“Nosotros ahora en diciembre tenemos todo lo que tiene que ver con la apertura del camping, de la temporada de verano, que también atrae turistas porque están las cabañas”. Intendente de Villa de la Quebrada Stella Maris “Pelusa” Lobos.

“Usted ve la cantidad de casas que hay y la mitad no está habitada. Vienen para la fiesta o para el verano. Ahora están habitadas muchas porque vienen a veranear. Pero sino quedamos nosotros y se va la gente que vive en el centro. De acá no tienen de qué trabajar. Algunos van todos los días y vuelven”. Chavela Gomez. Vecina.

Sin embargo, la variación más importante en la morfología social se da en función del calendario religioso, primero en “Semana Santa” y luego para la fiesta patronal del “Santo de la Quebrada” en mayo, la cuál es, significativamente, la más relevante. Semana Santa es considerada en este sentido como la “pre fiesta”, ya que recibe un afluente importante de personas que se acercan a la villa por las actividades religiosas que ofrece, principalmente para visitar y recorrer el vía crucis emplazado en el cerro Tinaja. Pero también comienzan a llegar los primeros comerciantes, provenientes de otras regiones del país, que vienen a instalar sus puestos de ventas. Cada vez es más común que se establezcan en la villa desde esta festividad hasta mayo para la fiesta patronal.

“Primero tenemos la de Semana Santa que también se trabaja, que es como una mini fiesta cada vez más grande, tenemos la Semana Santa que tiene una afluencia de gente bastante importante y bueno, ya después, lo que es la fiesta del Cristo”. Intendente Stella Maris “Pelusa” Lobos.

“Sí, el viernes santo es como un 29 de abril. Los que vienen al vía crucis. Es la pre fiesta. Se llena Semana Santa. También han empezado a venir un montón de negocios. Cuando cae cerca de la fiesta se quedan algunos negocios, ya no se van nada”. Chavela Gomez, vecina.

La fiesta patronal como hecho social total

La vida serena de Villa de la Quebrada se altera para mayo cuando se celebran las festividades del Santo Cristo de la Quebrada. Es posible afirmar, si bien no hay documentación precisa, que la fiesta patronal se desarrolla desde los tempranos inicios del culto, pero con el correr de los años ha ido adquiriendo cada vez mayor popularidad y relevancia tanto para el obispado, como para la localidad, la provincia y la región en general.

Para tener en cuenta la magnitud de la fiesta, Villa de la Quebrada puede recibir más de doscientas mil personas en esos días, lo que dista mucho de las setecientas personas que residen habitualmente. De igual forma, es de destacar la importancia que ha ido ganado en los medios de comunicación ocupando la primera plana de los diarios y los noticieros de la televisión local

que incluso preparan ediciones especiales y mandan enviados para la cobertura de la fiesta. Se puede decir, entonces, que de las fiestas religiosas que se celebran en la provincia de San Luis, la fiesta del Santo Cristo de la Quebrada, ocupa sin lugar a dudas el primer puesto, por la cantidad de personas que congrega, por la importancia que tiene en la agenda gubernamental y eclesiástica, por la gran organización que requiere por parte del Estado provincial, municipal y el Obispado⁴⁶, por la resonancia en los medios locales como de otras provincias y por la larga tradición de años en que se viene celebrando.

La fiesta patronal comienza con el rezo de la novena del “Santo Cristo de la Quebrada” el 24 de abril, pero adquiere mayor relevancia a partir de la noche del 30 de abril, la cual es conocida como “la noche de los peregrinos”. Esa noche miles de peregrinos recorren a pie o en bicicleta sobre la “Au. 25 de Mayo” los 40 km. que separan la ciudad de San Luis de la localidad de Villa de la Quebrada. Ese día también son muy populares las peñas folklóricas y las bailantas, que convocan a otra gran cantidad de público. Entre las más conocidas se destacan la peña del “Machuca”, la bailanta de “Los Playeros” y la bailanta de “Luis Soloa y el Grupo Pasión”, grupos de música tropical y cumbia muy reconocidos en la provincia.

La celebración culmina el día 3 de mayo, día que el calendario litúrgico conmemora la “Invención de la Santa Cruz”, en el cual se hace un acto oficial con presencia de autoridades civiles y eclesiásticas y una tradicional procesión con la imagen a cuestras de los “portadores” alrededor del pueblo. Profundizaré más sobre esta instancia ritual en el capítulo 4.

Esto constituye el corolario final de una serie de acciones organizadas por la iglesia, la administración pública local y el gobierno provincial. El 3 de mayo es la fecha máxima del pueblo y del santuario donde la efervescencia social y los gestos devocionales se multiplican.

Asimismo, otra actividad característica de esta fiesta patronal, que también cuenta con una larga tradición de años, es su costado comercial. En Villa de la Quebrada se monta una gran plaza comercial en la que participan tanto los lugareños como comerciantes que llegan de otras provincias, y desde hace algunos años también participan colectivos de otras nacionalidades (bolivianos, peruanos y senegaleses) ⁴⁷. Según comentaba la Intendente Stella Maris Lobos, es el momento del año en que esperan “hacer una diferencia”.

⁴⁶ Desde el Gobierno provincial se ejecuta un operativo de transporte gestionado desde el Ministerio de Transporte, a través del “Programa Transporte para todos” el cual brinda una serie de ómnibus especiales que viajan a la localidad con una alta frecuencia de servicios. Desde el Ministerio de Relaciones Institucionales y Seguridad, se lleva a cabo un mega- operativo, en el cual participan distintos organismos (fuerzas policiales, San Luis solidario, Seguridad comunitaria y Seguridad Vial). También se monta un operativo sanitario, a través del Programa de Medicina del Interior. El municipio por su parte genera una serie de disposiciones y decretos especiales para esas fechas.

⁴⁷ Estos vendedores viajan por todo el país siguiendo el calendario de festividades, duermen en precarias instalaciones y trabajan prácticamente todo el día durante la fiesta. Estos comerciantes a su vez deben arrendar con

En este sentido, la actividad comercial es enorme en Villa de la Quebrada. Las calles y veredas del pueblo se encuentran repletas de puestos donde se vende absolutamente de todo. En este mercado ambulante se pueden encontrar desde crucifijos, velas y rosarios hasta todo tipo de ropa, artículos del hogar, artículos electrónicos, CD`S, *bijouterie*, artesanías, puestos de comidas, juegos infantiles, hasta ponys o llamas que se encuentran listas para ser fotografiadas.

Por todas estas implicancias se entiende a la fiesta patronal como un hecho *social total* (Mauss 2012), ya que involucra siempre dimensiones religiosas, económicas, políticas, jurídicas, morales, estéticas y no puede reducirse a uno solo de esos aspectos. Por lo tanto, uno no puede quedarse solo en el territorio religioso, sino que debe cruzar las fronteras y ver el fenómeno en su totalidad (Carballo, 2009-2010). Hay un sentido holístico que recubre esta celebración. Por eso, para el gobierno y calendario provincial el 3 de mayo es una fecha muy importante y desde 1984 la Legislatura decretó través de la ley N° 4548⁴⁸ “Feriado permanente en todo el territorio de la provincia el día tres de mayo, fecha en la que se conmemora la festividad de Nuestro Señor de Renca y Nuestro Señor de la Quebrada (...)”⁴⁹.

Es entonces un *hecho social total* ya que pone en juego a la totalidad de la sociedad y de sus instituciones (Mauss y Hubert, 2012). Sin embargo, aunque en esta época todo se convulsiona, toda esa euforia es efímera, pues dura los días en se desarrolla la fiesta. Luego, todo se descomprime y vuelve a la “tranquilidad” característica de este poblado.

De este modo, la dinámica del pueblo cambia radicalmente con el advenimiento de la fiesta que se ha vuelto vital para el mismo; sus habitantes aguardan todo el año esperando a los miles de visitantes que se acercarán en esos días. Por ese motivo, los vecinos pintan sus casas, arman “carpas” en los patios de sus viviendas, donde pasarán música y venderán comida, alquilarán su vereda, crearán playas de estacionamiento en los terrenos baldíos o montarán un puesto de venta. A los vecinos que pueden alquilar los frentes de sus casas a los feriantes, se los denomina “frentistas”. Es por ello que durante la fiesta la estética de la villa cambia por completo, ya que la mayoría de las fachadas de los vecinos quedan totalmente tapadas por los puestos de venta. Los “frentistas” en el afán de tener más metros para alquilar de verada han

antelación su *stand* al municipio, el cual debe garantizar la bajada de luz y demás servicios por un monto de alrededor de 12000 pesos (en 2018).

⁴⁸ Antes en 1967 el Poder Ejecutivo Provincial resolvió modificar el art. 1° de la ley 907/67 que disponía el asueto escolar y administrativo para el día 3 de mayo. Mediante un nuevo decreto estableció que sea feriado administrativo; escolar; bancario y judicial para los Departamentos: Capital, Belgrano y Chacabuco; a fin de permitir a los agentes que no estaban incluidos en el régimen anterior, puedan sumarse sin inconvenientes a los actos religiosos programados (El Diario de San Luis 1967. “Hoy es Feriado”, 3/5/1967. Hemeroteca, AHSL).

⁴⁹ Archivo del Obispado de San Luis 1984. Ley N° 4548. Declaración Feriado permanente el día 3 de mayo. Carpeta n° 507 Santo Cristo de La Quebrada.

talado los árboles de 'pueblo. En este sentido, la intendenta contaba con preocupación la pérdida de más de 300 árboles por esta causa.



Ilustración 9 Localización de los puestos comerciales en Villa de la Quebrada durante las fiestas patronales. (Fuente: Dirección Provincial de Estadística y Censo).

Al margen del fuerte flujo de dinero que implica para los vendedores que se instalan durante la festividad en Villa de la Quebrada, tanto de San Luis como de otras provincias, la fiesta patronal constituye, sin lugar a dudas, para el municipio, para los vecinos y para la iglesia local, la fuente vital de ingresos. El primero percibe ganancias a través del loteo y alquiler de *stands* para el comercio, como por el cobro de impuestos y habilitaciones. Los segundos, esperan todo el año para poder instalar un negocio o alquilar sus frentes para así “hacer una diferencia”. La última, percibe réditos a través de los peregrinos, ya que estos no solo dejan ofrendas sino también limosnas. Entradas económicas, que en un país donde actualmente, no existe un impuesto eclesiástico constituyen un importante medio de financiación (Giuratti-Masferrer, 1998). A esto se suman las donaciones que pueden hacer distintos organismos, corporaciones, personalidades del ámbito público o iniciativas personales.

Por su parte, con respecto a las identidades colectivas y a las estrategias de segmentación (Pritchard 1980), vemos que en este momento del año la distinción que prima no es entre “viejos” y “nuevos”, “los nativos” y “los de afuera” sino que, otras formas de clasificación se hacen presente, a la hora de dividir a la gente (Mauss 1979). En este sentido, aparecen nuevas categorías como las que separan a “turistas”, “comerciantes” y “peregrinos”.

Cada una de las cuales se presenta con sus intereses particulares. Aunque en la práctica estas categorías no siempre son del todo cerradas, ya que, un turista puede devenir en peregrino o viceversa (Flores año, Turner 2011), de la misma forma que un comerciante o un vecino. La intendenta del pueblo remarcaba la contradicción que se produce entre comerciantes y peregrinos:

“Todos hablan del peregrino, pero esa va a ser la pregunta siempre del millón, ¿si vienen más peregrinos que comerciantes, por qué son tantos los comerciantes? Y esos comerciantes generan también trabajo porque o traen sus empleados o toman empleados temporarios que pueden ser del pueblo o no.” Stella Maris Lobos, Intendenta de Villa de la Quebrada.

Sin embargo, más allá de los distintos colectivos que aparecen, se puede pensar que la fiesta patronal, es el evento cohesionador de la comunidad de Villa de la Quebrada, tal como analizó Gluckman (1958) con el caso de la inauguración de un puente en Zululandia. Es, en este momento particular del año, donde se hacen palpables las estrategias de cooperación y alianza, entre las diferentes facciones que hay en la comunidad de Villa de la Quebrada, más allá, de la separación y el conflicto inherente que puede haber entre los diferentes grupos durante el resto del año. Así, lo expresaba la intendenta del pueblo Stella Maris Lobos: *“Hay como una armonía entre el vecino, el feriante, el cura, la monja, el peregrino, el que viene a farrear. Esosí, si va a farrear, que farree dentro de la carpa, en el camping donde se va a quedar”*.

Lo sagrado y lo profano en las materialidades, espacialidades, temporalidades de Villa de la Quebrada

Es en este momento particular del año donde se condensan y se hacen más tangibles, para el análisis, las diversas formas de construir, significar y delimitar tiempos, espacios, lugares y materialidades en Villa de la Quebrada. En este sentido, en función del trabajo de campo realizado a lo largo de estos años veremos que en los distintos niveles de organización durante la fiesta, en Villa de la Quebrada operan de manera especial dos categorías o principios ordenadores a saber: la clásica oposición entre lo sagrado y lo profano (Ruffa 2015; Fernández, Ruffa, Monjeau 2018). Para su análisis he retomado los postulados de algunos autores clásicos que han abordado dicha distinción como: Eliade (1964,1999,2001), Durkheim (1982) y Douglas (1966, 1973)⁵⁰. De esta manera, podemos ver que las

⁵⁰ En primer lugar, Eliade (1964, 1999, 2001) considera que la separación de lo sagrado y lo profano es una constatación por excelencia de la vida religiosa. Para él lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de ser en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia (Allen, 1985: 96-97;

configuraciones de los lugares sagrados y las relaciones que se tejen entre sí así como con el espacio reputado como profano nos lleva necesariamente a distinguir lo que es divino y lo que le es ajeno, aunque indisolublemente ligado a él, pues lo simbólico nace de esa ruptura originaria. En esa construcción de lo sagrado se define el profano, a medida que lo sagrado se distingue de todo el restante, considerado el mundo profano. La territorialidad de lo sagrado implica en principio la definición de un punto de fijo de manifestación de hierofanía, con una estructuración ordenada en varios grados de sacralidad, a partir del centro en dirección a la periferia (Le Bourlegat-de Castilho 2004, Eliade 1999 en: Ruffa 2015).

En relación a la fiesta patronal es posible ver materializadas estas categorías en varios sentidos. En primer lugar, porque si bien la fiesta patronal significa momentos verdaderamente sagrados, también conllevan ciertas prácticas que son consideradas de otra naturaleza y por ende del ámbito profano. Tales concepciones opuestas y controvertidas sobre la festividad vienen casi desde los orígenes del culto. En este sentido, se percibe cómo a la fiesta de la Quebrada se le asocian determinadas comportamientos y actividades que pueden ser juzgadas con otra clase de moral, e incluso como actos vergonzantes, innobles e irreverentes, “impuros” u “abominables” en términos de Douglas (1966, 1973).

En segundo lugar, vemos que en este centro devocional es posible identificar el espacio caracterizado por la sacralidad máxima, expresado por una materialidad a la que se le atribuye un gran valor simbólico y, por otro, el espacio profano (Carballo, 2009-2010), donde se realizan actividades mundanas. A nivel espacial, esta distinción está dada a través de la “Zona de reserva religiosa” decretada por una ordenanza municipal en 1991.

“Sólo una calle separa al templo – sitio de confesiones y recogimiento – de la fiesta popular que se desarrolla en las calles de Villa de la Quebrada, pero la distancia espiritual entre los que están de un lado y los que están del otro parece ser de miles de kilómetros”⁵¹.

“Yo lo que veía de que no habían podido conseguir los otros intendentes anteriores un poco separar lo religioso de lo pagano”. Intendente de Villa de la Quebrada

Eliade 1964, 1999). Para Durkheim (1982) por su parte “la cosa sagrada es por excelencia, aquella que lo profano no puede, no debe tocar con impunidad” (Durkheim, 1982:36). Por último, Douglas (1966, 1973) a su vez retoma, las concepciones durkheimianas y las aplica a su concepción sobre las clasificaciones simbólicas (es decir al modo en que la sociedad impone o involucra formas simbólicas a la naturaleza), para luego naturalizar esas formas simbólicas e incorporarlas a la sociedad en tanto representaciones sociales. En relación a la religión vemos que el concepto de santidad o impureza tiene que ver con ideas relacionadas a la santidad o a la no santidad, según la sociedad de la que se hable. En las sociedades occidentales y religiones más avanzadas, hay una clara división entre lo sagrado y lo sucio (lo impuro) que impacta en la vida cotidiana de los individuos, ya que las reglas de la impureza deben desaparecer (se deben “poner aparte”) de la sociedad y la religión.

⁵¹ Fuente: <http://www.welcomeargentina.com/sanluis/fiesta-patronal-cristo-quebrada.html>. Marcelo Sola, Paseos y excursiones. El Cristo de la Quebrada.

Tal como señalan Durkheim (1982) y Douglas (1973), se aplica (en este caso por medio de dicho decreto) una serie de prohibiciones que, por un lado, protegen y aíslan las cosas sagradas, la “zona de reserva” y, por otro, mantienen a distancia y “ponen aparte” las actividades, ciertas materialidades y el espacio de lo profano. Es así que en este centro devocional es posible identificar el espacio profano donde se realizan actividades consideradas mundanas como el comercio y el esparcimiento que implican materialidades como la venta de mercancías de los más variados rubros, la reproducción de música tropical, bailes y peñas, entre otros. Por otro lado, el espacio caracterizado por la sacralidad máxima, expresado por una materialidad a la que se le atribuye un gran valor simbólico (Carballo, 2009; 2010) como la imagen del santo, el santuario y el calvario. Ampliaremos sobre este punto en el capítulo 4.



Ilustración 10 Zona de Reserva religiosa en Villa de la Quebrada. Se trata del área que encierra la circunferencia que tiene por centro, el pórtico frontal de la Capilla de Villa de la Quebrada; teniendo su radio una extensión lineal de doscientos cincuenta metros - 250 mts. (Incluye el sector del Calvario). (Fuente: <http://www.cristodelaquebrada.com.ar>).

CAPÍTULO 3

CARISMA, AUTORIDAD E INSTITUCIÓN RELIGIOSA EN VILLA DE LA QUEBRADA

Introducción

En este capítulo me centraré en analizar la construcción social de la autoridad religiosa en relación al culto al Santo Cristo de la Quebrada. Es por ello que me enfocaré en la Institución religiosa católica y sus agentes para entender de qué modo, tanto el Obispado de San Luis cómo sus especialistas, construyen su autoridad y legitimidad en el pueblo de Villa de la Quebrada. En este sentido, es importante tener en cuenta el proceso histórico relatado en el capítulo 1, en donde se explicita el momento y la forma en que dicha institución entra en acción en la historia del pueblo y en el culto a su santo. Ese proceso, de algún modo, configuró de manera particular el -campo religioso- (Bourdieu, 2006) de este lugar.

En este sentido, el campo religioso que se despliega en torno al culto al “Santo Cristo de la Quebrada” y que se basa, principalmente, en la creencia y devoción al santo patrono, es complejo y no se reduce solo a la presencia del binomio propuesto inicialmente por Bourdieu (2006; 1989) del cuerpo sacerdotal o eclesiástico (que detenta el monopolio de los bienes y saberes de salvación) y los laicos (despojados del acceso a la gestión de los saberes de salvación), que participan del culto⁵². Sino que como planteamos en el Capítulo 1, este caso, entanto fenómeno social total (Mauss 2012), moviliza una multiplicidad de esferas sociales (y no solo la religiosa); como así también a una multiplicidad de actores e instituciones, que transforman las lógicas de lucha al interior del campo religioso, entrecruzando y disputando otras relaciones de poder. De esta manera, se constituye un entramado y un campo social complejo, con límites imprecisos y que es imposible de entender de manera acabada si no se toman en cuenta todas las partes intervinientes. En este sentido, a lo largo del capítulo se observará cómo en determinados momentos la noción clásica e histórica de campo religioso se refleja casi como un “tipo ideal” (en sentido weberiano) y en otros contextos este campo religioso se disuelve o se desregula, por diversos motivos como puede ser la incorporación de nuevos actores (con otro tipo de habitus), espacios y prácticas. Es por ello, que si bien en algunas

⁵² Lo cual es producto de una definición histórica de tipo weberiana, que ha sido adecuada para un estado histórico del campo, donde el tipo ideal es el sacerdote católico. En ella los límites son muy claros, tajantes y visibles (la sotana) (Bourdieu, 1989: 103).

cuestiones el análisis parte de conceptos abstractos, el propósito a lo largo del desarrollo es ver cómo los mismos operan en situaciones concretas dadas en el campo.

Para ello ahondaré en el proceso de institucionalización que atraviesa el culto desde sus inicios hasta la actualidad. En el mismo, se pueden diferenciar, como marcamos en el capítulo anterior, dos momentos relevantes en el manejo del mismo. El primer período, va desde los orígenes a mediados del siglo XIX hasta 1945, en este el culto es manejado por la familia Alcaraz: los primeros años por su descubridor y luego por sus descendientes. El segundo período, se inicia a partir de 1945 y continúa hasta el presente, en donde el santo, la capilla y el culto pasan y continúan bajo control de la Diócesis de San Luis. Dentro de este segundo período, marco como otra fecha bisagra el año 2014, ya que a partir del mismo se produjeron cambios significativos en el manejo del santuario. Por un lado, se instaló en el pueblo, específicamente, en la Casa de Retiros Espirituales, dependiente del santuario, una congregación de religiosas extranjeras; y por otro, se produjo el recambio del sacerdote “histórico”, que implicó la llegada de un nuevo sacerdote perteneciente al movimiento de Renovación Carismática Católica⁵³.

