

GEOGRAFÍAS Y MEMORIAS DE LO SAGRADO EN ESPACIOS REGIONALES



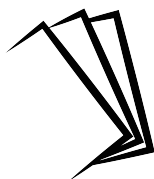
MARÍA ANDREA NICOLETTI
CRISTINA TERESA CARBALLO
FABIÁN CLAUDIO FLORES
ANA INÉS BARELLI
(COMPILACIÓN)



GEOGRAFÍAS Y MEMORIAS DE LO SAGRADO EN ESPACIOS REGIONALES

GEOGRAFÍAS Y MEMORIAS DE LO SAGRADO EN ESPACIOS REGIONALES

María Andrea Nicoletti
Cristina Teresa Carballo
Fabián Claudio Flores
Ana Inés Barelli
(compilación)



Geografías y memorias de lo sagrado en espacios regionales /
María Andrea Nicoletti... [et al.]; compilación de Fabián Claudio
Flores... [et al.]. – 1a ed compendiada. – Bariloche: María Andrea
Nicoletti, 2022. 268 p.; 13 x 20 cm.
ISBN 978-987-88-5073-3
1. Geografía. 2. Memoria. 3. Lugares Sagrados. I. Nicoletti, María
Andrea. II. Flores, Fabián Claudio, comp.
CDD 398.0982

ISBN: 9789878850733

Imagen de tapa: Eugenia Neme y Ramiro Sáenz Valiente

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son
responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 66883. Sólo para uso personal
teseopress.com

Índice

Introducción	9
<i>María Andrea Nicoletti y Ana Inés Barelli</i>	
Sección 1. Memorias, marcas y sacralidades.....	17
Auschwitz: memoria y sacralización del espacio	19
<i>Carlos Luciano Dawidiuk</i>	
Rituales, peregrinación y devoción en las estupas budistas de la Patagonia.....	43
<i>Catón Eduardo Carini</i>	
Sección 2. La dimensión festiva de lo sagrado	63
Lugaridades oxalufânicas como condições de posibilidades para exusíacas experiências em festivais de música eletrônica	65
<i>Cássio Lopes da Cruz Novo</i>	
A festa não é mais a mesma, mas a fé segue igual. Notas de campo etnogeográfico digital, no lugar de fé cigana	89
<i>Carliane Sandes Alves Gomes</i>	
La fiesta patronal de Villa Cura Brochero en clave situada. Una mirada etnográfica a la triada espacial del movimiento brochero	109
<i>Rodolfo Puglisi</i>	
Sección 3. Espacios más allá de lo sagrado.....	131
Más allá de lo sagrado. Los santuarios del contactismo ovni en Córdoba	133
<i>Fabián Claudio Flores</i>	

“Exploradores paranormales en vivo”: comunidades virtuales y creencias en el “más allá” en tiempos de pandemia..... 153

Viviana Marcela Fernandez y Bárbara Novoa

Producción y circulación de imágenes y videos en el culto a las ánimas del purgatorio en Puerto Berrío, Colombia 179

Luis Bastidas Meneses

Sección 4. Trayectorias de santidad y espacialidades.. 199

A materialidade do sagrado na construção da Santidade de Lôla 201

Mara Bontempo Reis

Trayectorias de santidad: Laura Vicuña y Ceferino Namuncurá en Junín de los Andes (Neuquén/ Argentina) 219

María Andrea Nicoletti

Anclajes territoriales en torno a Ceferino Namuncurá. Articulaciones y tensiones entre tres localidades de la región de Norpatagonia (Argentina)..... 243

María José Junquera

Introducción

MARÍA ANDREA NICOLETTI Y ANA INÉS BARELLI

Como parte de la cultura, la religión no solo es un elemento cohesionante en la construcción identitaria de la sociedad, sino que impacta fuertemente en la organización del espacio como una categoría sociohistórica. Rosendahl considera los lugares sagrados como territorios, en el sentido de un constructo, porque los sujetos y las sociedades se apropian simbólica, afectiva y materialmente de ese espacio atravesado por relaciones de poder (Rosendahl, 2009; Carballo, 2007). En síntesis, es la práctica social la que sacraliza el espacio a través de manifestaciones materiales y simbólicas de fe. Estas son múltiples y heterogéneas y se expresan a través de exvotos, objetos, prácticas, rituales y geosímbolos en el paisaje (Flores y Giop, 2017, p. 175).

El libro compilado por Cristina Carballo *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (2009) marcó un hito en los estudios sobre religión y territorios. Antes y después, tanto en Brasil alrededor de Rosendahl, como en Argentina con Carballo y Flores, estas problemáticas fueron creciendo y complejizándose a través de eventos científicos sistemáticos que incorporaron nuevos investigadores e investigadoras. Los debates, la interdisciplina, los nuevos enfoques y problemas permitieron ampliar, profundizar y enriquecer los estudios sobre la cultura, la religión y el territorio.

Este libro se propone reflexionar en torno a los flujos e itinerarios sagrados en sus múltiples aristas, poniendo al territorio peregrino y sus paisajes culturales en el centro del debate desde una mirada interdisciplinaria, compleja y multidimensional. Los capítulos reflexionan sobre las prácticas religiosas constructoras de espacios y paisajes sagrados con una significación y valoración de los lugares que

configuran los territorios locales a partir de la heterogeneidad de creencias y de expresiones de fe. Incluso exploran el espacio virtual que también se sacraliza porque ese territorio trasciende lo físico y tiene un alcance diferente, amplio y heterogéneo.

Su recorrido transita por celebraciones y festividades religiosas, procesiones y peregrinaciones, movilidades sagradas, significación y representación simbólica de lo sagrado, materialidades y geometrías sagradas, sincretismo religioso trayectorias de santidad, turismo religioso, dimensión espacio-tiempo y cartografías sociales, así como sus implicancias culturales, sociales, económicas y de poder político.

El libro ha sido agrupado en cuatro secciones: 1: “Memorias, espacios y sacralidades”; 2: “La dimensión festiva de lo sagrado”; 3: “Espacios más allá de lo sagrado”; 4: “Trayectorias de santidad y espacialidades”.

En la primera sección, “Memorias, marcas y sacralidades”, nos encontramos con el capítulo de Luciano Dawidiuk, “Auschwitz: memoria y sacralización del espacio”, y un trabajo sobre un ritual y espacio religioso poco abordado: “Las estupas budistas del sur argentino: rituales, peregrinación y devoción”, de Catón Carini.

En el primer caso, el capítulo plantea un interrogante fundamental: ¿la sacralización de un espacio como el Museo Estatal de Auschwitz-Birkenau es la representación más adecuada del pasado traumático del Holocausto? Su autor nos adentra en un espacio doloroso para la humanidad: el complejo de Auschwitz, uno de los campos de concentración nazi más grandes del mundo que funcionó entre 1940 y 1945, en los suburbios de Oświęcim (Polonia). Este campo local de concentración, exterminio y trabajo forzado se transformó en campo de memoria universal ya que formó parte del Holocausto/Shoah/Jurbn. Luciano nos presenta un dispositivo fundamental de la memoria: el Museo Estatal, declarado Patrimonio de la Humanidad en 1979 por la Unesco, que se ha transformado en un artefacto de

“memoria dominante” centrado en la narrativa del “martirio” nacional polaco hasta la caída del comunismo. Su aporte fundamental es el análisis de este sitio como “espacio sacralizado”, cuya narrativa dominante permitió al Estado polaco transformarlo en la arena de disputa política contra el comunismo, sumado a las marcas de memoria de las víctimas como actos de resistencia por fuera de la “memoria dominante” construida por la política polaca.

Finalmente, en esta sección, el trabajo de Catón Carini nos presenta un mapeo de distintas localidades del sur de un centro devocional particular: las estupas budistas. Ante el imaginario y la simplificación del budismo como filosofía y práctica de meditación, el autor nos invita a observar la complejidad del budismo como una serie de materialidades sagradas cuyo carácter numinoso se manifiesta a través de determinadas prácticas rituales, de fe y de creencias religiosas. En este caso, las estupas fueron originalmente monumentos funerarios con forma de domo, construidos para contener las cenizas de Buda, que se transformaron en importantes lugares de peregrinación. Actualmente, conmemoran eventos de la vida de Buda, expresan devoción a la enseñanza budista o se visitan para recibir los beneficios espirituales que poseen las estupas. En la Argentina las estupas, distribuidas en diversas regiones del país, se han convertido en espacios de devoción y rituales budistas. El capítulo de Catón realiza un recorrido exploratorio por los procesos históricos, rituales y simbólicos de las estupas de Epuén y Bariloche para analizar esta práctica ritual, sus materialidades y los simbolismos en su contexto local.

La segunda sección gira en torno a las fiestas y los rituales. “La dimensión festiva de lo sagrado” cuenta con cuatro trabajos que pusieron como eje a las fiestas: “Lugaredades oxalufânicas como condições de possibilidades para exusivas experiências festivas em festivais de música eletrônica”, de Cássio Lopes da Cruz Novo; “A festa não é mais a

mesma, mas a fé segue igual: notas de campo etnogeografico digital”, de Carliane Sandes; y “La fiesta patronal de Villa Cura Brochero (Córdoba, Argentina)”, de Rodolfo Puglisi.

El capítulo de Cássio Lopes da Cruz Novo trata de un lugar considerado (casi) sagrado de historias espaciales: el festival internacional de música electrónica en la playa de Pratigi (Bahía, Brasil), que atrae a miles de participantes en cada edición. Cássio analiza esta fiesta desde una metodología etnográfica y a través de una pedagogía de encrucijada con la que interpreta sentidos y significados asociados a las formas de organizarla y experimentarla. Su intención busca cruzar acciones normativas con imaginarios subversivos para analizar qué les ocurre a los participantes en este “Universo Paralelo”.

Carliane Sandes nos invita a observar un nuevo formato de fiesta: las celebraciones a través de plataformas digitales por el COVID-19. El caso es el de Santa Sara Kali, patrona del pueblo gitano, en Sainte Marie de La Mer y el Parque Garota de Ipanema el 24 de mayo de 2021. A través de un profuso y novedoso registro etnográfico digital, este capítulo se adentra en un nuevo imaginario geográfico que ha llegado a los espacios religiosos a través de la virtualidad y que congrega a un conjunto particular de devotos físicamente distantes unos de otros.

En la Argentina, Rodolfo Puglisi nos ilustra sobre la fiesta local de un nuevo santo en los altares oficiales de la Iglesia católica: el Cura Brochero (1840-1914), que da su nombre a la Villa anteriormente denominada “del Tránsito”. En este capítulo Rodolfo aborda a través de la “tríada espacial” (santuario, museo y plaza), como figura particular devocional brocheriana, la fiesta que cada 16 de marzo se realiza en este espacio cordobés. Cada lugar de la tríada representa un centro geográfico medular en la dinámica de la feligresía y la comunidad brocheriana constituyendo imaginarios de pertenencia.

La tercera sección, “Espacios más allá de lo sagrado”, agrupa trabajos relacionados con la paranormalidad a

través de ovnis, exploradores paranormales y culto a las ánimas. Fabián Flores vuelve al espacio cordobés con su texto “Más allá de lo sagrado. Los santuarios del contactismo ovni en Córdoba”.

El sugestivo título de Fabián Flores, “Más allá de lo sagrado”, remite al proceso de esoterización de un espacio local llamado “Zona del Uritorco” en Capilla del Monte (Córdoba) e ilumina un fenómeno geográfico complejo y multidimensional. Los signos, como las “Huellas del Pajarillo”, dieron un giro a la organización espacial y el turismo local claramente acompañadas por el municipio. El proceso de sacralización de este espacio se inició anteriormente y generó una suerte de santuario del contactismo ovni. Fabián explora estos procesos desde prácticas que tienen un límite difuso entre lo turístico y lo sagrado a través del “giro subjetivo” y el “giro espacial”.

Volviendo al mundo digital, mediante programas en vivo por Facebook, Viviana Fernández y Bárbara Novoa investigan a los “exploradores paranormales” o “*urbex* paranormales” en el contexto de pandemia. Estos “exploradores” recorren lugares en los que consideran que puede manifestarse el fenómeno paranormal, como los cementerios, para ofrecer a sus seguidores evidencias sobre vida en el “más allá” y la existencia de seres espirituales y mágicos. Resulta sumamente atractivo, en el trabajo de Viviana y Bárbara, cómo las comunidades virtuales tejen relaciones sociales que se aúnan bajo el interrogante de lo que hay más allá de la muerte, ya que sus creencias e imaginarios trascienden fronteras físicas en el territorio virtual.

Esta sección cierra con el trabajo de Luis Bastidas, que se llama “Producción y circulación de imágenes y videos en el culto a las ánimas del purgatorio en Puerto Berrío, Colombia”. Este capítulo analiza el papel de la imagen y el video producidos por creyentes con el objetivo de dar validez al culto a las ánimas del purgatorio en Puerto Berrío (Colombia). Luis busca ir más allá de las prácticas católicas, focalizándose en el papel de la fotografía y, por ende, de la

producción y circulación instantánea de imágenes en relación con creencias populares sobre las ánimas y los difuntos. La adopción de tecnologías para la comprobación de prácticas espontáneas y esporádicas en las creencias “populares” modifica la “religión vivida” con evidencias “concretas” como la foto.

La última sección se llama “Trayectorias de santidad y espacialidades”. Este cuarto apartado contiene los trabajos de Mara Bomtempo Reis, “A materialidade do sagrado na construção da santidade de Lôla”, María Andrea Nicoletti, “Trayectorias de santidad: Laura Vicuña y Ceferino Namuncurá en Junín de los Andes (Neuquén/Argentina)”, y María José Junquera, “Anclajes territoriales en torno a Ceferino Namuncurá. Articulaciones y tensiones entre tres localidades de la Patagonia argentina”. Estos tienen un eje común que es la construcción social de la santidad plasmada en el espacio o los objetos. Este último es el caso de Mara Bomtempo Reis, quien nos presenta a una “santa popular”, Floripes Dornelas de Jesús, o Lôla. Este estudio se centra en la manifestación de lo sagrado en la cultura material, a lo que se suman su hagiografía y su vida virtuosa, elementos fundamentales del catolicismo tradicional. Sus devotos consideran sagrados una serie de objetos que Mara entiende que forman parte del proceso social de construcción de la santidad, y a través de los cuales surgen narrativas que integran la materialidad religiosa en la edificación de la santidad de Lôla.

María Andrea Nicoletti y María José Junquera, por su parte, nos presentan las trayectorias espaciales asociadas a la construcción de la santidad de dos jóvenes beatos salesianos: Laura Vicuña y Ceferino Namuncurá.

El capítulo comparativo entre Laura y Ceferino de María Andrea se contextualiza en la ciudad de Junín de los Andes, que busca afianzar su perfil turístico desde el turismo religioso. El trabajo parte del concepto de “construcción de la santidad”, prestando especial atención a la iconografía de las imágenes y sus itinerarios biográficos: la vida y

muerte de Laura, reconstruida en el ejido municipal juninense alrededor de dos grupos de geosímbolos referidos a su vida y muerte. La de Ceferino estuvo atravesada por el contexto de conquista militar y el largo derrotero de sus restos, que comienza en Roma y termina en el paraje San Ignacio de Junín de los Andes. La autora analiza la dinámica devocional norpatagónica, considerada históricamente “territorio salesiano”, a partir de una red de lugares sagrados entrelazados situados en Junín de los Andes, construidos desde una dialéctica de procesos en el territorio.

Cierra la sección y el libro el capítulo de María José Junquera focalizado en el beato Ceferino Namuncurá y en tres espacios asociados a su figura: San Ignacio (provincia de Neuquén), Chimpay (provincia de Río Negro) y Fortín Mercedes (Provincia de Buenos Aires). María José agrega al análisis un elemento singular que son las relaciones de poder entre distintas agencias (Estado e Iglesia), en las que resulta disruptiva la intervención de la familia Namuncurá. Como bien señala la autora, este proceso no estuvo exento de conflictos y tensiones que posicionan a la figura de Ceferino Namuncurá como un producto turístico patagónico.

En síntesis, este libro nos propone adentrarnos en estas construcciones espaciales que toman a la religión como una variable amplia, heterogénea y abarcadora. Desde la interdisciplina los trabajos proyectan a partir de los casos locales la complejidad de los espacios sagrados, sus itinerarios, trayectorias, imaginarios, paisajes culturales, prácticas religiosas y variadas manifestaciones de las creencias populares y expresiones de fe.

Bibliografía citada

Carballo, C. (coord.) (2009). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo.

- Flores, F. y Giop, M. (2017). "Geosímbolos religiosos en el espacio público. El centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa". *Estudios Socioterritoriales*, 21, 173-187.
- Rosendahl, Z. (2009). "Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio". En Cristina Carballo (coord.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo.

Sección 1.

Memorias, marcas y sacralidades

Auschwitz: memoria y sacralización del espacio

CARLOS LUCIANO DAWIDIUK

El complejo de Auschwitz fue el más grande de los campos de concentración (*Konzentrationslager*) nazis y funcionó entre 1940 y 1945, en los suburbios de Oświęcim, una ciudad polaca que había sido anexada por el Tercer Reich en el marco de la guerra. Además del campo de concentración original (el *Stammlager* KZ Auschwitz I), estaba conformado por un campo de exterminio (*Vernichtungslager*), KZ Auschwitz II-Birkenau, y un campo de trabajo forzado, KZ Auschwitz III-Monowitz.

El hecho de haber sido un campo de concentración y, a la vez, de exterminio, sumado a la escala y al modo en que se instrumentaron las operaciones de asesinato masivo, lo convirtieron en una metonimia del Holocausto/Shoah/Jurbn. Según Hilberg, ello se debió también por lo menos a tres de sus características:

1. allí murieron más judíos que en cualquier otro lugar;
2. fue un centro de asesinatos internacional, con víctimas de todo el continente europeo;
3. y estos crímenes continuaron teniendo lugar allí mucho después de que otros centros de exterminio de la Europa ocupada fueran destruidos (Hilberg, 1994: 81).

Pero, al mismo tiempo, su configuración compleja hace que la generalización de las experiencias de los y las sobrevivientes se torne imposible, puesto que están condicionadas por el lugar en el que estuvieron reclusos, el trabajo

asignado, el estatus nacional o “racial” atribuido, su género, su fe, etc.

Ello no ha impedido, sin embargo, que, desde la creación del Museo Estatal de Auschwitz-Birkenau (que, como lo indica su nombre, solo engloba gran parte de lo que fueron Auschwitz I y II), y sobre todo desde su declaración como Patrimonio de la Humanidad en 1979 por la Unesco, se haya ido construyendo una “memoria dominante” (Huener, 2003), basada en la narrativa del “martirio” nacional polaco, hasta la caída del comunismo. Y, aunque desde 1989 el museo se ha esforzado por dar un lugar justo en la conmemoración a todos los grupos de víctimas, continúan existiendo vestigios de aquellos viejos marcos de la memoria (Halbwachs, 2004).

Por todo esto, en este trabajo buscaremos explorar los modos en los que este sitio de memoria se constituyó como un “espacio sacralizado” sobre el que se sostuvo aquella narrativa dominante, que le permitió al Estado polaco instrumentalizarlo como un lugar para la disputa política. Pero también atenderemos a los actos de resistencia, a las formas en que se añadieron marcas de memoria particulares al paisaje por fuera de esa “memoria dominante” y a las prácticas que, aun enmarcadas dentro de esa narrativa, contribuyeron a socavar el régimen comunista. Nos interrogaremos, por último, en qué medida aquella sacralización del espacio continúa vigente en torno a la función del museo como representación más adecuada del pasado traumático.

Genocidio, memoria y sacralización del espacio

La sacralización del espacio es entendida en este trabajo de una manera muy específica, con relación también concreta al sitio de memoria de Auschwitz y a la representación compleja del pasado que encarna.

En este sentido, más que pensar en lo sagrado como un atributo o propiedad que emana de un objeto o lugar o que lo caracteriza, asociado casi exclusivamente a lo divino o lo religioso, aquí lo concebimos como una relación dinámica, cambiante, que se vincula siempre tanto a un carácter trascendente que se contrapone a los límites de la experiencia humana (y los pone en evidencia), como a prácticas concretas que toman la forma de la repetición ritual.

Si entendemos el espacio desde la concepción trialectica que proponen Lefebvre (2013) y Soja (1996), es decir, como un producto (y, al mismo tiempo, un producir) devenido del movimiento constante, simultáneo y complejo entre el mundo material (“espacio percibido”), las representaciones del espacio (“espacio concebido”) y la dimensión experiencial o empírica que opera sobre estos dos (“espacio vivido”), su sacralización no puede pensarse en relación con solo una de estas formas en que percibimos, comprendemos o vivimos el espacio. Por ello también debe ser entendida tanto con respecto a los aspectos materiales concretos del sitio en cuestión, como a los límites y las posibilidades de su diseño, de las representaciones que operan en torno a él y de las acciones ejercidas a partir de estas dimensiones y sobre ellas.

Los restos del complejo de campos de Auschwitz suscitaron una serie de problemas y dilemas desde el mismo momento en que se convirtieron en tal cosa. No solo constituían los vestigios que daban cuenta de uno de los modos más terribles en que los nazis habían instrumentado el genocidio, sobre cuya materialidad muchos supervivientes confiaban en poder imprimir una veracidad más densa a su testimonio, sino también un cementerio en el que se hallaban las cenizas y los restos de los cuerpos profanados y brutalmente asesinados de una cantidad incalculable de víctimas, sobre todo judías.

La propia materialidad de aquel sitio, entonces, impelía un deber de memoria ante semejantes crímenes. Como señala Bensoussan, al igual que la memoria individual, “la

memoria colectiva se inscribe más en los lugares que en el tiempo, pues solo los lugares le permiten al tiempo estructurarse y generar relato, ellos solos hacen posible la construcción y la transmisión de una memoria colectiva” (Bensoussan, 2010: 36). Sin embargo, la propia naturaleza de las prácticas sociales genocidas, “tanto aquella que tiende y/o colabora en el desarrollo del genocidio como aquella que lo realiza simbólicamente a través de modelos de representación o narración de dicha experiencia” (Feierstein, 2007: 36), condiciona las posibilidades de elaboración de esos relatos y de la constitución de la memoria.

Por ello, es crucial concebir al genocidio como un proceso que “se inicia mucho antes del aniquilamiento y concluye mucho después, aun cuando las ideas de inicio o conclusión sean relativas para una práctica social, aun cuando no logre realizar todos los momentos de su propia periodización” (Feierstein, 2007: 36). Las prácticas genocidas, a diferencia de otras masacres o matanzas masivas, poseen un carácter “cuasimetafísico”, en la medida en que no solo implican la destrucción de los cuerpos, sino también la de “los seres vivientes que ellos fueron”, en su pretensión de “modificar el rostro del mundo” (Bensoussan, 2010: 25). De ahí la necesidad de “redimir”, en el sentido propuesto por Benjamin (2011: 6-8), ese pasado que persiste en un presente, en mayor o menor medida, moldeado por la acción de los perpetradores.

De este modo, resulta necesario reparar en la realización simbólica de las prácticas sociales genocidas, dado que el genocidio no culmina con su realización material, sino que se realiza “en el ámbito simbólico e ideológico” (Feierstein, 2008: 131). Esto implica, entonces, apelar al carácter procesual de los procesos genocidas, en el que no solo resulta central determinar las formas de alterización (y la consecuente esencialización de identidades) que resultaron fundamentales para su implementación material y las propias condiciones de su desarrollo, sino también las dificultades posteriores en la dinámica de los procesos de

construcción de memorias y su impacto en la acción social en relación con las posibilidades y limitaciones en la caracterización de las víctimas.

Respecto a esto, resulta interesante reparar en lo señalado por Bensoussan, quien ve en el “tumulto memorial” y la “cacofonía de las conmemoraciones” que caracterizan a nuestra época, pero que ya cuentan con una larga historia, no lo opuesto al “tabú”, sino su otra cara: un “hablar sin fin para no decir lo esencial” (Bensoussan, 2010: 12). Así, divisa un vínculo entre esa superabundancia de prácticas y sitios memoriales y el nacimiento de una “religión civil”, en la que el pasado se pone al servicio de un ritual conmemorativo que conlleva una función eminentemente identitaria. Esa investidura de lo memorial, que “implica una transferencia de lo religioso a lo profano”, favorecería tanto el “culto a la memoria” erigido como una garantía de la propia identidad ante el sentimiento de nuestra condición precaria y nuestra finitud, como también la vergüenza de formar parte de la misma especie que los asesinos y el temor ante la posibilidad de ser víctimas potenciales de estos crímenes. Pero dicha “tristeza infinita induce a la búsqueda infinita de un reconocimiento que ninguna respuesta, sin embargo, llegará a cambiar” (Bensoussan, 2010: 12-13).

Auschwitz puede propiciar, entonces, lo que LaCapra denomina lo “sublime negativo” o la “sacralización desplazada” (LaCapra, 2005: 47). De este modo, puede dar lugar a un “trauma fundacional” que puede servir de cimiento de la identidad, que al mismo tiempo puede implicar un sentimiento de “fidelidad al trauma” que conduciría a “una preocupación compulsiva por la aporía, un duelo incesante, melancólico e imposable y una resistencia a la elaboración” (LaCapra, 2005: 47).

De ahí la importancia de atender a la cuestión de la reelaboración simbólica de las prácticas sociales genocidas y los modos en que estas se tornan narrables (o conmemorables mediante discursos no narrativos). Como señala Feierstein, recurriendo a la noción de “identidad narrativa” de Paul

Ricoeur (1996), los actos de memoria, entendidos como procesos creativos, instituyen relatos tanto en el plano individual como en el intersubjetivo, que, al establecer tramas causales entre “lo que fue, lo que no pudo ser y lo que es”, posibilitan la constitución identitaria sea como sujetos o como pueblos desde el presente (Feierstein, 2012: 121). De este modo, lo que resulta relevante es la articulación de un sentido y una coherencia que constituye la continuidad identitaria a través del tiempo que posibilita la acción sobre el presente, más allá de la medida en que los elementos narrativos verídicos o ficcionales puedan corresponderse o ajustarse a lo efectivamente acontecido (Feierstein, 2012: 122). Por lo que también dichas narrativas (pero podríamos añadir asimismo prácticas asociadas a discursos no narrativos) pueden evidenciar “síntomas” de aquellas dificultades vinculadas a la “fidelidad al trauma” que señalábamos y permitirnos cierta valoración sobre las formas más adecuadas de representar ese pasado traumático.

En relación con esta cuestión, resulta conveniente recordar que, además de formular su acción genocida en términos de una presunta lucha por la supervivencia racial, los nazis también lo hicieron en términos “fóbicos, prácticamente rituales, que implicaban horror a la contaminación y la degradación y un deseo de liberación, regeneración e, incluso, redención” (LaCapra, 2005: 147). Así, se puede decir que la obsesión por la aniquilación de los judíos, como así también de los gitanos, los minusválidos, los comunistas, los homosexuales y los eslavos, no operaba únicamente en un registro racial, pseudocientífico y político, sino también mágico, ritual o pseudorreligioso.

En este sentido, aunque sin ser un factor exclusivo, único ni determinante del genocidio nazi, es posible identificar un carácter “sacrificial” en la instrumentalización de la violencia contra esos elementos definidos como un “otro contaminante” o “alguien de afuera” y en su exterminio (LaCapra, 2005: 147). Ello nos conduce nuevamente a pensar lo sublime negativo, pero esta vez en relación con los

perpetradores, “como una secularización de lo sagrado y del deseo de trascender radicalmente las condiciones habituales y la banalidad, incluidos los límites morales” (LaCapra, 2005: 147). Esta conversión del trauma, que implica el asesinato masivo, en fuente de “júbilo extático” y su vínculo y confusión perversa de la trascendencia con la transgresión extrema que destruye y supera los límites normativos, tal como propone LaCapra, nos muestra los peligros que pueden entrañar las narrativas y representaciones que parten de esa fidelidad a un trauma fundacional que mencionábamos antes (entendible en el caso de las víctimas, aunque seguramente no deseable en la medida en que obstaculiza la elaboración) y pone en evidencia los problemas que giran en torno a la realización simbólica del genocidio.

Auschwitz como sitio de memoria: el museo y lo sagrado

Desde que dejó de funcionar como un complejo de campos de concentración, de trabajo forzado y de exterminio, Auschwitz se convirtió en una representación tan dinámica y cambiante como múltiple, heterogénea y siempre conflictiva de lo que fue en el pasado. Si bien adquirió la denominación de “museo estatal”, es además un cementerio, un sitio de memoria, un archivo, un lugar de peregrinaje, un centro de investigación y un centro turístico. Ese entramado de funciones y usos, que se configuró y articuló a lo largo de los años a partir de las diversas relaciones que se fueron tejiendo frente a los restos materiales, sirvió asimismo de soporte (aunque también se nutrió) de marcos sociales de la memoria (Halbwachs, 2004). Estos implican procesos de elaboración colectiva y creativa que sedimenta en un presente para brindar estructuras a partir de las cuales estas relaciones pueden articularse con modalidades de comprensión y de construcción de sentido (Halbwachs,

2004: 319-320; Feierstein, 2012: 97). Ello supone, al mismo tiempo, el surgimiento de memorias vinculadas a diferentes narrativas del pasado y a respectivas formaciones identitarias,¹ sobre una base empírica común y tramas simbólicas también compartidas, en mayor o menor medida, que impulsan tanto intercambios y negociaciones como, sobre todo, conflictos en la pugna por alcanzar la hegemonía. Ello hace que toda memoria (como las identidades) se halle en permanente cambio, ajustándose a las necesidades que imponga el presente, y que puedan también ser desplazadas, debilitarse o, incluso, sucumbir ante otras y desaparecer.

No es casual entonces que Auschwitz se haya establecido esencialmente como museo, más allá aun de haber sido concebido como uno atípico para la época. Justamente, este dispositivo² es particularmente adecuado para articular a los otros mencionados que conviven en ese espacio, dado que las funciones más básicas asociadas al museo, la conservación y la exhibición de objetos del pasado, se complementan con el carácter pedagógico y conmemorativo de los demás.

¹ Entendemos la identidad, siguiendo a LaCapra, como “una constelación conflictiva o una configuración más o menos cambiante de posiciones subordinadas” que, pese a que pueda transformarse en una fijación, no es necesariamente fija ni complaciente (LaCapra, 2006: 20). La formación de la identidad, entonces, “podría definirse en términos no esencialistas como el conflictivo intento de configurar y en cierta manera coordinar posiciones subordinadas en proceso” (LaCapra, 2006: 88).

² Siguiendo a Agamben, podemos decir que un dispositivo es “todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos. No solamente las prisiones, sino además los asilos, el panoptikon, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas y las medidas jurídicas, en las cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo, que muy bien pudiera ser el dispositivo más antiguo, el cual, hace ya muchos miles de años, un primate, probablemente incapaz de darse cuenta de las consecuencias que acarrearía, tuvo la inconciencia de adoptar” (Agamben, 2011: 257-258).

Pero, del mismo modo, el dispositivo museo, sobre todo en este caso específico, puede entenderse como un modo de sacralización del espacio. Siguiendo a Osorio Olave (2021), podemos identificar al menos dos características específicas que permiten dar cuenta de ello. Por un lado, supone una delimitación del espacio con una impronta “mítica” (no es casual la etimología de su nombre), en la medida en que se propone clasificar y ordenar el mundo. Y, por otro lado, para ello se desarrollan una serie de funciones rituales relacionadas con la conservación y protección de lo que se concibe como un patrimonio cultural valioso. De este modo, se inviste una serie de objetos de una sacralidad que los separa del mundo, a la vez que se los dota de un poder que permite revelar aspectos de él, y se establece una significación colectiva que implica una ritualidad de asistencia, atravesada por toda una proximidad en relación con ese espacio.

La museificación de Auschwitz supuso, ante todo, un deber moral de mantener viva la memoria de los crímenes nazis mediante la conservación de los restos del campo y los elementos que podían dar testimonio de la barbarie. De ese modo, se configuró como un medio para favorecer “experiencias auténticas” (en el sentido del *Erfahrung* benjaminiano), en la medida en que permite a los sujetos vincularse con el pasado al enmarcarlo “en la memoria de una tradición cultural e histórica” (Löwy, 2005: 29), a través de narrativas y formas de representación que dotan a la vivencia (*Erlebnis*) de sentido y le brindan la posibilidad de inscribirlo “en un marco comunitario que la excede a la vez que hace posible su elaboración” (Staroselsky, 2015: 4).

Sin embargo, esas narraciones y formas de representar el pasado tendieron a hacer hincapié en la magnitud de los crímenes y en los modos y medios con los que se llevaron a cabo. De ello se derivaba cierta idea de inconmensurabilidad e irracionalidad en torno al genocidio que, a partir de esa concepción de sacralización desplazada o sublime negativo ligada a la propia acción de los perpetradores, implicó

grandes dificultades para la elaboración y terminó en disputas identitarias alrededor de ese “trauma fundacional”.

La cultura martiriológica: de la narrativa política a la sacralización religiosa de la memoria

Como propone Thanassekos (2011), pueden distinguirse tres tipos de memoria con relación al paisaje memorial de los crímenes cometidos por el nacionalsocialismo entre 1933 y 1945. La primera, la “memoria patriótica”, que puede adquirir también la forma de “patriótica-nacional”, está “arraigada en función de sus actores a las motivaciones e ideologías ligadas a combates cuyo objetivo central fue la liberación del país y expulsar al ocupante nazi fuera de las fronteras, recuperar la independencia nacional”. La segunda, la “memoria política-antifascista”, se relaciona también con las luchas en torno a la liberación nacional, pero se afirma más en las luchas antifascistas de las décadas de 1920 y 1930. La tercera, la “comunitaria” o “memoria de una comunidad de destino”, se relaciona esencialmente con “la experiencia singular de las comunidades judías de Europa, de las primeras persecuciones antisemitas a los campos de exterminio, pasando por la exclusión sistemática, la estigmatización, las expoliaciones, los encierros en guetos y las deportaciones” (Thanassekos, 2011: 45-46). Si bien es posible entender las dos primeras como memorias comunitarias, el autor señala que esta última se distinguiría esencialmente de ellas debido a que se trata de una memoria de una comunidad de víctimas cuya definición esencialista ha sido decretada por los perpetradores.

En el caso de Auschwitz, esta tipología es difícil de distinguir, pues se presenta de manera entrelazada hasta fines de la década de 1970 y, fundamentalmente, la de 1990, cuando se suscitaron una serie de cambios importantes en el paisaje memorial. Ello se debe a que, inmediatamente

después de finalizada la guerra, pasó a considerarse como el lugar más importante que testimoniaba el martirio nacional polaco. Esta narrativa martiriológica se intrincaba con la memoria política-antifascista propiciada por el gobierno comunista en libros de historia, conmemoraciones oficiales y monumentos (Zubrzycki, 2013: 96-97). Ello implicaba, a su vez, dejar de lado el hecho de que la mayoría de las víctimas que perecieron allí eran judías. Eso no significaba necesariamente su negación, sino que se las solía incluir a la par de los “mártires” de otras naciones o grupos. Al mismo tiempo, el Estado polaco instrumentalizó este sitio de memoria como una arena política (Huener, 2003: 29),³ subsumiendo la narrativa del martirio de las víctimas judías a una más acorde a la visión del gobierno comunista, que oscilaba así entre una memoria “patriótica-nacional” y una “política-antifascista”.