La necesidad de profundizar en este proceso social y en la institución religiosa, entendida como dinámica, histórica y no como algo abstracto, formal y estático (Algranti, 2018), se debe a que mientras realizaba mi investigación para la tesis de licenciatura pude percibir cierto resentimiento, o tensión entre la institución religiosa local y algunos vecinos de la localidad, a partir del momento en que el Obispado tomó el control del culto. Pero, por el recorte y enfoque de aquel momento, no tuve la oportunidad de profundizar. Esto, me dio la pauta de que dicho evento, suscitado hace más de setenta años, seguía teniendo injerencia en el presente de la villa y del santuario. Por lo tanto, comprenderlo desde sus orígenes me daría indicios para entender ciertas lógicas, dinámicas y relaciones que se dan hoy en torno al santuario, entre la iglesia local y sus especialistas, los vecinos de la localidad (algunos descendientes de la familia Alcaraz, autoridades civiles) y la propia imagen del santo.

De este modo, retomando los preceptos de Gluckman (1958) y la Escuela de Manchester, me interesa, en este capítulo, poner el foco en los conflictos. Dado que a partir del análisis de ciertas “situaciones sociales” conflictivas y bajo un enfoque procesualista y etnográficamente situado (Gluckman 1958; Gaztañaga 2014; Muzzopappa-Villalta 2011), podré analizar las diversas formas en que construyen la autoridad los “especialistas religiosos”,

⁵³ Es entonces, sobre este último período, que centraré mi investigación para la tesis de maestría, teniendo en cuenta, a su vez, que mi anterior pesquisa relevó etnográficamente hasta principios de 2014.

que quedaron a cargo del santuario y del santo, en relación con aquellos actores quedaron desplazados del mismo (descendientes de la familia Alcaraz, vecinos del pueblo, devotos, autoridades civiles, etc.). Como así también, me permitirá ver las divergencias, puntos de clivaje, jerarquías (inter e intra grupos), tensiones, complementariedades y legitimidades que se ponen en juego entre los distintos actores que intervienen en los procesos institucionales de la vida religiosa, y que van mucho más allá de ésta. Al mismo tiempo, dicho enfoque me permitirá hacer hincapié en “los aspectos subjetivos y pragmáticos de cómo los sujetos manipulan normas, relaciones y recursos según sus deseos, presiones y emociones” (Gaztañaga 2014:39).

El proceso de racionalización, rutinización del culto al Santo Cristo de la Quebrada

Como se ha mencionado con reiteración, el culto atraviesa dos grandes momentos, cada uno con características particulares en relación al manejo del mismo. El primero, mientras estuvo a cargo de la familia Alcaraz. El segundo, cuando el culto, la capilla y el santo pasaron a cargo del Obispado de San Luis, luego de intensos conflictos, que implicaron transformaciones significativas en la gestión del mismo.

En este sentido, a partir de la lectura de Weber (2002) podemos entender dicho proceso casi como un caso típico donde se refleja en el culto un proceso de burocratización-racionalización y rutinización del carisma y que en términos de Turner (1988) podría entenderse como la transición de la *communitas* a la estructura.

Es así que, en un primer momento, la legitimidad de la dominación y la devoción está dada por el carácter extraordinario, y se basa en el carisma de Tomás Alcaraz, a quien puede verse bajo la figura de “profeta” (Weber 2002), ya que, fue él quien recibió el mandato divino de la imagen. Fue él quien interpretó el mensaje “celestial” del santo de querer quedarse “allí”, de construir un oratorio y propagar el culto. Convirtiéndose, a su vez, en el fundador de un nuevo culto, de un nuevo pueblo y de su propio linaje.

A la vez, ese primer período puede entenderse como la experiencia religiosa se da en el seno de la “comunidad familiar”. Siguiendo la noción de Toonies (19xx) de comunidad (*Gemeinschaft*), la cual se basa fundamentalmente en el afecto y la emoción, a diferencia de la -asociación- que se basa en la razón y en la instrumentalidad (Ardevol et al. 2003). Concretamente, puede verse como, lo que opera en este caso es una comunidad de sangre (de base biológica) y una comunidad de lugar, basada en la vecindad.

Asimismo, podemos analizar en este primer período del culto como se pasa de una *comunnitas espontánea* (Turner 1988), liminal (fuera de la estructura), en donde priman las relaciones personales concretas, a una *communitas normativa*, ya que bajo influencia del tiempo, la necesidad de movilizar y organizar recursos, y el imperativo de ejercer control social entre miembros para lograr sus propósitos, la *communitas existencial* creada por la familia Alcaraz se transforma en un sistema social duradero, ya dentro de la estructura social (Turner 1988). En este sentido, el culto adquiere dinámicas y prácticas que se fueron institucionalizando de manera informal a lo largo de los años. Como, por ejemplo, las fiestas y los bailes durante las festividades de mayo, la práctica de dejar ex-votos, o las relaciones de patronazgo, que se establecían entre los Alcaraz, el santo y los devotos, entre otras.

Hacia finales de esta primera etapa podemos dar cuenta de una de las vicisitudes que puede sufrir la dominación carismática cuando muere el líder profético, Tomás Alcaraz. Lo que nos enfrenta al problema de la sucesión. En este caso dicho problema se resuelve a través de la objetivación del carisma basado en la creencia de su transferibilidad por el lazo de sangre (Weber 2002), mutando así, de un carisma personal a un tipo de autoridad delegada, basada en su linaje. De esta forma, coloca al frente del santuario y del culto a sus descendientes. Son estos últimos quienes rompen las relaciones “armónicas” con la iglesia, lo que provocó dejarán de asistir sacerdotes al culto por alrededor de treinta años.

En aquel largo interregno y se cree, según manifiestan las fuentes consultadas, que por falta de tutela sacerdotal el aspecto religioso fue siendo superado por las situaciones consideradas de “pecado” entre las que se mencionaban: juegos de azar, orgías, bailes, lupanares y otras “deplorables actividades”, que fueron de público conocimiento en detrimento del culto cristiano “ya no era una fiesta religiosa sino una fiesta mundana que iba paganizándose año tras año” (Maldonado 1988:63).

Vemos en este caso tal como señalaba Weber (2002) que tanto “en el culto sin sacerdote como en el mago sin culto falta, por regla general, una racionalización de las concepciones metafísicas, así como también una ética específicamente religiosa” (Weber 2002:347). Es así, que el conflicto entre la institución eclesial y los seguidores del culto y sus “dueños” vienen, principalmente determinados, por la dogmática y por la moral que rigen las creencias y prácticas del mismo. Pues, las prácticas llevadas adelante durante estos años, por más institucionalizadas que hayan estado en sus practicantes, responden más a la lógica de una religiosidad local y popular que tiene la capacidad de fusionar lo sagrado con lo profano, a diferencia de las

creencias y prácticas que se propagan desde las instituciones eclesiásticas (Christian 1991; Ruffa-Costilla 2015).

Es así, que, en el segundo momento, cuando el santo, la capilla y el culto pasan a manos del Obispado, podemos advertir cómo se desarrolla una hierocracia propia de una iglesia, ya que el dogma y el culto fueron racionalizados. Se hace visible la dominación hierocrática, ya que, la Iglesia Católica al quitarle el santo a la familia Alcaraz se convierte en la administradora de los bienes de salvación con un carisma oficial, que no reside en la persona, ni en un objeto sino en el cargo hierocrático. El cual es utilizado con vistas a una exacerbación de la dignidad de sus portadores “los especialistas religiosos” en contraposición de los laicos dominados (Weber, 2002).

Es resaltable el hecho de cómo las autoridades religiosas ante la imposibilidad de controlar el monopolio de los bienes de salvación, se apropian y recurren a otros lenguajes seculares, como el lenguaje jurídico del mundo del derecho, para lograr así obtener el control y la titularidad del culto. Siendo esto una práctica recurrente, ya que, se volvió a hacer en 1991, contra el Municipio, con el fin de obtener por medio de un fallo judicial, la capacidad de presionar a la autoridad municipal para hacer una ordenanza que decretara la “Zona de Reserva religiosa”. En este punto, me interesa retomar lo que plantea Shils (1965) en torno a los centros carismáticos de poder, los cuales no tienen que ver con un lugar geográfico sino donde ocurren los actos importantes. En este sentido, lo que hace la Iglesia es correr el centro de poder hacia la justicia, espacio que le ha dado más legitimidad que su propia institucionalidad.

“Lo que apreciamos nosotros, el Obispado empieza a sentirse un poco molesto. Ve el crecimiento de la fiesta y ve el movimiento en plata porque se había generado una fiesta pagana. Y la iglesia había quedado enfrascada en lo que era solamente la iglesia, entonces ellos piden y buscan el asesoramiento de unos abogados y hacen una ordenanza”. Stella Maris Lobos, Intendenta de Villa de la Quebrada.

A su vez, vale aclarar que una vez que el Obispado de San Luis se hace cargo del santuario y del culto se llevan adelante una serie de acciones, encabezadas principalmente por las altas jerarquías eclesiásticas, tendientes a encauzar la conducta religiosa.

En este sentido, es de destacar el rol de las prácticas y creencias ligadas a la lógica de la religiosidad popular (las peregrinaciones, los ex-votos, los sacrificios, etc.), llevadas a cabo por los devotos/as del santo. Éstas los posicionan en otro lugar; no ya como aquellos que desconocen y quedan excluidos de las leyes y los “secretos inmanentes” de la religión (Bourdieu 1989), sino que los convierte en agentes capaces de crear su propio vínculo con lo sagrado, de experimentar y relacionarse con la divinidad sin intermediarios (como la Iglesia y

el cuerpo sacerdotal), generando sus propias prácticas de sacralización como una textura diferencial del mundo habitado (Martín, 2007).

Pero dependiendo de cuán abierto o cerrado sea el campo en el que se inserten dichas prácticas, estas pueden ser descalificadas a través de una “jerarquía de lo religioso” que visualiza como “desviaciones” o degradaciones a todo aquello que transgrede las prescripciones institucionales, del mismo modo que considera como “auténticas” solo aquellas creencias y prácticas elaboradas en las instituciones religiosas (Ameigeiras et al. 2013: 192; Bastide, 2007 [1960] en: Costilla 2012). Asimismo, vemos que en un campo más cerrado las definiciones eclesiales sobre religiosidad popular se plantean y se generan en oposición binaria a la institución Iglesia y los sectores dominantes, en función de poder luego describir aquellas prácticas “desviadas” que se quieren encauzar y/o purificar (Martín, 2007: 65). De esta forma, las expresiones populares ligadas a ella deben quedar siempre bajo vigilancia de la jerarquía eclesiástica debido al potencial riesgo de desviarse. Los clérigos deben “corregir y valorizar” las distintas manifestaciones de piedad popular, intentando que las mismas se inspiren en las santas escrituras, se correspondan con la liturgia y respeten la ortodoxia doctrinal.

Muchas de estas concepciones propias de la Iglesia Católica en relación a la religiosidad o piedad popular y en especial, las manifestadas por los especialistas religiosos de Villa de la Quebrada (tanto por sacerdotes, religiosas, como por el obispo) encuentran asidero en diferentes documentos producidos por miembros de la Institución, entre los que se destacan: el documento elaborado en 2002, por una congregación de la Curia Romana⁵⁴, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, denominado “Directorio sobre la piedad popular y la liturgia”⁵⁵ y las cuatro últimas Conferencias del Episcopado Latinoamericano⁵⁶.

A lo largo del proceso descrito vemos, contemplando la noción de Toonies () de comunidad (*Gemeinschaft*),⁵⁷ cómo se pasa de la “comunidad familiar”, más precisamente lo que opera es una comunidad de sangre (de base biológica) y una comunidad de lugar, basada

⁵⁴ La curia romana es el conjunto de órganos de gobierno de la Santa Sede y de la Iglesia católica. Está compuesto por un grupo de instituciones, denominadas dicasterios, bajo la dirección del papa, que ejercen las funciones legislativas, ejecutivas y judiciales. Coordina y proporciona la necesaria organización central para el correcto funcionamiento de la Iglesia y el logro de sus objetivos. La potestad de la curia romana se considera vicaria del papa.

⁵⁵ Ver documento en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html

⁵⁶ Las cuatro últimas Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano fueron: Medellín en 1968, Puebla en 1979, Santo Domingo en 1992 y Aparecida en 2007.

⁵⁷ La misma se basa fundamentalmente en el afecto y la emoción, a diferencia de la -asociación- que se basa en la razón y en la instrumentalidad (Ardevol et al. 2003).

en la vecindad, a una estructura institucionalizada jurídicamente, regida no ya por las reglas de la tradición, la costumbre, las relaciones cara a cara, sino por un conjunto de normas jurídicas plasmadas en el Código de Derecho Canónico, que determina la organización de la Iglesia latina, la jerarquía de gobierno, los derechos y obligaciones de los fieles y clérigos, los sacramentos y las sanciones que se establecen por la contravención de esas normas.

Pero lo interesante, de dicho proceso más allá de que implique un cambio en las formas de organización, en la titularidad del templo, en la liturgia, en los ritos, etc. y que desarrolle algunas características que plantean los modelos expuestos de la sociología y la antropología clásica, es que el mismo se dio de forma compulsiva por parte de la Iglesia Católica. Esto dinamizó en una dirección los cambios en el modo de dirigir el culto. Si bien es probable que con el paso del tiempo el culto en manos de la familia Alcaraz tendiera a racionalizarse, burocratizarse, y/o estructurarse (como en cierta forma lo hizo con el paso de las generaciones de “Alcaraces” que estuvieron al mando), ese proyecto quedó trunco, y de haber continuado no podemos garantizar que adquiriera las mismas características que tomó cuando pasó a manos de la Iglesia Católica.

La iglesia católica y sus especialistas en Villa de la Quebrada, en clave dinámica y procesual

Para este apartado, en el cual ahondare en la institución religiosa local y sus especialistas desde un punto de vista dinámico y procesual, me interesa retomar los postulados de Leach (1977), para ello nos centraremos en lo que verdaderamente hace la gente para proporcionar una consideración dinámica, una consideración del cambio estructural (Leach 1977). En relación al estudio de las instituciones y en consonancia con la mirada procesual, Algranti (2018) sostiene que vistas de cerca las instituciones reales complejizan el factor de rigidez y estandarización con el que a menudo se las suele tratar (sobre todo en los enfoques que abogan por la tesis de la desinstitucionalización) y aparecen cotidianamente como programas de acción en curso (Algranti 2018:398). De esta forma, daré cuenta que la institución religiosa, es dinámica, histórica, y diversa y no una entidad estática, abstracta, y homogénea, como a menudo se suele considerar a la Iglesia Católica y a otras instituciones como el Estado.

Por su parte, Masferrer Kan (2004) retomando a Leach (1977) y E. Pritchard (1977) analiza a la Iglesia Católica, en tanto institución, como un modelo de estructura segmentaria, donde los distintos fragmentos se mantienen cohesionados por un *equilibrio dinámico inestable*, lo que implica la coexistencia de diferentes propuestas teológicas y ritos, como también una

infinidad de carismas religiosos. Al mismo tiempo, se debe tener en cuenta que, en la actualidad, no solo hay un acrecentamiento de la diversidad religiosa al exterior de la Institución católica, sino también con una presencia de la diversidad al interior del mismo catolicismo” (Ameigeiras 2008:59). Diversidad que siempre ha estado presente de una u otra manera, pero que, por el proceso histórico actual toma otras dimensiones.

Teniendo en cuenta estos postulados me interesa analizar a la Iglesia Católica de manera concreta, en un contexto local específico. En este sentido, podemos distinguir los distintos segmentos de la Iglesia que se hacen presentes en Villa de la Quebrada, a partir de analizar a sujetos y prácticas concretas que responden a esos distintos segmentos. Al mismo tiempo, es importante comprender el contexto histórico y social en el que se insertan estos sujetos (los especialistas religiosos) que encarnan a la institución religiosa. Es por ello, que, en el caso puntual de Villa de la Quebrada, es tan importante tener en cuenta cómo se configuró históricamente el campo religioso (Bourdieu 2006), cuándo y de qué modo la Iglesia Católica irrumpe en este pueblo y en el culto a su santo. Dicho proceso, marcado por las tensiones y disputas fue fundante de las relaciones entre especialistas religiosos y el resto de la sociedad “quebradense”. Pues, dicha tensión se ha convertido de algún modo en una -tensión estructural-(Pritchard, 1977) dentro de la comunidad de Villa de la Quebrada. En este sentido, la historia de Villa de la Quebrada, queda íntimamente vinculada con la historia del culto, y está marcada por diversos conflictos y enfrentamientos entre los dueños del santo (la familia Alcaraz), el clero, las autoridades civiles, los vecinos de la localidad (“los viejos” y “los nuevos”), los comerciantes y los peregrinos.

El ex párroco del santuario manifestó lo “*difícil y duro*” que habían sido esos primeros años en los que arribó al pueblo, ya que se encontró con una realidad que de alguna manera lo “*sobrepasaba*”. Solía graficar la situación de la siguiente manera: “*todo parte de un conflicto... hay una tensión que perdura hasta hoy en día.*” (...) “*La calle es como una línea divisoria entre el pueblo y la iglesia*”, ya que “*El pueblo siente que la iglesia les robó algo*”. Pero expresó que, en realidad, la “*iglesia no robó al santo*” sino que “*los Alcaraz lo venden a la Iglesia, ellos comenzaron a hacer un comercio del culto*”. Estas palabras, ponen de manifiesto la tensión existente en el pueblo entre los vecinos (principalmente “Los Alcaraz”) y la institución religiosa. Otra de las cuestiones que mencionó que sucedía en la Villa es que muchas personas no se acercan a la iglesia porque tienen imágenes en sus propias casas e invitan a los vecinos a rezar la novena. “*Eso es lo que debe haber pasado al principio*”, manifestó en relación a los primeros años del culto, cuando éste se desarrollaba bajo manos privadas. También se presenta

un nuevo panorama y desafío para la jurisdicción de la Parroquia y Santuario de Villa de la Quebrada, con la urbanización en las márgenes de la Autopista 25 de Mayo, donde se están construyendo *countries* y barrios cerrados. Si bien por su proximidad correspondería que estén supeditados a la jurisdicción del Santuario/ Parroquia de Villa de la Quebrada “ *los countries quieren tener su propia parroquia.*”

En el apartado siguiente analizaré concretamente a aquellos actores que representan, en este campo religioso particular, a la Iglesia católica. De este modo, analizaré a los tres tipos de especialistas que actúan en el santuario de Villa de la Quebrada y las diversas formas en que construyen su autoridad. Por un lado, la figura del sacerdote, quien cumple la función de administrador parroquial del santuario. Por el otro lado, el rol de la congregación de religiosas, que se hizo cargo de la Casa de Retiros, perteneciente al santuario. Por último, veremos cómo juega la figura del Obispo de San Luis en estas relaciones.

El sacerdote: entre el carisma de cargo y el carisma personal en el Santuario “Santo Cristo de la Quebrada”

En este apartado me interesa analizar el rol del sacerdote, al cual bajo una perspectiva sociológica clásica se entiende grandes rasgos como el profesional que se ocupa de la administración de lo sagrado en el campo religioso, a la vez que se caracteriza al sacerdocio por la acción de una persona en nombre de un cuerpo colegiado (de Araujo, 2012). Asimismo, me resulta pertinente retomar nuevamente a Weber (2002), ya que fue uno de los primeros en teorizar acerca del concepto de “especialista religioso”, en especial en relación a la figura del sacerdote. Para este autor, los sacerdotes son “aquellos funcionarios profesionales que influyen en los "dioses" mediante la adoración, en oposición a los brujos, quienes, gracias a medios mágicos, ejercen una coerción sobre los "demonios, los conjuran. (Weber 2002:345). Se distinguen los sacerdotes de los chamanes y de los "profetas" en cuanto que aquéllos poseen un saber específico, una doctrina firmemente establecida y una cualificación profesional, mientras que éstos poseen dones personales (carisma) (Weber 2002 345:346). De esta forma, el sacerdote depende mucho menos del éxito personal, ya que es el oficio sacerdotal propiamente dicho lo que les otorga prestigio y autoridad ante la comunidad. Sin embargo, en la realidad algunos de estos contrastes se matizan y aparecen ciertos elementos de continuidad o transición entre una y otra variante especialidad religiosa (Ardevol et al. 2003), tal como veremos en este culto y pueblo en particular, ya que, como dije anteriormente, se tendrá en cuenta a las personas reales.

En Villa de la Quebrada la figura del sacerdote ha estado presente como vimos desde los inicios del culto. Los primeros años colaborando con la familia Alcaraz de manera auxiliar para administrar los ritos y liturgias durante las festividades; y después de 1945 como la autoridad designada de manera formal por el Obispado de San Luis, para estar a cargo del santuario y de toda la feligresía que depende de la jurisdicción territorial de la Parroquia-Santuario de Villa de la Quebrada.