La memoria polaca coexistió también, en términos de Thanassekos, con la judía como una “memoria comunitaria”. Pero, como sostiene Wróbel (1997), dicha convivencia, sumamente conflictiva, cobró la forma de una “doble memoria” irreconciliable que afectó y limitó su entendimiento mutuo. Ambas remitían a la particularidad de la experiencia de las respectivas comunidades frente a la ocupación nazi de Polonia, aunque en esencia eran diferentes. La equiparación de ambas experiencias solía fundamentarse en el número de pérdidas, dado que unos tres millones de judíos y también alrededor de tres millones de ciudadanos no judíos de Polonia fueron asesinados durante la guerra. Sin embargo, si se consideran estas cifras de modo proporcional, esto significa que casi la totalidad de los judíos polacos fueron exterminados frente a una décima parte de los ciudadanos polacos no judíos asesinados. Desde el punto

³ Las dificultades para resguardar y conservar el sitio condujeron a la promulgación de la Ley para la Protección de Monumentos del Martirio de la Nación Polaca y Otras Naciones en 1947, que lo convirtió en propiedad del Estado.

de vista cultural, esto significó la extinción total de una de las comunidades judías más importantes del mundo, mientras que evidentemente la comunidad nacional polaca ha sobrevivido (Wróbel, 1997: 569).

Por otra parte, es importante señalar que los términos “martirio” y “mártir” fueron elementos constitutivos del vocabulario conmemorativo de la Polonia de posguerra, especialmente en torno a Auschwitz. Aunque era común su uso en otros países para referirse a las víctimas del nazismo, para los polacos tenía una connotación específica vinculada al discurso de la religión católica y a la identidad nacional. Así, los prisioneros polacos de Auschwitz eran considerados mártires en cuanto habían sufrido a causa de su fe católica, sus convicciones políticas o su amor a la patria (Huener, 2003: 48). Desde esta perspectiva, la cual implicaba la exclusión de judíos y gitanos, que representaban la mayoría de las víctimas de este campo, o bien su inclusión como mártires no polacos, se reforzaba la concepción decimonónica de la identidad anclada esencialmente en el nacionalismo, a la vez que se contribuía a construir una mirada ahistórica que socavaba la diversidad de experiencias de los allí recluidos y asesinados.

La “cultura martiriológica” de Polonia se remonta al siglo XIX. Frente al levantamiento fallido de 1830, filósofos y poetas cultivaron y propagaron una doctrina mística en torno al sacrificio polaco y un mesianismo que hacían de la lucha por la independencia un imperativo divino y de Polonia, un “Cristo entre las naciones” (Huener, 2003: 49; Zubrzycki, 2011: 25-26). Esta percepción romántica del país como una víctima eterna de la injusticia y la expoliación se reactualizaron en la lucha de la resistencia frente a la ocupación colonial nazi, el desarrollo de las prácticas genocidas y, posteriormente, la guerra, en la responsabilidad de investigar, perseguir y mantener viva la memoria de los “crímenes de Alemania” (Huener 2003: 49). Esta narrativa del martirio permaneció asociada a un sentimiento antialemán y servía para justificar y sostener el trazado de la frontera en la línea Oder-Neisse.

El mito del martirio mesiánico, entonces, jugó un papel clave en la narrativa nacional, ayudando a interpretar el presente y creando esperanzas para un posible futuro, dado que suministró “una gramática para los polacos a dar sentido a la situación política en la que vivían y un vocabulario para hablar de ello” (Zubrzycki, 2011: 27). Ello permite comprender también cómo las memorias tipificadas por Thanassekos permanecieron amalgamadas bajo la tutela del gobierno comunista durante las primeras dos décadas que siguieron al fin de la guerra, para luego empezar a resquebrajarse. Pero, asimismo, nos deja vislumbrar el modo en que la sacralización del espacio en Auschwitz fue cobrando progresivamente un carácter más vinculado a ese universo simbólico del catolicismo que operaba como el elemento esencial en la construcción de la identidad polaca de posguerra. Ello conllevaría, de este modo, una serie de disputas que alterarían la configuración del paisaje memorial.

Así, la apariencia del museo, que no había cambiado sustancialmente a lo largo de sus primeros años de existencia, comenzó a transformarse a partir de un proceso de “internacionalización” que tuvo lugar en la década de 1960. El Comité Internacional de Auschwitz, creado en la década anterior, junto al Museo Estatal y el Ministerio de Cultura de Polonia, planificaron un “Monumento Internacional a las Víctimas del Fascismo” a mediados de los cincuenta, con la intención de conmemorar a todos los “mártires” del complejo de campos. Inaugurado en Birkenau en abril de 1967, aunque abstracto en su forma y vago en su mensaje, daba cuenta de un interés internacional creciente en el sitio. Asimismo, en 1968 el museo abrió su primera exhibición dedicada al “martirologio y lucha de los judíos” en el Bloque 27 del campo principal. Estos vectores de memoria socavaron y modificaron el lugar de privilegio que ocupaba la narrativa política y nacional polaca en el marco conmemorativo del sitio memorial (Huener, 2003: 145-146).

Pero resulta aún más significativa la importancia creciente de la Iglesia católica polaca en la configuración de la memoria

en Auschwitz. Esto puede observarse claramente en el período comprendido entre las ceremonias celebradas allí en 1972 en honor a la beatificación del padre Maksymilian Kolbe⁴ y la misa papal en el campo de Birkenau en 1979 (ver imagen 1), cuando el sitio fue utilizado como un escenario y un santuario para una conmemoración específicamente cristiana y polaca (Huener, 2003: 186).

La visita del papa Juan Pablo II inició un proceso de “democratización” del sitio (ver imagen 2), que legitimaba una narrativa nacional polaca, al mismo tiempo que atraía la atención de los medios de comunicación internacionales y abría la puerta a una serie de conflictos que se suscitarían en las dos décadas siguientes (Huener, 2003: 187). El inicio del camino a la santificación de un sacerdote polaco prisionero y martirizado en Auschwitz como Kolbe y la visita del sumo pontífice peregrino, cuya enorme popularidad y apoyo se debían también a que era originario de este país y a que había desarrollado allí su carrera, posibilitaron la resignificación del sitio de memoria más importante de toda Polonia. La narrativa católica permitía darle a Auschwitz un significado redentor, recuperando la imagen de la nación sufriente y del martirio asociado a la identidad polaca, para trascender al nihilismo y al materialismo marxista que podía vincularse a la narrativa impulsada por el Estado (Huener, 2003: 202).

4 Este fraile franciscano polaco gozaba de una amplia popularidad en Polonia. Tras la captura de Varsovia por parte del ejército alemán, Kolbe fue apresado el 19 de septiembre de 1939, aunque fue puesto en libertad poco más de dos meses después. Cuando salió de prisión, rechazó inscribirse en la “lista de la gente alemana” (*Deutsche Volksliste*), un registro demográfico implementado por los nazis en los territorios ocupados para clasificar a la población, lo cual le hubiese permitido gozar de algunos privilegios debido a su origen alemán. En febrero de 1941, fue detenido nuevamente y enviado a Auschwitz. En agosto de ese mismo año, se ofreció a morir en lugar de otro prisionero, Franciszek Gajowniczek, castigado junto a otros nueve reclusos por la fuga de un compañero, Zygmunt Pilawski. Los diez prisioneros fueron encerrados en celdas de castigo y privados de agua y comida. Luego de dos semanas, solo Kolbe seguía vivo, por lo que fue retirado por los guardias y asesinado con una inyección de fenol.

Imagen 1. Misa papal en Birkenau, 1979



Fotografía: Lidia Foryciarz. Fuente: Archivo del Museo Estatal de Auschwitz-Birkenau, www.auschwitz.org.

Imagen 2. El papa Juan Pablo II arrodillándose frente al Monumento Internacional a las Víctimas del Fascismo



Fotografía: Józefa Mostowik. Fuente: Archivo del Museo Estatal de Auschwitz-Birkenau, www.auschwitz.org.

Universalización de la memoria, despolitización y turismo

La visita de Juan Pablo II a Auschwitz marcó el inicio del fin de la hegemonía de la narrativa política antifascista y patriótica que había asumido el Estado desde la fundación del Museo Estatal. Ello permitió la circulación y plasmación en el paisaje conmemorativo de otras memorias comunitarias, sobre todo la judía, que había sido menoscabada durante años.

Sin embargo, durante las décadas de 1980 y 1990, la singularidad de la memoria judía fue dando paso a una memoria universal, globalizada y hasta americanizada, de la Shoah (y, muchas veces, incluso fue identificándose con ella). En otras palabras, una “simbiosis judeo-americana dio lugar a una lectura universalista de los componentes judíos de la memoria del Holocausto, que es amplificada por los medios y los productos de la industria cultural” (Baer, 2006: 76). El conflicto de trascendencia internacional en torno al convento de las carmelitas⁵ y a su traslado fuera el campo en 1993 da cuenta de la impronta de la memoria judía hacia fines de la década de 1980. Pero también muestra cómo dicha memoria ya estaba adquiriendo un cariz global, dado que la iglesia erigida en Birkenau⁶ aún continúa en pie y solo ha suscitado escasos reclamos. Este contraste permite ver el tremendo valor metonímico de Auschwitz I (Huener 2003: 238) y su lugar privilegiado en los marcos de esta memoria universal.

5 El convento, que se hallaba en el edificio denominado Theatergebäude bajo la ocupación nazi, y que había servido entre otras cosas como depósito de Zyklon-B, generó una serie de encendidas y sostenidas protestas por parte de la comunidad judía desde mediados de la década de 1980.

6 La iglesia fue abierta en 1983 en un edificio que había funcionado como oficina del comandante (*Kommandantur*). Si bien esta estructura, cuya cruz es fácilmente visible para quienes visitan Birkenau, fue parte de la arquitectura del campo original, no pertenece al Museo Estatal y se halla fuera de su perímetro.

En estas décadas comenzó a tener lugar un incremento progresivo de visitantes al museo y el sitio memorial provenientes de todo el mundo, aunque especialmente alemanes, en un primer momento, y judíos de Estados Unidos e Israel luego, sobre todo desde la caída del régimen comunista. El estreno de la miniserie televisiva *Holocausto* (1978) y, más tarde, de la película *La lista de Schindler* (1993), de Steven Spielberg, la construcción del Museo Estadounidense Conmemorativo del Holocausto (inaugurado en 1993, aunque su proyecto había sido lanzado quince años antes por el presidente Jimmy Carter), como así también la proliferación de museos y memoriales de este tipo en las grandes ciudades del mundo, permiten pensar a Auschwitz en el centro de ese entramado memorialístico universal. Por ello, la experiencia asociada a este crecimiento exponencial del turismo cultural y de la memoria en Auschwitz, convertido en metonimia del Holocausto, debería entenderse en relación con esa red de sentidos que se traza en el marco de esa memoria universal, más que en el mero hecho de su materialidad y correspondencia entre el sitio de memoria y el lugar donde funcionó la fábrica de muerte nazi.

La visita papal, entonces, fue en gran medida disruptiva y desafiante frente a la memoria oficial de la época, aunque propició una “democratización” de la memoria bastante limitada, ya que, junto a la declaración de Auschwitz como Patrimonio de la Humanidad por la Unesco en 1979, terminó por favorecer una nueva hegemonía y contribuyó a socavar la propia narrativa en la que se sustentaba. Como reveló más tarde la “guerra de las cruces”,⁷ en Polonia, los símbolos

⁷ En 1998, un político de derecha llamado Kazimierz Świtoń encabezó una campaña para evitar la remoción de una gran cruz que había sido erigida en las afueras del campo principal. Esta tenía un significado especial, dado que había sido utilizada durante la famosa misa celebrada por el papa dos décadas antes. Cientos de simpatizantes de Świtoń se congregaron en el lugar llevando sus propias cruces, junto con pancartas con inscripciones de índole nacionalista, proclamando su intención de defender lo que consideraban un símbolo tanto de la identidad nacional polaca como de la fe católica.

del catolicismo “se convirtieron en los símbolos sagrados de la identidad nacional, solo para ser cuestionados y potencialmente ‘secularizados’ nuevamente en el período poscomunista” (Zubrzycki, 2006: 220). Dicho conflicto fue una muestra no tanto del poder perdurable del imaginario religioso, sino más bien del ocaso de su poder para moldear la identidad nacional y de su reconfiguración dentro de un nuevo contexto ideológico, cultural y político.

En este nuevo escenario, la mitificación del Holocausto se funda en un imperativo moral y pedagógico, en una memoria universal que presenta a Auschwitz como “un dolor constante para la conciencia del mundo”⁸ y no como un testimonio del martirio polaco. La representación y la enseñanza en torno al Holocausto fueron adquiriendo, así, un carácter cada vez más instrumental, “elevando cuestiones como el pluralismo, la tolerancia, la democracia, el respeto por la dignidad humana, los derechos humanos e incluso la ética jurídica y médica” (Baer, 2006: 80-81), lo cual contribuyó a diluir el carácter esencial de las prácticas genocidas.

De este modo, la universalización de la memoria judía (entendida necesariamente a partir de una esencialización de la identidad judía, y no como aquella “memoria comunitaria” vinculada a la experiencia del genocidio) y la anulación de las narrativas políticas del genocidio tras la caída del comunismo contribuyeron a la conversión de la pérdida histórica en una ausencia transhistórica –en el sentido dado por LaCapra (2005: 69-70)–. De este modo, se pierde de vista el carácter esencialmente político y social, como así también la dimensión sacrificial, de las prácticas genocidas y de los mecanismos de alterización que posibilitan su instrumentación.

En este sentido, Teklik y Mesnard señalan que el proceso de culturización de los sitios memoriales y de memorialización del turismo ha implicado “una fuerte despolitización de aquellos lugares que se han transformado en islotes de un pasado

⁸ Así se expresa en un material informativo que distribuye el museo. Puede verse en bit.ly/3F2FFS2.

que no es el pasado al cual pretenden referir, así como tampoco representan al presente social y político del que los visitantes son contemporáneos” (Teklik y Mesnard, 2011: 104).

El turismo de memoria (y podrían incluirse dentro de esta denominación las formas de “turismo oscuro” o “tanatoturismo”) se presenta como un aspecto más del turismo cultural.⁹ Los visitantes, que van desde supervivientes y familiares, estudiantes de diferentes edades hasta niveles y turistas de todo tipo, participan sin plena conciencia en la construcción de una masa uniforme. Estas multitudes, mayormente jóvenes en las últimas tres décadas, tienen escasas posibilidades de un recogimiento auténtico al marchar agolpadas en itinerarios que restringen su margen de iniciativa, ya sea por los bloques de Auschwitz I, sin entrar generalmente a los pabellones, o por un circuito convencional en Birkenau, bastante pequeño si se tiene en cuenta su extensión. Y, si bien es normal ver muestras de desinterés en los visitantes de menor edad o cierta desorientación también en adultos, la emoción que muchos experimentan suele ser preexistente a su viaje y la comprensión de lo visto en el lugar depende más de una representación cultural de lo que ha ocurrido allí con la que se ha tenido contacto de antemano (Teklik y Mesnard, 2011: 109-115) (ver imágenes 3 y 4).

⁹ Pueden tomarse como ejemplo las “marchas por la vida”, una resignificación de las tristemente conocidas “marchas de la muerte” organizadas por los nazis para acelerar el proceso de exterminio ante su inminente derrota. Celebradas desde 1988, cada 27 de Nisán en el calendario hebreo (entre marzo y abril en el gregoriano), el “Día del Recuerdo del Holocausto y el Heroísmo” (יום השואה, *yom hash-sho’ah*), miles de personas, mayormente jóvenes judíos, caminan desde Auschwitz a Birkenau. La marcha resulta sumamente emotiva, muchos portan banderas de Israel y cantan canciones. Antes del acto central, se realizan actividades pedagógicas en torno al significado del Holocausto, orientadas sobre todo a los jóvenes. En la organización del viaje, suelen intervenir diversas instituciones escolares y agencias de turismo, por lo que muchos complementan esta actividad con el recorrido por el “circuito judío” de la ciudad de Cracovia o por otros sitios vinculados al genocidio en Polonia, o incluso continúan su viaje hacia Israel para finalizarlo con el festejo del Día de la Independencia (יום העצמאות, *yom ha’atzmaut*) de ese país.

Imagen 3. Turistas agolpándose para ingresar por el pórtico de Auschwitz I, con la famosa inscripción “Arbeit macht frei”



Julio de 2018. Fotografía: C. L. Dawidiuk.

Imagen 4. Turistas siguiendo a su guía entre los bloques de Auschwitz I



Julio de 2018. Fotografía: C. L. Dawidiuk.

A modo de cierre no conclusivo

En la película *Am Ende kommen Touristen* (2007), de Robert Thalheim, un anciano superviviente del genocidio que vive en los dormitorios del centro de estudios de Auschwitz trabaja en el Museo Estatal arreglando las maletas, confiscadas por los nazis en el campo a los detenidos antes de conducirlos al exterminio, que se exhiben en una de las salas. También se dedica a brindar su testimonio sobre su experiencia en el campo ante grupos de estudiantes que acuden allí. Pero su obsesión por reparar las valijas, tarea a la que dota de un sentido trascendental y una forma de elaboración de ese pasado traumático dada la promesa que había hecho a los deportados de que recuperarían sus cosas, hace que su trabajo de reparación le tome demasiado tiempo y provoca el disgusto de los especialistas que se dedican a su preservación en el museo. Ellos no comparten el criterio del viejo, dado que dichos artefactos deben primordialmente escapar al desgaste para continuar siendo mostrados al público, pero sin ser reparados. Es decir, el criterio de conservación de dichos objetos, que es asimismo el de su sacralización, se vincula a su positividad intrínseca, a su carácter documental, que no debe ser alterada. De este modo, el testigo deja de ser rentable y útil, y es despedido.

Esta especie de parábola nos devuelve al problema de la realización simbólica del genocidio. Es posible concebir el ritual de conservación y exhibición de los objetos que dan cuenta de un pasado traumático y prescindir aun del testigo y de su testimonio. Es posible sacralizar el espacio donde se instrumentó el proceso genocida y al mismo tiempo eludir la comprensión y la representación de las relaciones sociales que tuvo como objeto destruir.

Bibliografía

- Agamben, G. (2011). “¿Qué es un dispositivo?”. *Sociológica*, 26(73), 249-264.
- Baer, A. (2006). *Holocausto. Recuerdo y representación*. Madrid: Losada.
- Benjamin, W. (2011). *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Agebe.
- Bensoussan, G. (2010). *¿Auschwitz por herencia?* Barcelona: Anthropos.
- Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Feierstein, D. (2008). *Seis estudios sobre genocidio*. Buenos Aires: Editores del Puerto.
- Feierstein, D. (2012). *Memorias y representaciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Hilberg, R. (1994). “Auschwitz and the Final Solution”. En Gutman, Y. y Berenbaum, M. (eds.). *Anatomy of the Auschwitz death camp* (pp. 81-92). Bloomington: Indiana University Press.
- Huener, J. (2003). *Auschwitz, Poland and the Politics of Commemoration, 1945-1979*. Athens: Ohio University Press.
- LaCapra, D. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LaCapra, D. (2006). *Historia en tránsito*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin: aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Osorio Olave, D. (21 de octubre de 2021). “El museo como espacio sagrado”. Recuperado de bit.ly/3wb3tAX.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI Editores.

- Staroselsky, T. (2015). "Consideraciones en torno al concepto de experiencia en Walter Benjamin". En X Jornadas de Investigación en Filosofía, del 19 al 21 de agosto de 2015, Ensenada, Argentina.
- Soja, E. (1996). *Thirdspace*. Oxford: Blackwell.
- Teklik, J. y Mesnard, P. (2011). "El viaje a Auschwitz: ¿turismo de la memoria o turismo cultural?". En Fleury, B. y Walter, J. (comps.). *Memorias de la piedra. Ensayos en torno a lugares de detención y masacre* (99-116). Buenos Aires: Ejercitar la Memoria Editores.
- Thanassekos, Y. (2011). "Los procesos de calificación, descalificación y recalificación de los lugares de la memoria (1950-2000)". En Fleury, B. y Walter, J. (comps.). *Memorias de la piedra. Ensayos en torno a lugares de detención y masacre* (45-54). Buenos Aires: Ejercitar la Memoria Editores.
- Wróbel, P. (1997). "Double memory: Poles and Jews after the Holocaust". *East European Politics and Societies*, 2(3), 560-574.
- Zubrzycki, G. (2006). *The Crosses of Auschwitz*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zubrzycki, G. (2011). "History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology". *Qualitative Sociology*, 34, 21-57.
- Zubrzycki, G. (2013). "Narrative Shock and Polish Memory". En Silberman, M. y Vatan, F. *Memory and Postwar Memorials* (95-115). Nueva York: Palgrave MacMillan.

Rituales, peregrinación y devoción en las estupas budistas de la Patagonia

CATÓN EDUARDO CARINI

Introducción

Una mirada del budismo frecuente entre el público occidental lo entiende como una religión centrada en la práctica de la meditación y los aspectos filosóficos, despojada de rituales, creencias y devoción. Esta concepción se debe a la influencia que ha tenido el movimiento del budista modernista, surgido en el siglo XIX al contacto con la cultura occidental, que procuró presentar al público occidental una religión desmitologizada y alineada con la cosmovisión científica dominante en esta parte del globo (Baumann, 2002). Sin embargo, más allá de esta imagen secularizada, es claro que en Occidente no hay una sola manera de vivir el budismo y, como veremos en este capítulo, una de ellas involucra una serie de materialidades sagradas cuyo carácter numinoso se hace presente a través de determinadas prácticas rituales, fe y creencias religiosas. Nos referimos a la práctica del budismo que tiene como centro convocante a las estupas, monumentos funerarios con forma de domo, originalmente construidos para contener los restos del cuerpo de Buda tras su cremación, que se transformaron en importantes lugares de peregrinación. Con el tiempo, estas edificaciones fueron incluyendo una variada gama de materialidades sagradas, como reliquias de maestros destacados, textos importantes, y objetos pertenecientes al Buda o a sus discípulos, tales como tazones de mendigar o ropas. Actualmente, se edifican a fin de conmemorar eventos de la vida de Buda, celebrar la visita de una figura religiosa,

expresar devoción a la enseñanza budista o, simplemente, recibir los beneficios espirituales intrínsecos que se cree que este tipo de arquitectura posee.

Con el arribo de doctrinas y prácticas budistas a Occidente, se difundió la práctica de construir estupas en esta parte del mundo. Las primeras fueron erigidas en Inglaterra (en el año 1980), Austria (1983) y EE. UU. (1985). Actualmente, la estupa más grande fuera de Asia –con unos treinta y tres metros de altura– está emplazada en Benalmádena, España, y fue construida por iniciativa del maestro budista tibetano Lopon Tsechu Rinpoche en el año 2003 (Harvey, 1998). La Argentina también cuenta con estupas distribuidas en diversas regiones del país que se han convertido en espacios en los cuales no pocos argentinos deciden vivir el budismo mediante la devoción, la fe y la *performance* de un conjunto de rituales relacionados a estos monumentos, motivados por una serie de creencias vinculadas a sus efectos benéficos.

En este trabajo proponemos un recorrido exploratorio por los procesos históricos, rituales y simbólicos vinculados a dos de estas estupas, ubicadas en las localidades de EpuYén y Bariloche, en el sur del territorio argentino, con el objetivo de dar cuenta de este fenómeno en el contexto local.

El texto se organiza en tres partes. A fin de contextualizar la indagación, la primera de ellas reseña los principales rasgos de este tipo de arquitectura budista, incluyendo su origen, estructura y simbolismo. La segunda está dedicada a recuperar la historia de las estupas de la Patagonia argentina para poder así determinar los procesos que dieron origen a tales expresiones de fe en un contexto sociohistórico y espacial novedoso. Finalmente, la tercera parte explora las prácticas rituales, las materialidades y los simbolismos asociados a las mencionadas estupas.

Historia y simbolismo de las estupas

Según la tradición, poco antes de su muerte, el Buda indicó que sus reliquias debían ser colocadas en una estupa (pali “*thupa*”) o túmulo, en un lugar en el que se cruzaran cuatro caminos. Entonces dijo: “Y quienquiera que ponga flores o perfumes sobre él, o exprese devoción o sienta confianza en su corazón en ese lugar, estará contribuyendo a su bienestar y felicidad” (Harvey, 1998, p. 49). Sus reliquias se repartieron en ocho partes y fueron entregadas a ocho reyes que le habían rendido homenaje en vida y que las depositaron en sendas estupas. Como señalamos, no todas contienen los restos corporales del Buda, ya que pueden ser receptáculos de los de sus discípulos directos o de maestros posteriores destacados. También hay estupas que preservan objetos tales como tazones de mendigar, atuendos religiosos o escrituras budistas importantes¹.

El principal impulsor de este tipo de construcción en la India fue el emperador Ashoka, quien mandó a construir muchas de ellas en el siglo III a. C., luego de su conversión al budismo. Al tiempo que se multiplicaban, las estupas fueron adquiriendo distintos estilos y formas arquitectónicas, y su diseño fue transformándose desde un simple túmulo de piedras hasta las grandes pagodas y templos de China, Japón y el Sudeste Asiático (Harvey, 1998; Barnes, 1995).

Las estupas constituyen símbolos dominantes que condensan significaciones y acciones rituales (Turner, 1990). Representan el cosmos, compuesto por los “tres mundos”. La base, consistente en una plataforma cuadrada, simboliza la tierra. Sobre ella se eleva el cuerpo central semiesférico que representa la bóveda celeste. Por encima se ubica un pináculo cuadrangular con un sol y una luna que simboliza la divinidad que protege el universo. Al mismo tiempo, la base está asociada simbólicamente a un altar sacrificial, la

¹ Más adelante, profundizaremos a partir del caso argentino en la variedad y el simbolismo que puede presentar el relleno de las estupas.

cúpula, a un huevo cósmico, y el pináculo, a un *axis mundi*, eje del mundo. Además, las diferentes partes de la estupa hacen referencia a los “cinco elementos cósmicos”: la tierra, el agua, el fuego, el aire y el éter o espacio. Se dice que, si las estatuas de Buda son representaciones de su forma iluminada y los textos son las representaciones de su palabra iluminada, las estupas representan su mente iluminada. En una entrevista que mantuvimos con el maestro del centro budista argentino Dongyuling Gerardo Abboud, él nos explicaba:

Las estupas son grandes monumentos budistas que son muy importantes, que tienen una estructura muy específica de cómo se tienen que construir y están llenos de reliquias, de cosas muy sagradas. Representan en realidad la mente iluminada de los budas, que en realidad es la misma que nuestra mente iluminada. Nuestra naturaleza esencial de nuestra mente, nuestro ser, es la misma que Buda. Al Buda no hay que tomarlo exclusivamente como un ser histórico, sino como ese estado despierto que es innato que somos en esencia nosotros.

Además de los sentidos referidos arriba, las diferentes partes de la estupa también representan el sendero hacia la Iluminación, es decir, las fases que debe atravesar el aspirante para alcanzar el despertar espiritual. Al respecto, Michel Hanono, quien también es un referente del centro Dongyuling, detalla:

Las estupas son monumentos sagrados budistas que [...] representan el camino budista desde que una persona se interesa en el crecimiento espiritual hasta el objetivo final, el estado de buda [...] en la parte más elevada se puede ver un sol, una luna y una especie de gota que simboliza el estado iluminado (“Un lugar mágico para meditar en medio del paraíso bariloquense”, *Río Negro*, 2020).

En suma, podemos observar que, más allá de su valor arquitectónico y cultural, las estupas son construcciones

polisémicas, con significantes estrechamente vinculados a la cosmovisión y a la soteriología budista. Más adelante, veremos que a estas representaciones se suman otras asociadas a la sacralización del espacio y a los beneficios materiales, emocionales y espirituales que las estupas otorgan a quienes les rinden culto.

Las estupas de la Patagonia argentina

Argentina cuenta con varias estupas construidas por iniciativa tanto de devotos particulares como de instituciones budistas formadas en el país en las últimas décadas. En la Provincia de Buenos Aires, el mencionado centro Dongyuling, dirigido por el maestro Gerardo Abboud, construyó dos de ellas, una en la localidad de Tandil (la primera del país) en el año 1997 y otra en Zelaya en el 2009. La organización budista tibetana Kagyu Tekchen Chöling, dirigida por los lamas argentinos Rinchen Kandro y Sangye Dorje, levantó entre los años 2003 y 2016 ocho estupas en su centro de retiros ubicado en San Andrés de Giles. En la provincia de Córdoba, encontramos una estupa en la localidad de Tanti, en el centro Tashigar Sur, perteneciente a la organización budista internacional Comunidad Dzogchen Internacional, la cual fue consagrada en el año 2013 por el maestro tibetano Namkhai Norbu. Además, en la provincia de La Rioja, un devoto budista construyó una estupa en la localidad de Santa Vera Cruz (también inaugurada en el año 2013), motivado por sus viajes a la India y por el impulso que le inculcaron unos monjes tibetanos que conoció en ese país asiático. Finalmente, las dos estupas que aquí nos competen están emplazadas en la Patagonia argentina. La primera, llamada Estupa de la Iluminación, fue terminada en el año 2005 en la localidad de San Carlos de Bariloche, provincia de Río Negro, por el centro Dongyuling, y la segunda, llamada “Estupa de Samantabhadra”, fue construida en el

año 2011 en la localidad de Epuyén, provincia de Chubut, por el Centro de Estudios Budistas Samantabhadra, dirigido por el maestro tibetano Geshe Gelek Chodha.

Estupa de la Iluminación con la vista del lago Nahuel Huapi



Foto: Michel Hanono.

La *Estupa de la Iluminación* está ubicada en un terreno privado –aunque abierto al público– a mitad de camino de la cima del cerro Otto, una montaña que alcanza los 1.405 metros sobre el nivel del mar, situada en la orilla sur del lago Nahuel Huapi y en cuya falda se levanta la ciudad de San Carlos de Bariloche, uno de los destinos turísticos más importantes del país. El practicante de budismo tibetano Michel Hanono se ocupó de su diseño y construcción. Se trata de un argentino nacido en la Ciudad de Buenos

Aires, quien se radicó en Bariloche tras estudiar Arquitectura en la Universidad de Buenos Aires. En los años 80, se interesó en el yoga y la meditación trascendental, pero no estaba del todo satisfecho con el camino que proponían estas disciplinas de raigambre oriental. En el año 1986, conoció el budismo por un libro que encontró casualmente en un refugio de montaña y, a partir de allí, se dedicó a organizar las actividades que llevaron a cabo en Bariloche los lamas Drubwang Dorzong Rinpoche y Drugu Choegyal Rinpoche en su primera visita al país, cuando fundaron el centro de budismo tibetano Dongyuling. Decidido a seguir este camino religioso, ese mismo año se fue a la India, de donde regresó en 1988. Desde 1991 es director de la filial del centro Dongyuling de Bariloche, donde imparte cursos de meditación y filosofía budista. Asimismo, organiza las visitas regulares de lamas tibetanos pertenecientes a la escuela de budismo tibetano Drukpa Kagyu, quienes brindan retiros de práctica y enseñanza. Uno de ellos, el maestro Drugu Choegyal Rinpoche, lo impulsó a construir la estupa, tarea que emprendió en el año 2003. En una entrevista que mantuvimos con Michel, relata cómo fue este proceso:

En uno de los viajes a la India, uno de los lamas que habían venido acá en el año 1986 me habló de por qué no construir una estupa acá en Bariloche y, bueno, como soy arquitecto y en la parte constructiva más o menos sabía que me iba a defender... empecé a buscar terrenos, estuve más o menos como tres años tratando de encontrar algún lugar apropiado, con buena vista, buena orientación, que se pueda llegar. Entonces anduve recorriendo todo el cerro Otto porque hay muchos loteos allá arriba, aunque no estén marcados los lotes existen en catastro y bueno... era interesante buscar algo que no sea tan caro [...]. Y, una vez que se definió el lugar, se compró el terreno y ahí yo me puse las pilas para construir la estupa bajo las directivas de este mismo lama [...]. Los fondos para la construcción provinieron de donaciones, donaciones de mucha gente. También en parte vinieron de las actividades que se desarrollaron en Buenos Aires y Bariloche, se fue juntando y ahí se llegó a construir.

Ceremonia de consagración de la Estupa de Bariloche



Foto: Michel Hanono.

Además de la elección del terreno, la recaudación de los fondos y las obras de albañilería, el proceso de construcción de la estupa incluyó la recolección y la elaboración del relleno. Tras finalizar la construcción de la estupa, en el 2005 fue rellena y consagrada por el maestro Drukpa Choegon Rinpoche en una ceremonia que duró tres días. Michel relata cuáles son estas materialidades que ocupan el interior de la estupa y algunos de sus significados:

El relleno es, metafóricamente, “semillas de iluminación”, porque hay millones de semillas, toda la parte de abajo contiene bolsas de semillas de todo tipo de cereales, hay vegetales aromáticos, plantas medicinales, reliquias, fotografías, estatuillas, medallas, cosas que la gente llevaba relacionadas al budismo. También están todos los textos del *Kagyur* y el *Tengyur* (el Canon Pali en idioma tibetano), todos los textos del *dharma* budista, y algunas reliquias que trajo el lama que la vino a consagrar. Y también hay miles de *tsa tsas* [...] unos

conitos de arcilla que vienen todos labrados, que para fabricarlos se realiza una práctica especial que los practicantes hicimos, llevan mantras y después con un tipo de práctica se sella ese mantra, se sella esa “semilla para la iluminación”.

Unos 170 kilómetros más al sur, en la localidad de Epuyén, provincia de Chubut, encontramos la Estupa de Samantabhadra, que ostenta el doble título de ser la más grande de Argentina (se alza unos 12 metros) y la más austral del mundo. Fue construida por iniciativa de Alejandra Almada, una devota budista de origen mexicano radicada en Epuyén desde hace unos quince años. Alejandra relata los motivos que la llevaron a emprender este proyecto de la siguiente forma:

Surge a nivel arquitectónico por el deseo de hacer felices a los demás y yo, al ser una mujer quizás dura, que trabajó en el medio marítimo mucho tiempo, me era difícil cumplir ese anhelo. Leyendo todas las escrituras de Buda, me encontré con muchas cosas de las que se habla del poder de las estupas, que no radican en sí mismas, sino al poder que le damos al circunvalarla. Lleva a la iluminación, permite que el corazón se abra (“La magia de la Estupa en Epuyén”. *El Patagónico*, 2017).

La construcción de la Estupa de Epuyén fue financiada con sus propios fondos y asentada en una propiedad familiar. Michel Hanono colaboró en el diseño y la construcción y el Geshe Gelek Chodha –o Geshe La–, un maestro tibetano perteneciente a la organización budista internacional Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition (FPMT) y consejero espiritual del Centro de Estudios Budistas Samantabhadra, es quien brindó el apoyo espiritual para su edificación.

Estupa de Epuyén



Foto: Alejandra Almada.

Ruedas de oración en la Estupa de Epuyén



Foto: Alejandra Almada.

El proceso de creación de esta estupa comenzó en el año 2010, cuando el Geshe Gelek Chodha consagró el lugar donde sería emplazada un año después y designó a algunos de sus discípulos del monasterio de Sera Je para llevar a cabo los rituales y supervisar el proyecto. Posteriormente, diez días antes de la ceremonia principal realizada el 26 de noviembre de 2011, comenzaron los preparativos, que incluyeron la recolección del relleno de la estupa. Para ello, se solicitaron “donativos de flores secas, hierbas medicinales, y juguetes que representen algo valioso para los humanos o representaciones de animales” (“Relleno de la Estupa”. Samantabhadra: la estupa de Epuyén, 2021). Luego, el 21 de noviembre, se consagraron estos objetos en una ceremonia oficiada por lamas tibetanos. A esta jornada le siguieron dos días, del 22 al 23 de noviembre, durante los que se relleno la estupa con estos objetos consagrados, evento que incluyó la presencia de lamas y devotos budistas locales. Finalmente, el sábado 26 se consagró la estupa, en un evento encabezado por el mencionado maestro tibetano Geshe Gelek Chodha. Durante la mañana se realizó una “bendición larga” y, a partir de las 18 h, la “bendición final”. La indicación para los interesados en asistir a la ceremonia decía:

Traer comida para compartir y/o también: flores, pétalos de flores u ofrendas para la Estupa en forma de incienso, velas, luces o cualquier cosa que sea valiosa para ustedes que puedan ofrecer para la mente iluminada y la paz interior y universal (“Consagración de la Estupa”, Samantabhadra: la estupa de Epuyén, 2021).