Actualmente, se encuentra ejerciendo el cargo de “administrador parroquial”⁵⁸ el presbítero César P. Este sacerdote diocesano fue asignado a la parroquia en febrero de 2015 por el Obispo Monseñor Martínez, en reemplazo del padre Luis P. quien había ejercido el mismo cargo por más de 20 años. El padre Luis llegó a la Villa luego del conflicto judicial con el Municipio. Estuvo diecisiete años movilizándose, hasta que, en el 2012 fijó residencia estable en la Villa de la Quebrada, lo que garantizó que en el santuario se oficiaran misas todos los fines de semana. Si bien, el padre Luis, ejerció su función varios años, no poseía el título de párroco, sino que también fue administrador parroquial.

Tanto el cargo de “párroco”, como el de “administrador parroquial” dependen según marca el Derecho Canónico del nombramiento de un obispo diocesano, *“somos diocesanos y dependemos del obispo, si el obispo considera que es conveniente hacer un cambio de tal sacerdote por lo que sea, tenemos que estar disponibles, obedecer e ir a donde sea”*. Confesaba el padre César. Al mismo tiempo resaltaba que la función entre un cargo y otro es similar. *“Es similar, lo que pasa es que a veces un párroco, si no hay necesidad de cambio, se puede quedar más o menos diez años, se puede renovar; en cambio, como administrador, estás más expuesto a que te puedan cambiar por distintas razones.”*

Ambos cargos implican una serie de derechos y deberes estipulados en el Código de Derecho Canónico. De esta forma, el párroco, como afirma el canon 519, “ejerce la cura pastoral de la comunidad que le está encomendada bajo la autoridad del Obispo diocesano”. Por lo tanto, sus competencias son las que se refieren a la vida cristiana en la comunidad que tiene encomendada. En atención a la importancia pastoral de su misión, el Código de Derecho Canónico dedica dos extensos cánones, los cánones 528 y 529, a dar indicaciones al párroco sobre el cumplimiento de sus funciones. De acuerdo con ellos:

⁵⁸ Cuando quede vacante una parroquia o el párroco esté imposibilitado para ejercer la función pastoral en la misma, por cautiverio, destierro o deportación, incapacidad, enfermedad u otra causa, el Obispo diocesano ha de proveer cuanto antes con un administrador parroquial, es decir, un sacerdote que supla al párroco, conforme a la norma del C. 540. El administrador parroquial tiene los mismos deberes y derechos que el párroco, a no ser que el Obispo diocesano establezca otra cosa. Fuente: http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_P1T.HTM

- a) El párroco está obligado a procurar que la palabra de Dios se anuncie en su integridad a quienes viven en la parroquia (canon 528 § 1)
- b) Procurará que la Santísima Eucaristía sea el centro de la vida parroquial (canon 528 § 2)
- c) El párroco debe procurar conocer a los fieles que se le encomiendan (canon 529 § 1)
- d) El párroco procurará promover la función propia de los laicos, y cooperará con el Obispo diocesano (canon 529 § 2)

Las funciones anteriores constituyen obligaciones verdaderas para el párroco, aunque son de difícil concreción. Por eso, además, el Código de Derecho Canónico da una relación de las obligaciones más concretas del párroco:

- a) La administración de ciertos sacramentos (canon 530, y canon 1108 para el matrimonio)
- b) Obligación de residir en la parroquia, salvo que haya justa causa (canon 533)
- c) Debe aplicar la Misa por el pueblo a él confiado los días de precepto (canon 534)
- d) Ha de llevar con orden los libros parroquiales y el archivo de la parroquia (canon 535)
- e) Debe presentar la renuncia una vez cumplidos los setenta y cinco años. El Código de derecho canónico en este caso hace aquí un ruego a los párrocos, sin imponerles la obligación de presentar la renuncia. Por otro lado, la renuncia, una vez presentada no es automática, puesto que el Obispo decidirá sobre ella, ponderando todas las circunstancias (canon 538 § 3).
- f) Ha de procurar que se predique la homilía los días en que está indicado (canon 767 § 4)
- g) Debe cuidar de la formación catequética de los fieles (cánones 776 y 777)
- h) Ha de guardar en lugar decoroso los Santos Óleos (canon 847 § 2)
- i) Ha de cuidar la debida preparación de los padres y padrinos de los niños que se va a bautizar (canon 851, 2)
- j) Ha de cuidar la debida preparación de quienes acceden por vez primera a la Eucaristía (canon 914)
- k) Ha de llevar un libro con las cargas, obligaciones y cumplimientos de las obras pías (canon 1307)

En este sentido, se puede apreciar que existe una distancia entre lo que está escrito y la acción efectiva que realiza un sacerdote en Villa de la Quebrada.

Retomando el análisis, vemos que el cambio de sacerdote se dio de manera particular, si bien el hecho ser administrador parroquial implica que a uno lo puedan trasladar más fácilmente que si se es designado párroco. El cual es un cargo más estable en el tiempo. El motivo de la salida del padre Luis, fue una sorpresa para mí, ya que cuando retomé el campo en 2016 una vecina de la villa hizo alusión a que el cambio de sacerdote se debía en realidad al pedido de un grupo de vecinos que solicitaron el cambio de sacerdote al Obispado. Así, mandaron una carta al Obispado “para que lo saquen”. Luego hablaron con el Obispo y éste estuvo de acuerdo con el cambio porque ya habían pasado veinte años de su instalación en el pueblo. Cuando indagué acerca del motivo de este pedido de los vecinos, la señora mencionó que no estaban conformes con el desempeño del padre: *“Hablaban de la religión y decía*

cualquier cosa”, “leía la biblia y no se le entendía nada” y me hizo un gesto con la mano dándome a entender que no estaba bien de la cabeza. A su vez, me comentó que al ex-párroco del santuario no lo quieren en ninguna iglesia, que ya había pasado por tres y no había durado. Por lo que, actualmente, se encuentra trabajando en el Obispado, en un cargo más administrativo. Del mismo modo, haciendo referencia a la dificultad de entendimiento entre el párroco y los fieles la Hermana María Caridad, superiora de la congregación de religiosas mencionó “Pues venir a una misa del Padre Luis es un acto de.... (risas). Es muy largo en sus homilías, muy espeso, es filósofo entonces, la gente no se enteraba...”.

Otros testimonios señalaban lo siguiente

“Lo que tenía el padre Luis P. es que era profesor de Filosofía y tenía muy marcado lo que era la religión. Tal vez su carácter no le permitía sociabilizar. (...)” (...) Era muy difícil llegar a él y él llegar a la gente. Creo que debemos haber sido muy pocas personas las que lo hemos conocido desde su esencia, ¿no? Porque es una persona muy sensible, muy buena. Pero le costaba, tenía eso.” Stella Maris Lobos, Intendente de Villa de la Quebrada.

“(el padre Luis) Como decirte, no era muy sociable como el Padre César. (el padre César) Es un hermoso Padre, atrae muchísimo. (...) Hace unas hermosas misas, unas misas preciosas” Mari Alcaraz, vecina de Villa de la Quebrada. La aclaración en el paréntesis es propia.

“Bueno él trabajó mucho acá. El estuvo mucho tiempo y era muy especial, era muy delicado. Es celoso del Cristo”. Juana Rojo, vecina y artesana de Villa de la Quebrada, integrante de la Legión de María

Según el modelo weberiano, el carisma de oficio tiende a eclipsar las características personales y a disculpar los errores particulares. De esta forma, los sacerdotes tratan con el poder sobrenatural, no por la fuerza de la confianza personal, sino aprendiendo los métodos de comunicación prescritos (Ardévol et al. 2003). Esto es así, ya que como señala Ludueña (2014) la Iglesia Católica posee una doctrina sancionada que se reactualiza sistemáticamente, en la práctica religiosa cotidiana, como, por ejemplo, se advierte en la recitación litúrgica del credo. De este modo, tanto “la doctrina, como los relatos e interpretaciones que surgen de ella, circulan por canales autorizados que gozan de una inobjetable legitimidad” (Ludueña, 2014:90). Sin embargo, esa legitimidad comienza a ser cuestionada cuando se aleja del “polo clerical” y se acerca a espacios más periféricos.

En relación a esto último, vemos que esta “situación social” (Gluckman 1958) dada en torno al cambio de sacerdote, por los motivos antes expuestos, me hizo reflexionar acerca de cómo el *carisma de institución o de cargo* (Algranti 2014), se vuelve inestable y necesita legitimarse todo el tiempo, pues no basta solo con ser instituido ritualmente como sacerdote, sino que, por lo visto en situaciones reales, el sacerdote necesita tener ciertas cualidades

personales, para ganarse la aprobación y el afecto de los fieles que asisten al culto y de los vecinos de Villa de la Quebrada.

Los rituales de institución

Bajo este escenario se vuelve relevante analizar cómo son y qué características adquieren los rituales llevados a cabo por los agentes de la institución religiosa y la eficacia simbólica de su discurso⁵⁹. En este sentido lo que me interesa dar cuenta es la relación entre la acción ritual y la legitimación, o bien entre el ritual y el reforzamiento de las jerarquías. Para ello, los rituales católicos llevados a cabo por los especialistas de la Villa se presentan como instancias sociales, simbólicas y materiales que habilitan una comprensión de estos asuntos.

Para ello retomaré las nociones de ritual acuñadas por Leach (1977), Turner (1988) y Bourdieu (1993). El primer autor, propone un tratamiento no ortodoxo del ritual, en donde el mismo: “sirve para manifestar el status del individuo en cuanto persona social en el sistema estructural en que se encuentra en el momento actual” (Leach, 1977:33), de este modo la acción ritual y la creencia deben entenderse igualmente como formas de expresión simbólica del orden social.

Para Turner, por su parte, el ritual es una secuencia estereotipada de actos que comprende gestos, palabras, objetos, etc. celebrado en un lugar determinado con el fin de influir en las fuerzas o entidades sobrenaturales en función de los objetivos e intereses de los que lo llevan a cabo (actores del ritual)” (Turner 1988:23). A su vez, para este autor, el ritual vendría de alguna manera a intercambiar las cualidades de dos polos de sentido, haciendo que las normas y valores se carguen de emoción, por un lado, y las emociones básicas y “groseras” se ennoblezcan a través del contacto con los valores sociales, por el otro, convirtiendo, de esta manera, lo obligatorio en deseable.

Por último, Bourdieu (1993), considera que la función del ritual es instituir una diferencia constante entre aquellos a quienes concierne el rito y aquellos a quienes no concierne. De ahí que, más que ritos de paso (en los que se centra Turner), prefiere llamarlos ritos de consagración, o ritos de legitimación o decir simplemente ritos de institución. Es así que un rito de institución, “tiende a consagrar o a legitimar, es decir a hacer desestimar en tanto que arbitrario o reconocer en tanto legítimo, natural, un límite arbitrario” (1993: 114).

⁵⁹ Del mismo modo, cómo analice en otras instancias las prácticas y rituales llevado a cabo por los fieles y peregrinos que se congregan en el santuario de Villa de la Quebrada.

En este sentido, los ritos llevados a cabo por los sacerdotes de Villa de la Quebrada a la vez que trazan una distancia real entre los habitantes del pueblo y ellos. La cual, está dada por la capacidad de los sacerdotes o los especialistas religiosos para manipular las fuerzas sobrenaturales, los conocimientos y bienes de salvación, creando una frontera sagrada, una frontera mágica, una línea demarcación entre unos y otros (Bourdieu 1993). Esta frontera por momentos se hace explícita, tal como manifestó en su momento el ex administrador parroquial: “calle es una línea divisoria entre la iglesia y el pueblo”. Es decir, de un lado están los especialistas consagrados y legitimados ritualmente y del otro, los laicos, a quienes a menudo se los acusa de generar las prácticas heréticas (Bourdieu 2006). Tal como se acusó a los Alcaraz de “paganizar” y “comerciar” con el culto, o como se acusa a los peregrinos que asisten actualmente al culto de estar “desviando” las prácticas.

Pero, al mismo tiempo esa frontera sagrada entre unos y otros, vuelve “deseable” en términos de Turner (1980), la función del especialista o sacerdote, ya que ante determinadas circunstancias rituales, como las que presencié en el trabajo de campo, como: la impartición de sacramentos (confesión, extremaunción, bautismos, comuniones, matrimonios, etc.) o para cuestiones que tienen con ver con una ayuda para la vida cotidiana, como la visita a los enfermos, la bendición de vehículos, casas, partes del cuerpo (bendición de gargantas)⁶⁰, u otros objetos personales, las y los fieles y vecinos/as de Villa de la Quebrada recurren al sacerdote, volviendo “deseable” su función, olvidando que en realidad la misma tiene un carácter obligatorio (Turner, 1988), justamente por estar instituida de manera ritual (Bourdieu 1993). Es en estos hechos puntuales, en donde se puede considerar a la iglesia y sus especialistas como centros simbólicos y condesadores y dispensadores de carisma (Ceriani Cernadas 2014), dejando atrás la tensión estructural que hay para con ellos.

Asimismo, como señala Bourdieu (1993), si bien el rito de institución opone y crea diferencias de todo o nada y para toda la vida, de tal forma que incluso “El peor esgrimidor noble sigue siendo noble” de la misma forma que “el mejor esgrimidor plebeyo sigue siendo plebeyo” (Bourdieu, 1993:117). En este caso el ex administrador parroquial sigue siendo sacerdote a pesar de no haber estado a la altura de su función y que su imagen haya sido cuestionada y su carisma de cargo haya perdido legitimidad. En ese cuestionamiento que hicieron vecinas/os y fieles no solo se ponen en juego las cualidades personales, sino también

⁶⁰ El 3 de Febrero se celebra en la liturgia Católica el día de San Blas, médico y mártir. Entre los ritos se realiza la bendición de gargantas. En Villa de la Quebrada esta costumbre sigue muy arraigada, es por ello que los vecinos le solicitaron al nuevo párroco que continuara con dicha tradición.

las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual. Como planteaba Bourdieu (2001) “la especificidad del discurso de autoridad reside en el hecho de que no basta que ese discurso sea comprendido. Sino que solo ejerce su propio efecto a condición de ser –reconocido- como tal. Este reconocimiento acompañado o no de la comprensión sólo se concede bajo ciertas condiciones que definen su uso legítimo” (Bourdieu 2001:71). Estas condiciones son las que fallaron en este caso, ya que una de las principales críticas hacia este sacerdote fue la forma en que daba sus homilías. Razón por la que la autoridad religiosa fue cuestionada e incluso reemplazada.

Es decir que "consagrandolo solemnemente y públicamente a un individuo, se hace discontinuo lo continuo, se instituye una diferencia como legítima y se construye así un orden basado en distinciones destinadas a naturalizarse, porque de aquí en más "nobleza obliga" (Martínez, 2009,26).

Ante la salida del párroco histórico el Obispo de San Luis designó como administrador parroquial, como bien mencioné anteriormente, al presbítero Cesar, P. Este nuevo sacerdote se ordenó al igual que su predecesor, quien es profesor de la institución de formación sacerdotal, en el Seminario “San Miguel Arcángel”, correspondiente a la Diócesis de San Luis. El padre Césarrelata, que fue bien recibido en el pueblo porque lo conocía desde el año 1997, 1998 cuando asistía los fines de semana como seminarista para ayudarlo al padre Luis a hacer su “apostolado”.

“Entonces, del 97, 98, casi todos los fines de semana de marzo a noviembre, me venía a acompañarlo al padre Luis y ahí aprendí bastante, más o menos-- Y después, bueno, cuando el obispo, unos meses antes nos dijo: “Bueno, vos vas a la Quebrada, el otro sacerdote va a Justo Daract”. Nos encontramos, más o menos nos fue poniendo al tanto del manejo de la fiesta, “Vos sabés que va a ser en medio de la improvisación, esto más o menos se maneja de esta forma”, para ir dándole cauce de buen término”.

Pero a diferencia del padre Luis, a quien podríamos ubicar dentro de una corriente más conservadora dentro de la Iglesia Católica, el padre César forma parte Movimiento de la

Renovación Carismática Católica (RCC)⁶¹, lo cual implica que practica dones o carismas⁶² otorgados por el Espíritu Santo. Circunstancia que es valorada de forma positiva por los fieles y vecinos del pueblo. “*El padre César es diferente porque es carismático, se llegaba con todos, los chicos se acercaban mucho*” señalaba la intendenta de Villa de la Quebrada.

A la vez que su persona es descrita de forma positiva, como alguien “*mucho más sencillo, mucho más cercano*”; “*Después lo cambian al padre César, es una persona accesible, una persona que tal vez en personalidad entre ambos sacerdotes.*”. De este modo, podríamos decir, que entre un cura y otro notamos dos formas diferentes de conducción o liderazgo. Mientras el padre Luis construía su autoridad en base a la distancia y a la erudición, el padre César lo hace en función de la cercanía, el entendimiento y la sencillez de su discurso litúrgico, y también por la aceptación que implica pertenecer al movimiento de RCC y la posibilidad de ejercer el -carisma- de la imposición de manos. En relación a esto, me interesa retomar lo que sostiene Giménez Beliveau (2003), en torno a que la Iglesia frente al polo de la individuación genera respuestas modulables, que dependen de cada especialista religioso que asume el cumplimiento de las directivas. Es por eso que entre los especialistas se pueden encontrar actitudes y respuestas bien diferenciadas e incluso opuestas frente a diferentes situaciones particulares y también diferentes formas de manifestar la autoridad eclesial. Una vez más, esto demuestra la diversidad que hay al interior de la Iglesia católica y de la importancia de analizar a la institución a partir de ver contextos locales particulares y a sujetos reales (Algranti 2018, Leach 1977, Ameigeiras 2008; Villalta Muzzopappa 2009).

A su vez, al momento de entrevistar al nuevo prelado, éste mostró cierta incomodidad con la decisión del Obispo de trasladarlo a Villa de la Quebrada. Cuando consulté acerca de si su designación para estar al frente del santuario tenía que ver con la pertenencia al movimiento de RCC, pues, en ese momento, supuse sin tener mucho conocimiento que un sacerdote

⁶¹ Este movimiento eclesial, según el sitio oficial de la RCC Argentina, surgió en 1967 cuando algunos estudiantes de la Universidad de Duquesne (Pittsburgh, Pennsylvania – EE.UU.) participaron en un retiro durante el cual experimentaron la efusión del Espíritu Santo y la manifestación de algunos dones carismáticos. Desde entonces, la RCC se ha difundido rápidamente por todo el mundo. Actualmente, más de 100 millones de católicos participan de la espiritualidad de la RCC en 200 países. Tiene un Consejo Internacional (ICCRS – International Catholic Charismatic Renewal Services) reconocido por el Consejo Pontificio para los Laicos.

Para los adherentes a la RCC hay una manera que llaman «carismática»– que consiste en que «el Espíritu Santo dispensa dones particulares» no para el «progreso espiritual» o como «premio de santidad» para quien los recibe, sino para «edificar la comunidad».

A nivel nacional el movimiento se encuentra coordinado por ECONA (Equipo de Coordinación Nacional de la RCC de Argentina) integrado por 7 personas en diferentes cargos y 8 coordinadores regionales correspondientes a las distintas áreas geográficas del país. Dentro de este organigrama el Padre Cesar P. se desempeña como “Asesor Diocesano” dentro de la Diócesis de San Luis.

⁶² Aquí la palabra carisma refiere en un sentido teológico a los dones otorgados por el espíritu santo como: el hablar en lenguas, el poder de sanación, de oración comunitaria y no al sentido, sociológico en que lo entiende Weber, el cual tiene su base en este concepto propio del campo religioso.

carismático que oficiara la liturgia bajo las concepciones de dicho movimiento, se adaptaría mejor a las demandas y prácticas de los vecinos, fieles y peregrinos de Villa de la Quebrada. Sin embargo, el padre César manifestó que, por el contrario, que el Obispo de San Luis le había prohibido que en sus liturgias públicas mencione o lleve a cabo prácticas que tengan que ver con la “manera carismática”, como por ejemplo la imposición de manos. Ese tipo de prácticas, según me manifestó, las puede realizar de forma privada. De esta forma, podemos pensar a la figura del “cura carismático” de Villa de la Quebrada, como un híbrido dentro del modelo weberiano, ya que su legitimidad y autoridad no solo pasan por su cualificación profesional, sino también por los “carismas” que posee. Característica que lo acerca más a los profetas y los brujos.

Esta otra “situación social” (Gluckman 1958) entre el sacerdote y el obispo, me llevó a pensar, por un lado, en las jerarquías que hay al interior de la Iglesia; y por otro, tal como plantea Soneira (2001), que hay una tensión inherente al movimiento de RCC que oscila entre el carisma y la institución. Este autor sostiene que el hecho de que el movimiento esté autorizado para funcionar dentro de la diócesis no implica necesariamente que el obispo la apoye, sino que puede implicar todo lo contrario y en esa antipatía los traslados de los sacerdotes pueden ser un signo de ello, como pareciera indicar este caso. En este sentido, el párroco me confesó que se sentía más “cómodo” y “libre” en el pueblo en donde estaba antes, porque tenía más libertad y menos control para ejercer su ministerio sacerdotal, de modo que podía poner en práctica la liturgia y práctica carismática sin condicionamientos. Para este sacerdote, estar en Villa de la Quebrada, es según sus palabras, “estar en una jaula”. A pesar de ello, en las misas que presencié encabezadas por él, noté que al final de las mismas se arma una numerosa fila de personas que aguardan para tener un encuentro personal con el párroco en una oficina al costado del altar. Si bien no pude constatar lo que sucede en esos encuentros privados con el sacerdote, los mismos podrían significar una estrategia para evadir la normativa del obispo, ya que al tratarse de una situación privada el sacerdote podría hacer uso de los dones del espíritu santo e imponer sus manos. Tal como sugería Gaztañaga (2014), es importante analizar “situaciones sociales” etnográficamente situadas, para poder advertir cómo los sujetos manipulan las normas bajo distintas circunstancias, dado que a una escala mayor tanto las instituciones como las normas parecen estáticas y rígidas (Algranti 2018).