Unos años más tarde, en el 2017, Geshe Gelek Chodha indicó que se dispusieran 108 mástiles alrededor de la estupa con banderas de oración para “disminuir el daño de los elementos”. Tras su colocación, se convocó a contribuir de la siguiente forma:

☐Patrociná una bandera! Faltan banderas en la Stupa, necesitamos su apoyo para que siempre ondeen 108 banderas,

disminuyendo el daño de los elementos y llevando bendiciones. Se necesita tela, hilo, cable de acero, precintos. ¡Un lugar para todos con la ayuda de todos! (“Stupa de Epuyén, Samantabhadra”, Facebook, 2021).

Performances rituales, eficacia simbólica y sacralización del espacio

Las estupas constituyen centros neurálgicos de la devoción budista a los cuales se peregrina para realizar una serie de *performances* específicas. La principal de ellas es circunvalar el perímetro de la estupa. El peregrino debe acercarse desde el este y rodearla en el sentido de las agujas del reloj, de forma tal que el monumento siempre quede a su derecha, “imitando el sentido en que las estrellas circundan el firmamento del cielo”. Durante este acto se pueden repetir mantras o plegarias y, en el caso de Epuyén, que tiene ruedas de oración (ver abajo), se pueden impulsar estas para que giren. En algunas ocasiones, los practicantes también pueden colocar banderas de oración, especialmente durante el Losar (el año nuevo tibetano). Cabe señalar que, en la cosmovisión budista, las banderas y las ruedas de oración son plegarias materializadas (Mauss, 1970), es decir, son fórmulas sagradas que adquieren su eficacia simbólica no por la repetición verbal, sino por el movimiento de los mantras escritos en su superficie, movimiento realizado por la acción mecánica del viento o por el impulso de una mano humana. Michel Hanono explica el sentido de las banderas de oración de la siguiente manera: “Forman parte de los lugares sagrados. En esos banderines hay plegarias para beneficiar a todos los seres. Cuando sopla el viento, ese mensaje se difunde en el espacio, llegando a todos” (“Un lugar mágico para meditar en medio del paraíso barilocheño”, *Río Negro*, 2020).

Otras prácticas relacionadas con la estupa son juntar las palmas delante de ellas, inclinar la cabeza o prosternarse en señal de respeto y homenaje, llevar ofrendas de flores,

alimentos, bebidas, inciensos, velas, etc. También es posible beneficiarse de sus efectos mediante simples actos de percepción sensorial, los que incluyen la práctica de tocarlas, oír el sonido del viento que sopla alrededor de ellas y contemplarlas. En ocasiones, hay actividades organizadas por los centros budistas en las mismas estupas que construyeron, como es el caso del Centro de Estudios Budistas Samantabhadra, que periódicamente organiza meditaciones guiadas, charlas debate y vigilias en las cuales se circunvala la estupa durante toda la noche. En el caso de la estupa de Bariloche, Michel Hanono explica:

Dongyuling va cada tanto, ahora en invierno no, pero muchas veces se hacen prácticas allá arriba. Hay tres o cuatro momentos en el año donde, si las condiciones climáticas lo permiten, se hacen prácticas ahí, una *ganachakra* (ceremonia de comensalidad ritual), o la gente va y circunvala y recita mantras o meditan, que es lo que la mayoría de los budistas hacemos en las estupas.

También se puede visitar la estupa como modo de procesar simbólicamente un hecho puntual, como en cierta ocasión en la que un grupo de devotos visitaron la estupa para agradecer haberse recuperado del covid-19. Adentrándonos en el terreno de los efectos benéficos que, según la cosmovisión nativa, las prácticas rituales vinculadas a las estupas propician, el maestro Gerardo Abboud señala:

Las estupas son monumentos que se hacen que influyen de forma positiva, que tienen un montón de factores que realmente de alguna manera van cambiando un poquito las cosas y aparte que atraen a la gente para desarrollar de cierta manera las propias cualidades internas de respeto y fe y convicción.

También en el sitio web del mencionado grupo Kagyu Tekchen Chöling, que, como señalamos, ha construido varias estu-

pas en su centro de retiros de San Andrés de Giles, puede leerse lo siguiente:

Los budistas siempre han sabido, que no importa como luzca exteriormente una stupa, siempre contiene bendiciones increíbles. Sólo verlas es una bendición. Tocarlas es una bendición. Oír o recibir el sonido del viento que sopla alrededor de ellas es una bendición [...]. Su simbolismo, su base, simetría, orientación y el contenido, y al mismo tiempo su simpleza de líneas, le otorgan un inmenso poder espiritual para bendecir a los que la ven, la tocan, hacen plegarias ante ella, la recuerdan. Incluso beneficiando con el viento que pasa por ella, tanto a seres humanos, animales, insectos, y otros seres por igual. Las bendiciones de una Stupa, tienen el potencial de sobrepasar las limitaciones del idioma, y generar armonía y sabiduría Iluminada para todo el mundo (“El Mérito y Simbolismo de las Stupas”, Kagyu Tekchen Chöling, 2020).

La estupa también es un poderoso medio para influir en múltiples aspectos de la realidad que de otra forma estarían por fuera del alcance humano, como puede notarse en esta convocatoria a participar de una “meditación de la luna llena” realizada en la estupa de Epuén:

El próximo martes 7 de febrero a las 19:00, haz una diferencia. Genera un cambio. Únete a la meditación que realizaremos en la Stupa de la Iluminación durante dos horas. Ver gente y situaciones con apremiantes necesidades alrededor de nosotros y en el mundo es muchas veces abrumador. Nos paralizamos y tensamos cuando no sabemos cómo ayudar o simplemente nos sentimos muy pequeños. Experimenta un cambio cuántico esta luna llena, a través de una Meditación Transformadora, una visualización receptiva que generará un cambio profundo a tu respuesta a una situación en el mundo por la que sientas pasión pero que sientes que no puedes hacer nada para cambiar (“Meditación de la Luna Llena”, Samantabhadra: la estupa de Epuén, 2021).

En todo caso, es preciso remarcar que una de las acciones más eficaces relacionada con la estupa es el hecho

mismo de construirla, o de patrocinar económicamente su construcción. Sobre los méritos específicos de participar en la creación de una estupa, en el mencionado sitio de KTC se asegura:

Construir una stupa es una manera muy poderosa de purificar el karma, los velos y la negatividad, y acumular méritos inconmensurables. De esa manera podremos obtener realizaciones en el sendero hacia la Iluminación, y estaremos capacitados para trabajar perfectamente en liberar a todos los seres, que igualan al espacio, del sufrimiento, guiándolos hacia la felicidad sin par de la Iluminación, que es la última meta de nuestra vida (“El Mérito y Simbolismo de las Stupas”, Kagyu Tekchen Chöling, 2020).

Por otra parte, las estupas son una de las modalidades de sacralización del espacio que ponen en práctica las organizaciones budistas locales para generar “un polo de paz, felicidad y crecimiento espiritual y temporal a todos los habitantes del país” (“El Mérito y Simbolismo de las Stupas”, Kagyu Tekchen Chöling, 2020). En este sentido, la estupa

es comparable con una planta generadora de electricidad [...] desde muy lejos pueden conectar con ella, y así tener un ancla en el espacio, ahora y en tiempos futuros [...]. Promueve el orden en la naturaleza y en el cosmos más grande protegiendo de desastres [...] promueve la armonía y el balance de equilibrio en el mundo. Magnificadas muchas veces por las reliquias que están selladas dentro de ellas, su habilidad para atenuar las fuerzas del caos y la negatividad, puede pacificar las energías del cuerpo y la mente, elevar la conciencia y revertir desastres universales (“Estupa: Símbolo Sagrado de Iluminación”, Grupo Kum Nye Argentina, 2021).

Según relata Michel Hanono, el lugar donde se construye una estupa debe cumplir con ciertos requisitos: “Hay ciertas condiciones de geolocalización. No necesariamente debe ser un lugar alto, pero sí un espacio atractivo, donde haya sol y una buena vista que transmita alegría, calma y

buena energía” (“Un lugar mágico para meditar en medio del paraíso barilochense”, *Río Negro*, 2020). Cabe señalar que, aunque ambas estupas, la de Epuyén y la de Bariloche, están construidas en terrenos privados, se encuentran abiertas al público para que más gente pueda acercarse a ellas. En este sentido, Hanono remarca: “Me siento feliz porque el objetivo se cumplió y funciona. Cuanta más gente pase por ahí, más beneficio. Ya pasaron 16 años y cada vez circula más gente. Es como un manantial que la gente busca para saciarse” (“Un lugar mágico para meditar en medio del paraíso barilochense”, *Río Negro*, 2020). En el mismo sentido, Alejandra Almada señala:

Hoy en día vemos a mucha gente que viene. A uno se le llena el corazón de lágrimas cuando ve a la gente en su relación con la Estupa. Este lugar está abierto todo el año, a cualquier hora, esto lo queremos mantener mientras no suceda nada malo. Aunque nunca encontramos a alguien haciendo algo indebido, es como que el lugar en sí mismo ha cobrado lo sagrado que tiene la Estupa (“La magia de la Estupa en Epuyén”. *El Patagónico*, 2017).

A su vez, el espacio sagrado donde se emplaza la estupa es pensado como un lugar que trasciende el budismo, ya que ella convoca a personas de todas las religiones y no es preciso realizar prácticas religiosas o budistas para visitarla, como explica Hanono:

Hay mucha gente que sube para visitar, para tomarse unos mates, para estar en silencio, para rezar, o sea, se ha convertido en un lugar de peregrinaje no necesariamente budista, porque no hay tantos budistas en Bariloche, pero todos los días sube mucha gente [...]. Yo creo que reconocen un lugar espiritual, con energía espiritual, por eso van. Un lugar energético muy positivo, que tiene “buena onda”, por eso se acercan. Porque te podés ir a cualquier lugar del cerro Otto a tomar unos mates, no necesariamente ahí.

Por sobre todo, y más allá de ser un espacio de libre acceso para cualquier persona que desee visitarla sean sus motivaciones religiosas o no, una estupa constituye un lugar sagrado con sus reglas, sus prescripciones y sus interdicciones. A las ya mencionadas indicaciones en relación con la forma de acercarse y rodear la estupa, llevar ofrendas, meditar, etc., podemos agregar algunas sugerencias como las que figuran en el sitio web del CEBS:

[Concurrir a la estupa] trae a tu mente pensamientos positivos de alegría, amor, compasión, generosidad o bondad. Es un lugar sagrado, vive el momento presente, hazlo especial. Por favor no fumes ya que puedes causar un incendio. Puedes tomar fotos, circunvalar la Estupa, meditar y dejar tu energía positiva (“Cómo venir a la Estupa”, Samantabhadra: la estupa de Epuyén, 2021).

Asimismo, puede observarse un proceso de patrimonialización alrededor de las estupas, ya que tanto la de Bariloche como la de Epuyén figuran en los mapas turísticos de la localidad y son promovidas como atracciones por agencias y sitios web para viajeros. Hay excursiones a pie, en bicicleta, a caballo o en ómnibus que la utilizan como una de sus paradas. Incluso aparecen en sitios web oficiales, como en el del gobierno de la provincia de Chubut.

Reflexiones finales

Las estupas del sur argentino se han establecido como locus de destino dentro de los itinerarios sagrados, ocupando un lugar dentro de la imaginación geográfica de las localidades de Bariloche y Epuyén. Si bien son visitadas en ocasiones especiales por los miembros de las instituciones que las construyeron, su público cotidiano está más ligado al turismo secular y espiritual que trasciende la identificación exclusiva con el budismo. Las estupas ilustran las nuevas

modalidades de articulación entre territorio y religión en el país, sacralizando espacios naturales de carácter privado, periurbanos, previamente despoblados de presencia humana, los cuales son transformados en lugares públicos abiertos a todo el mundo. Este emplazamiento, sumado a su aceptación como destino turístico y el reconocimiento oficial que tienen por parte de organismos gubernamentales, nos indica la relativa legitimidad del budismo en el espacio público. En este sentido, podemos pensar la construcción de estupas como una estrategia de visibilización del budismo a partir de dispositivos religiosos con impronta espacial, establecidos por la agencia de individuos y pequeñas agrupaciones budistas mediante un proceso activo que busca multiplicar los centros de sacralidad de esta religión.

Las estupas son ejemplos paradigmáticos para pensar la materialidad del hecho religioso. Al igual que los rosarios budistas (*malas*), los almohadones de meditación, las estatuas de Buda y las banderas de oración, constituyen evidencias de la experiencia de lo sagrado. Su planificación, construcción, relleno y consagración son prácticas espirituales en sí mismas, lo que testimonia el lugar central de la dimensión material como mediadora y productora de lo sagrado. Como hemos visto en este trabajo, ya sea que el visitante a una estupa sea un budista comprometido o un turista espiritual, la actividad principal relacionada a ellas es la *performance* de ciertas acciones corporales, tales como el hecho de circunvalarla, juntar las palmas en señal de veneración, hacer girar las ruedas de oración, prosternarse, recitar mantras y meditar. El hecho mismo de trasladarse a la estupa es un acto ritual que involucra la corporalidad, ya que implica necesariamente “un cuerpo que se desplaza, que migra, que se mueve, que se ritualiza” (Flores, 2018, p. 22). Aunque no es el eje central de las actividades asociadas a las estupas, la práctica de llevar ofrendas está presente como modo de manifestar agradecimiento, devoción o el deseo de recibir sus influencias benéficas. En el caso de los turistas seculares, donde la estupa es un destino atrayente asociado

al exotismo oriental, las prácticas relacionadas a la estupa previamente referidas pueden diluirse y limitarse a visitarla y tomar unos mates mientras se disfruta de la belleza del paisaje circundante.

Para finalizar, tras el recorrido realizado, podemos decir que, al menos para algunas personas, el camino religioso que propone el budismo puede materializarse en la forma de un sendero de montaña que lleva a una estupa. Y la práctica del buscador, más allá de la meditación y el estudio de la enseñanza del Buda, también puede ser experimentada al circunvalar una estupa con veneración y fe en su poder sagrado.

Bibliografía

- Barnes, G. (1995). "An Introduction to Buddhist Archaeology". *World Archaeology*, 27 (2), 165-182.
- Baumann, M. (2002). "Protective Amulets and Awareness Techniques, or How to Make Sense of Buddhism in the West". En C. S. Prebish y M. Baumann (eds.). *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. University of California Press.
- Flores, F. (2018). "Lo religioso y el espacio. Apuntes desde la Geografía". En A. N. Cloquet da Silva y R. di Stefano (eds.). *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas* (pp. 1-20). Prisma.
- Harvey, P. (1998). *El budismo*. Cambridge University Press.
- Mauss, M. (1970). *Lo sagrado y lo profano – Obras I*. Barral Editores.
- Turner, V. (1990). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI Editores.

Fuentes

- “Un lugar mágico para meditar en medio del paraíso bari-lochense” (22/08/2020). Río Negro. Recuperado de bit.ly/3Mn5Irp.
- “La magia de la Estupa en Epuyén” (22/01/2017). *El Patagónico*. Recuperado de bit.ly/3Mrw6Ag.
- “Consagración de la Estupa”. Samantabhadrá: la estupa de Epuyén. Recuperado el 22/02/2021 de bit.ly/3KaEfYe.
- “Cómo venir a la Estupa”. Samantabhadrá: la estupa de Epuyén. Recuperado el 22/02/2021 de bit.ly/3Ox0FX9.
- “Meditación de la Luna Llena”. Samantabhadrá: la estupa de Epuyén. Recuperado el 22/02/2021 en bit.ly/3v8u5Du.
- “Relleno de la Estupa”. Samantabhadrá: la estupa de Epuyén. Recuperado el 22/02/2021 en bit.ly/37xN1mc.
- “El Mérito y Simbolismo de las Stupas”. Kagyu Tekchen Chöling. Recuperado el 25/02/2020 de <http://www.kagyuargentina.org/prod/sp/Stupas.php>.
- “Estupa: Símbolo Sagrado de Iluminación”. Grupo Kum Nye Argentina. Recuperado el 17/02/2021 de <https://www.kumnyeyoga.com.ar/estupa>
- “Stupa de Epuyén, Samantabhadrá”. Facebook. Recuperado el 30/02/2021 de bit.ly/3rO0s8p.

Sección 2. La dimensión festiva de lo sagrado

Lugaridades oxalufânicas como condições de possibilidades para exusíacas experiências em festivais de música eletrônica

CÁSSIO LOPES DA CRUZ NOVO

Introdução

Bienalmente, em uma paradisíaca praia no litoral nordestino do Brasil, emerge um *Universo Paralelo (UP)*. Assim é nomeado o festival de música eletrônica, situado na praia de Pratigi, Bahia, o qual se apresenta como ponto luminoso de convergência para festivaleiros de diferentes nacionalidades. Ao atrair milhares de participantes a cada edição, uma miríade de ações e imaginações geográficas são efetivadas de modo a tornar a experiência dos sujeitos em busca de festejar música eletrônica como momentos especiais, muitas vezes considerados (quase) sagrados (ROSENDAL, 2011; NOVO, 2019a, 2019b), de suas histórias espaciais (CRESWELL e MERRIMAN, 2011).

Para viver a festa, é preciso *estar* no lugar festivo (FERREIRA, 2012). Imaginar o momento oportuno para viver dias e noites de intensos bombardeios sensoriais integra um compêndio de sonhos, sentimentos, sensações, atitudes e comportamentos que se manifestam no espaço geográfico (SOARES, 2016). Mirar festivais de culturas, artes e sociabilidades associadas aos modos de festejar a música eletrônica na contemporaneidade, sob enfoque interpretativo, permite perceber, em complemento, que esses eventos geográficos festivos (SILVA, 2013) condicionam, oportunizam e refletem eventuais buscas dos sujeitos que os frequentam por

novidades e inovações (St. JOHN, 2004, 2017) de modo que se disponibilizem para romper a rotina e viver algo extraordinário.

Igualmente, é necessário admitir que estes eventos geográficos festivos são oferecidos aos que procuram um lugar para vivenciar sentimentos nostálgicos. Ou, ainda, que se apresentam como momento oportuno, lugares potencialmente capazes de gerar oportunidades, com vistas a relembrar momentos e vivências pretéritas e/ou projetar futuros imaginados. Em todos os casos, é possível entendê-los como complexas construções humanas, potencialmente capazes de oferecer aos indivíduos modos de *escapar* de suas rotinas (TUAN, 2015), dos seus hábitos e das suas vidas ordinárias no presente de então (NOVO, 2019a).

Para festivais como o Universo Paralelo, a imersão e a perspectiva de habitar (HEIDEGGER, 1954) o festival, deMORANDO-se em sua área de *camping*, suspendendo a ordinária rotina da vida comum e inaugurando novos cotidianos no extraordinário espaço e tempo destinados à imersão no festival, requer a corporeidade dos sujeitos que intencionam viver, naquele lugar e tempo, momentos especial e espacialmente qualificados de suas vivências (NOVO, 2019a). Requer, ainda, o entendimento e o comprometimento da equipe de produtores e organizadores do evento. Grupos de produtores dedicados a trabalhar, rigorosamente, objetivando oferecer condições de possibilidade para o imprevisível *acontecer*.

Caminhos para imaginar, viver e interpretar experiências festivas

A existência é corporificada (MERLEAU-PONTY, 2015). E essa constatação envolve assumir a importância de imaginações geográficas (WRIGHT, 2014, LINDÓN e HIERNAUX, 2010; LOWENTHAL, 1982) no fluxo da existência

dos indivíduos. Existimos em relação. Em relação com os outros, com os quais nos encontramos no espaço geográfico. E em relação com os espaços, lugares e paisagens nos quais nos reconhecemos e com os quais construímos nossas realidades geográficas, sociabilidades e modos de existir. Existimos, também, em relação aos modos de existência imaginados, potencialmente capazes de nos atrair, de corpo e alma, para experimentar o encontro com o (sensível) do mundo, encontrando as festas e festejando (n)estes encontros festivos.

O corpo, dotado e impulsionado pelas imaginações geográficas, incorpora a potência, e vivencia as possibilidades, de empreender deslocamentos em múltiplas escalas, sentidos e direções. A existência encarnada, portanto, se faz capaz de se abrir ao imprevisível campo de possibilidades que a complexa e rigorosa organização de um festival desta magnitude oferece aos participantes e demais envolvidos com a sua realização. Sendo assim, o corpo do festivaleiro assume, incorpora e encarna princípios *exusíacos* enquanto os produtores vivenciam e praticam aspectos e elementos *oxalufânicos*. O festival, por sua vez, emerge como entidade e encruzilhada. E, como tal, se apresenta como campo incessante de múltiplos tensionamentos entre os princípios *oxalufânico* e *exusíaco*.

Nesse estudo invisto em uma pedagogia das encruzilhadas (RUFINO e SIMAS, 2018) de modo a interpretar sentidos e significados associados aos modos de organizar, imaginar e experienciar o festival. Parto do princípio no qual lugaridades *oxalufânicas* configuram-se como condições de possibilidades para *exusíacas* experiências festivas. Lançando-me da matriz epistêmica das culturas de fresta (RUFINO e SIMAS, 2018), fundamentadas, especialmente, nos saberes de comunidades de terreiro, e adotando práticas dialógicas com os pensamentos, escritos e conversas com o autor Luiz Rufino acerca das performances afrodiáspóricas (RUFINO, 2019), intenciono enlaçar essas ideias ao repertório da ciência geográfica, com o intuito de

anunciar as imaginações geográficas como conjuradoras de *mundos outros* possíveis. E, desse modo, responsáveis por atrair os corpos dos participantes ao lugar festivo para ter-reirizar a festa.

Em complemento, tomo o corpo como meio de enunciação de extensa gama de sentidos que vão sendo (re)criados entre pausas e movimentos da corporeidade em relação com espaços, paisagens e lugares. Essa abordagem acerca da corporeidade revela um mosaico de entendimentos de mundos capazes de superar, em muito, o modo de fazer ciência e o *olhar científico* legitimado pela historiografia científica ocidental e moderna, pautada e limitada pelo positivismo, pela linearidade e pela rigidez de suas análises sobre fenômenos que se abrem para o campo de geografias do sensível e das emoções (SILVA, 2019). O corpo, então, constitui-se e manifesta-se como condição essencial para o encontro sensível com o mundo (BESSE, 2014). A existência encarnada *é* o indivíduo em relação com o mundo, enquanto *está* em relação com as pausas (TUAN, 2013) e com os movimentos (CRESSWELL e MERRIMAN, 2011) pelos quais ele próprio, e os demais festivaleiros, experimentam o festival, significam suas experiências festivas e dotam de sentido as suas vidas.

Nas batidas desse *rolê espitemológico*, Rufino (2019) invoca Exu/Elegbara como *senhor do corpo* (em movimento). Enaltecendo este princípio, e a corporeidade a ele associada, como dimensão de saber de corpos subalternizados, marginalizados e periféricos, contra-hegemônicos, mobilizado por fluxos realizados no contexto da diáspora transatlântica, o autor proclama a dimensão exusíaca assumida como “princípio explicativo de mundo, potência criativa e disponibilidade conceitual para pensar filosofias montadas e paridas no/pelo corpo” (RUFINO, 2019, p.65).

Acompanhando o gingado e o sincopado dos pensamentos do supracitado autor, a corporeidade, especialmente no contexto temporal e espacial do festival, emerge e manifesta-se, nesta pesquisa, como parcela das complexas

questões que envolvem a construção do sentido de lugar (RELPH, 2012) e a construção de condições de possibilidades para se viver experiências memoráveis na Praia de Pratigi, Bahia, por ocasião do referido festival.

Para o *historiador das macumbas*¹, Luiz Antonio Simas (2020), os saberes e referenciais vinculados à Oxalufan, orixá que possui como aspectos distintivos de sua manifestação personalística a paciência, o método, a ordem, a retidão e o cumprimento dos afazeres pré-determinados, azeita-se com os rigores e cuidados necessários para produzir e gerir um megaevento do porte do festival Universo Paralello. A diligência e cuidado no *booking* dos artistas, a criação das áreas destinadas ao *camping*, a elaboração e o cumprimento dos horários referentes às centenas de atrações distribuídas pelos espaços e pelos dias e noites de festival, a gestão das rotinas e logísticas envolvendo alimentação, *catering*, hospedagem e transporte de artistas e *staff*, das fossas sanitárias e limpeza dos banheiros, a atenção e cuidado com os detalhes, e alcançando a manutenção dos elementos decorativos e cenográficos, a localização e o tempo dedicado às performances dos artistas contratados para entreter os participantes nas pistas e demais espaços de circulação do festival, todas essas atividades envolvem minucioso planejamento, rigorosa execução e controle rígido, metódico e ordenado das ações no espaço e sobre o espaço geográfico.

O estudo fundamenta-se em uma investida etnogeográfica durante a edição 2019/2020, alinhada com abordagens fenomenológicas e aninhada nas sendas da geografia humanista cultural. A abordagem elencada envolve a conjugação de teorias e metodologias de caráter interdisciplinar, privilegiando, sem se limitar, as atinentes à geografia humanista cultural e geografia cultural renovada, sobretudo aquelas vinculadas aos estudos de manifestações festivas e da religião, enfatizando suas espacialidades e as abordagens

¹ Modo como o próprio autor costuma referir-se a si e ao seu modo de ser e pesquisar religiosidades e culturas populares de fresta.

visuais do espaço. Por essas trilhas é possível focar o fenômeno considerando a concretude das experiências ali vividas, bem como a forma simbólica espacial do festival como um lugar-terreiro, acionando, em complemento, os conceitos de território cultural e geossímbolo (BONNE-MAISON, 2012) de maneira a identificar e interpretar algumas das dinâmicas sociais e (quase) religiosas que dele partem, por ele circulam e a ele chegam no tempo da festa em sua materialidade e simbolismos.

Em se tratando de um lugar especial onde e quando se vivem experiências imersivas, transformativas e memoráveis (NOVO, 2019a, 2019b), as identidades dos indivíduos e dos integrantes dos grupos culturais ali reunidos para festejar música eletrônica, vinculam-se visceralmente ao lugar de pertencimento de seus afetos e visões de mundo. (St. JOHN, 2004, 2005, 2006, 2009, 2010). Também é possível afirmar, com base nas interações vividas em campo, que os espaços e lugares do festival são territorializados, nas intercorrências do *acontecer festivo*, de modo a serem tomados, vividos e encantados como *terreiros* (RUFINO e SIMAS, 2018).

É válido apontar, antes mesmo de investir no entendimento das lugaridades *oxalufânicas* como condições de possibilidades para *exusíacas* experiências festivas em festivais de música eletrônica, que o evento geográfico festivo, ao ser praticado como terreiro, encarna aspectos e elementos semelhantes, nunca iguais, relativos às culturas (e os indivíduos que lhe são (re)criadores, portadores e difusores) relacionadas com a EDM², amplificando-as no tempo e no espaço da festa. Festividade a qual, por sua vez, reveste-se de aspectos e elementos místicos e religiosos associados aos movimentos *new-age* como *raves* e festivais de música

2 *Electronic Dance Music* é um termo globalmente aceito. Além disso, suficientemente generalista para englobar extensa gama de sentidos, significados, culturas, vertentes da música eletrônica e indivíduos. Nesta pesquisa, sempre que for utilizado, estará adequado a esta perspectiva abrangente e não restritiva aqui declarada.

eletrônica imersivos, xamânicos e transformativos (SASSATELLI, 2011; ST. JOHN, 2017).

O Universo Paralello, nesse contexto, atrai para si, acionando fluxos que variam do global ao local e vice-versa, a reunião e a potência, de fazer convergir crenças e sociabilidades dos indivíduos e grupos culturais ali presentes. No lugar festivo, esse complexo, volátil, fugaz e efêmero conjunto de sentimentos, sensações e identidades, vai sendo enovelado ao passado, enganchado ao presente e associado a um futuro vislumbrado pelos sujeitos irmanados e animados pelo festejar. Esses enlaces se constituem como nódulos existenciais nas tramas de sentido conferido às vidas que vão sendo amalgamadas, nas pistas de dança e nos demais espaços do festival, enquanto memoráveis, refinados e singulares modos de ser e estar no mundo. E, também, como modos de festejar em sociedades de fim de semana (St. JOHN, 2017) dos integrantes de *neotribos* contemporâneas (MAFFESOLI, 2010). São essas dinâmicas espacializadas que interpreto, almejando iluminar, como se tornam possíveis de serem vividas e significadas com tamanha luminosidade para festivaleiros deste Universo.

No centro do universo, no “olho do pavão”

É aqui, neste lugar específico, o centro do mundo. Todos os fluxos parecem convergir para esta única localidade. Para este único instante. Para este lugar. Daqui eu abro os olhos e observo o que existe em torno de mim. Para onde quer que a vista alcance, há indivíduos, pares, casais, ou grupos de pessoas dançando. Suando. Muitos estão sorrindo. A maioria veste trajes sumários. Quase todas as mulheres utilizam a parte de cima dos biquínis. Algumas escondem a parte de baixo com *shorts*, *jeans*, saias esvoaçantes, cangas engenhosamente amarradas. Outras, nem isso. A parte de baixo da peça de banho acompanha a superior e, juntas,

conferem ainda mais cor e movimento ao corpo que dança. Os homens, muitos com as cabeças e ombros abrigados do sol escaldante por cangas de praia fluorescentes, retesam músculos da face e do tórax enquanto se movimentam pela pista do monumental *Main Stage*³ com as cores, formas e simbolismo de um imenso e colorido pavão. Estou cercado dos amigos que compartilham comigo a experiência de estarmos, pela primeira vez, no festival de nossos sonhos. Ao nosso redor, todos e todas usam óculos escuros.

O conjunto de ações descrito acima é apresentado como cenas em desdobramento no tempo e no espaço dedicado ao festejar música eletrônica. Parte de minhas vivências no festival Universo Paralelo, assumindo e apresentando os desafios, limitações e potencialidades (além de situacionalidades⁴) de *ser* pesquisador de festas e festivais e *estar* festejando. Festejando a oportunidade de praticar a ciência na qual acredito e pela qual me movimento, pelo espaço, pela pista de dança (em campo) e pelos gabinetes e bibliotecas, enveredo pelos caminhos de uma geografia aberta aos afetos, às emoções (SILVA, 2019) e aos sentimentos.

³ Em uma tradução livre, significa o Palco Principal do festival. O local de maior centralidade para as dinâmicas do evento e onde os principais e mais renomados artistas se apresentam. Também é neste palco que a apresentação especial de *réveillon* (o momento da passagem entre anos) ocorre. É importante destacar que os participantes se referem a este palco de diversos modos: *Main Stage*, Palco Principal, *O Pavão*.

⁴ Ao me referir às *situacionalidades* estou, ao mesmo tempo, reconhecendo minha *situação*, isto é, minha presença encarnada e corporificada, no lugar festivo, diante dos demais entes ali presentes. E esse reconhecimento identifica e assume a presença envolta pelo fenômeno para o qual me volto em relação ao espaço-tempo do *acontecimento festivo*. Além disso, corroboro com a ideia sustentada por Marandola Jr (2018) quando investe na (re)interpretação do termo *olhar geográfico* aberto aos desafios e reflexões contemporâneos: em suma, a assunção do conhecimento geográfico em uma posição específica de *procurar conhecer* e em relação com as demais ciências, com o mundo, e com as pessoas em suas interações espaciais. Em outras palavras, a necessidade da Geografia repensar-se a si mesma, buscando a *encarnação* do termo *olhar geográfico* nos modos de fazer e pesquisar geografias do cotidiano e do extraordinário.

Invisto, portanto, pelas trilhas de uma geografia humanista cultural, profundamente existencial, envolvida, fenomenologicamente, com o processo de ver, sentir e interpretar experiências memoráveis e significativas para pessoas nos lugares e com os lugares.

A escrita que se aproxima de um breve relato do que é visto e sentido em campo oportuniza situar os corpos, em movimento, posicionados (na pista, no campo) como condição primordial e essencial para viver a experiência festiva. Não obstante, é preciso inquirir: como, por que e com quais disposições esse corpos chegaram a se reunir nesta específica parcela do espaço geográfico, uma praia quase deserta (nas temporalidades além daquela de realização do festival), no estado da Bahia?

Entendo que, primordialmente, são as imaginações geográficas as responsáveis por instigar os festivaleiros ao movimento. Cabe a elas a função de atrair a atenção, os pensamentos, inspirar devaneios e sonhos e, desse modo, cooperar na ativação dos deslocamentos dos corpos ao evento geográfico festivo. Esses eventos, por definição, possuem horários e locais previamente determinados para ocorrer. O que, de acordo com algumas das ideias já apresentadas, denota a dimensão *oxalufânica* presente no seu planejamento e execução.

O festival ocorre em um lugar especialmente qualificado, também pelas imaginações geográficas de seus participantes, como lugar onde se é possível viver o extraordinário. Assim, se faz possível encontrar outros sujeitos, portadores de culturas relacionadas com *neotribos* contemporâneas (MAFFESOLI, 2010) reunidos, eventual e esporadicamente, para festejar música eletrônica, como integrantes de sociedades de fim de semana que são (St. JOHN, 2017).

A investida geográfica humanista cultural aqui realizada enfoca o sentido de lugar (RELPH, 2012) criado e vivido a partir das imaginações geográficas de festivaleiros. E entende que são intencionalmente estimuladas

pelos produtores do evento, conscientes que são e estão das necessárias ações normativas, rigorosas e metódicas na modelação do espaço físico onde o evento será realizado. Assim como na promoção das narrativas e ideias acerca do festival que produzem. Por conseguinte, as imaginações geográficas, ativadas pela organização do evento, são recebidas, acionadas e transformadas pelo conjunto de seus participantes em um complexo mosaico de interações entre aquilo que se deseja falar e anunciar acerca do festival e aquilo que o festival passa a ser, enquanto fenômeno a ser vivido, e significado, pelos festivaleiros.

Segundo Dardel (2011, p. 25) “a geografia autoriza uma fenomenologia do espaço”. E, desta constatação, é possível considerar sonhos, devaneios e imaginações geográficas como elaboradas, sensíveis e complexas tessituras da capacidade inventiva humana a partir de sua condição primordial de existência terrena. Assim, as imaginações geográficas, em conjunto com a ação dos corpos em interações especializadas, colaboram para a abertura de se viver a perspectiva experiencial do lugar festivo no tempo do *festejar* (NOVO, 2019a).

O princípio exusíaco sinalizado anteriormente sugere a abertura de caminhos (epistemológicos e na concretude das experiências vividas no festival) para imaginações geográficas e corpos festivaleiros se deslocarem em direção a múltiplos encontros possíveis. Também é possível afirmar, com base nas interações vividas em campo, que os espaços e lugares onde esses encontros *acontecem* (BONDÍA, 2022) no festival são lugarizados, nas intercorrências do *acontecer festivo*, de modo a serem tomados, vividos e encantados como *territórios-terreiros* (RUFINO e SIMAS, 2018).

Neste ponto é necessário interromper a fluidez dos escritos para firmar um ponto: enquanto a dupla de autores enfoca o território como parcela do binômio, procuro, no fluxo das minhas vivências reflexivas nos festivais, e nos desdobramentos das interpretações e análises geográficas sobre elas, incorporar a reflexão provocada por eles para

sugerir a substituição da noção de território pela essência lugar (HOLZER, 2011). Assim o faço por entender o *lugar-terreiro* como condição de possibilidade para o encantamento do espaço, do corpo, do festival e da própria vida.