En Villa de la Quebrada, la principal función del sacerdote, desde el punto de vista burocrático del cargo, radica en ser la persona encargada de proveer los sacramentos, en especial de garantizar la “santa misa” en el santuario. Durante la mayor parte del año, el santuario brinda de lunes a jueves una misa diaria a las 8 de la mañana y los fines de semana,

que es cuando acuden más personas al santuario, se brindan dos misas diarias, una por la mañana y otra por la tarde. En las fiestas patronales la frecuencia de misas se incrementa a seis misas diarias. Entre los sacramentos también se destacan los bautismos, ya que los mismos son muy requeridos por la feligresía no solo del pueblo sino de otros lugares, justamente por la relevancia que tiene el santuario a nivel simbólico. Los matrimonios en cambio “*Son los menos. Los jóvenes ya no se casan*”, señalaba el padre César. También brinda otros sacramentos como la confesión, la extrema unción y otras actividades espirituales como visitar a enfermos, ancianos y otorgar bendiciones. Entre las distintas bendiciones que realiza el sacerdote es curiosa la relevancia que tiene “la bendición de vehículos”, la cual se realiza hace muchos años y es muy requerida por los fieles que se acercan al santuario. Dicha actividad está anunciada en la cartelera del templo junto con los horarios de misas y bautismos. Esta bendición se realiza todos los domingos a las 12 del mediodía, luego de la celebración de la misa en las afueras del santuario.

El padre César también se encarga de asistir religiosamente a cuatro parajes rurales que dependen de esa jurisdicción parroquial. Es por ello que con cierta frecuencia el sacerdote viaja a estos lugares para brindar su asistencia espiritual en las capillas que allí se encuentran.

A su vez, otra tarea central del sacerdote a cargo del santuario “Santo Cristo de la Quebrada” es la organización de la novena y la fiesta patronal. Por un lado, es el encargado de garantizar la asistencia espiritual a los miles de fieles y peregrinos que llegan al santuario. Para esta labor eclesial en tanto “agente pastoral de la novena y de la fiesta” coordina y cuenta la ayuda de un grupo de más de ochenta personas. Entre los que se destacan sacerdotes de la Diócesis de San Luis, que ayudan y brindan el sacramento de la confesión a los miles de peregrinos que se acercan al santuario. Las religiosas del Instituto Religioso “Hijas de Santa María del Corazón de Jesús”, no solamente las hermanas que viven en la Quebrada, sino que se suman hermanas de la comunidad de Chile. También trabajan varios seminaristas del Seminario “San Miguel Arcángel” de la localidad El Volcán, y un gran número de laicos, muchos de ellos pertenecientes a distintos movimientos eclesiales. Como por ejemplo, de la localidad de Villa de la Quebrada, catequistas y miembros de la “Legión de María, conformado principalmente por un pequeño grupo de mujeres”⁶³, pero también catequistas de otras comunidades. Laicos que pertenecen a la “Renovación Carismática Católica” de distintas comunidades de la Diócesis Provincia de San Luis (Merlo, Concarán, Santa Rosa del Conlara,

⁶³ Es una asociación internacional de católicos que cuenta con la aprobación eclesiástica. Fue fundada en 1921 en Dublin y actualmente cuenta con miembros en más de 160 países.

Justo Daract, Fraga, Villa Mercedes y San Luis), laicos del Movimiento de Cursillos de Cristiandad, también de distintas localidades y ciudades de la provincia de San Luis que vienen a “ayudar, a guiar, a acompañar” a los peregrinos en el rezo del santo viacrucis. Finalmente, para lo que es el mantenimiento y la limpieza del calvario, miembros del Movimiento Scout. Colabora un grupo de varones para bajar las ofrendas y un grupo de mujeres para “concientizar a los peregrinos” a que no enciendan las velas durante el calvario.

Por el otro, el sacerdote en tanto representante de la Iglesia, es el encargado de reunirse con el resto de las instituciones y autoridades gubernamentales y no gubernamentales “de bien público” que participan en el desarrollo de las fiestas patronales. En lo que el sacerdote se refirió como “las fuerzas vivas de la Provincia de San Luis”.

Lo que te manifesté recién es la organización interna eclesial, desde el santuario trabajamos más en estas áreas propias de... sobre todo para el servicio espiritual de los peregrinos, pero como vos bien decís, para la organización general como gran ayuda tenemos muchísimas instituciones de bien público. Previo a la novena nos reunimos con lo que se llaman las fuerzas vivas de la provincia de San Luis.

Estas hacen referencia a las distintas áreas de trabajo de la Municipalidad de Villa de la Quebrada. A la policía de la Provincia de San Luis en distintas ramas de trabajo como: informática, tránsito, que brindan la seguridad y cobertura en el predio, la plaza, el calvario, el santuario. También San Luis Solidario, el Ministerio de Salud que provee de médicos, enfermeros, ambulancias, choferes, etc.

En este sentido, vemos que la figura del sacerdote en el pueblo se constituye como una autoridad no sólo eclesiástica sino también civil, dando cuenta del rol social, público y cívico que tiene el catolicismo en esta localidad (Montero 2018). Pues, no solo es su capacidad de llevar adelante determinadas acciones rituales lo que le otorga una posición privilegiada dentro de la comunidad de Villa de la Quebrada (Leach, 1977). Sino que también en tanto representante de la Iglesia local, es el encargado de negociar y tratar tanto con las jerarquías eclesiásticas como con otras instituciones y organismos seculares a la par de otras autoridades civiles. De esta forma, el sacerdote en tanto líder religioso, es también un mediador social (Ceriani Cernadas, 2014).

Las religiosas. El rol femenino dentro del catolicismo y del Santuario “Santo Cristo de la Quebrada”

Como he mencionado, en Villa de la Quebrada se estableció desde el 8 de enero de 2014 la Congregación de religiosas pertenecientes al Instituto “Hijas de Santa María del Corazón de Jesús”. El mismo es un instituto de derecho pontificio fundado en 1998 (reciente con respecto a otras congregaciones) en España, razón por la cual la casa matriz se encuentra en ese país. Tienen distintas delegaciones en el mundo, siendo la de Villa de la Quebrada la primera que instalan en Argentina. Es así, que siete religiosas provenientes de distintos países (España, Argentina, Perú, Chile y Brasil) fueron destinadas a la Diócesis de San Luis, para trabajar en esta localidad al servicio de la Parroquia-Santuario del “Santo Cristo de la Quebrada” y de la Casa de Retiros Espirituales. Llegaron a la localidad por medio de las gestiones del Obispo de San Luis Monseñor Pedro Daniel M., a quien conocieron ocasionalmente en Chile.

En este sentido, por un lado, la llegada de esta congregación puede entenderse bajo la misma lógica de otras acciones impulsadas por el Obispado en relación al santuario, en vistas a un mayor control eclesial, al encauzamiento de las prácticas religiosas y la evangelización del pueblo. Pero, al mismo tiempo, la llegada de las religiosas responde a un proyecto de expansión propio de la congregación que encontró en Villa de la Quebrada la posibilidad concreta para instalarse en Argentina, ya que contaban con un lugar donde poder residir.

Según las palabras de la hermana María Caridad, (superiora de la congregación y de origen español):

“Al ver nuestro deseo de empezar la labor misionera en Argentina, le hablaron a Monseñor Pedro Daniel de nosotras y él se puso en contacto. En poquitos meses viajé a San Luis, el obispo nos dio distintas propuestas, visitamos distintas parroquias, colegios - porque nosotras la inmensa mayoría somos educadoras. Y pues la posibilidad real de poder establecernos se dio en Villa de La Quebrada, simplemente porque había ya un lugar donde poder vivir que es esta Casa de Retiros. Hermana María Caridad.

A su vez, es interesante tener en cuenta que si bien la llegada de las hermanas fue bien recibida en el pueblo. Muchos aseguran que le dió “un aire nuevo” a la Iglesia, también se pudieron percibir ciertas diferencias o visiones dispares con respecto a su arribo. Tal como lo manifestó la intendenta del pueblo Stella Maris Lobos en una entrevista en 2018.

“Pero en mi opinión personal, la congregación de monjas hizo que la gente al principio se acercara y no sé si al principio pensamos todos que era para bien... A mí todo lo que sea iglesia para mí es para bien, todo lo que sea para la comunidad, para el crecimiento y el desarrollo del ser humano en el aspecto que sea en lo moral, en lo económico. Pero si bien mucha gente que no se acercaba se acercó, pero mucha que estaba muy cerca se alejaron. Entonces es algo que desde mi lugar de intendente me llama la atención.”

Por otro lado, la entrada de las “Hijas de Santa María del Corazón de Jesús”, al pueblo de Villa de la Quebrada, debe entenderse en relación a un contexto y a un proceso más general dentro del propio catolicismo. Pues, como dijimos al comienzo, al interior de la Iglesia Católica existe una gran diversidad y distintos programas de acción en curso (Ameigeiras 2008; Masferrer Kan 2004; Algranti 2018). En este sentido, se observa que, desde fines del siglo XIX, hubo una feminización del catolicismo, que se expresa en la creación de congregaciones religiosas femeninas. Sin embargo, no hay que desconocer el lugar subordinado que las mujeres ocupan dentro de las estructuras de la Iglesia (Bianchi 2015).

Estas congregaciones de “vida activa”, apartadas de las obligaciones conventuales, se caracterizaron por una actividad específica - generalmente las tareas asistenciales o la enseñanza - y por su aspecto exterior, en el uso del “hábito” que cubría su cuerpo y la práctica de la vida comunitaria. Miembros de una organización con centro en la autoridad de la “casa madre”, a cargo de una “superiora”, se las designó “hermanas” para diferenciarlas de las religiosas conventuales. A su vez a diferencia de éstas que tienen “votos solemnes”, que implican la pérdida de derechos civiles, realizan “votos simples” que no afectan la libertad de la persona ⁶⁴ (Bianchi 2015: 172). De este modo, las HSMCJ han hecho los votos de castidad, pobreza y obediencia. Asimismo, cada congregación que se funda tiene un *carisma*⁶⁵ que le da sentido, define su apostolado y su espiritualidad. Éste procede de la fundadora, quien decide cuál será la tarea a la que se dedicarán (Patiño López, 2017:44). En el caso de las HSMCJ, su carisma, proviene de la Madre Fundadora María Jesús Velarde (1925-2021) y según lo definen en su página web, tiene que ver con “dar a conocer y hacer amar por todos los hombres el Corazón de Nuestro Señor Jesucristo”.

“Es una total Consagración a Dios en unión con María para, en correspondencia al Amor del Corazón de Jesús, rendirle un culto de adoración, amor y reparación, especialmente en la Eucaristía; participar en su misión de Amor redentor y manifestar en la propia vida, los sentimientos del Corazón Sagrado de Jesucristo”⁶⁶.

Estas congregaciones lograron una expansión que les permitió establecerse en otros continentes. En el caso de Argentina, además de las fundaciones locales, llegaron congregaciones de Italia y España, principalmente. Sin embargo, en la actualidad y desde los 70 hay una baja numérica de las religiosas, los noviciados vacíos, el alto promedio de edad, y

⁶⁴ El control de los cuerpos, el aislamiento, la situación de minoridad y el cambio de identidad buscaban establecer una estricta vigilancia sobre las mujeres que debían mantener el “estado de perfección,” en virtudes como la castidad, la obediencia y la humildad (Bianchi 2015: 176).

⁶⁵ Aquí la noción de carisma alude a la misión particular que Dios le encomendó al fundador de la Orden o Congregación.

⁶⁶ Recuperado de : <http://www.hsmcj.org/somos.html> (28-11-2019)

las grandes dificultades para sostener sus obras son indicios de los desafíos de la institución, indicando, tal vez, el fin de ciclo de una forma de vida religiosa femenina (Bianchi 2015; Suárez 2017).

Bajo este contexto, la congregación de las “Hijas de Santa María del Corazón de Jesús”, con sede en Villa de la Quebrada, conforma un caso particular, ya que se encuentra en un momento de expansión, adquiriendo características más propias de la primera etapa de las congregaciones de “vida activa” que al período de crisis actual al que refieren los números actuales.

La delegación de San Luis está a cargo de la “hermana” María Caridad, de origen español, quien se desempeña como “madre superiora”. Tanto ella como la página web de la congregación manifiestan que una de las principales tareas de las HSMCJ es la misión evangelizadora. De esta forma, justifican su labor en el santuario como parte de esa misión:

“Pues, también viendo las necesidades pastorales y de evangelización desde el santuario, desde la parroquia, desde la Casa de Retiros nos pareció que era una labor bonita y que respondía al espíritu de nuestro instituto y también a las necesidades actuales de la Iglesia, que el Papa tanto nos insiste en esta nueva re evangelización.” Hermana María Caridad.

A su vez, otra tarea principal de la delegación de San Luis es la formación de jóvenes que ingresan en el noviciado de Argentina. Por el momento residen en una parte de la Casa de Retiros, ya que, el Obispado les prestó once habitaciones para su uso. Sin embargo, las hermanas tienen planificado construir su propio convento y “noviciado” en “Sierras Marianas”. Un loteo a 4 km. de la localidad de Villa de la Quebrada, donde el dueño del mismo les donó un par de hectáreas. En pos de ello las hermanas tienen una cuenta bancaria donde reciben donaciones, al mismo tiempo que organizan rifas y venden sus productos (dulces caseros, libros, rosarios) para recaudar fondos para la obra.

Actualmente, cuatro “hermanas” están en formación, entre ellas destaco a las dos últimas jóvenes que se incorporaron, quienes son las primeras vocaciones que obtienen de la Provincia de San Luis. El noviciado tiene una duración de cuatro años, repartidos entre: “postulantado”, “pre-noviciado” y dos años de “noviciado” que concluyen en España como preparación a la profesión religiosa, que culminan con una ceremonia de ingreso.

Es de destacar la gran ritualización que existe en el recorrido de este itinerario de formación. Cada ceremonia ritual implica un grado mayor de consagración. Esto, a su vez, se refleja en otras cuestiones como: la vestimenta. A medida que se avanza en la carrera, ésta cubre cada vez más el cuerpo de las mujeres y se incorporan nuevos elementos como: el velo,

rosarios, biblias, etc. En relación a esto, tuve la oportunidad de ser invitada a la ceremonia de presentación de una nueva “postulante” y a la consagración de una “novicia”. En el primer caso, la joven manifestó públicamente su vocación de consagrarse a Dios. El status de “postulante” es provisorio, es un período de prueba, ya que más adelante tendrá que reafirmar su promesa y hacer los votos correspondientes en otra ceremonia. En el segundo caso, el cual constituye un rito de pasaje por excelencia (Van Gennep 1960; Turner 1988), implicó un cambio de estado, ya que se modificó el status de una persona (Patiño López, 2017). En ese sentido, es bastante significativo, el hecho que en esa ceremonia de consagración se le otorgó un nuevo nombre a la joven novicia, más representativo de su situación de mujer consagrada. De esta forma, como señala Bianchi (2015), el nuevo nombre marca tanto el cambio de identidad como la separación con el mundo al que se había pertenecido. Implica un “nuevo” nacimiento (Bianchi 2015:176). Es por ello que, algunos autores como García Paredes-Maccise (1995), prefieren utilizar directamente la metáfora de “liminalidad” en vez de la categoría de consagración para hablar de la vida religiosa.

Asimismo, vemos que de algún modo la vida consagrada de las religiosas se presenta como un modelo de vida femenina. Así, lo manifestó una joven que había sido invitada tanto al casamiento, ese mismo día, de los padres de la novicia que se consagraría, y a la ceremonia de consagración propiamente dicha “*Hoy vamos a ver los dos caminos que tenemos para elegir, un matrimonio y una ceremonia de consagración. Será lo que Dios quiere*” manifestó la joven.

Por su parte, estos momentos particulares dentro de la vida religiosa y altamente ritualizados, son compartidos con los vecinos del pueblo, ya que se los invita a asistir a las ceremonias en el santuario y a los posteriores festejos. En especial acuden aquellos que tienen más vinculación con la institución religiosa como, por ejemplo, el grupo de mujeres pertenecientes a la “Legión de María”. Estas últimas cumplen una gran labor en tareas organizativas. Se muestra una gran solidaridad, pues, un vecino prestó su salón de eventos para el acontecimiento.

Por otro lado, desde el 2018 las HSMCJ se hicieron cargo del Jardín de Infantes “Nuestra Señora de Luján”, fundado originalmente en 1990 por la Congregación de religiosas italianas “Hijas de Jesús” de Verona, quienes abandonaron la misión en la Provincia de San Luis y volvieron a Italia, por falta de vocaciones y por la edad avanzada de las “hermanas”. Tal como señalan los estudios anteriormente mencionados, en relación a la crisis que viven las congregaciones religiosas. De este modo, dicha institución educativa se incorporó a los “Colegios Madre Velarde” pertenecientes a la congregación, dado que la educación, junto con

la inauguración de institutos, tiene como fin brindar una “formación integral, armónica y coherente, basada en el humanismo cristiano” ⁶⁷.

Sin embargo, la madre Caridad aclara que su misión en el santuario no la abandonan, ya que es relevante para la congregación:

“la misión del santuario no la dejamos, es algo que nos parece importante y necesario” (...). Además, nos gusta, nos gusta estar al servicio de tanta gente: unos que buscan a Dios con una fe más bien formada, profunda; otros muchos que lo buscan sin saber bien, pero porque en el corazón de uno está siempre el anhelo de Dios. Entonces es desde ahí que buscan tantos peregrinos que ya es como parte de su vida, que tienen que venir al Santo Cristo sí o sí por lo menos una o dos veces al año, porque lo han hecho desde que eran niños o lo hicieron sus abuelitos.”

Entre las actividades que realizan en el santuario y según manifiestan en su página web, se destacan:

- Acompañamiento a los peregrinos que se acercan al Santuario, ayuda a los necesitados material o espiritualmente.
- Solemnización de los actos litúrgicos en el Santuario.
- Asistencia a las cuatro capillas rurales que pertenecen a esta jurisdicción parroquial.
- Catequesis de niños y adultos en preparación para la recepción de los sacramentos del Bautismo, Penitencia, Eucaristía y Confirmación.
- Charlas para preparar a la recepción del matrimonio, asistencia a los enfermos y ancianos de la zona.
- Orientación para padres de familia.
- Administración de la Casa de Retiros, organización y dirección de retiros, charlas y convivencias para jóvenes y adultos.⁶⁸

“Entonces atendemos lo que es la pastoral de catequesis, de los niños, de los jóvenes. Y luego, las hermanas, desde que hemos llegado, también está la pastoral de los ancianos, de los enfermos, que los vamos a visitar a sus casas. También de las familias, todos los niños de catequesis o familias que sabemos que pueden estar en dificultades o con conflictos. En los otros pueblos igual, hacemos la catequesis y también veces al año hacemos misión. A los pueblitos rurales se les visita cada quince días. Y si, pues el padre tiene para la misa, confiesa; las hermanas tenemos a los catequistas, estamos un poquito también pendientes de lo que puedan necesitar y mucho en esta gente también es la escucha, porque son gente que vive también muy sola”. Religiosa de Villa de la Quebrada

Vemos entonces, que la labor de las hermanas en el santuario se complementa con la del sacerdote, aunque, el liderazgo masculino de éste prevalece. En ese sentido, el sacerdote por el cargo de “administrador parroquial” y por la posición social que el sacerdocio ocupa

⁶⁷ Fuente: <http://www.hsmcj.org/apostolado.html>

⁶⁸ Fuente: <http://www.hsmcj.org/argentina/arg-santuario.html>

dentro de la Iglesia Católica, tiene un rol más jerárquico y con mayores atribuciones que las mujeres religiosas. Si bien estos dos tipos de especialistas trabajan mancomunadamente en la Parroquia- Santuario de Villa de la Quebrada, haciendo tareas complementarias. Por ejemplo, mientras el sacerdote es el encargado de brindar los sacramentos, las hermanas brindan la catequesis para la recepción de los mismos, o mientras el sacerdote oficia la misa las hermanas, colaboran con algunas lecturas, ayudan a organizar la comunión, y musicalizan la ceremonia con sus voces. De alguna forma, se percibe una división del trabajo, marcada por los roles de género al interior de la Iglesia Católica, que reserva para las mujeres las labores de enseñanza, cuidado, e incluso la limpieza del santuario.

“(…) y vemos si hay ancianos o si hay personas que no recibieron sacramentos y lo vamos palpando. Y la verdad que en ese sentido, la gente del pueblo está muy bien atendida. Cualquier enfermito que necesite, el padre va al hospital le da los sacramentos, enseguida nos llaman. Igual los difuntos que nos traen, se los acompaña, se los recibe a todos en el santuario, se acompaña a la familia hasta el cementerio.” Hermana María Caridad.