(A)firmando o ponto sobre o lugar-terreiro

Antes de investir no exame da essência lugar, acompanho o sincopado pensamento de SIMAS (2020) para acionar a noção de terreiro não como espaço fixo consagrado ao rito religioso. Terreiro, na perspectiva aqui adotada, sugere uma parcela do espaço geográfico, qualificada pela experiência corporificada de sujeitos em trânsito e em transe, e praticada na dimensão do encantamento do mundo. Os festivais de música eletrônica, muitas vezes organizados em espaços rurais, ermos, distantes dos centros urbanos, ou em localidades paradisíacas e distantes das sociabilidades rotineiras do cotidiano de grandes cidades, são imaginados e vividos, intensamente, por festivaleiros, como lugares encantados. Lugares possuidores de predicativos especiais. E constituídos por um *genius loci* (RELPH, 2012). Ainda que sejam, para seus produtores e organizadores, lugares imaginados, espaços abstratos e ambientes projetados por profissionais geométricos (DARDEL, 2011).

Não obstante, para os demais grupos sociais, e em outras temporalidades, são espaços ou territórios funcionais. Onde a lógica de reprodução do capital e das relações humanas se desenvolve de acordo com as conjunturas espaciais, econômicas, culturais e sociais de cada localidade. Entretanto, quando os corpos festivaleiros encontram as pistas de dança, os artistas, as barracas de camping, e uns aos outros nesses lugares, realizando o encontro previamente projetado em imaginações geográficas, os sons graves das caixas de som reverberam nas tendas multicoloridas, os sintetizadores produzem e distorcem sons através

da manipulação de correntes elétricas ou da leitura de dados digitais, os pés encontram o solo da pista, sacralizando o espaço e transformando-o em lugar festivo. Assim, finalmente, o festival é terreirizado.

Ainda de acordo com o historiador, inicialmente é o corpo que se faz terreiro. Desse modo, encantar o espaço, para transformá-lo em lugar, encantando a própria existência dos seres festivaleiros ali reunidos, requer o fundamento e o assentamento do corpo como terreiro primordial. Segundo Merleau-Ponty (2015) o corpo constitui-se como nosso instrumento de relação com o mundo. Mixando as ideias dos autores, posso considerar a terreirização do lugar sendo praticada, durante o *acontecer festivo*, como modo de ser e existir no mundo. E, também, como dimensão de praticar o encantamento do mundo vivido em festa para tornar experiências em curso ainda mais significativas e memoráveis (NOVO, 2019a; St. JOHN, 2017). Percorrendo as encruzilhadas epistemológicas aqui expostas, a dimensão exusíaca requer o corpo como condição para a encarnação da existência, para o arrebatamento e para a abertura de caminhos que serão desbravados no futuro que se está a construir no presente de então.

Ao adentrar o espaço das pistas de dança, os pés descalços ou calçados, as vestimentas e indumentárias, os diferentes cortes de cabelo e de barbas modeladas, os *piercings*, as tatuagens, os seios desnudos ou biquínis fluorescentes que vestem e adornam os corpos festivaleiros, são como mantos ou símbolos (quase) sagrados que possibilitam a sacralização do espaço em lugar para se transcender. Os pés que pisam forte no chão, batendo com força no terreno, agem como instrumentos de assentamento dos festivaleiros os quais, em conjunto, e embalados pelas trilhas sonoras, se transformam em entidades eletrônica e psicodelicamente ativadas para festejar.

A mente, psicodelicamente ativada, produz efeitos intensos sobre a experiência e sobre o notar da experiência (BONDÍA, 2002) dos sujeitos submetidos aos bombardeios

multissensoriais oportunizados pelo festival. A percepção de elementos e aspectos da consciência, anteriormente desconhecidos, despercebidos ou ignorados, emergem e se presentificam para serem vividos, sentidos, (re)significados e compartilhados. As substâncias alteradoras do estado ordinário de consciência, legalizadas ou ilícitas, naturais ou sintéticas, potencializam efeitos dessas experiências psicodélicas e sinestésicas. A intensidade daquilo que se vive no curso dessas experimentações lugarizadas possui, para muitos participantes, o sentido de comunhão com o sagrado ou de aproximação a um estado de êxtase religioso (St. JOHN, 2004, 2005, 2006, 2009, 2010).

Assim, quando os corpos *ravers* e festivaleiros se reúnem para festejar música eletrônica, apropriando-se dos espaços do festival, lugarizando a pista de dança, colaborando para a criação de atmosferas festivas e transcendentais, enunciando gramáticas do corpo em ação por intermédio de movimentos e gingados dançantes, ocorre o processo de terreirização espacial e corporal. Um processo capaz de amalgamar a terreirização do espaço e da existência corporificada na concretude da experiência, vivida na fresta oportunizada pelas festas, do ser-no-mundo com o mundo que o envolve, acolhe, desafia, instiga, inspira, limita e provoca a ser (re)conhecido. Terreirizados os próprios corpos festejantes, a vida também é terreirizada na dimensão do encanto. Assim como as localidades que abrigam e recebem esses festivais e os seus participantes, se oferecem a ser vividos e praticados como um lugar-terreiro.

Experiências vividas no âmbito de festivais imersivos e transformativos como o UP são imprevisíveis e extraordinárias. A dimensão exusíaca dos *acontecimentos* resvala e reflete o princípio presentificado no *Exu orixá*. Segundo Rufino (2016) o orixá vincula-se à fertilidade e à sexualidade. E, desse modo, à própria criação da vida. Com isso, é possível afirmar que o princípio exusíaco remete ao movimento que tudo cria e recria. E, portanto, Exú é tido como senhor dos caminhos, das ruas, das encruzilhadas, das

infinitas possibilidades. Neste estudo é importante destacar ainda, que “nas culturas do candomblé e da umbanda Exu seria também o dono do corpo e da palavra, sem existir hierarquizações entre as formas de comunicação verbal e não verbal.” (RUFINO, 2016, p.60).

O corpo (domínio de Exu Bara) e o próprio movimento (domínio de Exu Elegbara) são, portanto, veículos de comunicação (RUFINO, 2016). Dessa forma, movimentar o corpo nos espaços de fluxo do festival, e nas pistas de dança de cada palco, também incorre em movimentar (n)esses mesmos espaços e pistas por intermédio de enunciações corpóreas (verbais e não-verbais) de cada participante envolvido com a sua dinâmica ou performance festiva. O Universo, transformado em lugar-terreiro festivo, confere sentidos próprios e específicos aos ritos ligados ao festejar música eletrônica em sociedades liminares no âmbito de neotribos urbanas, as quais vivem e significam festivais como o UP como ritos de passagem pós-modernos.

Assumindo essa perspectiva, a concretude existencial emerge quando e onde o *ser* festivo *está* festejando. E é identificada e interpretada como *linguagem em trânsito*. Ou seja, em permanente processo de transformação. Projetada e lançada, no limiar do entendimento propiciado por essa abordagem, é apresentada como linguagem geopoética. E, como tal, investida da qualidade e potência de inventar e instaurar *mundos outros* nas frestas e dobras do mundo onde o UP se realiza, oficialmente, como potente modo de existir.

O Universo Paralelo exemplifica a potência do princípio exusíaco manifesto nos festejos. Segundo Rufino e Simas (2018), Exu é aquele que vive no riscado, na brecha, malandreado no sincopado, desconversando, quebrando o padrão, subvertendo no arrepiado do tempo, gingando capoeiras, balançando-se no fio da navalha. Exusíaco é o princípio do habitar aonde não se tem endereço certo. Assim como seguir um rumo perdido, acreditar nas incertezas e se lançar na pista de dança como quem se projeta ao abismo cercado por sujeitos enredados em suas trajetórias

espaciais e vivências extraordinárias. Segundo Sandes e Novo (2020) a performance coletiva observada em eventos geográficos festivos pode ser entendida como elemento de análise. Especialmente se entrelaçada com questões mais amplas relacionadas às celebrações, às expressões do sagrado, aos rituais, à memória ancestral e à multiplicidade de linguagens e gramáticas, pelas quais a corporeidade alcança importante valor sógnico para as sociabilidades, assim como, para pertencimentos identitários. A pista de dança, em particular, e o espaço do festival, em geral, constituem-se enquanto formas e elementos fundamentais na ativação das identidades dos participantes e nas experiências vividas no espaço e tempo qualificados para o festejar.

Diante das encruzilhadas epistemológicas e existenciais, a possibilidade de lançar-se ao horizonte pretendido, como modo de subverter o futuro em construção no presente de então, aproxima-se daquilo que Rufino e Simas sustentam como princípio exusíaco. Para os autores “Exu é o princípio dinâmico e fundamental a todo e qualquer ato criativo” (RUFINO & SIMAS, 2018, p. 20). Ao firmar este ponto, a dupla de autores se alinha ao entendimento da força e proeminência de Exu como princípio fundamental de imprevisibilidade, dinamismo e possibilidades de invenção de vidas continuamente renovadas por aqueles que se sujeitam viver experiências transformadoras. Seja por intermédio do trânsito de corpos, quer seja pelo transe induzido durante rituais liminares, o que os aproxima, consideravelmente, das condições assumidas por participantes em busca do lugar de transcendência, é Exu quem “versa sobre as transformações radicais e sobre a necessidade constante de reinvenção da vida” (RUFINO & SIMAS, 2018, p. 23).

Pelas trilhas adotadas até aqui, é possível conceber o Universo Paralelo como encruzilhada na qual os sujeitos se colocam em atitude intencionalmente voltada para a travessia de um mundo, cotidiano, para outro, sobrenatural, mágico, extraordinário. Para Rufino e Simas (2018, p. 23) “a humanidade sempre encarou os caminhos cruzados com

temor e encantamento. A encruzilhada, afinal, é o lugar das incertezas, das veredas e do espanto de se perceber que viver pressupõe o risco das escolhas”.

Ainda que discorde dos autores em torno da generalização por intermédio da qual anunciam a adoção de um pensamento hegemônico contrário ao valorizar dos entrelaçamentos de possibilidades de investigação científica de algum tema, haja vista a existência da própria fenomenologia e, por que não, da geografia humanista cultural, concordo com ambos quando afirmam que a encruzilhada é lugar das incertezas onde se avista o imponderável e a necessidade de assumir os riscos é sentida. O Universo Paralello oferece sensações e desperta sentimentos assim em muitos dos participantes. Vivê-lo, intensamente, envolve assumir riscos que o atravessamento de mundos oferece para os integrantes e praticantes dessas culturas associadas ao festejar música eletrônica.

As práticas culturais, neste contexto, se tornam ainda mais poderosas. E se tornam, reveladoras daquilo que os grupos imaginam e declaram *ser* e *desejar*, na medida em que fincam no espaço suas raízes mais profundas, transformando-o em lugar-terreiro, de onde (se) evocam memórias herdadas de um passado, que se imagina ou acredita, coletivo. E aonde se atualizam, continuamente, algumas das teias de significado comunitário, em constante processo de negociação, (re)significação e difusão, por intermédio do próprio festival.

O conjunto de reflexões acima reverbera e amplifica os pensamentos de Benedict Anderson sobre como se formam e se reforçam, entre sentidos e sentimentos, as comunidades: “as comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas” (ANDERSON, 2008, p. 33). Para *ravers* e festivaleiros, festejar música eletrônica em lugares especial e espacialmente qualificados para possibilitar, promover e potencializar suas experiências, constitui-se em elemento central do processo de formação, vivência e publicização de suas

identidades. O ato de festejar nesses lugares-terreiros colabora com a invenção e da projeção de um *ser* festivaleiro.

O enredamento das ideias acima expostas ressoa a percepção do *ser* festivaleiro vinculada ao amor pela música eletrônica, pelas sensações e pelos sentimentos vividos e compartilhados nas pistas de dança. Contextualizando, essas vivências estão enraizadas na ideologia de paz, amor, união e respeito, especialmente cara aos integrantes dessas neotribos contemporâneas, que possuem na vivência de festivais, um de seus elementos característicos mais distintivos e evidentes.

A existência corporificada desses sujeitos disponíveis para o transe e para o trânsito de suas mentes e corpos no contexto do festejar música eletrônica, ancorados pela ideologia P.L.U.R.,⁵ possibilita que se possa territorializar suas identidades. Concomitantemente, elas são vividas, (re)construídas e anunciadas por intermédio de estratégias de posse e manutenção de territórios nas pistas de dança ou nos espaços marginais do festival como um todo. E, também, vividas e significadas como elementos constituintes da concretude de *ser-e-estar* no mundo, vividos no intercurso da experiência de *ser* festivaleiro e *estar* no lugar festivo dos seus sonhos e desejos: o Universo Paralello.

A contínua reificação das ideias de comunidade, e o fortalecimento dos laços identitários de pertencimento, cooperam para tornar o Universo Paralello em um lugar-terreiro onde lugaridades oxalufânicas possibilitam exusíacas experiências festivas. A fresta inventada, mirada, vivida e significada por intermédio da festa, suspende o cotidiano e suas ordinariedades. Inclusive a noção de identidade nacional ou localismos outros. No cotidiano extraordinário permitido por festivais imersivos como o UP emergem sensações de conagração e sentimentos de comunhão com os demais participantes ali reunidos. Geografias emocionais

⁵ Paz, Amor, União e Respeito (*Peace, Love, Union and Respect*).

(SILVA, 2019) que se enlaçam aos passos trilhados por Simas (2021, p. 17), quando afirma;

o sentimento de pertencer a um território amalgamado a um Estado – elemento fundante dos nacionalismos – é historicamente produzido e reproduzido de maneira dinâmica: alterado, inventado e reinventado, ainda que pareça eterno, natural e dotado de fixidez.

Transições e transitoriedades entre territórios e territorialidades, identidades e lugaridades, remetem à noção do espaço geográfico como *locus* de conflitos e incessantes disputas e negociações acerca de sua posse simbólica, material e dos sentidos que as narrativas a seu respeito podem assumir. Ocorrendo a partir da atribuição de valores políticos, ideológicos, (quase) religiosos e afetivos presentes no transcurso do evento geográfico festivo, assim como nas temporalidades que antecedem e sucedem a ocorrência do mesmo.

O gênero musical, nesse caso, é tornado componente indispensável nas complexas formulações pelas quais, no campo fértil das imaginações geográficas, nos (re)conhecemos como habitantes, transitórios e transcendentos, do Universo Paralello. As sutilezas de modulações digitalmente arranjadas e processadas, entrecruzadas com o grave rufar de bumbos eletronicamente distorcidos e amplificados, são continuamente reelaboradas como modos inventivos e sensíveis de construção de vidas, e supravivências, no lugar e tempo para festejar música eletrônica.

Considerações finais

Os desdobramentos da pesquisa apontam para a necessidade de *cruzar* ações normativas e imaginações subversivas de maneira que o Universo Paralello *aconteça* para o conjunto de seus participantes, abrindo-se, como a cauda de um

pavão, em múltiplas e reluzentes possibilidades de cores, formas e atrações para os sentidos.

Ao assumir o Universo Paralello como evento geográfico proponente de uma maximização sensorial de experiências, e como lugar onde a ambiência e a atmosfera são intencional e providencialmente construídas, aliadas ao uso de substâncias que expandem e/ou alteram a consciência, modificando sensibilidades corpóreas e imaginativas, o festival se configura como catalisador a ser explorado de modo a complementar a(s) realidade(s) que lhe(s) é (são) apresentadas. Em se tratando de acionar a ideia de catalisadores, é preciso recorrer, novamente, a Rufino e Simas (2018) quando refletem sobre o Oxalufânico e o Exusíaco. O encontro entre esses princípios, de acordo com os autores, inaugura reações enzimáticas a partir dos processos de cruzo entre ordem e subversão; retesamentos e afrouxamentos; material e imaterial, permitidos e possibilitados pela manifestação festiva dos modos de *ser e estar no mundo* de sujeitos festivos que se deslocam e agem na dimensão do transe e pelo trânsito nas frestas e festas.

Lançado em arremetida fenomenológica para, intencionalmente, voltar-me ao fenômeno, para com ele me envolver, e por ele ser envolvido, admito a concretude da experiência vivida, imaginada e corporificada, quando e onde modos de ser e estar no mundo se presentificam como luminosa e memorável existência, encarnada e vivida no espaço e no tempo do lugar festivo. Sendo assim, imaginar a festa, estar presente à ela, festejá-la, negociando seus sentidos e significados, participa de um rico mosaico de ações vivenciadas enquanto atos existenciais, na medida em que se oferecem ao campo de possibilidades que cada indivíduo possui, diante de si, a cada instante de sua vida, seja esta no tempo ordinário e oxalufânico comum ou, ainda, na temporalidade extraordinária e exusíaca da festa (RUFINO & SIMAS, 2018). Desse modo, nos habilitamos a transformá-la em arte, orná-la com ginga e suor ou, ainda, individualizá-la a partir dos encontros e encaixes que cada parcela daquele mosaico adquire.

O argumento acima se conecta à contribuição kierkegaardiana para cruzá-la com os pensamentos de Rufino e Simas (2018) na encruzilhada assentada no *Universo onde os Paralellos se encontram*. O festival é construído e significado como lugar onde ocorrem encontros. Encontros muitas vezes inesperados, imprevisíveis, irreprodutíveis, entre imaginação, corpos e sujeitos em transe e em trânsito. Pensar assim, sugere a possibilidade de reafirmar, assim como Sampaio (2003) afirma ter feito Kierkegaard anteriormente, a originariedade da imaginação. Para o filósofo norueguês a imaginação supera e vai além da noção transcendental até então vigente, de manter em si a verdade sobre si mesma, para declarar a imaginação lançada no campo de possibilidades da própria vida humana. Ou seja, a imaginação consiste em um campo exusíaco, portanto de movimentos, e em movimentos, de possibilidades dentre as quais, ela própria, oscila, vagueia, se insinua e retroage, de acordo com os sujeitos e as temporalidades e lugaridades de onde são lançadas, por onde passam e aonde chegam. Nesse sentido, lugares, especialmente, nesse caso, o Universo Paralello, se constituem a partir de circunstancialidades no âmbito das quais é imaginado, criado e vivido (MARANDOLA, 2012).

A imaginação está, portanto, lançada ao existir (LE BLANC, 2003). Ela, enquanto campo de possibilidades múltiplas do indivíduo, submete-se à livre escolha dos sujeitos e às suas capacidades criativas. Se o indivíduo é livre para escolher, ainda que isso lhe pese sobre os ombros como um fardo a ser transportado por toda a vida (CERBONE, 2003; SARTRE, 2015) de acordo com perspectivas existencialistas, a imaginação é livre para criar e escolher o que lhe convier. Inclusive, e para efeitos e realizações desta pesquisa, deslizar, como *um sopra* (SARTRE, 2015), para o fenômeno que me atrai, inquieta, desafia e me induz a experienciá-lo. Enquanto por ele, assim entendo, sou experimentado em igual medida.

Para a liberdade que atribuo à imaginação é possível, inclusive, a capacidade criativa de qualificar espaços

imaginativamente. Isto é, imaginar lugares. Se assim o faço, entendo que os produtores do festival também empreendem, na mente e no espaço, ações espacializadas, vivenciando suas próprias lugaridades. Estas, capazes de transitar entre a rígida e metódica organização e modelagem do espaço da festa, assim como pelo minucioso arranjo espacial de seus elementos. Enquanto nós, festivaleiros, habitantes de um Universo Paralelo único e especial, nos disponibilizamos para exusíacas movências de imaginações, da corporeidade e por trajetórias espaciais e para experiências em festivais de música eletrônica.

Referências bibliográficas

- Anderson, Benedict (2008). *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bondía, Jorge Larossa (2002). *Notas sobre a experiência e o saber de experiência*. Barcelona: Universidade de Barcelona.
- Bonnemaison, Joel (2012). “Viagem em torno do território”. In: Corrêa, Roberto Lobato; Rosendhal, Zeny (Org.). *Geografia cultural: uma antologia I*. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- Cresswell, Tim; Merriman, Peter (Ed.) (2011). *Geographies of mobilities: practices, spaces, subjects*. Farnham: Ashgate Publishing, Ltd.
- Dardel, Eric (2011). *O homem e a terra: a natureza da realidade geográfica*. São Paulo: Perspectiva.
- Ferreira, Felipe (2012). *Escritos carnavalescos*. 1. ed. Rio de Janeiro: Aeroplano.
- Le Blanc, Charles (2003). *Kierkegaard*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade.

- Lindón, Alícia; Daniel Hiernaux (2010). *Los giros de la geografía humana. Desafíos y horizontes*. México-Barcelona: Antrophos.
- Lowenthal, David (1982). “Geografia, experiência e imaginação: em direção a uma epistemologia geográfica”. In: Christofolletti, Antonio (org.). *Perspectivas da Geografia*. São Paulo: Difel.
- Heidegger, Martin (1954). *Construir, habitar, pensar*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. *Vortäge und Aufsätze*. Segunda Reunião de Darmstad, Pfullingen (pp. 1-12).
- Marandola J, Eduardo (2012). “O lugar enquanto circunstancialidade”. In: Marandola Jr., Eduardo; Holzer, Werther; Oliveira, Livia (Orgs). *Qual o espaço do lugar: Geografia, Epistemologia, Fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva.
- Maffesoli, Michel (2010). *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Novo, C. L. da C. (2019a). *Tomorrowland: imaginações geográficas, corporeidade e a perspectiva experiencial do lugar festivo*. Tese Doutorado em geografia, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- ____ (2019b). “Eventos geográficos festivos: a dimensão temporal nos enlaces de corpos com lugares (quase) sagrados”. In: Cristina Teresa Carballo; Fabián Claudio Flores (Org.). *Geografias de lo sagrado en la contemporaneidad*. 1ed. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, v. 1 (pp. 21-52).
- Relph, Edward (2012). “Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência do lugar”. In: Marandola Jr., E.; Holzer, W.; Oliverira, L. de. (Orgs.). *Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Ed. Perspectiva (pp. 17-32).

- Rosendahl, Zeny (2011). “Espaço, cultura e religião: dimensões de análise”. In: *Introdução à geografia cultural*, 5ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- ____ (2014). “Tempo e Temporalidade, Espaço e Espacialidade: a temporalização do Espaço Sagrado”. In: *Espaço e Cultura*, N.º 35, UERJ, RJ, pp. 09-35, Jan./Jun.
- Rufino Luiz e Simas, Luiz Antônio (2018). *Fogo no Mato: A Ciência Encantada das Macumbas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula.
- Rufino, Luiz (2016). “Performances Afro-Diaspóricas de Descolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e as suas Encruzilhadas”. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, v. 40, p. 54.
- Rufino, Luiz (2019). “O que pode Elegbara? Filosofias do corpo e sabedorias de fresta”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, N.º. 10, pp. 65-82.
- Sampaio, Sílvia Salviano (2003). “Soren Kierkegaard: the ambiguity of imagination”. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 26, pp. 87-96.
- Sandes, Carliane Alves Gomes; Novo, Cássio Lopes da Cruz (2020). “O (re)ligare – a ida do Ser religioso à gruta sagrada: uma interpretação geográfica da festa de Santa Sara Kali no Parque Garota de Ipanema”. *Revista Litteris*, v. 25, pp. 1-23.
- St. John, Graham (2004). “The difference engine liberation and the rave imaginary”. Em: G. St. John (Ed.). *Rave, Culture and Religion*, pp. 19-45.
- ____ (2005). “Dance tribes and dance vibes: Victor Turner and electronic dance music culture”. Em: G. St. John (Ed.), *Victor Turner and the contemporary cultural performance*, pp. 149-173.
- ____ (2006). “Electronic Dance Music Culture and Religion: An Overview”. *Culture and Religion* 7 (1).
- ____ (2009). *Technomad: Global raving countercultures*. London: Equinox.
- ____ (2010). “Liminal Culture and Global Movement: The Transitional World of Psytrance”. In: Graham St. John

- (Ed.). *The Local Scenes and Global Culture of Psytrance*. New-York: Routledge (pp. 220-246).
- ____ (2017). *Weekend Societies: Electronic Dance Music Festivals and Event-cultures*. USA: Bloomsbury Publishing.
- Sartre, Jean-Paul (2015). *O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Editora vozes.
- Sassatelli, M.; Giorgi, L. and Delanty, G. (2011). *Festivals and the Cultural Public Sphere*, London: Routledge.
- Silva, Anelino Francisco da (2013). *Festas Geográficas: de carnavais a eventos juninos e populares*. Natal, RN: EDU-FRN.
- Silva, Márcia Alves Soares da (2019). “Afetos e emoções: abordagens teórico-metodológicas na análise do Espaço Geográfico”. *Revista Geografia em Atos*, Departamento de Geografia, Faculdade de Ciências e Tecnologia, UNESP, Presidente Prudente, N.º 12, v. 5, pp. 37-59, jul.
- Simas, Luiz Antonio (2020). *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- ____ (2021). *Maracanã: quando a cidade era terreiro*. Rio de Janeiro: Mórula, 1ª ed.
- Tuan, Yi-Fu (2015). *Geografia romântica: en busca del paisaje sublime*. Traducido del inglés por Borja Nogué; edición de Joan Nogué. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Wright, John K. (2014). “Terrae incognitae: o lugar da imaginação na geografia”. *Geograficidade*, v. 4, N.º 2.

A festa não é mais a mesma, mas a fé segue igual

*Notas de campo etnogeográfico digital,
no lugar de fé cigana*

CARLIANE SANDES ALVES GOMES

Introdução

24 de maio de 2021.

Ansiosa.

Me arrumo e vou.

No caminho, penso.... imagino ... já estou!

No trajeto, para e me questiono: como estará o lugar?

Chego.

Vejo cores;

– mesas enfeitadas de cetim-
são cores vibrantes.

Ouçõ som;

– Santa Sara, minha vida tu conduz –
O mantra ecoa por uma caixinha de som.

Sinto cheiros;

– velas, frutas e incensos-

Perfume de gruta.

Percebo movimentos;

– *selfies* com a santa, rezas para
a santa.

Imagem do sagrado.

Paro em frente a Sara.

Me encontro

Me emociono

Com ela.

Quantas saudades!

Agora sei ...
Estou em casa.
Pego e ligo o meu celular.
Já são 16 horas.
Conecto a transmissão.
Pela tela, vejo a Miriam.
Miro a Santa.
Vai começar a prece,
Aos pés da Sara, todos em posição,
Agora com os telefones nas mãos vai ter reza então.
Com o fone ouço a oração
Pelo corpo sinto a manifestação.
Miriam fala de lá,
A gente responde daqui.
Olho no aparelho,
Mas com os pés no chão.
Fim da *live*.
Mas da festa, não.

O ano é 2021 e a humanidade ainda enfrenta consequências e desdobramentos relacionados à pandemia da Covid 19. Incertezas e ansiedades assolam nossa sociedade, (re)criando modos de (com)vivências. As dinâmicas e sociabilidades de outrora tornam-se uma incógnita em *Tempos de Pandemia* (HAESBAERT, 2020). Em decorrência desse novo panorama de habitar o espaço, viver a vida, e significar o mundo e o cotidiano (HEIDEGGER, 1954; DARDEL, 2011), os atos de celebrar ou de comemorar, mudaram! Diante das novas medidas de segurança sanitária, a festa oficial, denominada Corrente Pela Paz, realizada anualmente no dia 24 de maio em devoção a Santa Sara Kali, teve em sua edição de 2021 ofertada por meio de diferentes plataformas digitais.

Mesmo diante de novas maneiras de *ser e estar* no mundo que se festeja, maneiras oferecidas e oportunizadas pela organização oficial do evento, muito do que se imagina e se

deseja vivenciar encontra as memórias afetivas daquilo que já foi vivido no lugar festivo (SANDES, 2017). Contudo, a edição anual da festa em devoção à Santa Sara apresentou, no ano de 2021, dinâmicas espaciais da festa vivida e experienciada de modo híbrido pelos devotos de Sara. Nesse caso, refiro-me aos que optaram por estar presentes, junto à gruta, para assistir, no lugar de fé (SANDES, 2017), a *live* denominada: *Ritual e Benção de Santa Sara Kali*. Enquanto participante e pesquisadora, encaminhei-me para o referido lugar para, uma vez reunida com integrantes de sua organização, assistir e analisar ações e sensações no espaço-tempo dedicado à transmissão do ritual religioso.

Para comemorar o dia de Santa Sara Kali e sua fé, devotos ciganos e não ciganos contaram neste ano com um sistema de celebração de modo híbrido. A adoção desse recurso permitiu estar presente, fisicamente, no lugar sagrado (ROSENDAHL, 2002) no Parque Garota de Ipanema. E, simultaneamente, assistir os rituais e práticas religiosas por uma *live* realizada pela líder carismática, a cigana Mirian Stanescon, em diversas plataformas digitais. Essas novas formas de festejar iluminam novas possibilidades, conferindo novos relevos para outros modos de ser e estar festejando na atualidade para os participantes envolvidos com este evento geográfico festivo.

O evento realizado presencialmente, na gruta de Santa Sara Kali, reuniu um pequeno grupo de indivíduos, que COM-partilharam as experiências de se estar no lugar sagrado. A ida do devoto ao *locus* de sua fé possibilita uma vivência religiosa e comunitária que marca, no tempo e no espaço, aspectos e elementos materiais e imateriais relacionados com os sentimentos de união com o divino, com o sagrado e com o mistério. Partindo das ações e das dinâmicas socioespaciais encontradas no campo, este artigo propõe iluminar o devido questionamento: qual é a importância do Lugar de fé para a vivência e experiência das práticas religiosas festivas?

Em paralelo, para se vivenciar o sagrado, é necessário estabelecer outros tipos de conexões. A ida do ser religioso ao *locus* sagrado abriu-se a novos caminhos de modo que estes se desdobrassem para que os participantes pudessem se fazer presentes no lugar de seus desejos e intenções. A adoção de plataformas digitais tornou-se, nesse contexto, uma nova via para se vivenciar o sagrado, isto é, um novo caminho a ser trilhado para os indivíduos imbuídos do desejo, transformado em ação, de ir ao encontro do que desejam *ver, ouvir, sentir e receber*. Na intenção de interpretar essa nova relação, o estudo em tela examina novos modos e desafios encontrados por sujeitos para se inter(ligar) com o sagrado. Para isso, questiono: Como é possível o imaginário geográfico ser evocado para se criar sentidos de lugar?

Mediante novas formas e maneiras de se celebrar e de se festejar, este artigo utiliza a etnogeografia como metodologia de campo – no ciberespaço e – no espaço geográfico. Os resultados alcançados apontam para um sentido de lugar de fé que emerge para os participantes, ainda que em quantitativo limitado, quando se voltam para encontros mediados e possibilitados pela virtualidade com objetivos de celebrar e comemorar esta simbólica data para o grupo sob investigação.

Na praça ! Lugar festivo (re)visitado

Sempre ao meu lado ela está
 com seus mistérios, sua luz.
 Santa Sara, Santa Sara,
 Minha vida tu conduz.
 Somos filhos do vento, das estrelas, do luar.
 Tua voz, meus sentimentos.
 Tua força em meu cantar.
 Te pedimos pela figa,
 pelo brilho dos cristais.
 Estrela de cinco pontas,

meu caminho, sigo em paz.
 Escureça como a noite o olhar dos inimigos
 A ti peço todo dia que abençoe minha tsara
 Santa Sara, me acompanhe, ilumine o meu cantar,
 e palavras de carinho
 quero a todos ofertar.
 E me afasta do orgulho, da vaidade, ambição.
 Sei que herdarei o mundo, dando a ti meu coração.
 Santa Sara, me acompanhe, ilumine meu pensar,
 e palavras de carinho
 quero a todos ofertar.

O evento geográfico festivo (SILVA, 2013) pode ser interpretado como horizonte de oportunidade para se viver algo extraordinário. Desse modo, oportuniza-se o rompimento das dinâmicas vividas no fluxo ordinário do tempo e do espaço na vida cotidiana. A festa religiosa convida os fiéis a experimentar sentimentos complexos, os quais são sentidos de maneira singular por cada participante. Não obstante, a festividade é vivida na efervescência da coletividade (DURKHEIM, 1978) que se reúne no lugar especialmente – e espacialmente – qualificado em que ela acontece. A festa cigana em devoção à Santa de pele escura pode ser considerada um exemplar deste acontecimento experiencial vivido no lugar. E que adquire especial significado para os envolvidos com o seu *acontecer festivo*. Nesse sentido, a festa oferece aos devotos, através do “ver e sentir do sagrado” (ROSENDAHL, 2012), diferentes maneiras de experienciar o Lugar de Fé (SANDES, 2017).

Assumindo-se a experiência como sendo individual e subjetiva, ela requer o envolvimento do sujeito com o ambiente e com as dinâmicas em que ela se manifesta para *acontecer*. Em se tratando de indivíduos religiosos, ela é vivenciada no espaço geográfico como modo de ser-estar no mundo para o sujeito e para o grupo ao qual ele se sente partícipe. Assumir a perspectiva experiencial do lugar festivo (FERREIRA, 2003) requer notar que o corpo-devoto sente o lugar de fé por meio dos sentidos.

E, por conseguinte, move-se por ações em relação ao que foi sentido, apresentando-se como elo para a vivência com o sagrado. Estes, por sua vez, podem ser percebidos por diversas sensações, tais como: a sensório-motora, a tátil, a visual, a auditiva, olfativa e, até mesmo, referente ao paladar (TUAN, 2013). Essas sensações admitem a possibilidade de conferir aos sujeitos a potência de (re)significar suas relações com os lugares.

Para interpretar como essas sensações podem ser vividas e experienciadas ao longo da festa cigana pelos demais participantes subverto, intencionalmente, o pensamento de Rosendahl (2014) onde o ato de *celebrar antecede o de comemorar*. Os festejos do grupo cultural dos ciganos Kalderash afirmam – enquanto disputam os sentidos da – cultura cigana. E os eventos geográficos festivos que organizam revelam e manifestam múltiplas potências sensoriais para os que se sujeitam a vivê-los enquanto fato festivo da vida no Parque Garota de Ipanema.

Os portões gradeados se abrem para receber ciganos e não ciganos devotos de Sara. Uma lembrança, um cheiro e uma música são estímulos capazes de levar o indivíduo à (re)visitar sua memória, (re)conectando-o com lugares de seus afetos (HALBWACHS, 1990). Essas sensações, muitas vezes, estão impregnadas de simbolismos e significados construídos durante a interação do indivíduo com o meio a partir das experiências e vivências no lugar. A canção que inaugura essa seção do presente artigo é um dos exemplos possíveis. A referida melodia é presença frequente na gruta de Santa Sara. Ela marca, no tempo e no espaço, a duração da celebração desta santidade. Seu cântico constitui-se em rito. A música, ao ser entoada, evoca na memória de seus fiéis a história da santa, auxiliando na composição da identidade do grupo vinculado ao lugar, na medida em que “o tempo é vivido como memória, e por isso que memória e identidade adensam o lugar. A memória é a experiência vivida que o significa, definindo-o enquanto tal” (MARANDOLA, 2012, p. 229).

A música é um dos elementos que participam da vivência do devoto no lugar sagrado. Com a criação de um santuário destinado à Santa Sara Kali, este fixo passa a contribuir para que outras emoções e sentimentos possam ser atrelados a este lugar. O ser religioso pode vivenciar, em grupo, a sua fé e devoção durante o vigésimo quarto dia de cada mês. E é ali que são realizados cultos e práticas em devoção a esta santidade.

O evento geográfico festivo religioso destinado a Santa Sara Kali, para além de um ato devocional, possibilita aos participantes, através de elementos sensoriais como música cigana, a dança tradicional, calor da queima de velas, cheiro intenso de incenso, cores vibrantes de vestes coloridas e o inconfundível aroma de sua culinária, uma ambiência espacial (AMPHOUX, 2004) capaz de conduzir os indivíduos a vivências e experiências memoráveis com o lugar. Desse enlace entre o sujeito com o espaço qualificado pela experiência, Tuan (2013, p. 11) sugere que “a memória e a intuição são capazes de produzir impactos sensoriais no cambiante fluxo da experiência”, pois a festa rompe no tempo e no espaço o fluxo ordinário da vida cotidiana.