Asimismo, durante el trabajo de campo presencié ciertas ocasiones en donde las religiosas asumen algunas funciones propias del sacerdote cuando éste se encuentra fuera del pueblo. Como, por ejemplo: llevar adelante una ceremonia de responso ante la muerte de un vecino, dar la comunión en las fiestas patronales, etc. Sin embargo, estas atribuciones que tenían las hermanas de Villa de la Quebrada, se vieron afectadas por las disposiciones del Obispo de San Luis, en noviembre de 2019. Mediante un decreto dispuso que las mujeres tengan prohibido pisar los altares. A través del mismo, resolvió mantener en la Diócesis de San Luis “la costumbre litúrgica de aceptar a monaguillos varones para el servicio del altar” en los oficios religiosos. La prohibición a la presencia femenina fue comunicada a los sacerdotes, tanto seculares como religiosos para que “mantengan dicha costumbre”⁶⁹.

Con respecto a la fiesta pastoral, como bien se mencionó anteriormente, las hermanas piden la colaboración de la congregación radicada en Chile, para realizar sus actividades y evangelizar. En este período festivo es el momento que consideran más oportuno para llevar adelante esa misión evangelizadora, ya que consideran que se moviliza “muchísima fe”, aunque destacan que a veces “no es del todo formada”.

“la fiesta es algo que nosotros también como extranjeras, sorprende cuando lo vives por primera vez. Tanto el Padre Luis, que ya le conoces, como algunos laicos nos había dicho: “Ay, es una fiesta pagana, no sé qué, no sé cuánto”. Pero nosotras quedamos impresionadas porque realmente hay muchísima fe.”

⁶⁹ Esta resolución se impuso cuando ya había finalizado mi trabajo de campo en el pueblo, por lo que no cuento con registro empírico sobre cómo se implementa en concreto en la parroquia-santuario de Villa de la Quebrada.

“inclusive los sacrificios que por llegar y los sacrificios que hace durante todos esos días que están durmiendo en la noche con el frío y en unas tiendas de campaña por cualquier sitio. Eso no se hace si no hay de fondo fe y amor. Además, el hombre de hoy si en algo se caracteriza es que huye del sufrimiento como que, entonces si son capaces de sufrir un poco, es por amor, es por fe, sino no se haría. Que después puede ver una fe no tan profunda o tan formada, por supuesto. Pero que es un sustrato religioso importante que hay que saber darle importancia y que es un medio poderosísimo de evangelización.”



Ilustración 11 Religiosas cantando y rezando al interior del santuario. Se perciba el status de cada una a través de la vestimenta. (Fuente: <http://www.hsmcj.org/argentina/arg-noviciado.html>)

El Obispo. El peso de la jerarquía eclesiástica en el culto al “Santo Cristo de la Quebrada”

Dentro de la estructura de la Iglesia católica, el clero secular⁷⁰ está organizado jerárquicamente, en un orden ascendente según los tres grados del “sacramento del orden”: el Episcopado, el Presbiterado y el Diaconado. Empieza con los diáconos, pasando por los presbíteros, obispos, cardenales hasta llegar al Sumo pontífice (el Papa).

Jerarquía de la Iglesia Católica:

Está formada por el Papa ,
los cardenales, los obispos,
los sacerdotes, los diáconos,
Religiosos y laicos



Ilustración 12. Jerarquía de la Iglesia Católica (Fuente: <https://www.deperu.com/abc/religion/6400/orden-jerarquico-de-la-iglesia-catolica>).

En este sentido, el obispo es un sacerdote que ha recibido el sacramento del -orden sacerdotal- en su máximo grado (Episcopado). Es decir, tiene la plenitud del sacerdocio ministerial. En tanto sucesor de los apóstoles es el encargado de gobernar y hacer cumplir las leyes de la Iglesia (Código de Derecho canónico) dentro de una diócesis. En nuestro país, a partir de 1966 la elección del obispo se circunscribe dentro la órbita eclesial (Esquivel 2001).

En el culto al “Santo Cristo de la Quebrada” la figura del Obispo se vuelve central, sobre todo a partir de que se creó la Diócesis de San Luis en 1934. Es así que el primer obispo designado tuvo como menester comenzar las negociaciones con “Los Alcaraz” para conseguir el manejo de la capilla que funcionaba en aquel entonces en manos de dicha familia. Pero es a partir de 1945, cuando el Obispado de San Luis logra la titularidad del santo y la capilla y el Obispo queda con la potestad para decidir el cauce de lo que allí se realice.

⁷⁰ El clero regular tiene su propia jerarquía y títulos eclesiásticos.

En este sentido, los obispos actuantes en Villa de la Quebrada fueron siempre de la Diócesis de San Luis. Su presencia se manifiesta en las celebraciones patronales, en las obras y mejoras edilicias realizadas; y también en diversas labores tendientes a encauzar la conducta religiosa como por ejemplo: la instalación del Vía Crucis, la llegada de la Virgen de la Quebrada, las acciones legales para declarar la “Reserva religiosa”, o la instalación de la Congregación de religiosas.

En este sentido, como vimos en el capítulo 1, los distintos obispos que se sucedieron comenzaron una serie de acciones con el fin de “encauzar las prácticas litúrgicas” y hacer respetar las leyes canónicas. Nuevamente es interesante destacar cómo cuándo la autoridad eclesiástica no logra imponer su poder que le confiere la institución y el cargo, recurre al mundo jurídico para lograr imponer sus normativas como en las dos oportunidades relatadas. Asimismo, es interesante cómo entra en pugna constantemente con los poderes seculares. Un claro ejemplo de ello fue el enfrentamiento en 1991 entre Monseñor Laise y la intendenta de aquel entonces, de Villa de la Quebrada, doña Rosa Woronko, caracterizada como una en algunas narrativas como “brava” y también como una de las figuras “más carismática” y querida del pueblo. El enfrentamiento fue tal que el obispo suspendió todos los actos litúrgicos de ese año y posteriormente, le confirió la excomunión a la señora intendenta. Una de las penas máximas que prevé el Código de Derecho Canónico.

En este sentido, Mallimaci (1993) retomando a Hervie Leger sostiene que los laicos a pesar de ser definidos de forma negativa y no poseer ningún poder sagrado a menudo participan del conflicto por el poder religioso y ejercen una constante presión sobre los detenedores del poder religioso, tal como puede ejemplificarse en este caso. Puede darse el caso de que en nombre de su carisma personal un laico entre en conflicto directo con el especialista religioso legítimo: se opone proféticamente al sacerdote que legitima su carisma de función refiriéndose al carisma personal, de un fundador (Mallimaci 1993:113-114).

Al momento de hacer el trabajo de campo, en la Diócesis de San Luis, se encontraba ocupando el cargo de obispo Monseñor Pedro Martínez Perea, oriundo de la Provincia de Mendoza y ordenado como sacerdote en aquella provincia.⁷¹ En este sentido, tal como afirma Esquivel (2001) la mayoría de los obispos no ejercen en el lugar que los vio nacer. Situación

⁷¹ En 2020 por pedido del Papa Francisco el Obispo Pedro Martínez presentó su renuncia. Si bien no se brindaron detalles de su renuncia, circulan versiones que afirman que no fueron bien recibidas por el papa la serie de medidas “antipáticas” en relación a la presencia de mujeres en los altares. Actualmente, se encuentra en el cargo Monseñor Gabriel Barba, anteriormente se desempeñaba como Obispo de Laferrere.

que contrasta al analizar y comparar la construcción del carisma de grupo, en donde el arraigo de una familia a un lugar determinado es un componente fundamental. A su vez, marca una diferencia con los sacerdotes que trabajan en el santuario, ya que, desde la existencia del seminario San Miguel Arcángel en la localidad del El Volcán, los sacerdotes son en su mayoría oriundos de la Provincia de San Luis.

Esta autoridad eclesiástica fue la encargada de las últimas transformaciones que sufrió el santuario: del cambio de sacerdotes, de la instalación de las religiosas en la Casa de Retiros y también de la toma de una serie de medidas “antipáticas” como la prohibición de mujeres en los oficios litúrgicos que repercuten directamente en el desarrollo del culto. También participa de la fiesta patronal, oficia la santa misa y encabeza la procesión junto con las autoridades civiles, gobernador, intendentes, y demás funcionarios del arco político, pues es allí donde escenifica su autoridad. Volveremos sobre este punto en el próximo capítulo.



Ilustración 13 Monseñor Martínez muestra la imagen del Santo cristo a los fieles.

CAPITULO 4

LAS OTRAS FORMAS DEL CARISMA: MATERIALIDADES, CENTROS Y RITUALES SAGRADOS

Introducción

En este capítulo abordaré la noción de carisma alejándome de su acepción política más clásica vinculado a las relaciones de autoridad y dominación y también de las acepciones que lo asocian a una persona, grupo o institución, analizadas en los capítulos anteriores. Para abordarla en un sentido más amplio como lo han hecho otros autores (Shils 1965; Geertz 2004; Lindholm 1992; Algranti 2014; Ceriani, 2014; Ceriani-Puglisi 2021) y vincularlo a un objeto particular (Algranti 2014, 2015, 2018), la imagen del “Santo Cristo de la Quebrada”. De este modo, me interesa poner el foco en el carácter sobrenatural de este concepto. Cabe aclarar que esta división del concepto de carisma es, meramente, a fines analíticos, ya que, en el campo y en los ejemplos aquí citados, el carisma conlleva tanto una relación de autoridad como una experiencia vinculada a lo sobrenatural.

En este sentido, al poner el foco en lo sagrado, sobrenatural y extraordinario del carisma se hace ineludible hacer referencia, justamente, a la imagen, ya que, es el objeto carismático (Algranti 2014, hierofánico (Eliade 1994), sagrado por excelencia. Este objeto es ante todo un símbolo (Eliade, 1994; Geertz, 1987; Turner, 1980), ya que vehiculiza una concepción particular -significado- que trasciende a su sentido más inmediato y concreto (Geertz, 2000).

Para ello, también me apoyaré en otros conceptos y categorías que operan, a menudo, como complementarias y/o sustitutas de este concepto como: el milagro, la gracia, el prestigio, el poder sagrado, las cuales me permiten, a su vez, enfocarme en el carácter sagrado y extraordinario que rodea a este concepto. Al mismo tiempo, por estar más ligadas a las concepciones nativas son más frecuentes de encontrar en situaciones etnográficas.

De este modo, si bien prestaré especial atención a la materialidad del símbolo, es preciso no quedarse solo en lo visible de este, ya que hay significaciones y revelaciones que no es posible materializar e individualizar en un símbolo (Agüero Vera, 1972 en: Costilla, 2007: 21). Una imagen como la del Cristo de la Quebrada puede tener tantos significados como creyentes, devotos u otros actores se aproximen a ella. Se observa entonces, que si bien, una imagen, en tanto símbolo, puede condensar valores colectivos y compartidos por un grupo social o por una determinada cultura (Durkheim, 1982; Geertz, 1987), también tiene en su naturaleza la cualidad de ser polisémico y polarizar diversos sentidos (Turner, 1980; Dri, 2003). Esto hace que el símbolo tenga un carácter inestable y no fijo y determinado (Costilla; 2007).

En relación a esto, me interesa analizar en este capítulo la relación entre lo inmaterial y lo material, entre el objeto material y las creencias y prácticas que le dan sentido.

El objeto carismático

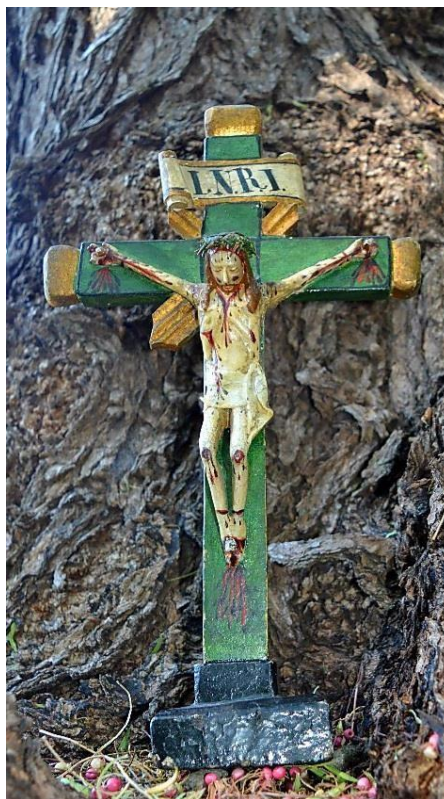


Ilustración 14. Imagen del Santo Cristo de la Quebrada (Fuente: Biblioteca Pública Digital de San Luis, Diario de La República, ANSL)

La imagen del Cristo de la Quebrada tiene 15 cm de pies a cabeza y los brazos abiertos en forma de horqueta miden 14cm. Representa a Cristo muerto y crucificado, sobre una cruz de madera cuyos stipes (madero vertical) mide unos 27 cm, mientras que el patibulum (madero horizontal) mide menos de 20 cm. La cruz es de color verdoso y las tres puntas superiores terminan en forma redondeada y pintadas de dorado. Está erigido sobre dos pequeños escalones de madera que le otorgan otros 5 cm más de altura. Es también de ese material la leyenda "INRI", que mide 8 cm. Tiene tres aspas doradas que salen de los ángulos de la cruz; la cuarta se debe haber perdido. Simbolizan el resplandor de la cruz. Está hecha según el estilo escultórico colonial o indigenocolonial, en cerámica o yeso, y está pintada de color ocre, blanco, negro y rojo. (Breve historia y novena Santo Cristo de la Quebrada, 1ª ed., Agape Libros, Buenos Aires, 2011).

Dada la relevancia que tiene para el pueblo y el culto la imagen del santo, es pertinente analizarla como si fuera un actor social más dentro del entramado de relaciones que se entretejen en Villa de la Quebrada, es decir, como si fuera una persona dotada de agencia, capaz de producir efectos o respuestas en una cadena de agenciamientos (Gell, 2016:24). En este sentido, siguiendo con los planteos de este autor, es factible considerar a la imagen del santo como un - índice- de las relaciones sociales que lo originaron. Para así, identificar la posición que ocupa en una cadena de causalidades, intencionalidades o acciones (Gell, 2016).

Dada la relevancia y la posición privilegiada que ocupa la imagen del Cristo de la Quebrada, es que podemos considerarla como un—objeto social total— concepto que Auge (1996) retoma de Mauss (2012), ya que nos permite analizar los diferentes sentidos que se condensan en este -dios objeto -como sentido, historia, revelación y enigma de toda la realidad. En este sentido, el objeto como portador de memoria e identidad, materializaría una historia común basada en un orden aceptado comunitariamente (en este caso desde el mito). De este modo, el objeto simbólico tras su uso ritual rearticularía dicha realidad (Pino 2019), tal como veremos en las instancias rituales en los siguientes apartados.

Por otro lado, se observa que en general tanto la comunidad de Villa de la Quebrada, como los devotos que se acercan, consideran y asumen al santo como una persona bastante individualizada, con la que establecen relaciones de tipo familiares (Gruzinski 2007). Justamente, como sostiene Algranti (2014) el carisma de objeto que actualiza la imagen, evoca una sensación de familiaridad, de cercanía, en donde el santo, los santos, la virgen, son extensiones de vínculos de grupo, algo así, como un familiar más. Esto último, sin duda, cobra otro valor cuando se trata del vínculo entre el santo y la familia Alcaraz.

Este objeto, no es un objeto cualquiera, sino que se trata de un objeto religioso, un objeto sagrado. A esta clase de objetos Godelier (1998), los distingue de los objetos preciosos y los objetos moneda. Se considera que son bienes inalienables y por lo tanto no pueden entrar en la lógica de mercado ni en la del don. No se dan, ni se venden, sino que se deben guardar para conservarlos y transmitirlos. Estas cualidades propias de los objetos sagrados, que este autor identifica entre los *baruya* (como: los *kwaimatnié*, dedos disecados, piedras de fuego, y plantas), se ponen en juego cuando hablamos de la imagen del santo Cristo de la Quebrada. Por un lado, se considera, como vimos en el análisis del mito de origen, que la imagen se le presentó a Tomás Alcaraz, el antepasado prodigioso de “los Alcaraz” por obra de un ser divino, por “milagro de Dios”. A partir de entonces este objeto fue conservado por la familia por varios años y exhibido en la capilla que habían construido para el mismo, hasta que pasó a manos de la Iglesia. Rompiendo en cierta forma la premisa de inalienable. Aunque como aclara Godelier (1998), el objeto por más que haya entrado en la lógica del Don, (ya que finalmente fue donado por la familia a la Iglesia), no dejará de pertenecer a sus primeros dueños “Los Alcaraz”.

A su vez, a este tipo de objetos se les atribuyen ciertos poderes sobrenaturales, que se ponen al servicio de toda la comunidad (Godelier 2008, 1998). Del mismo modo, se advierte desde un primer momento que la imagen del Santo Cristo tenía poderes sobrenaturales y/o “milagrosos”. Los mismos se manifestaron desde el momento de su hallazgo. En algunas

narrativas, como vimos en el capítulo 1, el primer milagro se considera la cura de la ceguera de Tomás Alcaraz, en otras se considera que el primer milagro son los traslados de la imagen de la casa de Tomás Alcaraz al lugar donde fue hallada, como así también el ocurrido años después cuando la imagen “vuelve” por sus propios medios desde la ciudad de San Luis a Villa de la Quebrada.

En relación a estas “demostraciones” o “pruebas” que realiza la imagen para manifestar su veracidad y poder sagrado, Anita Woronko me comentaba:

“(…) la iglesia no cree hasta que no vea verdaderos milagros y todo el mundo está hablando de los milagros. ¿Sabe cuál es la versión de la iglesia? No sé si usted se acuerda cuando apareció la Virgen de Fátima. La Virgen de Fátima, los tres pastorcitos. Pasaron muchos años hasta que la Virgen hizo una demostración en la cual el sol se vuelve loco y ahí es donde creyó la iglesia. Acá en la Villa de la Quebrada pasó algo parecido, hasta que Dios le demostró a la iglesia que realmente existía. Era milagroso el Cristo de la Quebrada, que no era una fantasía, sino que era realmente.

El Cristo de la Quebrada está en manos de una familia, qué hace la iglesia, cerró la iglesia. Cerró el Cristo de la Quebrada. Se lo lleva a San Luis. ¿Sabía la historia esa?

Porque a mi mamá la casó el cura, el cura que dejó ciego. Los padres en esa época se movilizaban en carreta y el Cristo volvió. Tendría que haber pasado un día para traerlo hasta acá. Recién ahí creyeron”.

Con el correr de los años su “poder” vinculado al “milagro” fue reconociéndose y trascendiendo cada vez más, los límites de la comunidad de Villa de la Quebrada. Es por ello que miles de peregrinos oriundos de distintas partes de la provincia, de la región, del país e incluso de otras partes del mundo, llegan a este poblado atraídos por la fama de su “milagrosa” imagen.

De esta forma, vemos que el santo, en tanto objeto, posee un carisma propio. El cual ha sido denominado por Algranti (2014) cómo “carisma de objeto”, dado que no está presente en una persona, grupo o una institución, como en sus acepciones más clásicas, sino en un objeto particular que expresa al menos un aspecto de las potencias sobrenaturales de la vida religiosa. En este caso, se trata de un crucifijo. En este sentido, se observa que el elemento movilizador que desata un estado de ánimo carismático, una atracción magnética entre los fieles y/o seguidores (Algranti 2014; Linholm 1992) no es un sacerdote, ni un cargo de la curia, sino una imagen, una en particular, la del Santo Cristo de la Quebrada.

La imagen se encuentra, actualmente, al interior del santuario en una caseta blindada que se ubica en el presbiterio del templo. Se accede a la misma mediante una rampa con circulación independiente al referido presbiterio, construida 1991 a tal fin, para facilitar la

devoción y la “toma de gracia” al Cristo de la Quebrada. Acción ritual sobre la cual hablaremos más adelante.

Promesas, milagros, exvotos y castigos

Frente a las adversidades se plantea según esta tradición todo un sistema capaz de funcionar como una suerte de “remedio religioso” para tales infortunios. Estas circunstancias son las principales causas por las que las poblaciones y devotos le hacen votos a los santos. El voto, en tanto forma de petición al santo, significa un compromiso directo y sin intermediarios entre el cristiano y el mundo divino (Christian, 1991). Como expresión de esta relación se encuentra la “metáfora judicial” ya que mediante ese acto votivo se le pide al santo que interceda ante Dios “todo poderoso”, como una clase de abogado, frente a un tribunal donde el juez en última instancia es siempre Dios. Los santos se convierten así en los representantes de la comunidad, con los cuales se establecen compromisos celestiales para defenderse y protegerse de adversidades y peligros presentes o futuros, pero que a su vez implica un “pago” por los servicios prestados, reflejado en la mayoría de las ocasiones a través de los votos. El incumplimiento de los mismos puede implicar castigos divinos a los individuos que no cumplan las promesas, como así también para todo el pueblo y la comunidad, si éstos son efectuados de manera colectiva (Christian, 1991).

“¡Es muy poderoso! Porque el Cristo cumple, pero el que no le cumple el Cristo se lo cobra. También hay otra cosa, la persona que se lleva algo de la Villa, el coche no arranca hasta que no deja lo que se va llevando. El Cristo es muy bueno, pero hay que cumplirle. (Elba Lara Alcaraz, vecina y comerciante)

En este sentido, vemos teniendo en cuenta lo que planteaba Gell (2016), acerca de identificar la posición que asume el santo en determinadas circunstancias. A menudo el santo se convierte en un agente de control social (Hermitte 2004), mucho más potente que las autoridades civiles o eclesiásticas, capaz de castigar con “desgracias” a quien vaya contra su voluntad o no cumpla con su promesa.