O balé-do-lugar (SEAMON, 2013). praticado pelos indivíduos religiosos-festivos indica a abertura de caminhos extraordinários que conduzem os sujeitos imbuídos de fé a se permitirem vivenciar ações profanas e atos devocionais. O espaço-tempo festivo emerge como campo de possibilidades para múltiplas vivências, cada qual sendo significada – e disputada – em seus sentidos pelo conjunto dos participantes envolvidos com o festejar. Nesse contexto, a perspectiva experiencial do lugar festivo é vivida individualmente por cada participante. Entretanto, é fundamental identificar, entender e considerar a festa como elemento têmporo-espacial de reunião de corpos e de sujeitos dispostos e disponíveis para a COM-vivência e o conagraçamento. Em se tratando de uma festa religiosa, os elementos ativados e mobilizados para, entre outras coisas, (re)construir o lugar de memória de um povo que se notabiliza pelo noma-

dismo e pelos movimentos, alcança significativa potência no momento oportuno para tal feito.

Na live: lugar festivo através do imaginário geográfico

No já mencionado dia 24 de maio de 2021, simbólica data, a cigana Mirian Stanescon realizou o evento “ao vivo” denominado *Ritual e Benção de Santa Sara Kali*. Início o texto apresentando uma *etnogeografia*¹ da *live*, enquanto encontrava-me vivenciando as práticas religiosas presente no Lugar de fé cigana. A escolha por essa metodologia objetiva e investe na descrição e interpretação do evento transmitido por meio *online* e presencial. A etnogeografia foi empreendida para nos auxiliar na interpretação desse acontecimento. Assim, por esse caminho de investigação, me direcionei para adotar e assumir total atenção a tudo que ocorria na transmissão, isto é, imagens e sons que eram apresentados, assim como as reações dos demais espectadores através das mensagens instantâneas que eram escritas e publicadas. Complementarmente, mantive-me atenta às minhas próprias sensações e reações em relação ao que assistia no Parque Garota de Ipanema. Por intermédio desse expediente pude acessar alguns dos sentimentos evocados, (re)criados, (re)vividos e publicizados pelo conjunto dos participantes durante e logo após a transmissão, tomando comentários e interações por *emojis* disparados pela audiência como *mapa de significados*” (JACKSON, 1989) que se tornaram fragmentos para interpretar o fenômeno em curso.

Para os leitores deste artigo, recomenda-se a visualização da *live*. Inicialmente pensei em disponibilizar a captura de instantes de sua apresentação em formato de imagens. Entretanto, acredito que assistir as cenas, no contexto (ain-

¹ Este método visa “reconstituir primeiramente a percepção que os homens têm do mundo, aprofundando aquilo que pode explorar e para atribuir valores que norteiam sua ação.” (CLAVALL, 1999, p. 72-73).

da que assíncrono) da transmissão, confere ao espectador recursos mais abrangentes e plurais de acesso ao conteúdo, assim como de interpretação, daquilo que é apresentado. Ou seja, um conjunto de possibilidades (aqui entendido como rico justamente por sua diversidade) que a necessária seleção das imagens para o escopo deste trabalho não seria capaz de oferecer. O artigo, nesse sentido, é apresentado como um instrumento para identificação de alguns dos fatos mais relevantes. E pode ser entendido como um conjunto de interpretações de elementos e narrativas multiterritoriais e lugarizadas da cigana Mirian Stanescon, sua família e de participantes das festividades presenciais (e agora *online*) em homenagem a Santa Sara Kali no Parque Garota de Ipanema e que, de certo modo, estão envolvidos pelas ações ocorridas no decorrer das últimas duas décadas nesse simbólico lugar. De modo algum, portanto, desejo enunciar *verdades absolutas* ou interpretações fechadas e limitantes de um fenômeno que se potencializa em função da sua polissemia e das múltiplas possibilidades de recepção e significação por parte da audiência.

A metodologia adotada coaduna-se com modos atuais de empreender pesquisas no campo cibernético. Disponho-me a registrar o que senti e vi – muitas vezes enquanto COM-partilhei – e escrever sobre as experiências vividas assim que julguei-me capaz de processar as minhas próprias afecções, registrando-as como textos. Esses escritos foram sendo elaborados como “descrição minuciosa e intimista, portanto densa, de existencialidade, que alguns pesquisadores despojados das amarras objetivistas constroem ao longo da elaboração de um estudo” (MACEDO, 2010, p. 195). Assim sendo, investi na interpretação de meus próprios sentimentos, afetos e sensações, agindo em compromisso, pessoal e acadêmico, com a identificação e interpretação das reações dos demais espectadores.

Pela *live* foi possível reunir e promover diversas dinâmicas e interações no espaço cibernético (CAPUTO, 2018). E, ainda, lembrar dinâmicas e relações socioespaciais

vividas em anos anteriores no espaço-tempo festivo, recorrentemente citadas pela cigana. E, ainda, aquelas que estavam sendo experienciadas no lugar festivo. Investir na articulação de ações desenvolvidas no passado e que, por ação consciente de Mirian, participavam ativamente do presente de sua *live*, constitui-se em parcela fundamental deste trabalho investigativo. Seu exame é possível na medida em que o considero como constituinte do mundo vivido daqueles que ali se reúnem para celebrar e comemorar. É este mundo, construído e significado incessantemente por todos que dele fazem parte, e com o qual interagem, que me disponibilizo a conhecer para interpretá-lo. É assim o faço, pois “o mundo que nós estudamos é moldado pela ação dos homens e se encontra marcado por seus saberes, seus desejos e suas aspirações” (CLAVAL, 1999, p. 70).

Para isto, não basta descrever a *live*. Certamente me interessei pela materialidade presente na transmissão e revelada pela tela de cristal líquido à minha frente, bem como pelo suporte físico necessário para que a *live aconteça*. Não obstante, ocupei-me de investigar aspectos imateriais pelos quais percebo sentimentos e sensações que vivenciei e senti, seja nos outros ou, ainda, em mim. A geografia cultural se debruça sobre as dimensões material e imaterial articuladas durante as profundas e complexas maneiras dos seres humanos se relacionarem entre si e com/no espaço. Sobre isso, Claval (1999) afirma que

o peso que as técnicas têm na organização do espaço é muito explorado. Já o papel das utopias que guiam a ação ainda é inexpressivo. Entretanto as utopias definem as estruturas que os homens sonham e traduzem suas preferências por um ou outro tipo de relação social em um outro ambiente. (CLAVAL, 1999, p. 71)

O evento *Ritual e Benção de Santa Sara Kali*, conforme foi sendo desenrolado, ofereceu a oportunidade de me reunir com outras pessoas para conhecer suas ideias. A investigação acerca dessas ideias, contextualizadas com o espaço

no qual são colocadas em prática, me permitiu acessar suas utopias e, por conseguinte, as escolhas que os indivíduos e grupos realizam para moldar o espaço geográfico de acordo com seus propósitos objetivos e subjetivos. Procuo identificar e examinar as organizações do espaço rememorado com os quais me confrontei. E, assim como o autor

(...) considerar três grandes questões: Como o meio é percebido por aqueles que o habitam? Graças a que se tem domínio sobre ele? Como concebem a ordem social, as regras e normas às quais devem se conformar? (CLAVAL, 1999, p. 71).

A metodologia, considerada em seus limites e potências, me possibilitou viver a experiência de *estar em (trabalho de) campo*. E me oportunizou refletir sobre a importância da realização de atividades culturais, especialmente as que envolvem ativismo político no contexto de práticas religiosas, em uma data específica, especialmente significativa para os integrantes de um determinado grupo cultural. Esta simbólica data (MELLO, 2010) passou a ser entendida e investigada como *mapa de significados*² por intermédio do qual me dispus a conhecer e examinar as atuações políticas e religiosas da cigana Mirian Stanescon, sua família e de integrantes do grupo cultural que a segue como líder diante dos novos e antigos desafios que compartilham.

Para examinar a importância de realizar o evento neste exato dia é necessário reconhecer que as limitações de deslocamentos corpóreos pelo espaço geográfico impediram a reunião presencial de todos os indivíduos na Praça Garota de Ipanema. A permanência da pandemia inviabilizou a reunião de familiares, amigos, conhecidos, curiosos e devotos de Sara nas imediações do seu lugar sagrado (SANDES, 2017), lugar onde ocorre a tradicional Cruzada Nacional Pela Paz Mundial³. O PROJETO DE LEI Nº 4329/2018 foi

² Veja em Jackson, 1989.

³ <https://bit.ly/3DjGFSD>.

acrescido por uma EMENTA para incluir, no anexo da consolidação de datas comemorativas do Estado do Rio de Janeiro, o dia 24 de Maio. Com participação direta de Mirian Stanescon em negociações referentes a essa legislação, a data se tornou, oficialmente, o Dia Estadual de Santa Sara Kali e do Povo Cigano.

Com o impedimento dos deslocamentos pelo espaço geográfico outras estratégias precisaram ser pensadas e executadas como modos de manter ativas engrenagens e ações políticas dos ciganos Kalderash. A interrupção dos movimentos não permitiu a reunião de cada participante no lugar festivo. Ainda assim, se nos deixamos levar pelas imaginações geográficas (NOVO, 2019) anunciadas pela promotora do evento e pelas possibilidades de integração e articulação propiciadas pelas redes sociais, podemos considerar convergências no lugar imaginado e vivido, não-presencialmente, como acontecimento possibilitado por encontros cibernéticos pós-modernos (OLIVEIRA, 2014).

A cigana Mirian, sua família e os demais envolvidos com a organização da transmissão *online* podem ser entendidos como agentes políticos atuando, por intermédio do poder de difusão e conexão oportunizado pelas redes sociais, para exibir seu poder e controle perante o seu grupo, assim como para o conjunto dos demais interessados ou envolvidos com os feitos e vivências desses indivíduos. A transmissão de um evento previamente organizado para ser acessado, sincronamente, por sujeitos interessados em participar do ato festivo, comemorativo e político, constitui-se como fato da cultura sendo, mais uma vez, evocado e disputado entre os diferentes indivíduos e grupos envolvidos com a negociação de seus sentidos e significados. E, como tal, participa da construção/confirmação da cigana Mirian como principal agente religiosa e política para seu grupo, reverberando sua importância para um conjunto ainda maior de espectadores e curiosos.

Identificar o repertório de ações acima indicado, de maneira a contextualizá-lo na transcorrência de dinâmicas

e fluxos já ativos e em desdobramentos espaço-temporais, nos oferece a necessidade de entendê-los enquanto multi-territorialidades (HASBAERT, 2004; 2007). E, desse modo, identificar as pretensões de disputar/manter o controle, físico e simbólico, de uma determinada parcela do espaço geográfico. Sobretudo por nos encontrarmos em acordo com a ideia sobre

(...) a existência do que estamos denominando multiterritorialidade, pelo menos no sentido de experimentar vários territórios [e/ou territorialidades] ao mesmo tempo e de, a partir daí, formular uma territorialização efetivamente múltipla, não é exatamente uma novidade, pelo simples fato de que, se o processo de territorialização parte do nível individual ou de pequenos grupos, toda relação social implica uma interação territorial, um entrecruzamento de diferentes territórios. Em certo sentido, teríamos vivido sempre uma “multiterritorialidade” (Apud Haesbaert, 2004a:344) Haesbaert, 2007: 34, 35).

Neste caso, as ações apontam para o Parque Garota de Ipanema, onde anualmente são comemoradas as referidas datas, como sendo território e lugar para a família Stanescon e demais integrantes do seu grupo. Lugar onde a família Stanescon renova, a cada aparição de seus membros, a fé e o senso de pertencimento de seus seguidores assim como suas territorialidades e ascendência política e religiosa sobre eles.

A transmissão do Ritual e Bênção de Santa Sara Kali oportuniza a vivência e, eventualmente, o entendimento, de complexas estratégias pelos quais determinados sujeitos elaboram e executam ações capazes de envolver os demais em tramas sócioespacializadas. Tramas que vão sendo vividas e narradas de acordo com interesses, valores e ideologias inteligíveis ao grupo. E, como tal, demonstram-se irremediavelmente vinculados ao espaço geográfico escolhido e vivido como *Lugar de Fé* e como território de atuação política para esta singular família cigana.

O compêndio de ações, vividas, significadas e (re)encenadas através das redes sociais, resgata aquelas anteriormente realizadas e testemunhadas, presencialmente, neste lugar específico (Parque Garota de Ipanema). E sugerem o reconhecimento e a requalificação espacial de determinadas parcelas do espaço geográfico pela experiência, *online*, dos indivíduos a ele interligados. O evento *live*, portanto, conecta ações pretéritas dos indivíduos e grupos em determinado lugar com escolhas e atos que se realizam no presente, de acordo com múltiplos e plurais desejos para o futuro que estão sendo disputados. Apresentando-se, concomitantemente, como ato político, religioso e festivo, a *live* revela-se, nesse contexto, como fato cultural (BONNEMAISON, 2012). E assim é interpretado como

face oculta da realidade: ele é ao mesmo tempo herança e projeto e, nos dois casos, confrontação com uma realidade histórica que, às vezes, o esconde (especialmente quando os problemas de sobrevivência têm primazia sobre todos os outros) e, outras, o revela (BONNEMAISON, 2012: 280).

Confrontando os desafios cotidianos do seu grupo cultural, no momento entrelaçados aos desafios oportunizados pela pandemia, a transmissão via redes sociais de Mirian se apresenta como um meio de se (re)viver, através do *illo tempore* (ELIADE, 2010), a memória do seu povo. A *live* anunciada e realizada como evento religioso, desdobra-se em significativo ato político, especialmente quando percebida e interpretada no conjunto de atuações destes sujeitos e suas territorialidades e multiterritorialidades nos domínios da política e da religião (SANDES, 2017; NOVO, 2019; ROSENDAHL, 2018; HASBAERT, 2007).

O dia e horário, cuidadosamente escolhidos para a transmissão, se coadunam com estratégias amplamente utilizadas e conhecidas por esses sujeitos. Segundo Sandes (2017) a vivência do tempo sagrado, oportunizado e potencializado pela festa, enlaça os integrantes dessa cultura

de modo a lhes permitir reavivar laços de pertencimento, permitindo-os desempenhar novas ações no presente adequadas aos seus objetivos. E, pelas potencialidades oferecidas pela dinâmica festiva, criam-se oportunidades para (re)uni-los na defesa e promoção de lutas coletivas por um futuro anunciado e desejado.

A cigana Mirian é quem assume a responsabilidade por anunciar esse futuro. Assim como por revelar caminhos e meios para se alcançar esse *destino comum*. Complementarmente, os sentidos e significados de lugar para os indivíduos do grupo são envolvidos pelas histórias que a cigana desfia enquanto elabora a tessitura emocional do Parque Garota de Ipanema e a padroeira do seu povo. O sentido de lugar é constantemente evocado e (re)vivido por intermédio de memórias e lembranças vocalizadas por Mirian. Esse ato, pensado e executado com vistas a robustecer a importância da apresentação da cigana, delinea sua função religiosa e evidencia sua centralidade política para o grupo. Desse modo, consideramos a permanência da referida data simbólica como poderosa estratégia engendrada e executada para favorecer, entre os sujeitos culturais envolvidos na ação, conexões têmporo-espaciais suficientemente capazes de articular enredamentos entre significativas datas cívicas e religiosas para integrantes do grupo em questão (MELLO, 2010), objetivando ações efetivas no presente para a perseguição de seus objetivos.

A transmissão do evento permite a (re)criação das narrativas do grupo em torno de pertencimentos e valores os quais, por um lado, lhes permitem reavivar a (ideia de) cultura cigana, e, por outro lado, a vivência pela fé e pela memória de suas identidades e práticas ciganas. Tanto a (ideia de) cultura cigana que vai sendo acionada como as identidades ciganas que vão sendo vividas no decorrer da transmissão *online* se manifestam, através do recurso dos comentários no *chat*, para o conjunto de espectadores dispersos no espaço e reunidos não-presencialmente na temporalidade do *acontecer festivo* da transmissão. Sendo

assim, a confirmação e/ou recriação de significados para o grupo admite possibilidades múltiplas e variadas, ocorrendo nas intercorrências e interesclaridades individual e/ou coletiva.

As palavras e imagens que remetem ao Parque Garota de Ipanema e à gruta de Santa Sara Kali descortinam a narrativa sobre um específico passado, o qual é moldado e apresentado como trajetória do grupo no espaço e no tempo e, com tal, é (re)vivido no presente de então. Ao adotar esse expediente, o passado é apresentado como campo de possibilidades requerido para gerar e organizar ideias e narrativas sobre o presente. Quando Mirian, durante sua apresentação, evoca o passado, selecionando passagens e pincelando histórias que favorecem a si mesma, e ao seu grupo, esse passado está sendo reconstruído de modo a exprimir uma narrativa, no presente, capaz de forjar ou fortalecer identidades em múltiplas escalas e possibilidades, tais como: dos indivíduos com a sua fé e/ou luta política, do grupo cultural com a preservação dos seus valores e projetos, das classes sociais com as lutas emergentes por maior reconhecimento e legitimidade por parte do poder estatal, de grupos religiosos subalternizados por aqueles hegemônicos e, ainda, reforça as identidades espaciais dos espectadores com a Praça Garota de Ipanema e com o Lugar de Fé para o grupo.

A partir do repertório de possibilidades acima exposto é importante destacar que Mirian e sua família são apresentados como elementos centrais das dinâmicas passadas, dos desafios presentes e como sendo fundamentais para o futuro que se descortina. Entendo que a *live* constitui-se, para além do que já expusemos até aqui, como vetor de transmissão dos feitos da família Stanescon e como instrumento de difusão de determinadas narrativas políticas e religiosas de uma líder para o conjunto de seus seguidores. Nesse sentido, a escolha pela simbólica data opera, também, na dimensão de manutenção do poder de Mirian e sua linhagem sobre o grupo e, portanto, sobre o território

do seu grupo em determinados períodos de tempo (eventos festivos na Praça Garota de Ipanema) e sua contribuição nas complexas interações que possibilitam a gruta de Santa Sara Kali ser reconhecida, vivida e adorada como Lugar de Fé para indivíduos do seu grupo.

Considerações finais

O ato de festejar mudou, mas a fé continua a mesma. Mediante aos novos desafios em decorrência e da consequência de enfrentar o avanço causado pela Pandemia do *Covid 19*, a humanidade se viu diante das novas maneiras de *ser e estar* no mundo para celebrar e comemorar a simbólica data. A edição anual da festa em devoção à Santa Sara apresentou, no ano de 2021, dinâmicas espaciais da festa vivida e experienciada de modo híbrido pelos devotos de Sara. A organização oficial do evento, ofereceu e oportunizou caminhos outros para que se imagina e se deseja vivenciar encontra as memórias afetivas daquilo que já foi vivido no lugar festivo.

Para celebrar o dia de Santa Sara Kali e sua fé, devotos ciganos e não ciganos contaram neste ano com um sistema de celebração de modo híbrido. A adoção desse recurso permitiu estar presente, fisicamente, no lugar sagrado, no Parque Garota de Ipanema. E, simultaneamente, assistir os rituais e práticas religiosas por uma *live* realizada pela líder carismática, a cigana Mirian Stanescon, em diversas plataformas digitais. Essas novas formas de festejar foi possível revelar novas possibilidades, conferindo novos relevos para outros modos de ser e estar festejando na atualidade para os participantes envolvidos com este evento geográfico festivo.

Como foi possível examinar, que o evento realizado presencialmente, na gruta de Santa Sara Kali, reuniu um pequeno grupo de indivíduos, que COM-partilharam as

experiências de se estar no lugar sagrado. A ida do devoto ao *locus* de sua fé possibilitou uma vivência religiosa e comunitária que marcou, no tempo e no espaço, aspectos e elementos materiais e imateriais relacionados com os sentimentos de união com o divino, com o sagrado e com o mistério. Desse modo, as ações e as dinâmicas socioespaciais encontradas no campo, permitiu a interpretação geográfica da importância do Lugar de fé para a vivência e experiência das práticas religiosas festivas, do indivíduo religioso na comunhão entre o sagrado e espaço geográfico.

Nesta edição, notou-se que para se vivenciar o sagrado, foi possível estabelecer outros tipos de conexões. A ida do ser religioso ao *locus* sagrado abriu-se a novos caminhos de modo que estes se desdobraram para que os participantes pudessem se fazer presentes no lugar de seus desejos e intenções. Por meio da adoção de plataformas digitais verificou-se, nesse contexto, uma nova via para se vivenciar o sagrado, isto é, um novo caminho a ser trilhado para os indivíduos imbuídos do desejo, transformado em ação, de ir ao encontro do que desejam *ver, ouvir, sentir e receber*. A intenção desse artigo foi interpretar essa nova relação, examinando novos modos e desafios encontrados por sujeitos para se inter(ligar) com o sagrado. Ao refletir como imaginário geográfico era evocado para se criar sentidos de lugar, a *live* oportunizou o *religare* entre devotos e o seu lugar de fé cigana.

Sendo assim, diante novas formas e maneiras de se comemorar e de se festejar, este artigo utilizou da etnogeografia como metodologia de campo – no ciberespaço e – no espaço geográfico. Os resultados alcançados apontam para um sentido de lugar de fé que emerge para os participantes, ainda que em quantitativo limitado, quando se voltam para encontros mediados e possibilitados pela virtualidade com objetivos de celebrar e vivenciar esta simbólica data para o grupo sob investigação. A festa segue se (re)inventando. Mas a fé segue igual.

Notas de campo!

Bibliografia

- Amphoux, Pascal; Thibaud, Jean-Paul; Chelkoff, Grégoire (Eds.) (2004). *Ambiances en débats*. Bernin: Editions A la Croisée.
- Bonnemaison, J. (2012). “Viagem em torno do território”. In: Correã, R. L.; Rosendahl, Z. (Orgs.). *Geografia cultural uma ontologia*. ed UERJ (pp. 279-304).
- Caputo, Stela Guedes (2018). *App-ethoresearching: múltiplos usos de aplicativos no fazer etnográfico*. *Diário de Pesquisa na Cibercultura: narrativas multirreferenciais com os cotidianos*. 1 ed. Rio de Janeiro: Omodê, v. 1 (pp. 173-208).
- Claval, Paul (1999). “Etnogeografias Conclusão”. *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro, N.º 7, pp. 69-74, jan/jun.
- Dardel, Eric (2011). *O homem e a terra: a natureza da realidade geográfica*. São Paulo: Perspectiva.
- Durkheim, Émile (1978). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, SP: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
- Ferreira, Luiz Felipe (2003). “O lugar festivo – a festa como essência espaço-temporal do lugar”. *Espaço e Cultura*, N.º 15. Rio de Janeiro, pp. 7-21, jan./jun.
- Haesbaert, Rogerio (2007). “Território e multiterritorialidade: um debate”. *GEOgraphia*, Ano IX, N.º 17. Universidade Federal Fluminense, pp. 19-45.
- (2020). “Reflexões geográficas em tempos de pandemia”. *Espaço e Economia. Revista brasileira de geografia econômica*.
- Heidegger, Martin (1954). *Construir, habitar, pensar*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. *Vortäge und Aufsätze*. Segunda Reunião de Darmstadt, Pfullingen (pp. 1-12).
- Halbwachs, M. (1990). “A Memória coletiva”. Trad. de Laurent Léon Schaffter. *Vértice/Revista dos Tribunai*. São Paulo. Tradução de La mémoire collective.
- Jackson, Peter (1989). *Maps of Meaning*. London: Routledge.
- Marandola, Jr. (2012). “Lugar Enquanto Circunstancialidade”. In: Marandola Jr, E.; Holzer, W.; Oliveira, L. (Orgs).

- Qual é o espaço do Lugar? Geografia, Epistemologia, Fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva (pp. 227-248).
- Novo, Cassio Lopes da Cruz (2019). “Eventos geográficos festivos: a dimensão temporal nos enlaces de corpos com lugares (quase) sagrados”. In: Cristina Teresa Carballo; Fabián Claudio Flores (Org.). *Geografias de lo sagrado en la contemporaneidad*. 1ed. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, v. 1 (pp. 21-52).
- Oliveira, Jefferson Rodrigues (2014). “A Igreja Católica e a difusão da fé na hipermodernidade: o exemplo do mass media e as online communities”. *Espaço e Cultura*, N.º 35. Uerj. RJ. pp. 89-105. Jan./jun.
- Rosendahl, Zeny (2018). *Uma procissão em geografia*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- Rosendahl, Zeny (2002). *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- Sandes, Carliane Alves Gomes (2017). “Espacialidade e Temporalidade em *Ser e Estar* cigano: Santário de santa sara kali, Arpoador, Rio de Janeiro”. Dissertação (Mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Geografia. Rio de Janeiro- RJ.
- Stanescon, Mirian (2021). Live do instagram. Rio de Janeiro, 24 de maio de 2021. Instagram: @ciganamirianstanescon.
- Seamon, David (2017). “Lugarização vivida e a localidade do ser: um retorno à geografia humanística?”. *Revista do NUFEN* 9 (2), pp. 147-168.
- Silva, F. A. (2013). “Festas Geograficas de Carnavais e Eventos Juninos e Populares”. EDUFRN. Natal.
- Tuan, Y. (2013). *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. Edue: Londrina.
- Wright, John K. (2014). “Terrae incognitae: o lugar da imaginação na geografia”. *Geograficidade*, v. 4, N.º 2, p. 418.

La fiesta patronal de Villa Cura Brochero en clave situada

Una mirada etnográfica a la triada espacial del movimiento brochero

RODOLFO PUGLISI

Introducción

El calendario sagrado anual de las comunidades brocheroianas de Argentina está puntuado por una serie de momentos álgidos que modelan la estructura emocional del grupo y sus miembros. Uno de los episodios anuales de “efervescencia colectiva” (Durkheim, 1993) más significativos de la devoción al cura Brochero (1840-1914) son las “semanas brocheroianas”. Una de ellas tiene lugar en los días previos al 26 de enero (día de su fallecimiento), y la otra, en las jornadas previas al 16 de marzo, día de su natalicio. En esta última fecha, se celebra la fiesta patronal de Villa Cura Brochero (pueblo que hasta 1916 se llamaba Villa del Tránsito), de la que nos ocuparemos en este trabajo centrándonos en su espacialidad religiosa al delimitar lo que llamamos la “tríada espacial” del movimiento brocheroiano. Durante estas semanas se realizan una serie de actividades como novenas, misas, peñas, procesiones, festivales musicales, etc., así como peregrinaciones en diferentes partes del país. En efecto, si bien tiene su epicentro en este pueblo y en la provincia de Córdoba en general, el movimiento brocheroiano desborda los límites provinciales, con importantes núcleos de seguidores en las provincias del oeste argentino (San Juan, San Luis, La Rioja) e incluso significativos grupos

en la Provincia de Buenos Aires (Quilmes y Mar del Plata). Remitimos a otros trabajos (Puglisi, 2021) para una caracterización más pormenorizada de la devoción a Brochero en la Argentina actual.

Todas estas celebraciones, verdaderas fiestas populares en el caso de las semanas brochelianas, “generan una ruptura de lo cotidiano” e implican una “reactualización de la memoria grupal y de la experiencia de lo sagrado” que involucra “procesos de construcción y recomposición identitaria” (Ameigeiras, 2008: 36). En efecto, estas conmemoraciones constituyen rituales colectivos que se activan a través de una puesta en escena, recreando y legitimando imaginarios y narrativas sobre la figura de Brochero, así como generando estados de *communitas*¹ (Turner, 1988) entre los adherentes a su figura.

Sobre el santo patrono del pueblo de Villa Cura Brochero, brevemente señalemos que Brochero (1840-1914) es conocido popularmente como el “cura gaucho”, un “pastor con olor a oveja”, que en octubre de 2016 fue canonizado (declarado santo) por la Iglesia católica, el primero nacido y fallecido en Argentina, en función de los “milagros” de sanación que se le atribuyen. Para la gran mayoría de sus devotos, sin embargo, Brochero “ya era santo y solo faltaba el trámite”. De hecho, en el pueblo era, como me decía un ferviente seguidor, el “santito escondido”, pues desde hace décadas todos en sus casas tienen imágenes, esculturas y altares de él. En este sentido, vale enfatizar que, si bien estamos hablando de un sacerdote recientemente reconocido de manera oficial como santo, la devoción a Brochero

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

desborda lo institucional y se extiende más allá del campo de católicos practicantes, siendo sus seguidores muy diversos en lo que respecta a adscripciones religiosas y procedencias socioeconómicas. Constituye, pues, un movimiento muy amplio, polifacético y heterogéneo que, en algunas de sus manifestaciones, conforma un caso de religiosidad popular (Álvarez Santaló *et al.*, 1989; Semán, 2004; Martín, 2007; Ameigeiras, 2008)².

A partir del trabajo de campo etnográfico que estamos llevando a cabo del movimiento brocheriano en la Argentina contemporánea, en el marco de una agenda de investigación antropológica que involucra fundamentalmente el empleo de las técnicas de la observación participante y la realización de entrevistas semiestructuradas a diferentes actores del grupo, en este trabajo vamos a abordar la Fiesta Patronal de Villa Cura Brochero del 16 de marzo reconociendo lo que caracterizamos como la “tríada espacial” fundamental de la espacialidad devocional brocheriana. En esta dirección, como veremos a continuación, esta está constituida por el santuario donde descansan los restos corporales de Brochero, por el museo lindero que atesora sus posesiones personales y por la plaza de enfrente, punto de reunión por excelencia para celebraciones masivas como la fiesta patronal. Destacaremos cómo estos espacios constituyen el centro geográfico medular del movimiento,

² Recuperando las consideraciones de García Canclini (2004) sobre lo popular entendido no como una esencia encarnada en un sector poblacional específico, sino como una situación relacional, así como los planteos de Martín (2007) sobre las prácticas de sacralización de santos populares, Costilla y Ruffa (2015) proponen pensar la religiosidad popular como un sistema simbólico y práctico con una lógica propia, que remite a una forma particular de experimentar y representar los fenómenos religiosos. Este tipo de vivencia de lo sagrado, si bien es distinta, está en relación e imbricación con los cánones religiosos hegemónicos u oficiales, los cuales también, y especialmente para el caso del catolicismo, como destaca Fogelman (2015), están caracterizados por el dinamismo y la permeabilidad. Sin espacio para avanzar en esta dirección, puede conjeturarse incluso que la canonización de Brochero puede constituir un intento de canalizar institucionalmente el uso legítimo de su figura y limitar sus “desviaciones”.

jugando un rol clave en el reforzamiento de la adhesión a este sacerdote y los imaginarios de pertenencia a la comunidad brocheriana.

La tríada espacial de la devoción brocheriana

El espacio donde tiene lugar la celebración de la fiesta patronal de Villa Cura Brochero (pueblo ubicado en el departamento de San Alberto, en la llamada región de Traslasierra en el oeste de la provincia de Córdoba) es un aspecto central a considerar. Por ello, brevemente recuperaremos aquí algunas elucidaciones provenientes del campo de la “geografía cultural”, especialmente aquella interesada en la espacialidad religiosa (Flores, 2016). Vale aclarar que, en cuanto antropólogo social que se aventura en este terreno, mi objetivo es dar cuenta de algunas líneas de reflexión sobre mi caso de estudio iluminadas por ciertos desarrollos de la geografía cultural. Como lego en la materia, naturalmente no pretendemos aquí estar ofreciendo un panorama acabado de las discusiones que en esta última disciplina se han desarrollado sobre estos temas, sino tan solo esbozar una aproximación exploratoria.

Como señalan los especialistas, el estudio del espacio es importante para observar “las relaciones sociales que en él son vividas, relaciones sociales que en él se expresan y que contribuye a reproducir” (Remy, 1998: 172). Es decir, “la cultura no es sólo una construcción social que se expresa territorialmente, sino que la cultura (y por lo tanto la religiosidad) está, en sí misma, constituida espacialmente” (Cosgrove, 1984: 22. Citado en Flores, 2016: 8).

Siguiendo las problematizaciones sobre “geografías sagradas” (Rosendahl, 2005; Carballo, 2010), podemos decir que Villa Cura Brochero constituye una

“hierópolis”. Recuperando los planteos de Zeny Rosendahl, ella caracteriza las hierópolis como aquellos lugares que habitualmente son sitios de peregrinación y se distinguen de otros centros históricos por poseer ciertas lógicas espaciales funcionales:

1) poseen un orden espiritual dominante donde lo sagrado ejerce dominio sobre las demás esferas, por ejemplo, la económica; 2) presenta diferencias entre tiempo sagrado y tiempo común; 3) el alcance de la hierofanía no responde a costos de transferencia asociados a la distancia; 4) presenta itinerarios devotos más o menos preestablecidos a través de los cuales los peregrinos viven la experiencia de lo sagrado; 5) su organización es marcada material y simbólicamente por un lugar “central” sagrado (Rosendahl, 2009: 13. Citado en Flores, 2016: 4).

En el marco de estas discusiones, para nuestro caso de estudio, comencemos señalando que, como analizamos detenidamente en otro trabajo al abordar el fenómeno de los restos corporales (reliquias) del cura Brochero (Puglisi, 2021), estos constituyen el polo magnético al cual apuntan todas las brújulas de la devoción brocheriana. Dentro del pueblo cordobés de Villa Cura Brochero, los restos se encuentran ubicados en una pared medianera entre la iglesia-santuario Nuestra Señora del Tránsito y Santo Cura Brochero (en adelante “Santuario”) y el Museo Brocheriano, y se los puede observar desde el interior de ambos edificios ya que estos son contiguos. Frente a ellos, separados por una estrecha calle, se encuentra la plaza Centenario (la plaza principal del pueblo) (imagen 1).

Imagen 1: en la fotografía de la izquierda, se aprecian las edificaciones linderas del Museo Brocheriano (izquierda) y Santuario (derecha) fotografiados desde la plaza Centenario. En la imagen de la derecha, es retratada la urna con los restos corporales de Brochero tal como se ven desde el santuario



Fuente: elaboración propia.

Los restos corporales de Brochero son centrales en la arquitectura simbólica y emocional del grupo. En efecto, el movimiento brocheriano configura un culto fuertemente carismático motorizado por el “deseo proxémico” de cercanía de los fieles hacia las reliquias del santo, así como objetos personales que estuvieron en contacto con él en vida y que se atesoran en el Museo Brocheriano aledaño.

Por supuesto que hay otros espacios relevantes dentro del movimiento, como la casa donde murió (situada a dos cuadras de allí), la nueva capilla con el parque temático (a cinco cuadras de distancia), el canal de irrigación “Los Chiflones” construido por Brochero (en los alrededores), los hogares en los que se hospedaba el cura cuando viajaba (como “la casa de los Recalde” en el cercano pueblo de Panaholma), así como de modo general ciertos puntos más distantes dentro de la región de Traslasierra donde existe alguna obra (parroquias, por ejemplo) o rutas de tránsito (vías transerranas) realizadas por el cura. Incluso, alejándonos aún más, la casa donde nació, convertida hace un

tiempo ya en “Museo Casa Natal” (en la distante Villa Santa Rosa, en el departamento de Río Primero), es también objeto de visitas turísticas y peregrinaciones.

Sin embargo, teniendo en cuenta lo que señaláramos sobre el “deseo proxémico” de los seguidores, el santuario y el museo son, indiscutiblemente, los espacios más visitados por los fieles. En la narrativa reproducida una y otra vez por los seguidores, es habitual la referencia a la Casa de Ejercicios Espirituales³ (hoy devenida Museo Brocheriano), que fue construida por Brochero al lado de la iglesia (hoy también santuario) en colaboración con pobladores locales. El museo posee varios cuadros y otras recreaciones visuales que recuperan esta historia, donde se relata asimismo cómo en el espacio que hoy es la plaza Centenario las personas se juntaban allí a amasar los ladrillos, preparar el material, comer, etc. Como veremos más abajo, esta historia fue incluso mencionada en el marco de las celebraciones de la fiesta patronal. Podemos decir, pues, que esta tríada espacial conformada por el santuario, el museo y la plaza es, sin lugar a dudas, el centro geográfico sagrado del movimiento brocheriano, cuyo epicentro o punto cero son los restos corporales del santo.