Entre las motivaciones que promueven la peregrinación y la visita al santuario encontramos que las personas acuden principalmente para pedir y/o agradecer “favores y gracias”, también para crecer espiritualmente, para reforzar su devoción y fe, o “para vivir la experiencia”. En este sentido, muchas de estas peregrinaciones son producto de las promesas o los votos realizados al santo, la cual se consideran verdaderamente milagrosas. Los principales pedidos o agradecimientos aparecen ligados a la salud, el trabajo, los estudios y la armonía familiar, pero hay pedidos y agradecimientos de toda índole. Anita Woronko comentaba en este sentido “Le debo al Cristo de la Quebrada tres vidas, porque me salvó tres

veces”., dando cuenta de la gracia concedida por el santo, la preservación de su vida y la deuda que tiene para con él.

Para cumplir la promesa o voto realizado al santo algunos devotos llevan una ofrenda para dejársela como forma de agradecimiento por “la gracia concedida” generalmente en Semana Santa o durante la fiesta patronal. Este tipo de ofrendas se las conoce dentro de la religiosidad popular como *exvotos*. Se entiende por *exvoto* a o aquellos objetos ofrecidos a una imagen sacralizada en agradecimiento por un favor recibido y como resultado de una promesa previa (García Román- Martín Soria, 2003; Ceriani 2017, Ruffa y Costilla, 2015). Esta ofrenda es depositada generalmente en un espacio visible, (semi) público, distinguido y sentido por quienes lo habitan como portador de un carisma superior, es decir, sagrado: una iglesia, un santuario, un altar o ermita (Ceriani 2017). En Villa de la Quebrada, generalmente, se escoge el calvario, emplazado en el Cerro Tinaja colindante al santuario, como lugar privilegiado. Allí encontramos desde placas con los nombres de familias enteras agradecidas hasta cartas en un papel blanco, en cada una de las 14 estaciones del Vía Crucis pero sobre todo en la que simboliza la muerte de Cristo y que se encuentra en la cima del cerro. Cualquier objeto es válido como ofrenda: un mechón de cabello, una foto, un simple colín, un pañuelo, un peluche, un llavero o hasta un traje de novia. También suelen dejar elementos relacionados con algún problema salud que el santo ha curado como: yesos, prótesis o muletas entre otros objetos. Otro lugar destinado a los exvotos es un muro de aproximadamente veintidós metros de largo por dos de alto, que se encuentra al costado del santuario sobre una angosta calle que es paso obligado para los peregrinos que salen del calvario. Allí los devotos han colocado miles de placas de variadas formas y tamaños generalmente confeccionadas en mármol, granito o bronce. Este lugar se considera como un verdadero “Libro de los Milagros” (Bustos et al. 1995), ya que, cada una de las placas certifica la existencia de un milagro y la promesa cumplida. Es en este sentido, que materializan así, una gracia concedida; y al hacerlo, sacralizan la mediación realizada por el ser poderoso y, fundamentalmente, la relación que lo une al fiel y a la comunidad a la que pertenece (Ceriani 2017). Se leen mensajes como: “gracias por el milagro concedido”, “me cumpliste, yo te cumplo”, “Muy agradecidos por el favor concedido”, “Gracias por tener la casa”, “Señor de la Quebrada salvaste mi hijo” entre tantos otros. Cada placa es un diálogo íntimo y directo entre el individuo que la colocó y Cristo, a quien la devoción popular nombra de diversas maneras Señor de la Quebrada; Padre Mío, Santito de la Quebrada, Nuestro Señor, Jesús, etc.

A través de este sistema de pedidos y favores, los devotos pueden no sólo relacionarse directamente con lo divino, sin necesidad de una mediación clerical, sino también expresar una

particular apropiación del catolicismo. En este sentido, cada ofrenda o práctica de piedad, al tiempo que puede entenderse como pacto íntimo con el ser sagrado puede constituirse en representación de una cosmovisión religiosa específica (Fogelman2013, Ruffa 2015), que puede o no coincidir con la institución religiosa.

El juego de las imágenes

Otro de los aspectos particulares, que brinda este caso, con respecto a la materialidad del símbolo, se da en relación a las diferentes imágenes que circulan del santo. Existen varias réplicas del Santo Cristo de la Quebrada, algunas se encuentran en poder de la Iglesia y otras en manos de particulares. Mientras el culto estuvo manejado por los Alcaraz se hacía la procesión del 3 de mayo con un crucifijo que no era el auténtico sino una réplica, al cual los lugareños llamaban “el personero”; además había otro que se daba a besar o tomar gracia a los peregrinos, el cual era conocido como “el representante”. Según Maldonado (1988) este juego de imágenes sirvió para la concientización religiosa profunda y evitó la sacralización del objeto crucificado, es decir que impidió la idolatría. Asimismo, allí se ve presente nuevamente el concepto de *representación* en sus dos sentidos (Fogelman, 2003; Morgan 2011), pero en este caso, la misma se da no solo entre Dios/Cristo y la imagen, sino entre las propias imágenes entre sí. Por un lado, la representación en tanto ausencia, muestra no solo la ausencia de Cristo (en su forma universal) sino que también, tanto la imagen del “personero” como la del “representante”, manifiestan la ausencia de la “verdadera imagen” del Señor de la Quebrada; y por otra parte, todas exhiben metafóricamente una presencia (divina) ante los fieles, que al generar una veneración frente a ellos, dan cuenta de su sentido, poder y eficacia simbólica, afectiva y corporal.

La historia de las diversas imágenes sigue teniendo resonancia hasta hoy en día. En alusión a ello, un visitante comentó que en realidad la verdadera imagen no se saca nunca de la iglesia, y afirmaba que la que sale, se trata de una copia, porque cuando esto se ha hecho sucedieron desdichas para el pueblo, ya que, al santo no le gusta que lo muevan. Aquí, queda reflejado cómo la gente otorga gran importancia a la “voluntad” del santo, pues cuando ésta no se cumple el santo castiga.

Asimismo, varios testimonios dan cuenta de esta disyuntiva en torno a las imágenes e incluso, muchos afirman que el santo que actualmente se venera no es “el verdadero”, puesto que ellos lo “han conocido” y pueden distinguirlo.

“Dije por qué, este Cristo y es el verdadero porque hay una réplica que es la que fue al Congreso, que es la que va a la procesión los 25 de agosto el día de San Luis. El Cristo, Cristo es ese, que es el que está ahora y que sale y eso lo tiene que decir. Sale solamente el 3 de mayo a recorrer su pueblo. Lo demás son réplicas”. (Stella Maris Lobos, Intendente de Villa de la Quebrada).

“Él dice que cuando iban a la novena, cuando lo hacían que tocar el santo para tomar gracia dice que él lo tocaba y era como una pielcita. Que era bien suavecito como si fuera una piel, así como la nuestra y sin embargo ahí estaba de otra manera. El dice que quizás el santo esté en algún lugar muy especial. Que no es el verdadero. Eso sabía decir mi papá. Son cosas que yo te lo digo a vos porque más o menos una noción”. Mari Alcaraz vecina y bisnieta de Tomás Alcaraz.

“Sí, hay uno que tiene mi cuñado. Son réplicas. Pero el Cristo ese ni debe figurar acá, alguien se lo llevó. Mi abuela Pola dice que lo tenían adentro de un baúl. Mi padre sabía decir ese no es el Cristo. El Cristo lo conocía si se crió con ellos. Son leyendas eso”. (Lucio Alcaraz, vecino de Villa de la Quebrada).

“vino una señora que no me puedo acordar, muy de edad, me dice ¿aquel es el santo? Sí le digo. “No es el santo”, yo lo conocí. Así dijo ella, no es el santo. Yo estoy segura, yo lo conocí. Es de mucha edad. No me puedo acordar quién era la señora. Es una versión; tampoco se puede justificar lo que estamos diciendo nosotros. No se puede ir contra la iglesia. Acá dicen que los curas lo han cambiado al santo, no sé. (Lucio Alcaraz, vecino de Villa de la Quebrada).



Ilustración 15 Familiares de Pedernera primer beato puntano con una réplica del santo. A sus espaldas se puede observar la imagen “verdadera- “del santo. (Fuente: <https://agenciasanluis.com/notas/2019/05/03/con-profundo-fervor-los-sanluisenos-acompanaron-al-cristo-de-la-quebrada-en-la-procesion-en-su-honor/>)

La centralidad del carisma y su correspondencia en el espacio

A lo largo de la tesis y en especial de este capítulo, vimos la “centralidad” que tiene la imagen del santo. Es por ello que quiero ahondar en ese aspecto, a partir de los aportes de Shils (1965) y Geertz (2004). Este último autor al estudiar la sacralidad inherente al poder soberano, encuentra la existencia de un elemento común: la autoridad política requiere de un marco cultural en el cual definirse y desarrollarse, por lo que propone estudiarlo a partir del centro -

ideología y cultura- para entender el fenómeno de la figura carismática. Asimismo, la relación que se establece entre el centro y la figura carismática, es lo que explica el carácter de sacralidad que se le otorga. En este sentido, vemos que si queremos comprender en qué radica el poder de la figura carismática del Cristo de la Quebrada, debemos comenzar por el centro, y por los símbolos y concepciones que allí predominan. Para Shils (1965) esos centros activos del orden social, “no tienen nada que ver con la geometría y poco con la geografía”. Sino que son lugares donde se concentran actos importantes, se vinculan a sus principales instituciones para crear una arena política en la que han de producirse los acontecimientos que afectan más esencialmente la vida de sus miembros; por lo que, es precisamente, la participación (incluso la participación antagónica) en estas arenas y acontecimientos trascendentes la que permite que se le confiera carisma, es un signo de que “*se está cerca del corazón de las cosas*” (Geertz 2004:148). Algranti (2014) sostiene que en estos centros confluyen en un mismo momento y en un mismo territorio el reconocimiento de los dominados y las cualidades únicas que detenta una persona, un cargo o un objeto (Algranti 2014: 67).

En este caso vemos que estos centros tienen que ver con las construcciones simbólicas y representaciones que hay en torno a la figura del santo, como, por ejemplo, las narrativas míticas en torno al mito de origen del santo, las ceremonias, los ritos, las fiestas patronales, el fuero de la justicia donde se disputan causas judiciales, se sancionan las leyes, el municipio como institución política, etc. Estos centros son por lo tanto culturales e históricos, es por ello que, se construyen de manera particular en el caso de Villa de la Quebrada, a diferencia de otros centros que pueden generarse en torno otras figuras carismáticas.

En estos centros hay a su vez una elite gobernante, que justifica y ordena sus acciones, que señalan el centro como centro y le otorga su aura, no simplemente de ser algo importante, sino de estar vinculado de alguna extraña forma con la misma manera en que el mundo está construido (Geertz, 2004). Esa élite, en este caso, puede estar representada dependiendo el momento, por la familia Alcaraz, por las autoridades eclesiásticas, por las autoridades civiles, judiciales o por los propios vecinos del pueblo. En este sentido, puede decirse que no existe uno sino múltiples centros relativamente articulados y en constante disputa que describen la geografía del carisma en la sociedad de Villa de la Quebrada (Algranti 2014).

Según dicho autor, el carisma expresa una suerte de conexión con los centros de mando desde donde se proponen y construyen las definiciones fuertes de “lo real”. Es así que en los centros de decisiones se trabaja con la materia de la misma realidad en homología con un cosmos trascendente (Algranti 2014:). Este caso analizado, me permite decir que también se

da una homología con un espacio geográfico concreto. En este punto, me distancio de Shils (1965), para quien los centros no tenían su correspondencia en la geografía y me acerco más a la postura de Algranti (2014). Para quien, la manera en que se define la naturaleza y la composición de la relación carismática que propone un grupo religioso modela fuertemente la estrategia de construcción social de un territorio sagrado con sus lugares santos, sus centros y proyecciones periféricas.

En este caso el centro carismático, el *axis mundi* es decir, el eje que alrededor del cual se ordena el universo (Eliade, 2001), se expresa principalmente en la propia imagen del santo. Esta imagen, entendida como símbolo, determinó por su propia voluntad sacralizar un lugar geográfico específico (el lugar donde se hallaba el árbol y dónde actualmente se erige el santuario). De este modo, la imagen es capaz de transmitir su halo de sacralidad y poder a un ámbito más amplio, gracias a su -carisma flotante- (Ceriani Cernadas- Puglisis 2022). Este le permite desplazarse e irradiar su potencia sagrada, al templo e incluso extenderla a todo el pueblo en su conjunto, dándole así la cualidad de ciudad o pueblo sagrado. De esta manera, el espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y hacerlo cualitativamente diferente (Eliade, 1999).

Los ritos

a) La procesión

Retomando la investidura que tiene el prestigio del centro, se observa que la intensa concentración sobre la figura del santo, como si fuese un rey y la decidida construcción de un culto, alrededor de éste, hace que el carácter simbólico de la dominación resulte lo suficientemente palpable en Villa de la Quebraba (Geertz, 2004). Podemos ejemplificar esto durante las fiestas patronales, sobre todo en el momento en que se hace la procesión por las calles del pueblo. Donde la imagen es llevada en andas, entronizada en una especie de baldaquino, sobre un soporte de hierro en forma de cruz, recubierto con un vidrio y adornado con flores. En este sentido, vemos que, en este rito hay una escenificación y una ornamentación de esa autoridad y poder carismático, como dice este autor “Los jefes se transforman en rajas por la estética de su autoridad (Geertz 2004:150).

La procesión constituye el acto central dentro de las actividades litúrgicas que organiza la Iglesia y es donde los fieles esperan con ansias la “bajada del Cristo” de su sitio original para que haga la recorrida por el pueblo. El acto comienza cuando el sacerdote local, toma la palabra

y anuncia la salida del templo de la imagen del “Señor de la Quebrada”. Esta es portada por un grupo de hombres, conocidos como “los portadores” (oriundos de Villa de la Quebrada, de San Luis y también de la provincia de Mendoza), quienes realizan esta labor desde hace 30 años y que pertenecen a distintas agrupaciones gauchas, mientras los fieles vociferan “¡Viva Cristo!” y se lanza una lluvia de papelitos.

En este rito también convergen las autoridades civiles, eclesiásticas tanto del pueblo como de la provincia, e invitados especiales, a quienes se les reserva un lugar en el atrio de iglesia. El mismo permanece vallado, para el resto de las personas (vecinos y devotos). En este sentido, se observa una marcada diferenciación de *status* entre unos y otros. Asimismo, en la procesión/desfile también existe un orden jerarquizado para caminar: primero el santo, luego las autoridades (eclesiásticas y civiles) y, por último, el pueblo. El cual se encuentra separado de los primeros por un cordón policial. De esta forma, se pone de manifiesto y se escenifica, cómo son las jerarquías sociales que rigen actualmente en este culto. En contraste, con décadas anteriores, previo al traspaso del santo a la iglesia, en donde las procesiones y actos litúrgicos eran encabezados por algún miembro de la familia Alcaraz. Hoy en día, la única posibilidad que tienen los Alcaraz de “estar cerca” del santo, del centro, durante las fiestas patronales, es formando parte de algunas de las agrupaciones gauchas que portean al santo, como de hecho algunos integrantes de este linaje lo hacen.

De esta forma, vemos que la organización y participación en la fiesta patronal del Cristo de la Quebrada se inscribe en el marco de proyectos institucionales, administrativos, políticos y personales a los que adscriben los diversos actores involucrados, en función de los espacios, posiciones o roles que ocupan o aspiran ocupar (Faletti, 2009: 15). Las fiestas religiosas son así, una gran escenificación de la autoridad (Costilla 2014) y de la vinculación entre lo religioso, lo político y lo estatal. Lo religioso es factor de orden tanto como de desorden y su estructuración desemboca generalmente en un control social, en una forma de poder sobre el espacio y la sociedad. Lo religioso y lo político se unen entonces en la orquestación ritualizada del orden y del desorden (Racine- Walther 2006).

En lo que respecta al recorrido procesional podemos considerar que el itinerario realizado por la imagen implica la creación de espacios y lugares sagrados efímeros por donde pasa y se detiene la imagen, en las calles internas del pueblo alejadas del santuario y de la “zona de reserva religiosa”. Los cuales constituyen puntos sagrado fijos.

La procesión dura aproximadamente una hora y recorre las calles internas del pueblo. Hecho este recorrido sacralizante, ya que, gracias a su poder y –carisma flotante- (Ceriani-Puglisi 2022) la imagen sacraliza y bendice los lugares por los que pasa. La imagen vuelve

nuevamente frente a la iglesia mientras la gente corea “¡Viva el Santo de la Quebrada!”. Se suscitan acalorados aplausos, se lanza otra lluvia de papelitos y repiquetean las campanas del templo.



Ilustración 16 Procesión en Villa de la Quebrada. (Fuente: <https://edicionabierta.com.ar/post/villa-de-la-quebrada-la-fe-del-pueblo-sencillo>)

b) La peregrinación

Una de las principales características de este santuario y que hace a la fiesta patronal, tiene que ver con la masiva peregrinación de creyentes que moviliza. Dentro del mapa de los peregrinos y santuarios católicos en Argentina, en su mayoría santuarios marianos, Villa de la Quebrada, representa el mayor centro de peregrinación de la Provincia de San Luis, teniendo un alto alcance a nivel regional.

Las peregrinaciones tienen que ver con un desplazamiento humano (de creyentes) con fines sagrados por un espacio determinado (Giuratti- Masferrer Kan, 1998). Este fenómeno puede adquirir diversas escalas de análisis: parroquial o diocesano, en un punto fijo (por ejemplo, en el cerro Tinaja como sucede en Villa de la Quebrada) o en un espacio de flujo (al costado de la ruta como también se da en este caso), devociones regionales o de alcance nacional. Este tipo de práctica puede ser entendida a su vez como una acción ritual en la medida que implica una serie de comportamientos estereotipados que tienen el fin de influir en los seres sobrenaturales y pertenecen al orden de lo no rutinario (Turner, 1980; Durkheim, 1982).

En el caso de Villa de la Quebrada, el principal afluyente de peregrinos arriba al santuario entre la madrugada del 30 de abril y el 1 de mayo, conocida como “la noche de los peregrinos”. Es realmente una romería multitudinaria, llegando a contar con más de diez mil peregrinos. Los mismos salen generalmente “del Cristo del Puente Favaloro” (lugar donde se erige una imagen de Cristo crucificado), en el cruce de las rutas 147 y 3, para luego seguir por lo que ahora se conoce como la Autopista 25 de Mayo (el camino del Alto), que desemboca directamente en el pueblo. Los peregrinos se acercan al lugar por iniciativas individuales u organizados por distintas parroquias. Entre estos grupos se destaca el organizado desde la Iglesia Catedral de San Luis. Hay una minoría de peregrinos que van de manera individual por la ruta provincial 146 (el camino de Bajo), que, si bien es más directa, no cuenta con la seguridad de la tradicional “vía peregrina”, no está iluminada y hay una gran circulación de vehículos. También hay registro de peregrinos que incluso vienen caminando desde otras provincias (como Mendoza), tardando hasta diez días en completar el trayecto. A diferencia del camino “del Bajo” en el camino “del Alto” el tráfico permanece cerrado, para facilitar el recorrido de los peregrinos, a excepción de los vehículos de acompañantes. Allí los peregrinos pueden caminar directamente sobre la cinta asfáltica o sobre una gran banquina asfaltada que también hace de bicisenda. Sobre este camino percibimos una gran presencia y logística del Estado provincial, que se manifiesta tanto en la presencia de personal policial, de unidades sanitarias, como en la ubicación de carpas en las que se brinda agua y café gratis a los peregrinos. Algunos comerciantes aprovechan este flujo de personas y montan sobre la banquina improvisados puestos, donde ofrecen a la venta bebidas, choripanes o velas. Muchos llevan velas para ofrendárselas al santo, para dejar al costado de la iglesia o en el calvario.

Asimismo, en la peregrinación de Villa de la Quebrada se presentan una serie de elementos característicos de toda peregrinación ya analizados por otros académicos (Carballo, 2009-2010; Giuratti-Maferrer Kan, 1998). En primer lugar, un *lugar santo (un centro)*, donde lo sacro se manifiesta y se vuelve accesible, que en estos casos se da en el lugar del hallazgo donde se erigen actualmente los santuarios. Un *homenaje u ocasión*, por ejemplo, una fiesta patronal o alguna fecha importante en la liturgia católica o en la creencia popular, aquí se da fundamentalmente en el día del Santo, y en Semana santa. Un *camino sagrado* que hace a la práctica del espacio y a su territorialización, hoy en términos de experiencia personal, como un camino individualizado con lo divino y sin mediaciones. Un *locus*, como presencia material de una realidad sacra, el espacio iluminado, un destino donde efectivamente se tome contacto con lo divino. Un territorio idealizado por la distancia. Un *re encuentro sacralizante (encuentro con el misterio)* como resultante entre la práctica del peregrino y la peregrinación como

colectivo legitimador de esa devoción, es un encuentro con una realidad misteriosa, pero que es accesible y real (Carballo, 2009: 62; Giuratti- Masferrer, 1998: 22).