³ La formación sacerdotal de Brochero, como muchos seminaristas de su época, incluyó el entrenamiento en los ejercicios espirituales del fundador de la orden de los jesuitas, Ignacio de Loyola. Convencido del rol central que cumplían estas prácticas en el enderezamiento moral del “paisanaje” y su adhesión a la fe católica, Brochero anualmente movilizaba a caballo a su feligresía desde la región cordobesa de Traslasierra a través de casi 200 kilómetros de montaña hasta la ciudad de Córdoba para realizar los ejercicios ignacianos (según los registros, las comitivas en ocasiones alcanzaron las mil personas). Para evitar esta larga travesía, una de las tantas obras que Brochero motorizó en la zona fue, justamente, construir una Casa de Ejercicios Espirituales. Esta comenzó a funcionar en 1877, estando a cargo de la congregación de las Hermanas Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús. Si bien en la actualidad en este edificio funciona el Museo Brocheriano (fundado en 1957), se sigue utilizando en algunos períodos del año una parte de este (la capilla) cuando, ininterrumpidamente como antaño, están llevándose a cabo retiros de ejercicios en una edificación contigua trasera.

Los devotos o turistas circulan a través de estos espacios. Ingresan al santuario, se acercan a los restos y eventualmente asisten a misa, también muchos acceden al museo que narra la vida y obra del cura, e incluso muchos se cruzan a la plaza a “tomar unos mates”, descansar, etc. Este “circuito” no tiene necesariamente un orden de recorrido predefinido. Sin embargo, y especialmente para el caso de aquellas personas que realizan visitas al pueblo muy cortas en el tiempo (por ejemplo, los que viajan puntualmente a agradecerle o pedirle a Brochero), teniendo en cuenta que los restos corporales son el epicentro espacial del movimiento por el poder que se les otorga, en términos generales podemos decir que el primer lugar visitado por las personas (en ocasiones el único) es el santuario. Entre los factores que podemos enumerar para explicar esto, creemos que aquí juega un importante papel, entre otras condiciones, el hecho de que al santuario se accede gratuitamente, está abierto durante gran parte del día y, salvo que haya fila, dentro de él rápidamente se llega a los restos. Asimismo, uno puede permanecer en este lugar mucho tiempo, tomar fotografías y tocar⁴ el cristal detrás del cual está la urna con los restos de Brochero. En contraposición, para acceder a los restos desde el museo (que tiene un horario matutino y uno vespertino de cierre), hay que abonar una entrada, y luego, dentro de este, hay que dirigirse a la capilla, la cual en ocasiones puede estar cerrada por la realización de ejercicios espirituales. En este espacio se puede permanecer muy poco tiempo, no se pueden tomar fotografías y tampoco se puede tocar el cristal detrás del cual está la urna.

Para finalizar esta sección, vale decir que, si bien aquí nos estamos refiriendo a un espacio muy densamente

⁴ Esto se ha visto temporalmente interrumpido por la epidemia de coronavirus. En febrero de 2021, estuve en el santuario del pueblo y pude notar cómo la pandemia impactó literalmente en las formas de acceso a lo sagrado, pues los devotos por el momento no pueden acercarse al vidrio ya que se colocaron bancos para establecer distancia. Asimismo, fue colocado un cartel que enfatiza en mayúsculas “NO TOCAR”.

cargado en términos sagrados –de hecho, es el espacio más sacro del movimiento brocheriano–, vale recordar que las problematizaciones de la geografía cultural en la actualidad se inclinan a poner en tensión el modelo dual de la espacialidad basado en el modelo de Mircea Eliade, quien escindía taxativamente un espacio sagrado de uno profano. Como señala Flores:

Hay perspectivas superadoras que proponen correrse de la sacralidad como una cualidad *per se* de los espacios, y situarla en el plano de las prácticas espaciales de los sujetos. Así, las esferas de lo sagrado y lo profano no se presentarían como dos componentes estancos y opuestos sino por el contrario, en permanente contacto, superposición e intervención (Flores, 2016: 6).

Es decir, al analizar la religiosidad en clave espacial, hay que poner el acento más bien en las prácticas de sacralización, en los múltiples modos de “hacer sagrado” que llevan a cabo los diferentes actores. Pasemos ahora a describir la fiesta patronal que tuvo lugar precisamente en estos espacios.

La fiesta patronal

La fiesta patronal del 16 de marzo marca el fin de la semana brocheriana, cerrando la serie de actividades que se venían llevando a cabo los días previos, como, por ejemplo, la novena⁵ y la cabalgata brocheriana⁶.

⁵ La novena son oraciones diarias realizadas los nueve días previos a la celebración patronal. En este caso, desde el 7 al 15 de marzo, se realizan estos rezos en honor a San José Gabriel Brochero a las seis de la mañana (Rosario de la Aurora).

⁶ La cabalgata brocheriana es una de las peregrinaciones en honor a Brochero más importantes del movimiento. Realiza un recorrido de casi 200 km a pie o a caballo uniendo Córdoba Capital y Villa Cura Brochero (recreando el viaje transerrano que hacía el cura Brochero), y llega al pueblo en la tarde del

Vamos aquí a describir la fiesta patronal de la que participamos en el año 2019, la cual tuvo un tinte adicional pues ese año se conmemoraban además los 150 años de la llegada del cura Brochero a la zona (curato de San Alberto, Traslasierra) en 1869. Podemos decir que esta es una fiesta religiosa, así como una celebración civil. En efecto, esta fiesta es uno de los eventos sociales más grandes del año en Villa Cura Brochero. En este contexto, especialmente para el caso de los participantes que son pobladores de la villa, constituye un ejercicio superfluo intentar distinguir quiénes están “por Brochero” y quiénes por una costumbre del poblado, porque estas cuestiones están fuertemente interconectadas en cuanto remiten a la construcción imaginaria de la comunidad y sus mecanismos de pertenencia y membrecía, en un pueblo que lleva justamente el nombre de un religioso. En este sentido, todos son “brocherianos”, sea que estén designando su lugar de residencia o su adscripción devocional al santo.

La fiesta patronal, organizada por el santuario y con la colaboración activa de la Municipalidad, fue programada en distintos eventos a lo largo de todo el día principalmente en aquellos espacios que distinguimos como la tríada espacial del movimiento. Describimos a continuación el cronograma de actividades pautado. Consignamos entre paréntesis el lugar donde se realizaron. Obviamente, la prevalencia de la plaza responde a la cuestión logística de alojar la masividad de personas que asistieron.

- 08:00 h. Misa para peregrinos y promesantes (santuario).
- 10:00 h. Misa para peregrinos y promesantes (capilla San José Gabriel⁷).

15 de marzo. Hemos analizado con detenimiento esta peregrinación en otro trabajo (Puglisi, 2022).

⁷ Esta edificación en honor a Brochero comenzó a construirse en 2014 y fue inaugurada en enero de 2017. Está ubicada en un amplio predio a cinco cuadras aproximadamente de la plaza central del pueblo (plaza Centenario), a

- 11:00 h. Misa para peregrinos y promesantes (santuario).
- 17:00 h. Recepción de peregrinos y de imágenes de comunidades vecinas (plaza Centenario).
- 18:00 h. Santa Misa en Honor al Santo Cura Brochero (plaza Centenario).
- 19:00 h. Procesión alrededor del pueblo partiendo de la puerta del Santuario y retornando a él.
- 20:00 h. Espectáculos en vivo (plaza Centenario).

En las misas de la mañana, el párroco local hizo mención a los “peregrinos” que están en el pueblo. La denominación es bastante amplia pues se refiere tanto a aquellas personas que no son del pueblo y vienen para la fiesta patronal, como también a aquellos que, en un sentido más específico, acaban de realizar la peregrinación (cabalgata brocheriana) que arribó al pueblo en el atardecer del día anterior. De igual modo, destaca cómo a lo largo del día se van a ir sumando más y más personas. En estas misas matutinas, obviamente muchos pasajes de estas (sermones, homilías) fueron claramente apologéticos destacando la vida y obra virtuosa del cura Brochero.

En estas misas matutinas celebradas dentro del santuario, obviamente la gran mayoría de las personas se acercó formando una fila a la pared donde se encuentran los restos corporales de Brochero (imagen 2). Asimismo, la gente también se dirige a una estatua del cura gaucho que se encuentra a la izquierda de los restos, que lo representa parado y vestido con sombrero y poncho (elementos que, junto con el mate, constituyen los símbolos brocherianos típicos). La gente la acaricia, le habla, le reza (imagen 3). Esta estatua suele también ser objeto de saludos, agradecimientos y pedidos. Muchos tocan el poncho que la cubre

orillas del río Panaholma. En este lugar también se ha construido un parque temático en honor al cura gaucho, recientemente abierto, así como una serie de edificios con habitaciones para peregrinos y seminaristas.

mientras le susurran y lo miran a la cara, así como le cuelgan rosarios de las manos. Luego de las misas de la mañana, durante el mediodía, esta estatua fue retirada del santuario para prepararla de cara a la procesión alrededor del pueblo pautaada para el atardecer.

Imagen 2: en la fotografía de la izquierda, se aprecia la fila para llegar a los restos de Brochero durante las misas matutinas. En la foto de la derecha, se retrata la estatua que luego fue retirada por la tarde para la procesión de la noche



Fuente: elaboración propia.

En las primeras horas de la tarde, el Museo Brochero lindero al santuario presenta un significativo movimiento de personas. Conversando brevemente con la museóloga encargada, visiblemente ocupada por el afluente de personas, me dice que “están a full” y que constantemente llegan micros para la misa principal de las 18 h.

En el santuario, especialmente a partir de las primeras horas de la tarde, hay masivas colas para el ingreso al santuario. Se realiza una extensa fila para poder estar delante de los restos de Brochero. Muchos llevan varias fotos y las apoyan delante del vidrio detrás del cual está la urna con las reliquias corporales de Brochero. Podemos identificar entre los participantes individuos organizados en grupos de peregrinos, asociaciones gauchas, clubes barriales, etc.

Enfrente del santuario y del museo, en la plaza Centenario, especialmente a partir de las 15 h se va aglomerando cada vez más gente (imagen 3). Los parlantes que están distribuidos en diferentes lugares de la plaza pasan música, pero también la biografía de Brochero hecha canción. Se observa mucha gente con sus propias reposeras o sentada en el pasto en diferentes espacios verdes. Los bancos de la plaza están ya todos ocupados. Destaca el consumo de mate y facturas entre los grupos, y no registramos el consumo de bebidas alcohólicas dentro de ella.

Cerca del escenario montado en la plaza (separado del santuario solo por una estrecha calle), se apostan diferentes medios periodísticos regionales con cámaras fotográficas y de video. Advertimos la cobertura por parte del programa *Caminos del interior* de la cadena El Doce, y también está cubriendo el evento el programa *Viajando por el 10* de Canal 10.

Imagen 3: dos postales de la plaza Centenario durante las primeras horas de la tarde antes de la misa de las 18 h donde se aprecia el altar-escenario montado



Fuente: elaboración propia.

A las 17 h, el coro parroquial, junto a la banda de la Policía de Córdoba, dan la bienvenida a los peregrinos y pobladores locales. Lo que podemos denominar “la previa”

de la misa de las 18 h fue conducida por el vicario y el diácono locales, quienes señalaron que “estamos saliendo a todo el país en vivo” a través de radio María y del Facebook del santuario. Fue un verdadero *show* de animación y motivación del público, haciéndolos cantar y bailar. Por ejemplo, a través de un juego cantado de preguntas y respuestas, se le consultó a la imponente masa de participantes por sus lugares de procedencia. Entre los lugares se mencionó, además de a varias localidades de Córdoba, a La Rioja, Tucumán, Jujuy, Salta, Godoy Cruz (Mendoza), Merlo (San Luis), Chajarí (Corrientes), Mailin (Santiago del Estero), Catrilo (La Pampa), Chaco, Bolivia y distintas localidades de la provincia de Santa Fe (Rosario, Funes, San Jorge, Nelson) y Buenos Aires (Lanús, La Matanza, Tigre, Morón, El Palomar, San Miguel).

En este evento se mencionaron además, en términos claramente apologéticos, los hitos biográficos fundamentales del cura Brochero. En estos momentos, cuando el clima se cargaba de solemnidad, por contraste a la atmosfera festiva que se vivió previamente con las canciones y juegos, el diácono dijo:

Tanta gente pregunta: “¿Por qué ustedes siguen a los santos?” [señala a la gente y, con un dedo en el piso, dice] ¡Y acá está la respuesta! ¿Por qué lo vamos a seguir? Porque fue un igual que nosotros. ¡Vivió las mismas cosas que nosotros! Es más. Donde hoy ustedes están paraditos o sentaditos cómodos algunos, ahí, ahí o acá donde estoy yo gritando como un sonso [señala con su dedo el piso de la plaza donde estamos], el cura amasaba el barro, quemaba los adobes para hacer los ladrillos de esa casa de ejercicios [y señala la edificación que tiene a sus espaldas, el Museo Brocheriano] ¡Gracias, señor, por regalarnos este pastor con olor a oveja! ¡Gracias, Jesús, por semejante testimonio de santidad! Por esa casa, durante sus años de párroco, pasaron más de cuarenta mil personas haciendo ejercicios espirituales.

Antes de comenzar la misa de las 18 h, el diácono expresó “Ahora entra Brochero en sus dos formas”, las reliquias y la estatua. La estatua ingresó a la plaza Centenario escoltada por servidores y cadetes de la Policía de Córdoba, quienes la llevaron hasta al altar mayor montado en la plaza. Luego, en medio de la multitud que colmaba la plaza, provenientes del santuario, se produjo el ingreso de un relicario que contenía pequeñas reliquias de Brochero, mientras sonaban sin cesar las campanas del santuario detrás y se cantaba la canción “Un paso aquí, un tranco allá”, creada en honor a Brochero por Carlos di Fulvio, y que es una de las más famosas y difundidas dentro del movimiento brochero.

Monseñor Ricardo Araya, obispo de Cruz del Eje (diócesis a la que pertenece Villa Cura Brochero) a cargo de presidir la misa, tomó las reliquias, las besó y las elevó delante de la multitud (se calcula una presencia de alrededor de diez mil personas) que aplaudía y vociferaba en ese momento con mucha intensidad.

La homilía del obispo naturalmente tuvo un tenor apologético. En primer lugar, instó a los presentes a “la búsqueda de Dios siguiendo la huella del Cura Brochero”. Posteriormente, recuperando el evangelio que correspondía a esa semana, la transfiguración de Jesús, el obispo asoció la gloria que vieron y escucharon los discípulos con la gloria de Dios que supo ver Brochero y aquellos que decidieron colaborar con él. Asimismo, el obispo señaló que otro rasgo de la gloria de Dios que supo contemplar Brochero fueron las conversiones que se daban en la casa de ejercicios espirituales. En este punto enfatizó: “En esos patios, en esas galerías, en esas habitaciones se dieron profundas y verdaderas conversiones [...]. ¡Esa es la obra del Cura Brochero!”.

Luego, recuperando la enfermedad que padeció Brochero (recordemos que murió de lepra), dijo:

Cuando no pudo ver porque lo tapó la nube de la ceguera, cuando ya solo distinguía la luz del día, cuando ya no podía

ni ver sus propias manos, él supo escuchar la voz de Dios. En medio de la soledad y de la oscuridad que le trajo la ceguera corporal pudo afinar el oído y seguir escuchando, quizás del modo nuevo.

Y agregó:

Ser brocherianos tiene que ver con afinar el oído y escuchar la voz de Dios y escuchar a los pobres. Hay muchas cosas que pueden esperar, hay muchas personas que pueden esperar ¡Los pobres no pueden esperar! Y de eso Brochero es un extraordinario ejemplo.

Finalmente, cerró su homilía con un ruego a Brochero diciendo:

Cúbrenos con el poncho y empújanos a salir de nosotros mismos, empújanos abrigados con tu poncho, sin temor a las tormentas, empújanos a salir hasta las periferias más recónditas, existenciales o geográficas. Enséñanos, empújanos, ayúdanos a ir hacia donde están los pobres, hacia donde están los enfermos, donde están esos que han perdido el camino de la vida [...]. Padre Brochero échanos desde el cielo tu bendición.

En este momento una mujer a mi lado exclamó “Qué bien que habló el obispo”, “Me emocionó”, rescatando asimismo la frase “Es fácil ser obispo en este pueblo” que previamente había expresado en un momento anterior de la misa.

Acto seguido, se ofreció el sacramento de la eucaristía en la plaza. Dada la enorme cantidad de asistentes, del altar bajaron todos los sacerdotes que habían acompañado al obispo durante la misa, quienes portaban un cartel elevado (con el símbolo de la hostia) para que pudieran ser fácilmente identificados entre la multitud. Se formaron varias filas alrededor de cada uno de ellos y esta etapa duró un buen tiempo.

Luego de la celebración eucarística, se realizó la procesión alrededor del pueblo con la estatua de Brochero y

sus reliquias. La marcha la encabezó la cruz procesional portada por un diácono. Detrás, a la izquierda de esta, iban los alumnos abanderados de las escuelas de la zona (como la escuela Cristo Obrero) y, del otro lado, los sacerdotes y la estatua. Se entregaron velas protegidas con medias botellas por el viento. Partimos de la puerta del santuario y dimos una vuelta de ocho cuadras alrededor de la parte central del pueblo, regresando al santuario por la otra esquina de la plaza. Muchísima gente participó (imagen 4). Fue una procesión bastante solemne. La marcha fue acompañada con el rezo repetido del rosario y, casi al final de esta, también se entonó por altoparlantes el himno nacional argentino⁸.

Imagen 4: dos postales del comienzo de la procesión por el pueblo



Fuente: elaboración propia.

Al llegar nuevamente a la plaza, el obispo impartió la bendición final y despidió a los fieles (imagen 5). Finalizada la procesión, muchos ingresaron al santuario para hacer una muy nutrida fila y estar delante de los restos de Brochero.

⁸ Sobre fiestas, catolicismo e identidad nacional, remitimos a Ameigeiras (2014). Sobre el “mito” de la nación monopólicamente católica, ver, entre otros, Di Stefano (2013).

Imagen 5: bendición final luego de la procesión



Fuente: elaboración propia.

Los festejos del día culminaron con un festival musical y obviamente aquí el clima de jolgorio se incrementó, con gente en la plaza bailando y cantando canciones como charcareras que músicos interpretaban en el escenario.

Vale decir que, desde la tarde, y especialmente durante toda la misa y posterior procesión, el cielo se mostraba con nubes realmente amenazantes. De hecho, previo a la misa, cuando se encontraban conduciendo el evento el vicario y el diácono, en ese clima festivo de cantos con la gente se le dedicó una canción a esta cuestión, donde se cantaba “Yo le diría a la tormenta, muévase, muévase, muévase”, a lo que la gente respondía “Y la tormenta se moverá, se moverá, se moverá”. Aconteció que no llovió sino hasta entrada la medianoche, finalizada ya incluso la fiesta musical. Naturalmente, esto fue interpretado en una clave sagrada. Brochero intercedió para evitar la lluvia. Precisamente, en una red social de devotos, luego una seguidora publicó una foto donde se apreciaba el cielo amenazante que se pudo observar toda la tarde-noche y agregaba:

Así estaba el cielo en el momento de la misa. Llovió en todos los pueblos de alrededor. Pero ni una gota opacó su fiesta porque Él se encargó de disiparlas hasta que finalizó. No se puede negar que estaba presente!!!

Como he podido escuchar en otras situaciones, por ejemplo, en el curso de distintas peregrinaciones del grupo de las que participé, los eventos meteorológicos son leídos en clave sagrada, donde Brochero actúa sobre estos premiando, castigando o tratando de advertir algo a sus seguidores a través de la lluvia, el viento, el “solazo”, etc.

Conclusiones

Determinados espacios juegan un rol central en la estructura representacional y emocional del movimiento brochero. Como hemos dicho, podemos hablar de una “tríada espacial” que constituye el foco espacial del culto, cuyo núcleo son los restos corporales del santo. Estos espacios (santuario, museo y plaza) constituyen el centro geográfico del movimiento, jugando un rol clave en el reforzamiento de la adhesión a este sacerdote y los imaginarios de pertenencia a la comunidad brocheriana.

La fiesta patronal tiene lugar precisamente en estos espacios, siendo visitados masivamente el museo y el santuario antes y después de las diferentes misas que tienen lugar en distintos momentos del día. La procesión, por su parte, inicia su marcha en las puertas del santuario y culmina precisamente allí, con largas filas para estar delante de la tumba de Brochero.

Habitar la misma plaza que Brochero habitó en el pasado realizando diversas tareas y visitar la casa de ejercicios que el cura construyó y donde practicó ejercicios espirituales tanto tiempo de su vida, así como, finalmente, estar delante de sus restos (en realidad, para los devotos, se trata de un encuentro con una persona allí presente) configuran

experiencias espaciales fundamentales para los fieles. De este modo, para finalizar este trabajo, queremos enfatizar el rol central que, en cuanto seres encarnados, tiene la espacialidad en la producción y reproducción de las creencias de los hombres. En efecto, dado que los humanos somos seres encarnados, entes existentes materialmente, la necesidad de habitar, estar cerca y tocar ciertos objetos y lugares considerados fuentes de poder sagrado constituyen un rasgo inextinguible del fenómeno religioso.

Bibliografía

- Álvarez Santaló, León Carlos, Buxó Rey, María Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (coords.) (1989). *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos.
- Ameigeiras, Aldo (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Ameigeiras, Aldo (2014). “Catolicismo e identidad nacional en la Argentina. La construcción de la nación y el simbolismo mariano”. En Ameigeiras, Aldo (comp.). *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica* (pp. 171-194). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso.
- Carballo, Cristina (2010). “Hierópolis como espacios en construcción: las prácticas peregrinas en la Argentina”. En Rosendahl, Zenny (org.). *Trilhas do sagrado*. Río de Janeiro: UERJ.
- Cosgrove, David (1984). *Social formation and Symbolic Landscape*. Beckenham-Kent: Croom Helm.
- Costilla, Julia y Ruffa, Julieta (2015). “Entre pedidos y favores: santuarios católicos y religiosidad popular local en perspectiva comparada”. En Contardo, M. y Fogelman, P. (comp.). *Actas de las IV Jornadas de religión y sociedad*

- en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur* (pp. 305-332). Buenos Aires: ReligAr Ediciones.
- Di Stefano, Roberto (2013). "El monopolio como espejismo". *Corpus*, vol. 3, n.º 2, pp. 2-5.
- Durkheim, Emile (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Madrid: Alianza.
- Flores, Fabián (2016). "Espacialidad y religiosidad: encuentros y desencuentros teórico-metodológicos". *Cultura y Religión*, vol. X, n.º 1, pp. 3-16.
- Fogelman, Patricia (2015). "Religión como objeto de análisis: sobre el concepto y tres vías de abordaje histórico". *Revista Brasileira de História das Religiões*, año VII, n.º 21, pp. 7-23.
- García Canclini, Néstor (2004 [1983]). "¿De qué estamos hablando cuándo hablamos de lo popular?". *Diálogos en la acción*, vol. 1, pp. 153-165.
- Martín, Eloísa (2007). "Aportes al concepto de 'religiosidad popular': una revisión de la bibliografía argentina". En Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (coords.). *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (pp. 61-86). Buenos Aires: Biblos.
- Puglisi, Rodolfo (2021). "La devoción al Santo Cura Brochero y la veneración de sus reliquias en la Argentina contemporánea". *Etnografías Contemporáneas*, año 7, n.º 13, pp. 224-247.
- Puglisi, Rodolfo (2022). "Tras los pasos del cura Brochero. Una aproximación antropológica a la peregrinación brocheroana de Córdoba (Argentina)". *Religio & Sociedade*, Vol. 42, núm. 1, pp. 105-126.
- Remy, Jean (1998). *Sociologie urbaine et rural. L'espace et l'agir*. París: L'Harmattan.
- Rosendahl, Zenny (2005). "Territorio y territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião". En Rosendahl, Zenny y Lobato Corrêa, Roberto. *Geografia: temas sobre Cultura e Espaço*. Río de Janeiro: UERJ.

Rosendahl, Zenny (2009). "Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio". En Carballo, Cristina (coord.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo.

Semán, Pablo (2004). *La religiosidad popular: creencias y vida cotidiana*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Turner, Víctor (1988). *El proceso ritual. Estructura y anties-
trutura*. Madrid: Taurus.

Sección 3. Espacios más allá de lo sagrado

Más allá de lo sagrado¹

Los santuarios del contactismo ovni en Córdoba

FABIÁN CLAUDIO FLORES

Introducción

Desde mediados de los años 80, la localidad de Capilla del Monte en la provincia de Córdoba experimentó un proceso de esoterización (Otamendi, 2008) del espacio a partir de una serie de acontecimientos que se conocen como “Huella del Pajarillo”², que transformó los imaginarios y las prácticas turísticas de la localidad orientándolos hacia nuevas formas de organización del espacio y del turismo local con un fuerte impulso del Estado municipal. Esto dio origen a la llamada “Zona Uritorco” (Otamendi, 2008).

Pero este acontecimiento vinculado a lo extraordinario se funda sobre una serie de antecedentes que tuvieron lugar una década atrás, y que constituyeron, de alguna manera, los insumos para que emergieran formas de sacralizar ciertas zonas de la región como santuario del contactismo ovni.³

1 Una versión preliminar de este trabajo fue publicada en la revista *Geograficando* (2020).

2 El 9 de enero de 1986, apareció sobre el faldeo de la Sierra del Pajarillo, en la Quebrada de Luna, una superficie calcinada de forma oval de unos 100 metros de diámetro, que se denominó la Huella del Pajarillo. El hecho fue atribuido al descenso de un ovni y despertó el interés de turistas curiosos, de algunos pobladores locales y de investigadores del fenómeno ovni (Otamendi, 2015; Papalini, 2018).

3 En el universo cultural de la ovniología y sus seguidores, se denomina “contactismo” a la práctica a través de la cual determinadas personas pueden

En el trabajo analizamos los procesos de sacralización de diferentes sitios de la llamada “Zona Uritorco” que se conforman como santuarios del contactismo ovni a partir del desarrollo de prácticas que se ponen en juego en una zona liminar entre lo turístico y lo sagrado. En este cruce, el lugar adquiere una potencia cardinal para interpretar dichos procesos.

La denominación de “santuario extraterrestre” (o santuario de “contactismo ovni”) emerge como un tópico muy presente dentro del mundo ufológico y sus adeptos⁴, y hace referencia a lugares que cuentan con algunas particularidades como las siguientes:

- a. características geológicas especiales;
- b. la existencia de una tradición que se refiera al lugar como un “sitio de poder” o donde se producen fenómenos incomprensibles;
- c. la presencia de antiguos asentamientos humanos con rasgos culturales especiales;
- d. frecuente manifestación de supuestos fenómenos inexplicables;
- e. lugares elegidos para la meditación en distintas épocas por grupos religiosos o por adherentes a diferentes disciplinas mágicas; y
- f. sitios que en la actualidad han sido elegidos por los contactados y las contactadas para recibir sus mensajes de “seres superiores” o protagonizar “experiencias extraordinarias”.

Metodológicamente, el desafío implica acceder a un fenómeno geográfico muy complejo y multidimensional. La

establecer diferentes formas de contacto (mental o física) con seres intra o extraterrestres o experimentar manifestaciones de su presencia.

⁴ Se le atribuye la creación de la categoría a un conocido ufólogo argentino llamado Rubén “Gurú” Morales.

estrategia cualitativa con trabajo de campo⁵, observación participante y entrevistas informales y formales a un conjunto de actores/sujetos involucrados se complementó con el análisis visual de materiales de promoción, folletería y webs. Si bien el enfoque desde la geografía cultural y la fenomenología articuló nodalmente la pesquisa, se sumaron aportes del “giro subjetivo” (Heelas y Woodhead, 2005) y el “giro espacial” (Lindón y Hiernaux, 2011).

Las prácticas fundacionales y el primer santuario

Los años previos al fenómeno del cerro Pajarillo fueron claves para entender las formas en las que se consolidó la localidad como la “cumbre esotérica de la Argentina”. Un personaje (Ángel Cristo Acoglanis) y un lugar (Los Terrones) son los protagonistas centrales para adentrarnos en ese complejo entramado de donde emergieron las narrativas fundantes de lo que explotaría una década después como “La Meca del contactismo argentino”.

Acoglanis llegó a Capilla del Monte en 1983, con un bagaje que aglutinaba varios componentes: conocimientos de terapias alternativas, medicina china, quiropraxia, osteopatía, homeopatía y acupuntura, el agni yoga, el tantra, la

⁵ Al respecto del trabajo de campo, vale aclarar que, por un lado, participé de una jornada de contactismo con uno de los emprendedores espirituales que realiza este tipo de viaje desde hace varias décadas y está impuesto en los imaginarios locales como una de las “experiencias válidas” (en el cerro Alfa). Por otro lado, entrevisté a otra decena de agencias y particulares que también realizan la experiencia en distintos sitios de la zona. A esto se sumaron entrevistas a algunos participantes individuales y familias que conformaban los *tours*, tanto de los que participé presencialmente, como de otros que no. Estas observaciones y las entrevistas se llevaron a cabo en plena temporada alta estival, lo que permitió entrar en contacto con una heterogeneidad de sujetos con distintos perfiles y fines. Las entrevistas tuvieron dos contextos: uno más informal en los viajes de ida y vuelta a los sitios, y encuentros posteriores en otros lugares del centro de Capilla del Monte o en las propias agencias de turismo.

meditación, los viajes astrales, lecturas relacionadas a la teosofía, el rosacrucismo, el espiritismo, el ocultismo filonazi, las teorías de la Tierra hueca y las ciudades intraterrenas, novelas de viajes al Tíbet, de profetas y transformaciones espirituales, su adhesión y militancia en el primer peronismo y una historia personal construida (y reproducida por sus seguidores)⁶ que legitimaba su condición de “extraordinariedad”.

En su paso por otro centro energético y sagrado de Uruguay, la estancia La Aurora⁷ en Salto, Acoglanis “aceptó” compartir su cuerpo terrenal con el de “Saruma”, una entidad extraterrestre proveniente de las Pléyades. Allí descubrió su misión:

... develar la existencia de un centro espiritual escondido en los pliegues dimensionales de otra realidad, pero localizado de todos modos bajo tierra en un lugar bien definido que se debía señalar. Su nombre sería ERKS, o mejor aún Ciudad de la Llama Azul. [...]. Una vez descubierta esta “ciudad etérica”, debía ser activada y mantenida abierta mediante un trabajo ceremonial (De Filippi, 2018: 104).

Luego de varias incursiones por el Uritorco y otros sitios de los alrededores, Acoglanis, junto a dos mujeres que lo asistían, identificaron “el lugar” elegido para el desarrollo de las ceremonias que le permitirían llevar adelante su

6 Ángel Cristo Acoglanis decía ser médico y griego y que, estando en el Tíbet, encontró “la misión” y “el camino” en la espiritualidad. La realidad muestra que esta discursividad es parte del proceso de su invención como líder místico, y constituye un componente central para entender sus discursos y sus prácticas. No había nacido en Grecia, sino en Rosario en 1924; tampoco era médico (siempre trabajó en actividades informales) y nunca estuvo en el Tíbet. Para una biografía completa y muy bien documentada sobre Acoglanis, véase De Filippi (2018).

7 La estancia La Aurora (propiedad de la familia Tonna) es otro de los sitios ufológicos más destacados de América Latina. Su sacralidad y su construcción como lugar extraordinario se fundan sobre narrativas de contactos con seres extraterrestres y la ocurrencia de fenómenos paranormales desde los 70.

misión. Se trata del paraje llamado “Los Terrones” en la Quebrada de la Luna, a 14 kilómetros de Capilla del Monte. Este fue consagrado como el primero de los santuarios del contactismo ovni en toda la región, y en la actualidad es uno de los sitios que se ofrece como atractivo turístico de la Zona Uritorco, donde la singularidad del paisaje y su historia mística construyen una atractividad sustentada en esas dimensiones. En su sitio oficial, se lo cataloga como un “parque autóctono cultural y recreativo” y se adjunta el imaginario territorial de “Los Terrones, un lugar para el asombro”. Su web fortalece estos imaginarios a partir de expresar una serie de “sensaciones que experimentan las personas que visitan el lugar”.⁸

Cuando el “maestro” descubrió Los Terrones y comenzó el proceso de sacralización del lugar, el predio era prácticamente desconocido para el turismo y estaba bajo propiedad de un lugareño: Ramón Verón, con quien Ángel tuvo que negociar el permiso para poder ascender hasta el playón septentrional al atardecer, donde llevaría a cabo sus ceremonias nocturnas. Pero, además, el acuerdo estratégico se selló con la inversión que el propio Acoglanis hizo en el lugar: mejoró el camino de acceso para los automóviles, le regaló a Verón el tractor con el que se había abierto el sendero y colaboró con sus contactos políticos para que la energía eléctrica llegara a la zona (De Filippi, 2018). Esto favoreció a la turistificación del sitio, su transformación en parque y la puesta en valor del paisaje mediante el cobro de una entrada. No así para quienes participaban del ritual nocturno.

Pero otro lugar clave en la cotidianeidad capillense de Acoglanis fue el hotel Roma, en el centro de la ciudad de Capilla del Monte. Este emprendimiento era (y sigue siendo) propiedad de la familia Allie, con quienes Ángel Cristo se vinculó rápidamente, y estableció allí su “centro de operaciones” hacia 1983. Hoy es un lugar que referencia

⁸ Véase bit.ly/3pXGPKv (última visita: agosto de 2021).

esos orígenes esotéricos de la localidad y está teñido de muchas de las representaciones espaciales que configuraron esa temprana burbuja *new age* que tiñó la comarca. De hecho, sus actuales propietarios alimentan la lugarización del predio con toda la mística que legitimó el paso del maestro “Saruma” (y otros referentes) por sus habitaciones. En su sitio web, se narra cómo su fundador, Tulio Allie, tomó la decisión de llevar adelante el emprendimiento: “Miré el cerro y sentí su conexión, era como si me hablara una energía única; de esta manera Capilla se convirtió en su lugar en el mundo”.⁹ Por su parte, en el salón comedor, una frase sentencia: “1917-2017: un siglo hospedando a los referentes del misterio”.

Las ceremonias de contacto en Los Terrones se iniciaron en marzo de 1983 y se llevaron a cabo hasta 1989, cuando el líder fundador fue asesinado en su consultorio de Buenos Aires. En un principio, el ritual estaba encapsulado entre unos pocos seguidores que conformaban la trama social en que se encontraba inmerso Acoglanis, pero, poco a poco, esto se fue ampliando a partir del boca a boca que operaba como transmisor de la experiencia que se desarrollaba cada fin de semana.

Paul Ricoeur señala que “se precisan relatos y ritos para consagrar el contorno de los signos de lo sagrado: lugares santos y objetos sagrados” (Ricoeur, 2004: 318). Es decir que tanto la práctica como la representación espacial son –de alguna manera– los activadores de esa textura de lo sagrado que adquieren determinados lugares. Entonces, la selección de Los Terrones en cuanto primer santuario del contactismo (y veremos que, luego de la muerte de Acoglanis, hubo otros nuevos) funciona en el marco cultural y espacial de las ceremonias de contactismo, y la intersubjetividad de las personas que participaban de ella.

La primera parte del rito comenzaba al atardecer en el playón de Los Terrones, cuando Acoglanis daba una charla

⁹ Véase bit.ly/3JJGdQt (última consulta: agosto de 2021).

con los principales contenidos de la cosmología ERKS¹⁰ a los pocos asistentes que se sentaban en círculo. Luego, en la apertura, se colocaba una especie de túnica blanca y comenzaba a recitar una serie de mantras en irdín (el lenguaje extraterrestre) acompañado de dos sacerdotisas: Graciela Beatriz Münh (su esposa) y Marisa Mur (su asistente). Ese momento constituía un rito de pasaje donde Acoglanis pasaba a ser Saruma, “quien extendía los brazos al cielo e invocaba a los Hermanos del Cosmos” (Dangel, 2012: 14) pidiendo autorización a las Entidades Superiores para comenzar el ritual en el santuario.

A partir de allí, se ponía en escena el contactismo en sí mismo, donde Saruma se comunicaba con las luces de diferentes colores, intensidades y formas que se veían en distintos puntos del valle y que identificaba como las energías de las entidades superiores. Además, el canto en irdín establecía un “diálogo” que hacía que las luces estuvieran “atentas a cuanto hiciera, dijera y cantara el mediador, quien le otorgaba un nombre a cada uno” (De Filippi, 2018: 110).

La segunda parte del ritual implicaba moverse en automóvil hasta un nuevo playón, en una zona más abierta donde se observaba el valle, el cerro Uritorco y el Pajarillo. Se retomaba el ritual con los mantras y se continuaba visualizando las energías, pero a una distancia menor. Allí, y solo esporádicamente, Saruma activaba la posibilidad de visualizar la ciudad de ERKS. “La emoción general era tal que en ese punto alguien podía desvanecerse y era socorrido enseguida por Acoglanis” (De Filippi, 2018: 110).

La tercera y última parte, luego de desplazarse hasta donde había un algarrobo aislado, se iniciaba cuando el maestro avanzaba por el camino oscuro y en soledad para “encontrarse con los Hermanos Superiores y hablar con

¹⁰ En esta cosmología, ERKS (Encuentro Remanentes Cósmicos Siderales) es una ciudad subterránea, interdimensional e intraterrenal y el lugar donde los elegidos se podrán refugiar en tiempos del fin del mundo.

ellos personalmente”¹¹, y desaparecía por un lapso de entre 20 y 30 minutos. Los participantes aguardaban en estado de meditación hasta que regresaba Saruma con un mensaje de la Jerarquía Espiritual para los asistentes de esa jornada.

A pesar del número reducido de participantes, algunos testimonios dispersos en las exiguas fuentes y relatos de la época¹² dan cuenta de la ocasionalidad con la que ocurrían situaciones atípicas como el descenso de naves, la presencia de aromas a geranios, el sonar de coros de fondo, la aparición de animales extraños (y hasta extraterrestres) y la emergencia de luces azuladas provenientes del interior del Templo de la Esfera de ERKS.

Estas experiencias de contactismo, regenteadas por Acoglanis, se llevaron a cabo en el mismo sitio por más de un lustro, y participaron de ellas cientos de personas, que, a través de sus lazos directos con el sanador o de terceros vinculados con este, fueron testigos de la ceremonia protocolar que mantenía siempre la misma estructura. No es objeto de este trabajo conocer el entramado de mujeres y varones que participaron de estas experiencias, pero sí considerar que, en los primeros años, el grupo era muy reducido y casi secreto, y los contactos directos eran claves para ingresar. En dos años, está red se amplió y se fueron sumando nuevos participantes. La composición era ampliamente heterogénea, pero podemos identificar un núcleo duro conformado por todos aquellos que estaban –de alguna manera– insertos en ciertas redes *new age* que compartían tramas culturales, como el caso de Beba Martel (musicoterapeuta y canalizadora), Ángeles Azcurra (especialista en terapias

11 Entrevista a Osvaldo Allie, propietario del hotel Roma y partícipe de las ceremonias (Capilla del Monte, enero de 2020). El propio Allie dice haber podido acompañarlo hasta allí en dos oportunidades, en donde Acoglanis le pidió que fuera con él al interior de la ciudad de ERKS. Dos veces ingresó a este sitio etéreo.

12 Por ejemplo, los *Diarios de ERKS* que sistematizó Acoglanis, algunos audios de los mantras con su propia voz en Los Terrones (bit.ly/3zym2R2) y los textos de Guillermo Terrera y José Trigueirinho Netto (ambos vinculados a Acoglanis) y las fotografías de Roberto Villamil, entre otros.

alternativas), la familia Allie (del hotel Roma y aficionados a las prácticas esotéricas), Yaco Albala (maestro espiritual) y su sobrino Marcelo Abdala (canalizador), Indra Devi (maestra yogui), Pedro Romaniuk (parapsicólogo), Fabio Zerpa (ufólogo), Guillermo Terrera (docente y esotérico), Elsa Tear y el fotógrafo Roberto Villamil. Otro grupo estaba conformado por la red que nucleaba profesionales de la salud y pacientes ligados al consultorio de Buenos Aires (como el Dr. Carlos Fiore, el médico Juan Mural, Carlos Casco o el afamado Florencio Escardó, amigo personal del mediador).

Tras el asesinato de Ángel, la situación –como era de esperarse– se complejizó. La disputa por el linaje y la continuidad del ritual en Los Terrones fue uno de los puntos centrales del nuevo panorama. La posta quedó en manos de su última mujer y sacerdotisa asistente, Betty Mühn, junto a Oscar, el hijo de Acoglanis (quien tomó el lugar de Saruma), y una tercera asistente, que en primer término fue la mujer de Oscar y, luego de su separación, fue reemplazada por Lina Castro, una esotérica de Los Cocos que comenzó a tener protagonismo.

Pero, más allá del cambio en los actores y las actrices que continuaron con la experiencia en este altar mayor, es interesante destacar que, tras la desaparición del gran maestro, comenzó un sigiloso y acelerado proceso de puesta en valor del lugar y de la ceremonia, que dio inicio a un prototurismo esotérico (Flores, 2020). En primer lugar, Betty Mühn decidió abrir en el predio que poseía cerca de Los Terrones una casa de té y habitaciones para alojar a los primeros turistas que deseaban quedarse cerca del santuario para realizar la práctica ceremonial que la propia anfitriona y sus ayudantes continuaban llevando a cabo (“Iki Shamaika- El Lugar Elegido”). En segundo lugar, en 1992, Verón (dueño de Los Terrones) transfirió la propiedad a sus hijos Aldo y Ariel, quienes comenzaron a cobrar el ingreso a los visitantes nocturnos. Este proceso de privatización se aceleró con la muerte de Verón padre, en 1999, y el aumento de los valores y las condiciones que impusieron sus hijos

por el usufructo del espacio con fines esotéricos. Esto llevó a que el dúo Mühn-Acoglanis hijo decidiera poner fin a los 17 años ininterrumpidos en que el ritual se desarrolló en el altar mayor de Los Terrones, primer santuario del contactismo ovni del país.

El nuevo siglo y los nuevos santuarios

A mediados de los noventa, la disputa por la “herencia espiritual” de Acoglanis estalló en varias propuestas que se tradujeron en la emergencia de nuevos oferentes y en nuevos sitios sagrados que brindan las experiencias místicas con algunas variantes alternativas. En el año 2000, los familiares directos del maestro Acoglanis dejaron de asistir al santuario de Los Terrones, lo que habilitó la posibilidad de la emergencia de nuevos lugares sagrados, alternativos a este altar mayor y fundacional.

La aparición de estos nuevos santuarios surgió a partir de contactos telepáticos de los Hermanos Superiores con algunos de los nuevos canalizadores que se desglosan de la experiencia acoglaniesca de los años 80. Son “ellos y ellas” quienes indican dónde y cómo se dan las condiciones necesarias para poder continuar con los rituales de manera efectiva, ampliando el esquema de lugares que habiliten el contacto. Este nuevo panorama espacial da cuenta de un patrón que se repite y que quiebra con el modelo precedente: por un lado, ya no hay un solo santuario como Los Terrones; por otro lado, la multiplicidad de canalizadores y médiums se corresponde con la multiplicidad de nuevos santuarios emergentes. Así, para fines de la década del noventa, la cartografía esotérica de la Zona Uritorco identificaba como nuevas hierofanías a las siguientes:

- Las Puertas del Cielo: un sitio de libre acceso localizado a un 1 kilómetro de Ongamira y 14 km de Los Terrones, sobre la ruta provincial 17. Es uno de los más

alejados de toda la región, y desde él se posee una vista completa del valle, el Uritorco y los cerros vecinos. Allí, el hijo de Acoglanis fue quien comenzó las experiencias luego de separarse del emprendimiento que había abordado con Betty Mühn, exesposa del líder.

- Las Gemelas: cerro vecino del Uritorco a 6 km del centro de Capilla del Monte que, en términos de representaciones, concentra la energía femenina. Para acceder a él, se debe transitar la avenida Pueyrredón hasta donde se encuentra el barrio Las Gemelas a través de un *boulevard*. Sus particularidades extraordinarias como lugar sagrado para los rituales le fueron comunicadas a Lina Castro (heredera de Ángel Cristo) telepáticamente desde los años 90. Esta emprendedora espiritual comenzó a ofrecer paquetes con alojamiento en Los Cocos con régimen de pensión de comidas vegetarianas y visitas guiadas para meditar y avistar ovnis. Luego mudó las experiencias a un nuevo santuario: Cuchi Corral.
- Cuchi Corral: está situado a 25 km de la localidad de Capilla, cerca de la localidad de La Cumbre. Los imaginarios sobre el lugar refieren a la espiritualidad comechingona y la presencia de energía de ERKS. También se catapultó como altar alternativo para el contactismo luego del fin de Los Terrones, y su condición de “balcón” del valle de Punilla reflota las propiedades místicas del cerro que, en algunas de las narrativas, aluden a los rituales de espiritualidades indígenas que tenían lugar allí.
- La Tercera Estación: es el primer santuario alternativo que emergió en el predio “Iki Shamuaika – El lugar elegido”, donde vivía Betty con Acoglanis en el cruce de las rutas 38 y 17, que conduce a Los Terrones. También fue indicado telepáticamente a la propia “Guatuma” (nombre de la Entidad Superior corporeizada en Betty), y realizó allí las experiencias de contactismo de forma gratuita (o con pago voluntario) hasta fines de los 2000.

A partir del siglo XXI, comenzaron a multiplicarse las experiencias de este tipo y aparecieron otras renovadas; también se incrementaron los lugares donde llevarlas a cabo, profesionalizándose la actividad y surgiendo un entramado de actores y actoras que, en disputa material y simbólica, ofrecen variantes diversas y nuevos santuarios, como el cerro Alfa y el de la Cruz (en San Marcos Sierras), las Cuevas de Ongamira y el cerro Colchiquí.

Paralelo a estos procesos, no podemos dejar de mencionar la creciente importancia que comenzó a tener (desde fines de la década de 1990) el cerro Uritorco como santuario cardinal del contactismo. El cerro es propiedad de la familia Anchorena desde 1992 y está entregado en concesión para su explotación. Varias actividades se desarrollan en todo el complejo (incluido el ascenso), y recibe alrededor de 50 mil visitas al año.¹³

A partir del fenómeno de la “Huella del Pajarillo”, el Uritorco comenzó a reorientar sus usos y apropiaciones simbólicas. La adjudicación de su extraordinariedad se funda en discursos que conjugan la espiritualidad *new age* con las creencias y los mitos de los indígenas, la mitología ERKS y otros relatos esotéricos diversos (templarios, nazis, brujas, gnomos, bastón de mando, entre otros). Todo ello conduce a que, en la actualidad, y dentro del marco cultural del universo ovnilógico, el Uritorco se convierta en el principal santuario del contactismo. Sus propiedades físicas y sus cualidades míticas aportan a esta jerarquía.

A la multiplicidad de lugares para el desarrollo del contactismo, se le contraponen la uniformidad de las prácticas que, con pocas diferencias, llevan a cabo los distintos emprendedores y emprendedoras espirituales. A grandes rasgos, y con algunas diferencias, mantienen una estructura bastante similar a la que Acoglanis desplegó en la década del 80. De hecho, la similitud de su morfología y el linaje del canalizador o canalizadora operan como garantes de

¹³ Véase bit.ly/3pXvN86 (última consulta: septiembre de 2021).

su autenticidad, siempre considerando que esta es resultado de un proceso social y cultural de puesta en escena (McCannell, 2003).

Al fin y al cabo la autenticidad buscada no necesariamente tiene que coincidir con la materialidad forjada en un área. La autenticidad tiene más que ver con el cómo se percibe una experiencia y/o artefacto (que valores admirables se contemplan encarnados en ellos y con qué estética son expresados) que con la cosificación de la experiencia y el artefacto mismo (Santana Talavera, 2002: 15).

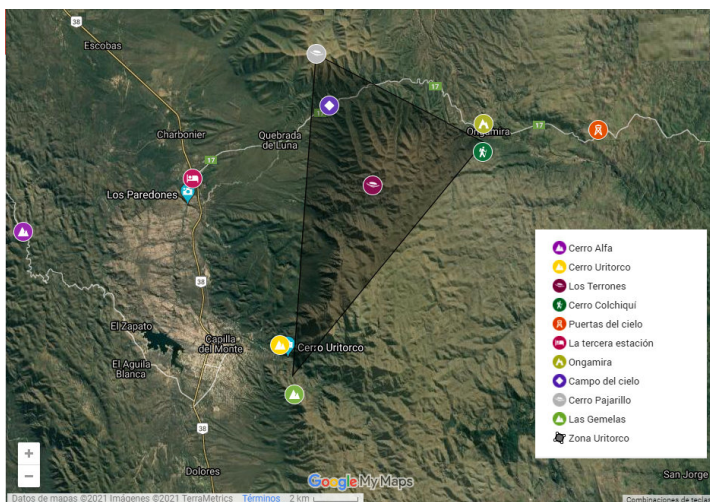
La conformación de estos lugares en cuanto santuarios resulta de un complejo proceso que combina una sacralidad intrínseca y una sacralidad extrínseca (Kong, 1992). La primera se da a partir de que en un sitio puede haber ocurrido un evento considerado extraordinario o hierofánico¹⁴; el segundo caso se produce cuando, mediante la incorporación de un ritual, el espacio adquiere cierta sacralidad, y es a través de este ritual que alguien o algo se vuelve sagrado. En ambos casos se demandan procesos de legitimación, que no es más que la traducción de relaciones sociales de poder (Flores, 2018).

Asimismo, los sitios del contactismo se supeditan con lugares que presentan singularidades geográficas que posibilitan desarrollar ese tipo de prácticas rituales. No debe ser cualquier lugar, sino aquellos que poseen características físicas y representaciones simbólicas que habilitan la contingencia de esas experiencias: cerros y montes con particularidades geológicas y geomorfológicas específicas, valles y llanuras con paisajes climáticos catalogados de “energéticos” o materialidades que han sido construidas histórica-

¹⁴ “La excepcionalidad es atribuida ya sea por su relación con un episodio de una religión, ya sea por su localización geográfica reinterpretada religiosamente, ya sea por la acción de uno o varios seres sagrados que han vivido o aparecido en ese ámbito local o porque reposan sus restos mortales, o bien porque ahí está su imagen milagrosa” (Menezes, 2003: 87).

mente como espacios sacralizados por sociedades previas (caso de las vinculadas a las comunidades indígenas).

Figura 1: Mapa con los principales santuarios del contactismo en la actualidad



Elaboración propia sobre la base de Google Maps.

En todos los ejemplos, estos lugares sacralizados funcionan como escenarios ideales para que la experiencia sea efectiva, y están atravesados por discursos que combinan sus propiedades naturales (la composición de minerales y rocas, la amplitud para poder visibilizar el paisaje, la altura de los cerros) con las condiciones extraordinarias que les fueron adjudicadas a través de procesos de imposición culturalmente definidos (la presencia de energías extraterrestres, de ciudades intraterrenas, la existencia de antepasados originarios y rituales sagrados, o sucesos puntuales que activaron esa sacralidad). En este sentido, el cerro Colchiquí o Charalqueta es uno de los actuales santuarios para

el contactismo que funda sus propiedades en una leyenda que refiere al suicidio en masa de mujeres, niños y ancianos de las etnias hênia y kâmiare (mal llamados “comechingones”) que, según las narrativas esotéricas, se arrojaron para evitar ser sometidos por los españoles; como nunca se encontraron sus cuerpos, se alude a que pasaron a “otra dimensión”, ya que, en la espiritualidad comechingona, la muerte implicaba “fundirse con el todo”¹⁵. Esta narrativa opera como garante de las propiedades del lugar para desarrollar la práctica eficazmente, sumada a las condiciones de localización aptas en la zona de Ongamira.

Pero, además, los procesos de sacralización de los santuarios se vinculan a otro componente: el mito. Wunenburger (2006) propone que el mito constituye el complemento en forma de relato de la sacralización espacial. La traducción de lo sagrado en relato deviene en un discurso que permite explicar, por un lado, la naturaleza de la fuerza sagrada y, por otro, las modalidades de encuentro entre lo sobrenatural y lo humano. Estas elaboraciones fundan relatos que son transmitidos y repetidos a través de la oralidad o la escritura y que se encarnan en narrativas sobre los lugares, como el caso del santuario del Colchiquí.

A su vez, las variables vivenciales y experienciales de los sujetos y grupos se vuelven fundamentales en los procesos de sacralización del lugar ya que

se trata de determinadas prácticas de sacralización (Martín, 2007) que incluyen a los modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, ritos, en esa textura diferencial (Martín, 2007), y esto es siempre resultado de un proceso histórico, social y cultural (Flores, 2020: 218).

En la actualidad, esos “modos de hacer sagrado” reproducen e interpretan con matices la experiencia ritual de

¹⁵ <https://bit.ly/3zzPjdR> (última consulta: septiembre de 2021).

Acoglanis y se llevan a cabo a modo de *tour* de contactismo¹⁶ en los santuarios de la Zona Uritorco, todos de manera privada y con un costo variable según el facilitador o facilitadora y el tipo de experiencia.

Algunas consideraciones finales

Capilla del Monte y su historia espacial de las últimas cuatro décadas están fuertemente ligadas a los discursos esotéricos y las narrativas ovni que permearon enérgicamente en gran parte de los antiguos y nuevos pobladores de la comarca, así como también en sus visitantes. Esta “marca de distinción” operó como articuladora de todo un sistema cultural que se tradujo en la sacralización de ciertos sitios que pasaron a ser los principales santuarios del contactismo ovni en Argentina.

Los procesos de construcción de estos santuarios están fundidos en complejas tramas que combinan sacralidades intrínsecas y extrínsecas, en términos de Kong (1992), pero además su activación hay que pensarla en un proceso más amplio que se inicia con la desaparición del líder Acoglanis y las disputas por su linaje. El fin de Los Terrones como único santuario válido para el contactismo ovni da lugar a la emergencia de “nuevos santuarios” (algunos más alejados geográficamente) que conviven con disputas y tensiones en una realidad permeada por procesos de mercantilización y turistificación de las ceremonias místicas. En ese marco, el cerro Uritorco potencia su protagonismo en función de sus propiedades extraordinarias coronándose como el corazón de toda la Zona Uritorco y contenedor de ERKS.

En lo que refiere a las experiencias en sí, vale la pena concluir con dos consideraciones: por un lado, la notable

¹⁶ Para un mayor desarrollo de estas experiencias de contactismo, véase Flores (2020).

diferencia de formas y sentidos que se establecen en la actualidad entre las que son organizadas por las agencias y las que son llevadas a cabo por los emprendedores espirituales. Por otro lado, dentro del grupo de los emprendedores y las emprendedoras, hay una enérgica referencia tanto a Acoglanis como al santuario de Los Terrones, como a la disputa por la herencia de su legado. La mayoría de ellos replica y resignifica los pasos de la ceremonia, dándole su toque personal (por ejemplo, música de cuencos, una ceremonia de esferas de cristal, meditación, etc.) y poniendo en escena una performatividad y una emocionalidad que evoca esos tiempos/espacios. Esto no está exento de disputas, no solamente por la autenticidad y efectividad de la experiencia, sino también por las “anomalías” que fueron surgiendo a partir de que crece el número de emprendedores y emprendedoras que, sin haber sido testigos y protagonistas de aquellos días, se suman a ofrecer este servicio.

Finalmente, respecto de la dimensión espacial, hay que destacar cómo se alteró la cartografía de santuarios donde se practica la experiencia contactista ovni (como hemos descrito). Así, este nuevo mapa expresa cómo los procesos de sacralización de estos lugares se apoyan en representaciones espaciales previas (relatos místicos y esotéricos) y cómo también influyen los sentidos que adquieren estos santuarios en el curso mismo de la ejecución de las prácticas. Siguiendo a la geógrafa Alicia Lindón:

Las prácticas siempre proceden de tramas de sentido, reactivan sentido y reconstruyen significados, pero todo ello está mediado por su dimensión espacial: los lugares en los que ocurre la vida práctica le dan sentido a las prácticas, y las prácticas reconstruyen el sentido de los lugares. (Lindón, 2017: 112).

Bibliografía

- Dangel, G. (2012). *Todo sobre el cerro Uritorco y la ciudad de ERKS*. Buenos Aires: De la Tortuga.
- De Filippi, S. (2018). *La ciudad de la llama azul. Luces y sombras sobre el Cerro Uritorco*. Buenos Aires: Biblos.
- Flores, F. (2018). “Lo religioso y el espacio. Apuntes desde la Geografía”. En Clochet da Silva, A. R. y Di Stefano, R. (coords.). *História das Religiões: dimensões epistemológicas e teórico-metodológicas*. Río de Janeiro: Prismas, pp. 201-242.
- Flores, F. (2020). “Prácticas turísticas heterodoxas y lugares sagrados. Experiencias de contactismo en la Zona Uritorco”. En *Geograficando*, 16(2), s/p, FHyCH, UNLP.
- Heelas, P. y Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Kong, L. (1992). “Sacred and Secular: Exploring Contemporary Meanings and Values for Religious Buildings in Singapore”. En *Southeast Asian Journal Social Science*, 20(1), 18-42.
- Lindón, A. (2017). “La ciudad movimiento: cotidianidades, afectividades corporizadas y redes topológicas”. En *Inmediaciones de la Comunicación*, 12(1), 107-126.
- Lindón, A. y Hiernaux, D. (dirs.) (2011). *Los giros de la geografía humana. Desafíos y horizontes*. Itzapalapa: Antrophos-UAM.
- MacCannell, D. (2003). *El turista. Una nueva teoría de la clase ociosa*. Barcelona: Melusina.
- Martin, E. (2007). “Aportes al concepto de la religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina”. En Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (comps.). *Ciencias Sociales y religión en América Latina –perspectivas en debate–*. Buenos Aires: Biblos.
- Menezes, R. (2003). “A Bênção de Santo Antônio e a ‘religiosidade popular’”. En *Estudios sobre Religión: Newsletter de la ACSRM*, 16, 1-6.

- Otamendi, A. (2008). "El turismo místico-esotérico en la Zona Uritorco (Córdoba): Síntesis de una perspectiva etnográfica". En *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*, 2(2), 20-40.
- Otamendi, A. (2015). "El viaje interno. Símbolos, narrativas y turismo ovni en creyentes de los extraterrestres de la Argentina". Tesis de Doctorado en Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Recuperado de bit.ly/36HzvvC.
- Papalini, V. (2018). "Sincretismo de la New Age sudamericana: una amalgama sin integración. El caso de Capilla del Monte, Argentina". En *Scripta Ethnologica*, 40, 63-84.
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- Santana Talavera, A. (2002). "Mirar y leer. Autenticidad y patrimonio cultural para el consumo turístico". En *6.º Encuentro de Turismo con Base Local*, Campo Grande, pp. 1-22.
- Wunenburger, J. (2006). *Lo sagrado*. Buenos Aires: Biblos.

“Exploradores paranormales en vivo”: comunidades virtuales y creencias en el “más allá” en tiempos de pandemia

VIVIANA MARCELA FERNANDEZ Y BÁRBARA NOVOA

Introducción

La creencia en un mundo o plano espiritual y la preocupación del ser humano por la muerte y por lo que sucede luego de ella son temas presentes en distintas sociedades en diferentes momentos históricos, con profundas implicancias ontológicas. Para minimizar esa incertidumbre, se han buscado explicaciones desde religiones y filosofías; sin embargo, muchas personas continúan hoy en día tras la búsqueda de respuestas, pruebas o reafirmaciones de ese supuesto mundo espiritual. Principalmente desde el año 2020, en el contexto de pandemia por el COVID-19, miles de personas en distintas partes del mundo fueron atraídas por individuos o grupos llamados “exploradores paranormales” o “*urbex* paranormales”, que llevan adelante programas transmitidos en vivo por la red social Facebook. Los exploradores van a la búsqueda del fenómeno paranormal y realizan recorridos a lugares “encantados” y cementerios, con el objetivo de ofrecer evidencias a sus seguidores sobre vida en el “más allá” y seres espirituales y mágicos (espíritus de personas fallecidas, brujas, demonios, duendes, entre otros).

Estos programas nos abren una nueva ventana al mundo de las creencias y los imaginarios acerca de lo que se piensa que ocurre después de la muerte. Por otro lado,

posibilitan acercarnos a una comunidad que ofrece a sus participantes un espacio de sociabilidad, identidad, intercambio de saberes y experiencias, así como formas de afrontar la pandemia.

En este trabajo nos propusimos analizar estas comunidades virtuales como tejido de relaciones sociales que se producen en un espacio o territorio virtual que aúna personas que creen (o buscan creer) en la existencia de un “más allá” y en una continuidad espiritual luego de la muerte, situación que adquirió especial relevancia durante la pandemia. Nos centramos en el funcionamiento de estas comunidades virtuales como parte del conjunto de creencias e imaginarios que trascienden fronteras físicas en el territorio virtual, considerando las formas de conducirse y el discurso de los sujetos participantes durante los programas en vivo. Por otra parte, analizamos lo que representaron estas comunidades para los seguidores en el contexto de pandemia. Para la concreción de dichos objetivos, utilizamos como fuentes 16 páginas de Facebook de exploradores de lo paranormal de México, Colombia y Argentina,¹ sus exploraciones transmitidas en vivo, y los chats sincrónicos donde interactuaron los participantes de la comunidad durante el periodo 2020-2021.

¹ De México: El Payaso de la Toledo (bit.ly/3wvnWSG), Espectros de Medianoche (bit.ly/3L3YDes), Leyendas Urbanas Hermosillo (bit.ly/3Nf6nwc), Cazador de Almas Perdidas (bit.ly/36j9rqG), Munra Blogs (bit.ly/3jzEGvH), Almas y Oscuridad (bit.ly/3wwpa05), Sendero de Nox (bit.ly/3quOgJ8), Urbex Paranormal (bit.ly/3qwbbn3), Bando Paranormal (bit.ly/3LaUCoU), El Breik 4:20 (bit.ly/3quC0Ik), Poltergeist (bit.ly/3um5V6O), Sacramentum (bit.ly/3Laha97), 035 Paranormal Laguna (bit.ly/3quG3EL). De Colombia: El Ritmo de la Noche (bit.ly/3luqp25). De Argentina: Cazadores de Mitos y Leyendas Urbanas Patagones-Viedma (bit.ly/3IAXKs8) y Aterrados Paranormal (bit.ly/3MxnVCr).

Abordaje metodológico

Las comunidades virtuales de “exploraciones paranormales” fueron abordadas metodológicamente desde la ciberetnografía (Ruiz Torres, 2008), con un conjunto de técnicas y métodos que, si bien en principio son retomados en sus aspectos generales de la etnografía clásica, deben ser adaptados según la especificidad del espacio virtual concreto sobre el que realizamos nuestra investigación. En este sentido, fue necesario evaluar las características de estas comunidades virtuales para decidir las estrategias para la recolección de información acordes a nuestros objetivos.

Realizamos observaciones participantes diarias de los programas en vivo durante los años 2020 y 2021, aspecto que nos permitió adquirir una competencia comunicativa (Iñiguez, 2003) y entender los códigos, la especificidad temática, el lenguaje y las costumbres de los distintos países analizados.

Para comprender el funcionamiento de la “comunidad paranormal”, observamos las prácticas de los exploradores, así como el comportamiento del resto de sus integrantes: los mediadores espirituales, los administradores y los seguidores. A través de nuestra interacción en los chats sincrónicos a los programas, realizamos preguntas disparadoras, comentarios o intervenciones para orientar el hilo conversacional de acuerdo a temas de nuestro interés investigativo.

En el chat nos propusimos observar, registrar y analizar el comportamiento de los miembros de la comunidad teniendo en cuenta sus discursos, cómo interactuaban entre ellos, qué temas, preocupaciones o temores manifestaban y las reacciones del resto de los participantes frente a ello. Para registro de lo discursivo, utilizamos como estrategia la fotografía o captura de pantalla del comentario asociado al enlace del video. Por otra parte, analizamos cómo los seguidores lograban posicionarse dentro de la comunidad (por ejemplo, cómo obtenían la insignia de “fan

destacado”); para ello seguimos sus recorridos habituales, compartiendo, comentando y suscribiéndonos a distintas páginas con contenido similar. Mantuvimos contacto verbal con los seguidores, administradores y mediadores espirituales que hemos individualizado y que circulaban por distintos programas. También relevamos las características de los miembros a través del chat y la información obtenida de Facebook (nacionalidad, edad, país desde donde se conectaban, actividad laboral, identificación de creencias o religiones a las que adscribían).

En relación con los programas emitidos, observamos las prácticas y los discursos de los exploradores y el intercambio que mantenían con el resto de la comunidad, las características de las exploraciones, las locaciones donde se realizaban y las reacciones que generaban en el público seguidor, así como también las herramientas que utilizaban y los rituales que llevaban adelante. Por otra parte, indagamos en las motivaciones que tenían los exploradores para realizar estos programas (obtener beneficios económicos, descubrir evidencias paranormales, ayudar a los seguidores, acumular *status*, etc.). Para esto, además de relevar sus discursos durante los programas, utilizamos la entrevista etnográfica (Guber, 2011) durante emisiones especiales en vivo en las cuales los exploradores responden preguntas de los seguidores.

Paralelamente, analizamos sus páginas de Facebook, donde brindan el material de las exploraciones y postean sobre temas relacionados a lo paranormal, para recabar información acerca del número de seguidores, la cantidad de videos semanales que publican, los servicios que proveen, la monetarización, los temas que se exponen, las características de la comunidad de seguidores, etc.

Abordar estos espacios virtuales posibilita llevar adelante una “etnografía multisemiótica” (Mason y Dicks, 1999; Ruiz Torres, 2008), ya que se accede a nuevos procedimientos de acceso a la información, cruzamientos entre

fuentes en diversos formatos y diferentes espacios que se conectan dentro de la red.

Comunidades virtuales en torno a la búsqueda del fenómeno paranormal

La comunidad es un tejido de relaciones sociales que puede estar fundamentada en un territorio, en intereses similares o en características comunes de los sujetos, o, como en este caso, en una plataforma *online* (Moreno Mínguez y Suárez Hernán, 2010). Es una categoría analítica que define la interacción humana como constitutiva de la realidad social, redimensionando al sujeto como persona socializada en un grupo concreto, con sus representaciones sociales y simbólicas y sus valores culturales (Moreno Mínguez y Suárez Hernán, 2010). En el sentido de los autores, podemos considerarla como un contexto de acción que contribuye a la generación de realidades basadas en entramados simbólicos. Las comunidades virtuales constituidas en torno a la búsqueda del fenómeno paranormal tienen por objetivo conseguir evidencias o ratificar la existencia de la “vida en el más allá” y de seres o entidades como espíritus de personas fallecidas, brujas, demonios, duendes, entre otros. Algunos también se proponen ayudar tanto a las “entidades fantasmales” a “trascender”, como a los seguidores a “liberarse de espíritus o brujas” que creen los acechan, o a contactarse con sus seres queridos fallecidos.

Estos espacios congregan a personas interesadas en lo paranormal, que buscan un grupo de pertenencia como forma de socializar y de obtener aceptación de sus creencias en seres sobrenaturales. Pero también se presentan como ámbitos donde encontrar ayuda, contención y una forma de afrontar el temor a la muerte.

El contexto pandémico ha sido clave en el desarrollo del fenómeno de la exploración paranormal, incrementan-

do notablemente su difusión y crecimiento en las redes sociales. Del total de 16 páginas analizadas, el 38 % fueron creadas antes del 2020; sin embargo, su actividad se intensificó durante el aislamiento social. Por otra parte, el 62 % surgieron durante la pandemia. Todas las páginas analizadas tienen un exponencial crecimiento entre 2020 y 2021, el 62 % realizan programas diarios, el 25 % son esporádicos, y el 13 % solo transmiten los fines de semana.

La cantidad de seguidores de una página, y, por lo tanto, el éxito de un explorador, depende de varios aspectos: que ofrezca transmisiones diarias, que durante los programas “se perciban muchas manifestaciones” y que estos se realicen mayormente en cementerios. También incide el carisma de los exploradores y el ofrecimiento de ayuda o servicios relacionados a lo espiritual a sus seguidores, como, por ejemplo, enseñanza de rituales, tiradas de tarot, “limpiezas” de malas energías o espíritus, etc.

Entre los programas mexicanos, aquellos que se emiten diariamente y se desarrollan principalmente en cementerios tienen mayor cantidad de seguidores, como El Payaso de la Toledo, con casi un millón y medio de espectadores, Espectros de Medianoche, con más de 400.000, y Munra, con 120.000 seguidores. En los chats interactúan entre 10.000 y 25.000 personas. Otras páginas con características similares son Urbex Paranormal, Leyendas Urbanas Hermosillo, Cazador de Almas Perdidas y Bando Paranormal, que también cuentan con numerosos seguidores; sin embargo, en los chats en vivo, asisten menor cantidad de personas (entre 250 y 1.000), debido a que se emiten pasada la medianoche y presentan “menor actividad paranormal”, según el público consumidor.

Le siguen en nivel de popularidad El Breik 4:20, con 100.000 seguidores, y Poltergeist, con 30.000, y se caracterizan por ir tras la “búsqueda de brujas”, otro de los temas preferidos entre el público mexicano y colombiano. En estas transmisiones los participantes fluctúan entre 1.000 y 2.500 personas. Otros exploradores de las páginas 035

Paranormal Laguna, Sacramentum y Sendero de Nox realizan programas esporádicos o solo los fines de semana y tienen por ello, notablemente, menor cantidad de seguidores (entre 8.000 y 6.000) y de espectadores (entre 50 y 250).

En Colombia se ha identificado un equipo de exploradores, El Ritmo de la Noche, que tiene casi 60.000 seguidores, y en sus programas interactúan entre 50 y 1.500 participantes. Por su parte, las páginas argentinas como Cazadores de Mitos y Leyendas Urbanas Patagones-Viedma y Aterrados Paranormal no producen programas diarios o regulares como en los otros países analizados; por lo tanto, la cantidad de seguidores no supera los 3.000 y en sus emisiones en vivo participan entre 50 y 150 personas.

En el ciberespacio se producen interacciones entre sujetos y culturas a partir de las cuales se generan comunidades virtuales, translocales o transnacionales e identidades desterritorializadas (Argyriadis y De la Torre, 2008). La virtualidad permite la interacción entre los programas de exploraciones paranormales de diferentes países y entre los participantes que físicamente se encuentran en distintas partes de Latinoamérica, Estados Unidos y España, principalmente. Se produce un vínculo que trasciende las fronteras físicas y los acerca; las creencias, los mitos y las prácticas locales se entrecruzan y adquieren identidad propia y coherencia en el marco de la “comunidad virtual paranormal”.²

Los integrantes de estas comunidades son los exploradores, mediadores espirituales (médiums, canalizadores, armonizadores, entre otros), administradores y seguidores que interactúan principalmente en el territorio virtual a través de chats y, en algunos casos, por medio de grupos de WhatsApp y llamadas telefónicas. A continuación, caracterizamos a cada uno de ellos.

² Notamos que, para los integrantes de la comunidad, el “panteón” de seres “paranormales” se incrementa. Lejos de verlos como característicos de una región o país, se suman al conjunto de seres propios, locales. Lo mismo sucede con oraciones, rituales, prácticas, que son emitidos desde un contexto particular y reapropiados por los participantes de otras localidades.