En este sentido, se puede decir que los peregrinos una vez que se hallan dentro del recinto sacro, consideran haber logrado su meta de estar en “la tierra santa”, en el lugar o espacio hierofánico donde se tiene el encuentro (personal) con el misterio, con la divinidad. Los peregrinos en este caso manifiestan “haber sentido algo especial”, una “energía superior”, una “sensación inexplicable”. Asimismo, otra de las características que se percibió durante el trabajo etnográfico es que el comportamiento del peregrino está cargado de emotividad y afectividad. Muchos de ellos incluso se emocionan hasta las lágrimas una vez que ingresan al templo, y junto con esa emoción satisfacen el -deseo proxémico- (Puglisi, 2018) de tocar lo sacro, materializado de la forma más simple que es palpando con las manos el vidrio que protege a la imagen del Cristo de Renca y “tomando gracia” de ella. Algunos tienen la posibilidad incluso de poder tocarla y besarla. Una de las personas privilegiada, de tener un contacto mayor con la imagen, fue la Intendente de Villa de la Quebrada Stella Maris Lobos, quien expresa su emoción cada vez que ve al santo fuera del blindex.

“nos iba poniendo el Cristo delante y nos dejaba que lo besáramos. Eso, él es inalcanzable, no todos tienen esa posibilidad. Yo lo veo afuera del vidrio y a mí se me salen las lágrimas solas. La gente me mira porque no lo puedo manejar, pero es algo que le debo mucho”.



Ilustración 17 Una mujer y una niña “toman gracia” de la imagen (Fuente: <https://edicionabierta.com.ar/post/villa-de-la-quebrada-la-fe-del-pueblo-sencillo>)



Ilustración 18 Sacerdote besando la imagen del Santo Cristo de la Quebrada. (Fuente: Agencia de Noticias San Luis)

CONCLUSIONES

A lo largo de la tesis hemos visto, a partir del análisis de un caso concreto, cómo operan los diferentes mecanismos de producción social del carisma. Vale destacar que fue la riqueza empírica del caso, lo que me permitió trabajar distintas dimensiones de este concepto, a la vez que, me permitió ir complejizándolo en función del campo.

Partiendo de la idea que el carisma no es un concepto estático y que carece de un valor específico (Lindholm 1992, Algranti 2014, Ceriani Cernadas 2014), sino que, por el contrario, su valor es variable, heterogéneo y se debe buscar en la interacción, en las relaciones sociales que lo posibilitan, lo que me propuse a lo largo de esta tesis fue buscar esos significados en situaciones, relaciones e interacciones concretas y etnográficamente situadas. Así, constaté que el carisma en el pueblo de Villa de la Quebrada se presenta de distintas maneras y recae en diferentes actores sociales, teniendo mecanismos de producción y legitimidad muy específicos en cada caso.

A fines analíticos decidí diferenciar tres grupos de actores para ver de qué forma el carisma se expresaba en cada uno de ellos y cuáles eran los dispositivos propios que se activaban en cada caso. Encontramos así, a los y las habitantes del pueblo, por un lado, a los y las especialistas religiosos/as, por el otro, y finalmente, a la imagen del santo, la cual fue considerada como un actor social más en este entramado de relaciones. Así, a partir de la investigación etnográfica y la conceptualización sociológica, el presente estudio logró situar cuatro modalidades de la producción y legitimación del carisma en la comunidad estudiada: de persona, de grupo, de cargo y de objeto. Cada uno fue analizado en un capítulo específico, como explicitaré más adelante.

Otra cuestión relevante a nivel epistemológico fue utilizar el enfoque procesual centrado en los conflictos, ya sea, al interior de la comunidad, con la institución religiosa, o con el propio santo. Esto me permitió percibir el contexto de cambio social por el que está atravesando Villa de la Quebrada, dado por el crecimiento poblacional que implicó la llegada de nuevos vecinos. Lo que a su vez generó la división de la población entre “los de antes”, “el nativo”, por un lado, y “la gente de afuera”, por el otro. Esto generó en los primeros (en quienes principalmente me enfoqué), la necesidad rescatar y revalorizar la tradición frente a la amenaza de nuevas costumbres y valores traídos por el grupo de recién llegados. Al mismo tiempo que me dio la posibilidad de observar las divergencias y complementariedades entre los grupos y al interior de los mismos. Como por ejemplo las divergencias entre especialistas religiosos y laicos, o al interior de la institución religiosa en relación a las formas de conducción entre un

sacerdote y otro; o entre el sacerdote y las respuestas modulables frente a la autoridad eclesiástica.

En relación a la complementariedad podemos pensar en roles complementarios que cumplen en el santuario el sacerdote y las religiosas. Al mismo tiempo podemos ver la complementariedad total que se da entre los distintos actores durante fiesta patronal.

De este modo, la tesis se dividió en cuatro apartados. El primer capítulo, tuvo como fin, por un lado, analizar y comprender las narrativas sobre el origen que rodean a este caso a partir del mito fundacional del Cristo de la Quebrada. La relevancia de rescatar el relato mítico radica en que se constituyó en una mito-praxis (Sahlins 1985), ya que posiciona el carácter dinámico, tanto semántico como pragmático, de los esquemas míticos. A partir de los cuales no solo se fundó el pueblo, el culto devocional a una imagen, el prestigio de una familia, sino que también marcó el lugar que le cabe a la institución religiosa en este poblado, y que tiene consecuencias prácticas hasta el día de hoy. De algún modo, fijó el rol de cada actor dentro de la estructura social. Así, vimos cómo estas narrativas míticas fundamentan y hacen posible la experiencia en el presente de Villa de la Quebrada, reactualizándose constantemente, a la vez que constituyen un insumo fundamental en la producción del carisma en cada uno de estos actores. Por otro lado, en el análisis histórico es donde aparece la primera modalidad del carisma analizada, *de persona*, centrada en la figura de Tomás Alcaraz. Este personaje puede entenderse bajo la figura del profeta, ya que fue el “descubridor” del Santo Cristo de la Quebrada y recibió el mandato divino de este. De este modo, se convirtió en el fundador y propagador de un nuevo culto, de un nuevo paraje y de su propio linaje.

En relación al devenir histórico de la localidad de Villa de la Quebrada, observamos a partir de la cronología esbozada, que hay una historia bastante auto-centrada en el culto y en su proceso de institucionalización, el cual estuvo marcado por diversos conflictos y tensiones entre la familia que se atribuye la potestad del santo “Los Alcaraz”, el clero, las autoridades civiles y los y las vecinos/as de la localidad. Tensiones perduran hasta el día de hoy, constituyéndose como una –tensión estructural- de este poblado.

Asimismo, la particularidad que tiene este poblado de haber sido fundado a partir de un suceso “milagroso”, o por “obra y gracia” de una imagen, le imprimió un fuerte sello religioso a su historia y ulterior desarrollo, ya que, el acontecer de la comunidad quedó íntimamente ligado a la historia y al devenir de su imagen patronal, convertida, hoy en día, en el principal centro devocional de San Luis.

En el segundo capítulo, me propuse dar cuenta la estructura y morfología social actual de Villa de la Quebrada. Es en este capítulo en donde hice hincapié en los y las habitantes de

este pueblo y en dónde surgió uno de los hallazgos más relevantes de esta tesis: la importancia de indagar en las genealogías de parentesco. Así, descubrí que la sociedad tradicional quebradense está conformada y estructurada por un rico y complejo entramado social basado en las relaciones de parentesco. En este sentido, advertí que la comunidad está conformada por un grupo limitado de familias, que a su vez están emparentadas entre sí. Esta cuestión es el factor más incidente en la conformación del *carisma de grupo* que detenta este sector de la población frente a otros vecinos calificados como “nuevos” y a los cuales se los descalifica a partir de adjudicarles una carencia de valores (no pertenecer a las familias tradicionales, desconocer la historia del pueblo y del santo, falta de religiosidad, etc.).

Dentro de este grupo de familias se destaca la familia Alcaraz. Dicha familia no solo es la más numerosa, y en la que se dan con más frecuencia ciertos fenómenos como la consanguinidad o las adopciones, sino que fundamentalmente, se constituye como un verdadero linaje. Dado que hay una rama que descende directamente de un antepasado prodigioso, Tomás Alcaraz. Como dije anteriormente, el fundador del pueblo y “descubridor” del santo. Este hecho hace que dicha familia detente un prestigio y un carisma propio basado en su ligazón con la sagrada imagen.

Otra cuestión relevante de este capítulo es la vinculación con otras esferas del mundo social, esto se ve reflejado más precisamente, en la fiesta patronal como instancia colectiva total, ya que, moviliza el cuerpo social integral de la comunidad quebradense. Asimismo, otra cuestión significativa es la construcción espacial del hecho religioso, ya que, hay una clara división en este pueblo entre lo sagrado y lo profano, materializado a través de la “Zona de reserva religiosa”.

En el tercer capítulo, me centré en analizar cómo opera el carisma dentro de la institución religiosa, aquí el foco estuvo puesto en los especialistas religiosos que se desempeñan en Villa de la Quebrada, es decir en los sacerdotes, las religiosas y en el obispo. De este modo, aparece el *carisma de cargo*, que tiene su legitimidad, no en una cualidad personal sino en el peso y en la historia de la institución, en este caso de la Iglesia católica. A la vez que, son fundamentales para su conformación los rituales de institución (Bourdieu 2001), por medio de los cuales, un especialista sea un sacerdote o una religiosa queda consagrado e imbuido de autoridad, al tiempo que le confieren una serie de obligaciones. Sin embargo, en la práctica, vimos que este tipo de carisma, a menudo se vuelve inestable y no es suficiente para legitimarse y ser reconocido, a pesar de estar ritualmente instituido. Sino que, en ocasiones, es disputado por los laicos. Como en el caso del enfrentamiento entre “los Alcaraz” y miembros de la iglesia, por la tenencia de la imagen; o el enfrentamiento entre la intendenta y el obispo, por las disposiciones municipales y la “zona de reserva religiosa”; o entre los vecinos y uno de los

sacerdotes, por la forma de dar la liturgia. En este sentido, a menudo un especialista necesita recurrir a ciertas cualificaciones personales para poder ser reconocido y legitimado como tal.

Otra cuestión que se vislumbra al interior de la Iglesia católica es la relevancia que tiene la jerarquía eclesiástica, en cuya cabeza se encuentra el papa. En este sentido, existe una gran verticalidad, donde el obispo representa la máxima autoridad y es el que tiene el poder y control de todo lo que sucede en la diócesis de San Luis y, por ende, en el santuario de Villa de la Quebrada. Tanto los sacerdotes como las religiosas están supeditadas a su autoridad. A su vez, otro punto relevante que se percibió al interior de la iglesia, fueron los marcados roles de género. Reservando solo para los hombres la capacidad de officiar los sacramentos.

Por último, en el cuarto capítulo, pongo el foco en la imagen del santo, y es aquí, donde aparece la forma más particular del carisma, el *carisma de objeto*. Encarnado, no ya en una persona, grupo o institución, sino en una imagen-objeto particular, “El santo Cristo de la Quebrada”. Esta variante del carisma me permitió enfocarme, más de lleno, en el carácter sagrado y extraordinario de este concepto y alejarme de su acepción política más clásica, trabajada en los casos anteriores. En este sentido, el carisma aparece en tanto potencia sagrada, ya que, es, justamente, la imagen del santo el símbolo sagrado, hierofánico por excelencia. Es decir, en donde lo sagrado se manifiesta y ejerce su poder.

El poder y legitimidad de esta imagen, radica en su eficacia simbólica para realizar “milagros”, “conceder gracias”, e incluso para castigar a quienes van en contra de su voluntad. Es por ello, que los/las devotos/as se ven motivados/as a peregrinar y acercarse al santuario, donde se encuentra ubicada, para realizar diversos pedidos, dejar ofrendas y/o exvotos en forma de agradecimiento. En esta interacción, entre el fiel y la imagen, la corporalidad y la afectividad están muy presentes. Hay una atracción magnética, pues, los devotos y seguidores tienen la necesidad de tocar la imagen e incluso, para algunos privilegiados, la posibilidad de poder besarla. Es así, que este encuentro con el santo, con lo sagrado, se vuelve un acto íntimo y en donde la comunicación es directa, no hay necesidad de intermediarios. Por su parte, los y las vecinas de Villa de la Quebrada, se reconocen como “muy devotos” “creyentes” y “amantes” del

santo y

establecen una relación de mayor familiaridad con la imagen, pues, “el santo se ha criado conellos”.

Por otro lado, vimos cómo se construyen, tanto situacional como estructuralmente, los “centros carismáticos” de Villa la Quebrada. En donde, a diferencia de lo que planteaba Shils (1965), en este caso, también tienen su correspondencia con el espacio geográfico, ya que, el centro, “el corazón “ (Geertz 2004) donde las cosas importantes suceden, es donde se encuentra ubicada la imagen. Asimismo, el poder sagrado de esta imagen es tal, que contagia de esa sacralidad a otras materialidades, espacios y lugares. Ejemplo de ello, es que imbuye su sacralidad a un recinto mayor no solo donde está ubicada, sino a todo el templo. Incluso le otorga la cualidad de lugar sagrado, a todo el pueblo de Villa de la Quebrada. Razón, por la cual, este es reconocido como “capital de la fe”. Asimismo, vemos ese traspaso de poder sagrado inclusive para las distintas réplicas que circulan de la imagen del santo. Estas, a pesar de no ser las imágenes auténticas, no pierden su eficacia simbólica.

Es por todo ello, que consideré a este objeto como un -objeto social total- (Auge 1996), el cual moviliza todas las esferas de la sociedad quebradense y motoriza una serie de relaciones sociales. En este sentido, podríamos plantear que este *carisma de objeto*, para este caso funciona, haciendo un juego de palabras, como un *carisma social total*, o como el *núcleo carismático*, ya que, es el más potente y el que retroalimenta, o bien se “derrama”, parafraseando a Geertz (2004), en las otras formas de carisma discriminadas y analizadas. De este modo, al hablar de la imagen del Santo Cristo de la Quebrada, terminamos hablando de la sociedad de Villa de la Quebrada en todo su conjunto (abarcando distintas dimensiones: política, económica, social, mitológica, espacial) y no solo de la esfera religiosa.

Futuras líneas de investigación

Esta investigación me habilita la posibilidad de profundizar en cinco aristas cruciales del fenómeno sociorreligioso aquí analizado. En primer lugar, en función de los hallazgos realizados a partir de indagar en las relaciones y genealogías de parentesco y su relación con la producción de carisma, me interesa continuar el análisis de las dinámicas del parentesco y la alianza entre los pobladores de Villa de la Quebrada. Para ver en qué otros fenómenos sociales tienen injerencia, más allá del abordado en esta tesis. Una primera aproximación, surgió a partir de ver, su vinculación con la esfera de la política, ya que, según lo indagado las relaciones políticas también tienen su correlación en las relaciones de parentesco. En este sentido, se percibió que las disputas políticas, se manifestaban en disputas inter-familiares, tal como ejemplifica el enfrentamiento entre la intendenta y un vecino candidato de la oposición.

ello que, en segundo lugar, considero importante abordar la dimensión política de este poblado, no solo por lo expuesto anteriormente, sino porque en las conversaciones informales y en las entrevistas con mis informantes era un tema recurrente y una problemática que inquietaba y estimulaba a los vecinos y vecinas. En tercer lugar, a partir de las dinámicas y transformaciones por las que atraviesa el pueblo, considero la necesidad de pensar y analizar etnográficamente, el lugar que tienen “los nuevos habitantes”, los “recién llegados” a la villa, ya que, en esta tesis hice hincapié en los habitantes “tradicionales”. En cuarto lugar, a partir de ver el rol de la institución religiosa en la vida social del pueblo, me gustaría ahondar en las trayectorias y recorridos de los especialistas religiosos de Villa de la Quebrada. En especial, en el caso de las Hijas Santa María del Corazón de Jesús, me interesaría profundizar en el itinerario de consagración, en donde hay un vínculo muy fuerte entre la corporalidad, la santidad y las materialidades sagradas. Como así también, considero pertinente incorporar un enfoque de género, para analizar estos asuntos. El mismo sería interesante también para analizar la dimensión política, ya que, como vimos, las mujeres de Villa de la Quebrada tienen un rol preponderante en la vida social y política de este pueblo desde, hace ya, varias décadas. Por último, me gustaría indagar en el impacto del turismo en esta localidad, ya que, si bien es muy visitada en determinadas épocas del año. Cada vez recibe más visitantes durante todo el año. Asimismo, hace un tiempo se empezó a incluir como destino dentro de circuitos de turismo religioso. En este sentido, desde el gobierno provincial está recibiendo un fuerte impulso en esta materia, tal es así que este año se reinauguró la hostería municipal, la cual era una demanda muy solicitada tanto por los pobladores como por los visitantes.

Por otro lado, a futuro para mi tesis doctoral, me planteo la posibilidad de realizar un trabajo comparativo, tomando este caso de estudio en relación a otro caso reciente de aparicionismo, en la Provincia de San Luis: el caso de la “Virgen María de la Cobreira”. Este último, no solo comparte una matriz geográfica, histórica, social y cultural, sino que también es factible para analizar los procesos de simbolización, institucionalización y de producción social del carisma aquí trabajados. Este otro caso comenzó al igual que el de Villa de la Quebrada, como un culto y una devoción privada en el seno de una familia, que con el tiempo sufrió diversos procesos simbólicos, institucionales que hicieron que pase a ser una imagen pública, con una devoción multitudinaria. Momento a partir del cual el Obispado de San Luis comienza a cuestionar e investigar el caso para ratificar su veracidad.

Es por ello, que me planteo la necesidad de indagar en el fenómeno de movilidad de cultos domésticos y privados a cultos sociales y públicos, en la sacralización y performances religiosas sobre un santo o virgen. Es decir, que quisiera poner el foco en el movimiento de las

imágenes, creencias y prácticas religiosas del catolicismo latinoamericano que se reconfiguran desde un entorno familiar a otro vecinal o comunitario. Asimismo, estimo que este tipo de hechos religiosos, está poco indagado antropológicamente, por lo que sería un interesante nicho de estudio.

BIBLIOGRAFÍA

- ALGRANTI, J. (2014). Episodios religiosos. Exploraciones sobre la inespecificidad del carisma. *Miriada*
- ALGRANTI, J. (2013a). La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas. Buenos Aires: Biblos.
- ALGRANTI, J. (2013b). La tarea del seleccionador. Economía política de las mercancías religiosas. *Revista Argentina de Sociología*, 9-10 (17/18), 63-85.
- ALGRANTI, J. (2015) El carisma como evidencia de sentido. Reflexiones sobre el papel de las mercancías y la religión en el espacio público, en Bahamondes González, L.& Marín Alarcón N. -Edit.- *Religión y espacio público. Perspectivas y debates*, CISOC Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile: CRANN editores, pp. 15-39.
- ALGRANTI, J. (2016). Modelos de orden, Modelos de juego: Notas para una sociología del gusto religioso. *Estudios de Religión*. 30 (1),145-164.
- ALGRANTI, J. (2018a). Cultura material. En: Bancarte, R. (Coord.) *Diccionario de religiones en América Latina* (143-149). México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- ALGRANTI, J. (2018b). Objetos en acción. Estudio sobre instituciones, consumo y cultura material en el neo-pentecostalismo argentino. *Estudios Sociológicos*, (36), 393-415.
- ALGRANTI, J. (2018c). Produzir o extraordinário: Objetos, rituais e carisma na vida religiosa urbana. *Religião & Sociedade*, 38(1), 159-180.
- ALGRANTI, J., MOSQUEIRA, M., SETTON, D. (2019). La institución como proceso. *Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos.
- ALGRANTI, J., M., RUFFA, M. J., & MONJEAUCASTRO, C. (2020). El gusto por las cosas religiosas: aproximaciones cuantitativas al consumo de bienes culturales y objetos espiritualmente marcados en la Argentina. *Sociedad y Religión* nº55, VOL XXX.
- AMEIGEIRAS, A. (2008). Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina.
- AMEIGERIAS, A.; MALLIMACI, F.Y ROMERO, G. (2013). “Religiosidad Popular” en: *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*. Buenos Aires, Biblos. 191-201.
- APPADURAI, A. (Ed.). (1991). La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías. Grijalbo.
- ARDEVOL PIERA, E., MUNILLA CABRILLANA, G., CERVELLÓ AUTUORI, J., GRACIA ALONSO, F., MARTÍ IPérez, J., MIRÓ IVinaixa, M., & VALLVERDÚ VALLVERDÚ, J. (2003). *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporaneas*. Barcelona: Editorial UOC.
- AUGÉ, M. (1996). *Dios como objeto*. Barcelona: Gedisa.
- BAHAMONDES GONZÁLEZ, L; DIESTRE DE LA BARRA, F; MARIN ALARCON, N. y RIQUELME MAULEN, W. (2017). Espiritualidade e território: a emergência de novos mercados religiosos em Pisco Elqui (Região IV, Chile). *rev.estud.soc.* (61), 69-84.
- BARABAS, A. M. (1995) “El aparicionismo en América Latina: Religión, territorio e identidad”, en Ana Bella Pérez Castro, (coord.), *La identidad: Imaginación, recuerdos y olvidos*. México, UNAM: 29-40.

- BARABAS, A. M. (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México. Miguel Angel Porrúa. CONACULTA- INAH.
- BARFIELD, T. (2013). *Diccionario antropológico*. Siglo XXI.
- BIANCHI, S. (2015). Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina. *Pasado Abierto*, 1(1).
- BOIXADÓS, R. (2004). La genealogía como fuente y como método de análisis histórico-antropológico de los procesos de creación de identidades familiares en la Rioja colonial. *Revista de Historia Indígena*, (8), pág-7.
- BOURDIEU, P. (1989). “La disolución de lo religioso” En: *Cosas Dichas*. Madrid: Gedisa, pp. 102-107.
- BOURDIEU, P. (1993). Los ritos como actos de institución. In *Honor y gracia* (pp. 111-123). Alianza.
- BOURDIEU, P. (2006) [1971]. “Génesis y Estructura del campo religioso”, en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 108, Otoño 2006, Vol. XXVII, Disponible en: <http://www.colmich.edu.mx/files/relaciones/108/pdf/Pierre%20Bourdieu.pdf>
- BROWN, P. (1981). *The cult of the saints*. Chicago: University of Chicago Press.
- BUSTOS, J. M. (1995). *El árbol de los milagros. Milagros del Cristo de la Quebrada*. San Luis, ICCED, El Diario de la República.
- CAMPBELL, J. K. (1964). *Honour, family and patronage: A study of institutions and moral values in a Greek mountain community*.
- CARBALLO, C. (2009-2010). Peregrinos católicos y religiosidad popular en Argentina. *Estudios socioterritoriales*. Revista de Geografía. N°8, pág. 53-69.
- CARRASCO MARTÍNEZ, A. (2000). Los Mendoza y lo sagrado. Piedad y símbolo religioso en la cultura nobiliaria. *Cuadernos de historia moderna*, 25, 233-269.
- CERIANI CERNADAS, C. (1999). “Inventando una tradición al adventismo argentino”. *Mitológicas*, 14(1), 61-82.
- CERIANI CERNADAS, C. R. (2014). Caleidoscopios del poder: variedad del carisma en las iglesias indígenas del Chaco argentino. *Miriada*,
- CERIANI CERNADAS, C. (2017a). "Verdadero es lo hecho: exvotos, materialidad y estética del deseo". En: *Por gracias recibidas: exvotos de joyeros contemporáneos*, Mecenazgo Cultural - Ciudad de Buenos Aires / Taller Eloí Ediciones; p. 22 - 30
- CERIANI CERNADAS, C. (2017b). “Miradas blasfemas. Arte, religión y espacio público en las fronteras del secularismo argentino”. En *Fundamentalismos religiosos, violencia e sociedade* (79-92), Sao Pablo: Editorial e Edições Terceira Via,.
- CERIANI CERNADAS, C., & PUGLISI, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva comparada. *Cultura y religión*, 16(1), 303-335.
- CHRISTIAN, W. (1990) (1981). *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV- XVI)*. Madrid. Nerea.
- CHRISTIAN, W. (1991) (1981). *La religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid. Nerea. 353 p.

COSTILLA, J. (2007) . *Expresiones simbólicas cristianas en relatos de la tradición oral del Noroeste argentino, Siglo XX*, Tesis de Licenciatura. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

COSTILLA, J. (2012). Luchas hermenéuticas y usos estratégicos del milagro: perspectivas desde la antropología y la sociología de la religión. N. Kuperszmit, T. Lagos Mármol, LMS Mucciolo (comps.), *Entre pasados y presentes III. Estudios contemporáneos en ciencias antropológicas*. Buenos Aires: Editorial MNEMOSYNE, 283-303.

COSTILLA, J. (2014). Luchas hermenéuticas, identidades y usos estratégicos del milagro en la elaboración y apropiación de cultos cristianos (siglos XVII a XXI- Perú, Bolivia y Argentina). Tesis de Doctorado en Antropología. UBA, Buenos Aires.

COSTILLA, J., & RUFFA, J. (2015). Entre pedidos y favores: santuarios católicos y religiosidad popular local en perspectiva comparada. Contardo, MF y Fogelman, PA (comps.). *Actas de las IV Jornadas de religión y sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur-RELIGAR-Sur/VI Jornadas de religión y sociedad en Argentina*. Buenos Aires, Relig-Ar Ediciones. CD ROM.

DE ARAÚJO, E. M. (2012). “Sacerdócio instituído e outras experiências religiosas”. *Interações*, 7(11), 165-176.

DE LA TORRE, R. (2002). “El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical”, en *Revista Universidad de Guadalajara*, núm. 24, 45-50. Disponible en: <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu5.html>

DI STEFANO, R.Y L. ZANATTA (2009). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Sudamericana. Cap III.

DOUGLAS, M (1978) [1973]. *Símbolos Naturales. Exploraciones en Cosmología*. Madrid, Alianza.

DOUGLAS, M. (1973). *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI.

DRI, R. (2003). Símbolos religiosos en la construcción de la identidad popular. *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular I*. Buenos Aires: Biblos, 13-33.

DURKHEIM, E. (1982) [1912]. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid: Akal Editor.

ELIADE, M. (1964) [1949], trad. Cast: *Tratado de Historia de las religiones*, Cristiandad. Madrid.

ELIADE, M. (1967). *Metodología de la historia de las religiones*. 1ª ed. Buenos Aires, Paidós.

ELIADE, M. (1991). *Mito y realidad*. Barcelona, Editorial Labor, S.A.

ELIADE, M. (1994) [1955]. *Imágenes y símbolos*. Madrid, Taurus.

ELIADE, M. (2001). *El mito del eterno retorno*. Primera ed. Buenos Aires, Emecé.

ELIAS- SCOTSON. (2015). *Establecidos y marginados: Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. Fondo de Cultura Económica.

ELIAS, N., & CASQUETE, J. (2003). Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros. *reis*, (104), 219-251.

EMERSON,R; FRETZ, R. Y SHAW, L. (1995). “Writing Ethnographic Fieldnotes”. Chicago, University of Chicago Press. “La escritura de las notas de campo: del campo al escritorio” y

“Las notas de campo en la investigación etnográfica” (Traducción de la cátedra Metodología y Técnicas de la Investigación de Campo – Facultad de Filosofía y Letras - UBA).

ESCOLAR, D. (2010). Calingasta x-file: reflexiones para una antropología de lo extraordinario. *Intersecciones en antropología*, 11(2), 295-308.

ESQUIVEL, J. C. (2001). Aportes para la interpretación de la diversidad episcopal: Un análisis a partir de los orígenes, la formación y las trayectorias de los obispos en la Argentina. *Sociedad y Religion*, (22), 389-422.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1977: Los Nuer. Editorial Anagrama, Barcelona.

FALETTI, M. (2009). “Construcción de Memoria, Identidad y Territorio en torno a la devoción por el Señor de la Buena Muerte en Reducción, Córdoba. Siglo XIX – XXI” en: FALETTI, Marcos -Compilador- (2009): Estudios sobre folklore y cultura tradicional 2007-2009. Teoría, metodología e investigaciones regionales. Río Cuarto, el autor. ISBN 978-987-05-7338-8.

FERNÁNDEZ, N; RUFFA, J. & MONJEAU CASTRO, C. (2021). Territorialidades y materialidades en contextos religiosos diversos de Argentina. En Bahamondes, L. (Ed.), *Prospección religiosa en el Cono Sur. Mercantilización, materialidades y creencias*. Santiago de Chile: Ril Editores.

FERREIRO, J. P. (1999). Todo queda en familia... Política y parentesco entre las familias notables del Jujuy del XVII. *Beneméritos, aristócratas y empresarios: identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica*. Frankfurt-Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft, 251-273.

FLORES, F. C. (2011). ¿Turistas o peregrinos? Prácticas en torno al fenómeno religioso en San Nicolás de los Arroyos. *Transporte y Territorio*, (5), 72-88.

FLORES, F. y GIOP, B. (2017). Geosímbolos religiosos en el espacio público. El centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa. *Revista de Geografía*, 21, 173-187.

FOGELMAN, P. (2003). Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la virgen de Luján. *Entrepasados* 23: 123-148.

FORTES, Meyer y EVANS-PRITCHARD, Edward. 1979. "Sistemas Políticos Africanos". En Llobera, J. *Antropología Política*. Anagrama, Barcelona. pp.85-97.

FOURCADE, H. A. (2013) (2010). *El Vía Crucis de Villa de la Quebrada: apuntación documental para su historia*. San Luis, Payné.

FREEDBERG, D. (1992). El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta. Madrid: Cátedra.

GALLINO, L. (2001). Diccionario de sociología. Siglo XXI.

GARCIA PAREDES, J. C., & MACCISE, C. (1995). *El Sínodo sobre la Vida Consagrada*. Instituto Teológico de Vida Religiosa.

GARCÍA ROMÁN, C. y Martín Soria M. T (2003) (1989). “Religiosidad popular: exvotos, donaciones y subastas” en: Alvarez Santaló, Buxí i Rey, Rodríguez Becerra (coordinadores). *La religiosidad popular*. Segunda edición. Rubí (Barcelona). Editorial Anthropos.

GARCÍA, S. (2010). De nuestro patrimonio inmaterial Cuentos, hagiografías, relatos sobre imágenes religiosas. *Novedades de Antropología* 64: 3-6. INAPL, Buenos Aires.

GAZTAÑAGA, J. (2014). El proceso como dilema teórico y metodológico en antropología y etnografía. *Publicar*, Año XII, No XVI, pp. 35-57.

- GEERTZ, C. (2000). *La interpretación de las culturas* (Vol. 1). Barcelona: Gedisa.
- GEERTZ, C. (2004). Centro, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo y el poder. En: *Conocimiento local. Ensayo sobre interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- GELL, A. (2016). Arte y agencia. Una teoría antropológica, 1ª. edición, traducción de Ramsés Cabrera (Edición original de 1998). SB Editorial. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- GELL, A. (2016). *Arte y agencia: una teoría antropológica*. 1 era edición. Sb editorial.
- GEZ, J. W. (1916). *Historia de la Provincia de San Luis*, Tomo I. Comisión Nacional del Centenario de la independencia. Buenos Aires, Talleres Gráficos de J.Weiss y Preusche.
- GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. (2003). La comunidad, la Iglesia, los peregrinos. Formas de sociabilidad en dos grupos católicos emocionales de la periferia de Buenos Aires. *Religião e sociedade*, 23(1), 73-106.
- GIURIATTI, P. Y MASFERRER KAN, E. (1998). *No temas... yo soy tu madre*. México, D.F., Plaza y Valdés.
- GLUCKMAN, M. (2003). (1958) Análisis de una situación social en Zululandia moderna. *Bricolage*, 1(1), 34-49.
- GODELIER, M. (1998) *El enigma del Don*. Ed. Paidós, Madrid, (Librairie Arthème Fayard, Paris, 1996). 315 pags.
- GODELIER, M. (2008). Romper el espejo de sí. *De la etnografía reflexiva a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas, Buenos Aires, Ediciones del Sol*, 193-215.
- GRUZINSKI, S. (2007) (1995). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y colonización en el México español. Siglos XVI – XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GUBER, R. (2013). *La articulación etnográfica: Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Editorial Biblos.
- GUBER, R. (2019). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Siglo XXI editores.
- GUERREAU-JALABERT, A. (1990). El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio. *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la edad media y moderna. Aproximación a su estudio*, 87-115.
- GUTIERREZ, R. Y MORENO H. A. (1992). El Cristo de la Quebrada.
- HERMITTE, M. E. (1970). Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo. *Ediciones especiales*.
- LAISE, J. R (Monseñor) (1994). *400 años de la iglesia en San Luis*. San Luis, Kartel Publicidad. 456p.
- LEACH, E. (1976) *Sistemas políticos de la alta Birmania. Estudio de la estructura social kachín*. Barcelona: Anagrama.
- LINDHOLM, C. (1992). *Carisma, análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Traducción de Carlos Gardini. editorial Gedisa, Barcelona.(1a. edición en inglés 1990).
- LÓPEZ, M. E. P. (2017). *Religiosas católicas en la ciudad de Aguascalientes: una mirada sociocultural desde los relatos de vida*. Universidad Autónoma de Aguascalientes.

- LORANDI, A. M. Y SCHAPOSCHNIK, A. (1990). Los milagros de la virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca. *Journal de la Societé del Américanistes* 76:177-198. París.
- LUDUEÑA, G. A. (2014). Ritual, narrativa e imaginación religiosa descentrada en espiritualidades católicas contemporáneas. Una mirada desde la periferia. *Miríada*, 6(10), 89-114.
- MALDONADO, J. I. (1988). *El Santo Cristo de la Quebrada*. Mendoza, Martín Fierro.
- MALLIMACI, F. (1988). *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)* (Vol. 35). Buenos Aires: Biblos.
- MALLIMACI, F. (1993). Religión, modernidad y catolicismo integral en Argentina. *Revista Perfiles Latinoamericanos*, 2(2), 105-131.
- MALLIMACI, F., ESQUIVEL, J. C. & GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. (2020). Religiones y creencias en Argentina (2008-2019). Resultados de la Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina, *Sociedad y Religión* 30 (55). Disponible en: www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadysreligion/article/view/805
- MARTÍN, E. (2007). Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina. *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Biblos. 61-86.
- MARTÍNEZ, A. T. (2009). Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. *Pierre Bourdieu. La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Biblos.
- MASFERRER KAN, E. (2004). ¿Es del César o es de Dios. *Un modelo antropológico del campo religioso*. México, DF: UNAM.
- MAUSS, M. (2012). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Vol. 3063). Katz editores.
- MAUSS, M., & BEUCHAT, H. (1979). Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social. *Sociología y antropología*, 1, 357-430.
- MILLER, D. (2005). *Materiality*. Durham y Londres: Duke University Press.
- MONTERO, P. (2018). Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e discontinuidades. *Debates do NER*, 1(33), 15-39.
- MORGAN, D. (2011). The look of the sacred. In R. Orsi (Ed.), *The Cambridge Companion to Religious Studies* (Cambridge Companions to Religion, pp. 296-318). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL9780521883917.016
- MUZZOPAPPA, E., & VILLALTA, C. (2011). Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales. *Revista colombiana de Antropología*, 47(1), 13-42.
- PARKIN, R., & STONE, L. (2007). *Antropología del parentesco y de la familia*. Editorial Universitaria Ramón Areces.
- PINO, D. B. (2019) “Materialidad y ritualidad de la Capacocha del Cerro el Plomo. Un acercamiento a través del mito y los objetos que articulan el rito”. *Yuyarccuni*, 13. Revista Yuyarccuni Año III, número 3 Lima, Grupo de Estudios Históricos Yuyarccuni.
- PITT-RIVERS, J. A., & VELASCO, H. M. (1989). *Un pueblo de la sierra: Grazalema*. Alianza.

- PITT-RIVERS, J., & PERISTIANY, J. G. (1993). *Honor y gracia*. Alianza Editorial.
- PUGLISI, R. (2018). Materialidades sagradas: cuerpos, objetos y reliquias desde una mirada antropológica. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 20(29), 41-62.
- RACINE, J.B. & WALTHER, O. (2006), "Geografía de las religiones", en Lindón, Alicia & Hiernaux, Daniel (coords.), *Tratado de Geografía Humana*, México-Barcelona: Anthropolos.
- RIVERS, W. H. (1910). La elaboración y utilización de las genealogías en las investigaciones antropológicas. *The Sociological Review*, 3, 1-12.
- RUFFA, M. J. (2015). *Historia social y simbología religiosa: la construcción de cultos cristológicos en la conformación histórica de las localidades de Renca y Villa de la Quebrada, provincia de San Luis (siglos XVIII a XXI)* (Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires).
- SAHLINS, M. (1985). *Island of History*. University of Chicago Press.
- SHILS, E. (1965). Charisma, order, and status. *American sociological review*, 199-213.
- SILLA, R. y CARVALHO, I. (2015). Dossier: Dimensiones materiales de la religión. *Avá*, 27.
- SONEIRA, A. J. (2001). *La Renovación Carismática Católica en la Argentina: entre el carisma y la institución*. Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas.
- SUAREZ, A L; Las religiosas en Arraigos para la Vida. Tejiendo sororidad y renovando sentidos; San Pablo; Vida Pastoral; LVII; 365; 9-2017; 10-19
- TABOADA, H. G. (1998). *El símbolo en el pensamiento de Mircea Eliade*. México. Cuadernos E. S. C. Textos de crítica y revisión bibliográfica preparados por el proyecto. "Ensayo, simbolismo y campo cultural" (Proyecto CONACYT 1000-PH). México. Disponible en: http://www.cialc.unam.mx/ensayo/pdf/Simn_pensm.pdf
- TURNER, V. (1980). *La Selva de los Símbolos*, E. Siglo XXI de Espana Editores. S, A.
- TURNER, V. (1988). *EL PROCESO RITUAL* (VOL. 101). MADRID: TAURUS.
- TURNER, V. & TURNER, E. (2011) [1978]. *Image and pilgrimage in Christian Culture (with an introduction by Deborah Ross)*. New York, Columbia University Press.
- VAN GENNEP, A. (1960). *The rites of passage*, trans. Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago: Univ. of Chicago Press, 11, 94-95.
- WEBER, M. (2002). *Economía y sociedad*, México, FCE.
- WRIGHT, P. G. (2012). Narrativas de la modernidad religiosa contemporánea: las nuevas tradiciones de lo antiguo. *Revista Brasileira De História Das Religiões*, 5(15), 3-17.
- WRIGHT, P. G., & CERIANI CERNADAS, C. (2007). Antropología simbólica: pasado y presente. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 32.

INDICE DE ILUSTRACIONES

Imagen de Portada 1 Liboria Gomez de Alcaraz “la última dueña del santo” con la imagen del Cristo de la Quebrada al frente de la iglesia (Foto de José La Vía)	0
Ilustración 2 La imagen más antigua de la capilla en Villa de la Quebrada, publicada en "Caras y Caretas" en mayo de 1909. Fuente: (José La Vía).....	45
Ilustración 3 Procesión, hacia 1930, donde los feligreses llevan al milagroso Cristo de la Quebrada en una gran cruz, que era propiedad de la familia Alcaráz. Se percibe la ausencia de sacerdotes y autoridades eclesiásticas en la celebración. Se observa al fondo, la fachada de la iglesia de Villa de la Quebrada. Sus aberturas jerarquizadas por arcos de punto y columnas en el ingreso que sostienen la torre-campanario, a la que se accede por la escalera de la derecha. (Archivo Histórico de San Luis) .	47
Ilustración 4 Liboria Gómez de Alcaraz al interior del templo con la imagen del “personaero” fotografía de José La Vía(fuente: https://turismoensanluis.com.ar/el-dia-que-el-cristo-de-la-quebrada-estuvo-pres/).....	50
Ilustración 5 Rosa Woronko, intendenta de Villa de la Quebrada a fines de la década del 80 (Fuente: https://viapais.com.ar/san-luis/1160189-a-los-95-anos-fallecio-la-legendaria-rosita-woronko/)	54
Ilustración 6. Mapa Villa de la Quebrada. (Fuente Google maps).....	57
Ilustración 7 Imagen actual del santuario sobre la calle Tomás Alcaraz. (Fuente: https://inbicable.blogspot.com/2016/04/santo-remedio.html?q=villa+de+la+quebrada)	58
Ilustración 8. Árbol genealógico confeccionado por la familia Alcaraz en 1998 (Fuente: Fotografía de la autora).....	66
Ilustración 9 Localización de los puestos comerciales en Villa de la Quebrada durante las fiestas patronales.(Fuente: Dirección Provincial de Estadística y Censo).....	75
Ilustración 10 Zona de Reserva religiosa en Villa de la Quebrada. Se trata del área que encierra la circunferencia que tiene por centro, el pórtico frontal de la Capilla de Villa de la Quebrada; teniendo su radio una extensión lineal de doscientos cincuenta metros - 250 mts. (Incluye el sector del Calvario). (Fuente: http://www.cristodelaquebrada.com.ar)	78
Ilustración 11 Religiosas cantando y rezando al interior del santuario. Se perciba el status de cada una a través de la vestimenta. (Fuente: http://www.hsmcj.org/argentina/arg-noviciado.html).....	104
Ilustración 12. Jerarquía de la Iglesia Católica (Fuente: https://www.deperu.com/abc/religion/6400/orden-jerarquico-de-la-iglesia-catolica).....	105
Ilustración 13 Monseñor Martínez muestra la imagen del Santo cristo a los fieles	107
Ilustración 14. Imagen del Santo Cristo de la Quebrada (Fuente: Biblioteca Pública Digital de San Luis, Diario de La República, ANSL)	109
Ilustración 15 Familiares de Pedernera primer beato puntano con una réplica del santo. A sus espaldas se puede observar la imagen “verdadera- “del santo. (Fuente: https://agenciasanluis.com/notas/2019/05/03/con-profundo-fervor-los-sanluisenos-acompanaron-al-cristo-de-la-quebrada-en-la-procesion-en-su-honor/)	115
Ilustración 16 Procesión en Villa de la Quebrada. (Fuente: https://edicionabierta.com.ar/post/villa-de-la-quebrada-la-fe-del-pueblo-sencillo).....	119
Ilustración 17 Una mujer y una niña “toman gracia” de la imagen (Fuente: https://edicionabierta.com.ar/post/villa-de-la-quebrada-la-fe-del-pueblo-sencillo)	121
Ilustración 18 Sacerdote besando la imagen del Santo Cristo de la Quebrada.(Fuente: Agencia de Noticias San Luis)	122