Los exploradores de lo paranormal

Las exploraciones en busca de lo paranormal están constituidas por un individuo o grupo de individuos, mayormente varones, que asisten a determinados lugares con el fin de intentar “contactar” con algún ser del plano espiritual. Estos exploradores pueden ser divididos en dos grupos, según los intereses que manifiestan y las capacidades y los medios con los que cuentan. Por un lado, están los que son o tienen en su equipo a maestros espirituales o armonizadores y, por lo tanto, detentan un mayor conjunto de saberes en torno al mundo espiritual. Estos no solo buscan evidencias, sino también ayudar a los seguidores y a las “entidades a ascender”, como por ejemplo El Ritmo de la Noche o Cazadores de Almas Perdidas. El otro grupo lo integran personas que son creyentes, pero solo quieren obtener “pruebas concretas” y compartir experiencias con los seguidores, como es el caso del explorador argentino de Aterrados Paranormal.

Los exploradores asisten a estos espacios con un equipo especial que consideran científico, para “posibilitar el contacto” y obtener evidencia del mundo espiritual. Estas herramientas consisten en aparatos especialmente diseñados para la “búsqueda de pruebas” de lo paranormal y que están a la venta en el mercado. Entre ellas se encuentran las siguientes: el *spirit box*, que creen les permite obtener psicofonías del “más allá”; el *ghost meter*, un artefacto electrónico utilizado para recibir respuestas por sí o por no; la *red laser*, bombas de humo y linternas con filtros de colores para detectar a las entidades paranormales, entre otras.

Otros elementos son resignificados para este uso, como las varillas de rdomante para que el ente o espíritu se comunique. También se utilizan elementos tradicionales para atraer a las almas o ayudarlas a “trascender”, como velas, sahumerios para armonizar, sal para realizar círculos de protección, agua bendita, cruces, estampitas de santos, amuletos, etc. Para “atraer a los espíritus”, utilizan campanas, cuencos tibetanos o un diapason.

En todo momento filman el proceso mientras los espectadores observan.

Sumados a la utilización de estas herramientas, los exploradores realizan diferentes rituales para “abrir un portal” hacia el otro mundo e invocar a estos seres, o para que las “almas trasciendan” y sigan su “camino de evolución espiritual” (El Ritmo de la Noche, 29/02/20). Para ello utilizan diferentes oraciones de invocación o de protección, como el padrenuestro, las “12 verdades” o la de san Benito.

Empleando estas diferentes herramientas y rituales, los exploradores se posicionan como especialistas en el contacto con el “más allá”, que intentan dar cuenta de que el mundo espiritual existe. Sus discursos se sustentan en creencias provenientes del catolicismo, con mayor intensidad entre los mexicanos y colombianos, a las cuales se suman creencias del espiritismo y narrativas vinculadas a la espiritualidad Nueva Era.

Interrogamos a los exploradores acerca de por qué realizaban estos programas y qué los había llevado a iniciarlos, y las respuestas en general estuvieron relacionadas a sus propias experiencias espirituales con el “más allá”. Mencionaremos tres casos a modo de ejemplo. Pipe, el explorador colombiano de El Ritmo de la Noche, piensa la experiencia como forma de ayudar a las personas dueñas de los lugares que visitan y a las almas de las personas fallecidas para que encuentren el descanso (El Ritmo de la Noche, 29/01/20). También busca enseñar a sus seguidores a ser mejores personas y a que se acerquen a lo espiritual. Este explorador era un cantante que tuvo una experiencia con el mundo sobrenatural que lo llevó a abandonar su profesión, con la que ganaba mucho dinero, para convertirse en una persona que quiere ayudar a los demás (El Ritmo de la Noche, 29/01/20 y 23/06/21). Anteriormente a la pandemia, hacía otro tipo de programas, que eran más esporádicos. Sin embargo, durante el año 2020, empezó a realizar emisiones diariamente, de alrededor de dos horas, que consisten en ayudar, según sus palabras, “a las almas a trascender” (El Ritmo

de la Noche, 29/02/20) y a las personas “hostigadas por presencias fantasmales” (El Ritmo de la Noche, 29/01/20 y 23/06/21), generalmente en sus domicilios. Pipe no cobra a quienes va a ayudar para “alejar a las entidades”, solo requiere poder realizar el programa en vivo. Además les solicita a los seguidores que puedan económicamente que les regalen estrellas de Facebook³ y, en general, les pide sus *likes* y que compartan con otras páginas el programa. Cada día tiene un monto de estrellas que pretende reunir, que van entre 3.000 y 5.000. No tiene un trabajo clásico y las estrellas que les envían los seguidores son fundamentales para su economía. Durante el día realiza otras transmisiones mostrando distintas actividades de su vida a fin de cumplir con las horas de programa que le exige Facebook para sostenerse en el aire y lograr monetizar. Esta actividad se convirtió en un trabajo no clásico (De la Garza Toledo, 2009)⁴ para varios exploradores; algunos consiguen o intentan obtener un beneficio económico con las transmisiones a través del citado sistema de estrellas de Facebook, la venta de productos (velas, amuletos, etc.) o de servicios (“limpiezas” energéticas, armonizadoras o de maleficios, tiradas de tarot, etc.) o la publicidad en sus portales web, mientras

³ Las estrellas de Facebook constituyen una función que permite monetizar los videos en vivo. Los espectadores pueden comprar estrellas y enviarlas mientras se transmite en vivo o en videos en vivo anteriores en los que se activaron las estrellas. Por cada estrella que reciben, Facebook paga 0,01 USD.

⁴ Entre los ejemplos de trabajos atípicos o no clásicos que cita el autor, se pueden encontrar los siguientes: de tiempo parcial, estacional, a domicilio, el teletrabajo, el domiciliario, el del *freelance*, la venta callejera, las actividades delictivas, entre otros. En los trabajos no clásicos, la tradicional relación laboral entre asalariados y empresario se convierte en una relación triádica entre trabajador, cliente y empresario o bien en el de trabajador autoempleado y cliente que está implicado directamente en la producción. En nuestro caso, la construcción social de la ocupación, en el sentido de De la Garza Toledo (2009), implica la relación o interacción que se establece entre los exploradores que ofrecen un producto (transmisiones, bienes y servicios “de protección espiritual”) que es consumido por los seguidores a cambio de *likes*, de compartir el programa o de dinero.

que otros obtienen utilidades relacionadas, por ejemplo, el *status* o la fama.

En cuanto a Aterrados Paranormal, al ser interrogado Eze, el argentino que es la cabeza del equipo, afirmó que inició este programa a raíz de la pandemia. Fue una forma para él y sus amigos de salir del encierro y realizar algo que les gustaba y les provocaba una “suba de adrenalina”. Para él es una “pasión” buscar contactarse con las “energías espirituales”, como llama a los espíritus de fallecidos, y lo hace siempre que puede (Aterrados Paranormal, 5/05/21). Generalmente asiste solo a las locaciones y, como tiene un trabajo estable, sus programas son más esporádicos y la dinámica es diferente: no lleva adelante rituales, ni “abre portales”, solo pretende contactarse y encontrar evidencias. Este explorador únicamente solicita compartir los programas para conseguir más seguidores ya que cuenta con pocos participantes (entre 50 y 150 personas). Al no ofrecer transmisiones diarias, no accede al sistema de estrellas de Facebook.

El grupo mexicano de Cazadores de Almas Perdidas también comenzó en Facebook a raíz de la pandemia y es un grupo conformado por un maestro armonizador y sus ayudantes. Cuando entrevistamos a su creador, el Profe, sostuvo que tuvo muchas experiencias que lo llevaron a sumergirse en este mundo y que tiene el don de “poder conectarse con el mundo espiritual”, como también otros integrantes del equipo (Cazador de Almas Perdidas, 25/12/20). El objetivo de este grupo es llevar “luz a las almas perdidas y liberarlas de la negatividad”, y ofrecen su servicio como “equipo de investigación de fenómenos paranormales, esoterismo y demás campos del ocultismo” (Cazadores de Almas Perdidas, s.f.). También enseñan a sus seguidores diversas formas de protección, como rituales específicos para quienes se sienten atormentados por sucesos paranormales. Este equipo se mantiene económicamente no solo de las estrellas de sus seguidores, sino también de los servicios que ofrecen y

la publicidad, ya que tiene auspiciantes como empresas de transporte o bien establecimientos de comida.

Los mediadores espirituales

Otros integrantes de la comunidad son los mediadores espirituales, entendidos como individuos que afirman que pueden contactarse con seres del plano espiritual, es decir, asumen el rol de intermediarios entre el mundo físico o material y el espiritual o inmaterial. Dentro de esta categoría, podemos incluir a los médiums y a los canalizadores.⁵ Ellos son tanto mujeres como varones y muchas veces tienen un rol central dentro del programa, ya que asisten al explorador “avisándole de un peligro” o diciéndole dónde “encontrar a una entidad”, qué espíritus están presentes y qué quieren; también indican los pasos a seguir para que esa “alma trascienda a la luz” (El Ritmo de la Noche, 28/07/21). Son admirados por todos los seguidores y tratan de ir demostrando sus capacidades a través del chat del programa. Esto ocasiona que vayan construyendo en torno a su figura un halo de “veracidad” y “capacidad”, con lo cual van adquiriendo capital simbólico (Bourdieu y Wacquant, 1995), transformándose en especialistas a quienes recurrir en caso de necesitarlo. Por ejemplo, si algún seguidor cree que le han hecho un trabajo de brujería o “tiene manifestaciones” en su casa, estos mediadores están disponibles para asistirlos, pues la comunidad considera que tienen los saberes necesarios para ello. A los exploradores de Cazadores de Almas Perdidas, los asisten varios médiums y canalizadores a través del chat, aunque hay dos principales que son de

⁵ Los canalizadores están asociados al movimiento Nueva Era y llevan adelante la práctica de la canalización que hace referencia al contacto con seres espirituales (Melton, 1992). Sostienen que pueden comunicarse con una o varias entidades que les transmiten mensajes para la evolución de la humanidad (Fernández, 2021).

Argentina. Por su parte, en el programa de El Ritmo de la Noche, las médiums participan tanto en el chat como con su presencia en las locaciones. Otros programas que no cuentan en su equipo con mediadores espirituales aprovechan a las personas entre el chat que afirman serlo, como en Aterrados Paranormal o Almas y Oscuridad.⁶

Los mediadores espirituales no solo ayudan en el programa, sino que este es una vidriera para demostrar sus conocimientos y que contribuye a construir su capital simbólico, para acceder así a más oportunidades de beneficio económico. En privado, los seguidores les hacen consultas, los contratan para armonizar sus casas, “sacar un hechizo” o contactarse con un familiar fallecido. Es decir, el programa se convierte en una posibilidad laboral; por este motivo, se producen pujas entre ellos para conseguir un lugar en él y convencer a los seguidores de que se estiman hábiles en el manejo de entidades espirituales. Los mismos mediadores han sido individualizados en el chat de la mayoría de las páginas analizadas y varios de ellos son argentinos.

Administradores y seguidores

Los programas en general cuentan con personas, quienes generalmente son elegidos entre el grupo de seguidores, que administran y controlan tanto el contenido que se sube a las páginas, como lo que ocurre durante los chats en vivo. Son quienes dan la bienvenida al resto de los seguidores y los encargados de invitarlos a compartir, dejar sus estrellas y controlar y moderar todas las intervenciones de los participantes. Cuando algún seguidor manifiesta algo contra la página o la actividad que realizan los exploradores,

⁶ Una de las seguidoras de Almas y Oscuridad, Mari, se presenta como mediadora espiritual y colabora en el programa realizando comentarios acerca de lo que los espíritus o entidades manifiestan. Puede verse como ejemplo Almas y Oscuridad (18/12/20).

pueden ser bloqueados por ellos para que no sigan interactuando. Los administradores no necesariamente son de los mismos países o localidades de procedencia de los exploradores, sino que en general están dispersos por distintas partes de América. Por ejemplo, en los programas mexicanos como Cazadores de Almas Perdidas o Bando Paranormal, los administradores son de Argentina, y, en el caso de Almas y Obscuridad, de Texas, Estados Unidos.

Por su parte, los seguidores provienen mayormente de países de Latinoamérica,⁷ de Estados Unidos y España. Los participantes argentinos son de distintas provincias, principalmente de Buenos Aires, Neuquén, Río Negro, Tucumán, Mendoza y Santa Fe. Las edades oscilan entre los 20 y los 50 años principalmente, y sus actividades son diversas: docentes, personal de seguridad y de salud, estudiantes, empleados en empresas y comercios, y cuentapropistas. El nivel de formación también es variable, y entre ellos detectamos universitarios. Entre los participantes individualizamos a dos grupos de personas: los creyentes de lo paranormal, cristianos principalmente, y los no creyentes que buscan respuestas y son notablemente los menos.

Los seguidores se van conociendo y agregándose como amigos en Facebook, comenzando a construir amistades a la distancia con gente de distintos países. Se cuentan sus problemas y esperan reunirse en torno a una noche maravillosa llena de adrenalina. Comparten el “en vivo” entre sus amigos y otras páginas, también van creciendo en prestigio dentro de la comunidad y se esfuerzan por conseguir el rótulo de *fan* destacado, miembro fundador y distribuidor de contenido. Los *fans* destacados necesitan mantener una actividad diaria en mirar, colocar su *like* y compartir el contenido; entre ellos se elige quiénes pueden administrar las páginas.

⁷ Honduras, Panamá, República Dominicana, Chile, Argentina, Costa Rica, Uruguay, Perú, Colombia, México, Paraguay, Guatemala, Cuba y Bolivia.

El contacto con el “más allá”: creencias y formas de afrontamiento

Los lugares elegidos para llevar adelante las exploraciones en busca del contacto con el mundo espiritual son principalmente los cementerios y, en segundo lugar, los espacios “encantados” o “embruados”, como edificios abandonados, rutas, puentes, espejos de agua y casas de familias donde exista alguna leyenda o se conozca que haya sucedido algún acontecimiento paranormal. También son de su interés aquellos sitios donde han ocurrido catástrofes, accidentes, homicidios, entre otros, con el fin de comunicarse con los espíritus de las personas fallecidas. Sin embargo, en sus exploraciones también buscan “contactar” con brujas, duendes, hadas, demonios o seres míticos populares como la Llorona o la Dama de Blanco.

Estos lugares se convierten en espacios a los que se les otorga una valoración simbólica particular y pueden poseer, como en el caso de los cementerios, una alta carga de significaciones. Los cementerios son los espacios predilectos de los seguidores; los *urbex* que visitan estos lugares atraen más visualizaciones, pues es donde presumen que podría haber mayor cantidad de manifestaciones del mundo espiritual.

El cementerio es definido como un lugar de memoria social (Sempé, Rizzo y Dubarbier, 2002); es un testimonio permanente de las creencias, costumbres e historias de la comunidad a la que representa y pertenece. Es decir, es un espacio dinámico de alto contenido simbólico y de resignificación permanente, que manifiesta el sistema de pensamiento, creencias y estructura de la sociedad a la que pertenece y trasciende (Fernández, 2013). Los cementerios son considerados por la comunidad como espacios sagrados que hay que respetar. Estos son percibidos y vivenciados con emoción y sentimiento por el creyente (Rosendahl, 2008). Se llevan adelante determinados ritos antes de comenzar la exploración, como decir una oración para

solicitar permiso a los seres espirituales o “pagar” con una moneda el “derecho de paso”.

La sacralidad de los cementerios y todo lo que ocurre en ellos trasciende las barreras geográficas y transita por el espacio virtual, produciéndose una suerte de contínuum entre lo que ocurre en la locación y lo que vivencian los seguidores. Estos forman parte activa de la exploración; se les solicita tomar capturas de pantalla, anotar el minuto en que creyeron ver una manifestación o quedarse solos en la transmisión observando si “aparece una entidad”. A su vez, los participantes creen que pueden verse perjudicados a la distancia por las manifestaciones o rituales que llevan adelante los exploradores en la locación, con testimonios de malestares físicos, ruidos en sus casas, objetos que se mueven, voces que les hablan, etc. Por esa razón, son advertidos por los exploradores y seguidores más antiguos de silenciar el audio mientras se realizan las invocaciones o la apertura del “portal al más allá”. En este sentido, uno de los *urbex* de 035 Paranormal Laguna (3/06/21), que es canalizador, sostiene: “Les digo, los portales viajan por internet, si ven que juegan *ouija* por internet o que se abre un portal apaguen, porque se puede ir abriendo un portal en sus casas y pueden tener manifestaciones, hay muchos casos”.

Cuando los exploradores visitan estos espacios sagrados, el espacio virtual se sacraliza, ya que el *territorio sagrado* y lo que ocurre en él trascienden lo físico para vehiculizarse por el *territorio virtual* extendiéndose a los diferentes lugares de proveniencia de los seguidores, los cuales también se sacralizan, y esto provoca en ellos efectos positivos o negativos. En el caso de los efectos positivos, podemos mencionar como ejemplo un ritual de “liberación de entidades” que se realiza para que los espíritus trasciendan y sigan su camino al “más allá”. Es decir, aunque este ritual sea presenciado o escuchado a través de la virtualidad, los participantes de la comunidad creen que puede liberar de espíritus el espacio, cualquiera sea este, en donde se hallan los seguidores. Estas prácticas son llevadas adelante por

exploradores que sostienen tener la potestad para hacerlo personalmente porque son maestros espirituales o armonizadores, o, si no, a través de algún integrante del equipo al que le reconocen esa habilidad, como sucede con Cazadores de Almas Perdidas o Bando Paranormal, entre otros.

A su vez, la comunidad cree que lo que acontece en la locación desde donde transmite el explorador también puede tener consecuencias negativas, por ejemplo, en caso de que un espíritu que contactaron en un cementerio colombiano se presente y perturbe a un seguidor que vive en la Argentina.

Por otra parte, los cementerios se perciben no solo como lugares donde comprobar la existencia del mundo espiritual u obtener evidencia de esta, sino también como un espacio de contacto entre los “vivos” y los “muertos”. Los exploradores ayudan a los seguidores que quieren contactarse con sus seres queridos fallecidos, es decir, sirven de intermediarios para posibilitar la comunicación. Los interesados que tienen familiares o amigos enterrados en algún cementerio solicitan en el chat a los exploradores que los invoquen o vean si se manifiestan: “J. A: Ahí en ese panteón está un familiar podría acercarse xfas⁸. Se llamaba Javier”. Otro seguidor afirma: “Aquí esta Javier dice” [se escuchaba Javier “a través del *Spirit Box*”], y el explorador responde a lo solicitado tratando de comunicarse con su pariente: “¿Que ocupa, Javier? ¿Qué ocupa? [Se refiere a qué necesita] Dime! [Se escuchan golpes] ¿Estas enojado, Javier? Se manifestó...” (Leyendas Urbanas Hermosillo, 10/06/2021).

Los exploradores, como intermediarios entre ambos planos, intentan responder a los pedidos de sus seguidores, como visitar a algún familiar para poder contactarse. Leyendas Urbanas Hermosillo de México atiende a estas solicitudes, pero durante una exploración son muy cuidadosos con el sector de los niños, en el mismo programa

⁸ Aclaremos que las citas a lo largo del texto están transcritas manteniendo su formato original (errores ortográficos, mayúsculas, abreviaciones, etc.).

Marcos afirma que no visitan las tumbas a menos que el familiar se lo pida.

Por su parte, Eze, el explorador argentino de Aterrados Paranormal, también intenta “obtener respuestas de los espíritus” y sobre todo en el contexto de pandemia. En uno de sus programas, hizo referencia al difícil momento que estábamos transitando en nuestro país y envió sus condolencias a todos los seguidores que habían perdido a alguien. Al respecto, preguntó en el cementerio donde exploraba, haciendo alusión a los fallecidos durante la pandemia y en relación con los seguidores que estaban mirando el programa: “Nos queremos comunicar con quien quiera dar un mensaje. ¿Algún conocido que quiera dar un mensaje?” (Aterrados Paranormal, 2/06/21).

La pandemia ha acercado el temor a la posibilidad de la muerte: muchos de los seguidores han tenido familiares en estado grave o los han perdido y la preocupación por la muerte y por qué pasa en el “más allá” es un tema recurrente en los chats. Un participante de El Ritmo de la Noche (3/06/2021) consulta: “Pipe q dijo diana [la médium] de como es la vida después de la muerte”. Otro seguidor le responde: “Que es personal pero ya van a seguir aclarando”. También existe preocupación por el destino de las almas de las personas que fallecieron por COVID-19; en el mismo programa, preguntan al respecto: “Con la cantidad de gente que está muriendo por el COVID que pasa con ellos se van y ya, o tienden a quedar por el tipo de muerte?”. La médium le responde: “Es algo muy personal, eso depende de cada uno” (El Ritmo de la Noche, 3/06/2021).

Como hemos mencionado, algunas páginas trabajan con médiums o canalizadores que asisten a los exploradores en el programa y dan respuesta a los seguidores acerca de la vida en el “más allá”. Estos mediadores espirituales se presentan como intermediarios entre el plano físico y el espiritual, sirviendo de “intérpretes” de los seres sobrenaturales (espíritus, demonios y otros seres). El producto de esa supuesta comunicación, percepción o conocimiento del

“más allá” es dado a conocer a las personas del plano físico, y, por lo tanto, concentran sobre su figura “el saber” de lo que ocurre en el terreno espiritual, algo que los posiciona en un lugar de poder y autoridad. Se convierten en mediadores espirituales, especialistas capacitados no solo en el “contacto con ese otro mundo”, sino también en cómo interactuar con él. Por esta razón, parte de las transmisiones giran en torno a responder dudas y a resolver problemas que plantean los seguidores, quienes preguntan vía el chat o vía telefónica, esperando que estos mediadores espirituales puedan ayudarlos, como vemos en los siguientes comentarios: “Aprovechando que está D. [la médium], podría saber si mi papá está bien?, él falleció hace poco y han pasado cosas extrañas en casa. Gracias”. También es un ámbito donde se solicita consejo y acompañamiento: “Hoy se cumple 1 mes de fallecida de mi hermana y estoy muy triste porque ella no se fue tranquila... y yo me acuerdo de eso todo el tiempo... y sufro mucho” (El Ritmo de la Noche, 3/06/2021).

En el contexto pandémico, la “comunidad paranormal” se presenta como un espacio de contención y como herramienta de afrontamiento religioso-espiritual, entendida como una forma de afrontamiento donde se utilizan creencias y comportamientos religiosos para prevenir o aliviar las consecuencias negativas de los aconteceres estresantes de la vida, así como para facilitar la resolución de problemas (Pargament, 1997, en Yoffe, 2015). Algunos seguidores le piden a la comunidad que rece por ellos o sus familiares, otorgando un sentido positivo al apoyo sustentado en el poder de la comunidad a través de la oración: “A.C: Felipe disculpe por lo que voy a decir, solo le pido un pequeño favor de rezar por mi familia que están muchos graves en el hospital por covid, familia paranormal también les pido una cadena de oración” (El Ritmo de la Noche, 10/05/21). El resto de los integrantes del chat responden a su compañera con palabras de aliento, bendiciones y oraciones.

Quienes pasan por esta situación de pérdida o enfermedad son contenidos por la comunidad y, por otro lado, los

discursos emanados de estos intermediarios y mediadores espirituales les otorga una posible certidumbre a través de la creencia en una continuidad existencial en el “más allá”, como les trasmite una médium a sus seguidores: “D.: adonde van es algo personal, algunos reencarnan, otros quedan atados, por eso hay que dejarlos ir, no llorarlos para que sigan su camino” (El Ritmo de la Noche, 3/06/21). El afrontamiento a través de las creencias ayuda a las personas a orientarse en la realidad tangible a través de conceptos y supuestos acerca del mundo y sobre su situación personal e interpersonal (Yoffe, 2015). Como sostiene Alma López (2016), la figura del “fantasma” aparece relacionada a la negación de la propia muerte; la certeza de la finitud de nuestras vidas genera siempre una tensión que, consciente o inconscientemente, está casi permanentemente en nosotros. En el momento en que las personas se sienten rodeadas por la muerte, como en el contexto de la pandemia, surge con fuerza este temor, una cercanía con nuestro propio devenir; esto lo observamos en las situaciones por las que atraviesan algunos seguidores que se sienten enfrentados a su propia muerte o a la de sus seres queridos. En estudios recientes, la preocupación más comúnmente reportada del miedo al virus SARS-CoV-2 fue el temor por la salud de los seres queridos (Valero Cedeño, Vélez Cuenca, Durán Mojica y Torres Portillo, 2020). La antigua creencia en que continuaremos el camino hacia un “más allá”, “al cielo”, “al paraíso”, “hacia la reencarnación”, en que existen los fantasmas, o en que los espíritus de los seres queridos aún están allí, escuchando, ayudando, es una manera de afrontamiento ante la muerte propia y de las personas queridas. La creencia en este mundo espiritual da esperanza, y así estas comunidades ayudan a afrontar las pérdidas y la propia incertidumbre, como podemos ver en una publicación de 035 Paranormal Laguna (11/06/2021):

El dolor de la despedida: si estás mal por la pérdida de un ser querido, trate de no dejar que la desesperación se convierta

en depresión y otras enfermedades. De hecho, no has perdido a nadie, ya que la muerte es simplemente un cambio de domicilio (035 Paranormal Laguna, 11/06/21).

Como sostiene Yoffe (2015: 210), la percepción de los fantasmas y las apariciones de espíritus sería un modo como las personas se aseguran de que no se acaba todo con la muerte, una forma de negación o transición hacia su afrontamiento y, en cierto modo, de darse una esperanza de que podrán seguir visitando este mundo, actuando sobre él y “viviendo” en algún punto con aquellos a los que quieren.

La comunidad virtual “paranormal” ofrece a sus participantes un espacio de sociabilidad, identidad, intercambio de saberes y experiencias, formas de afrontar el contexto de pandemia de COVID-19 y de reducir la incertidumbre acerca de una posible continuidad de existencia en el “más allá”.

En este marco, las subjetividades articuladas en torno a las comunidades de exploradores paranormales pueden leerse en términos ontológicos, como expresiones del mundo espiritual disruptivas –aunque solo en apariencia– de la realidad materialista propia de la modernidad occidental y capitalista, un tema que merece ser estudiado en profundidad.

Palabras finales

En el presente trabajo, hemos abordado las comunidades virtuales que se conforman en la red social Facebook en torno a la creencia en lo paranormal, ofreciendo un análisis en cuanto a cómo están constituidas, su funcionamiento, las creencias acerca de la continuidad espiritual después de la muerte y la significación que tuvieron para los seguidores durante el contexto pandémico en el cual han proliferado. Estas comunidades se configuraron no solo como un espacio donde se relacionan personas aunadas por las creencias

en entidades sobrenaturales y por la búsqueda de respuestas, evidencias o reafirmación de la existencia del “más allá”, sino que también se han convertido en espacios de sociabilidad y contención y una forma de afrontamiento ante la muerte en el marco de la pandemia. La red “paranormal” conecta diferentes personas, espacios geográficos, culturas y creencias que se entrecruzan y se retroalimentan en torno a la creencia en la existencia de un mundo espiritual.

Bibliografía

- 035 Paranormal Laguna [calamargos1975] (11 de junio de 2021). “El dolor de la despedida” [Publicación de estado]. Facebook. En bit.ly/3IzidOm.
- 035 Paranormal Laguna [calamargos1975] (3 de junio de 2021). “Panteón Ejidal La Esperanza” [Video]. Facebook. En bit.ly/3DkMBep.
- Almas y Obscuridad. [lalocuraparanormal]. 18 de diciembre de 2020. “Cerro de la enfermera...” [Video]. Facebook. En bit.ly/3Iu2a4c.
- Argyriadis, K. y De la Torre, R. (2008). “Introducción”. En Argyriadis, K., De la Torre, R., Gutiérrez Zúñiga, C. y Aguilar Ros, A. (coords.). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (pp. 11-27). México: COLJAL, CEMCA, IRD, CIESAS, ITESO.
- Aterrados Paranormal [profile.php?id=100063887373221] (5 de mayo de 2021). “Feliz cumpleaños, Aterrados!!!” [Video]. Facebook. En bit.ly/36oT9fN.
- Aterrados Paranormal [profile.php?id=100063887373221] (2 de junio de 2021). “Aterrados Paranormal” [Video]. Facebook. En bit.ly/36GUUEM.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

- Cazadores de Almas Perdidas [cazadoralmasperdidas] (25 de diciembre de 2020) [Video]. Facebook. En bit.ly/3D4mckC
- Cazadores de Almas Perdidas [cazadoralmasperdidas] (s.f.). *Información* [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado 20 de mayo de 2020 de bit.ly/3Oxmztz.
- De la Garza Toledo, E. (2009). “Hacia un concepto ampliado de trabajo”. En Neffa, J., Garza Toledo, E. y Muñiz Terra, L. (comps.). *Trabajo, empleo, calificaciones profesionales, relaciones de trabajo e identidades laborales* (vol. I, pp. 111-140). Buenos Aires: CAICYT/CLACSO.
- El Ritmo de la Noche [El-Ritmo-de-la-Noche-403153340173411] (29 de enero de 2020). “Y esto es lo q la gente no ve después de un Programa. Gracias a los que siguen creyendo en esto. No solo es que te asusten, es ayudar”. @pipemartinezoficial [Publicación]. Facebook. En bit.ly/3tAyyvST.
- El Ritmo de la Noche [El-Ritmo-de-la-Noche-403153340173411] (20 de febrero de 2020). “Y esto es lo que hacemos detrás de cámaras para ayudar a trascender. Hermosa la forma final del remolino”. Libre albedrío @pipemartinezoficial. [Video]. Facebook. En bit.ly/3NjLu2T.
- El Ritmo de la Noche [El-Ritmo-de-la-Noche-403153340173411] (29 de febrero de 2020). “Y esto es lo que hacemos detrás de cámaras para ayudar a trascender”. [Publicación]. Facebook. En bit.ly/3NgLDEo.
- El Ritmo de la Noche [El-Ritmo-de-la-Noche-403153340173411] (10 de mayo de 2021). “El Ritmo” [Video]. Facebook. En bit.ly/3L5SA9q.
- El Ritmo de la Noche [El-Ritmo-de-la-Noche-403153340173411] (3 de junio de 2021). “Hablemos” [Video]. Facebook. En bit.ly/3tBdxTy.
- El Ritmo de la Noche [El-Ritmo-de-la-Noche-403153340173411] (23 de junio de 2021). Hablemos. #paranormal #espíritus #fantasmas @pipemartinezoficial. [Video]. Facebook. En bit.ly/3iyuOXw.

- El Ritmo de la Noche [El-Ritmo-de-la-Noche-403153340173411] (28 de julio de 2021). [Video]. Facebook. En bit.ly/3NfDqAa.
- Fernández, M. (2013). “Los cementerios, territorios de memoria urbana e identidad. El paso de lo público a lo privado”. En *X Reunión de Antropólogos del Mercosur. Situar, actuar e imaginar antropologías desde el cono sur*, UNC. Recuperado de bit.ly/3isqCbl.
- Fernandez, V. M. (2021). “El movimiento Nueva Era y la Bandera de la Paz en Bariloche (Norpatagonia, Argentina)”. En *Creencias y espiritualidades en Patagonia*. Nicoletti, M. A. y Barelli, A. I. (coord.). *Sociedad y Religión*, 8 (58), 1-21.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Íñiguez, I. (2003). *Análisis del discurso. Manual para las Ciencias Sociales*. Barcelona: UOC.
- Leyendas Urbanas Hermosillo. [marcoselfantasma86] (10 de junio de 2021). Panteón de las sombras [Video]. Facebook. En bit.ly/3tzellM.
- López, A. (2016). “La constitución de la identidad a través de la relación con el fantasma”. *Cinta Moebio*, 56, 197-213. En bit.ly/3Li7E4i.
- Mason, B. y Dicks, B. (1999). “The Digital Ethnographer”. *Cybersociology, Issue 6: Research Methodology Online*. Recuperado de bit.ly/3iwJkyN.
- Melton, J. G. (1992). “New Thought and the New Age”. En Lewis J. y Melton, J. G. (comps.). *Perspectives on the New Age* (pp. 13-30). Albany: SUNY Press.
- Moreno Mínguez A. y Suárez Hernán, C. (2010). “Las comunidades virtuales como nuevas formas de relación social: Elementos para el análisis”. *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 43, 1-11.
- Rosendahl, Z. (2009). “Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio”. En Carballo, C. (coord.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (pp. 43-56). Buenos Aires: Prometeo.

- Ruiz Torres, M. A. (2008). "Ciberetnografía: comunidad y territorio en el entorno virtual". En Ardévol, E., Estallega, A. y Domínguez, D. (coords.). *La mediación tecnológica en la práctica etnográfica* (pp. 117-132). Madrid: Ankulegi.
- Sempe, M. C., Rizzo, A. y Dubarbier, V. (2002). "El cementerio como lugar de memoria social". En *Primeras Jornadas Bonaerenses sobre Patrimonio Cultural y Vida Cotidiana* (pp. 1-8). Dirección de Museos, Monumentos y Sitios Históricos, Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Buenos Aires, La Plata.
- Valero Cedeño, N. J., Vélez Cuenca, M. F., Durán Mojica, Á. A. y Torres Portillo, M. (2020). "Afrontamiento del COVID-19: estrés, miedo, ansiedad y depresión?". *Enfermería Investiga*, 5(3), 63-70.
- Yoffe, L. (2015). "Afrontamiento religioso espiritual de la pérdida de un ser querido". *Avances en Psicología*, 23(2), 155-176.

Producción y circulación de imágenes y videos en el culto a las ánimas del purgatorio en Puerto Berrío, Colombia¹

LUIS BASTIDAS MENESES

Introducción

A partir de un aspecto del enfoque de la religión vivida, concretamente el de la experimentación de la religión y su base material, este capítulo pretende exponer cómo la producción esporádica de imágenes puede tener un papel importante en el mantenimiento del culto a las ánimas del purgatorio. Asimismo, sugiere que el uso de la fotografía, como una práctica recurrente en la actualidad, puede estar al servicio de la refrendación de la religiosidad, puesto que son las personas quienes toman las fotografías y deciden qué es lo sagrado o lo trascendente, desplazando un enfoque deductivo que pretende descubrir en los datos empíricos la revalidación de una teoría.

El documento está dividido en cinco partes. La primera ofrece un contexto de la violencia y de la creencia en las ánimas del purgatorio en el municipio colombiano de Puerto Berrío. La segunda expone la evidencia empírica del caso en cuestión. Luego el texto aborda brevemente el papel de la fotografía en la relación con los difuntos. Finalmente, propone un marco teórico y cierra con unas conclusiones preliminares.

¹ Este capítulo es parte de los resultados de una investigación doctoral financiada por la beca de investigación para estudiantes de doctorado del Servicio Alemán de Intercambio Académico, DAAD. 91686744.

La violencia y las ánimas del purgatorio en el sur del Magdalena Medio

La violencia paramilitar

Puerto Berrío es un municipio de 36.000 habitantes en la parte urbana –según el último censo poblacional de 2018– localizado en el sur del Magdalena Medio, una extensa región en el centro de Colombia que circunda el río Magdalena alrededor de aproximadamente 30.000 kilómetros cuadrados (ver mapa 1), caracterizada por la riqueza de recursos naturales, una gran desigualdad² y por ser uno de los epicentros del paramilitarismo y del conflicto armado interno³.

Entre 1982 y principios de la década de 1990, Puerto Berrío estuvo bajo el dominio de un grupo paramilitar identificado por la población civil con varias etiquetas, a saber, MAS (Muerte a Secuestradores), Masetos o Mano Negra, el cual perseguía y asesinaba en los pueblos ribereños del sur de la región a supuestos colaboradores de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP), a militantes de partidos de izquierda, a

2 Al respecto, Andrea Dávila Saad resalta: “La pobreza se pone en evidencia cuando se considera que, con excepción de Barrancabermeja [sede de la refinería de petróleo más grande del país], todos los municipios de la región tienen índices que mantienen en la pobreza a más del 60% de sus habitantes” (Dávila Saad, 2010, p. 26).

3 Aunque la violencia en la región ha estado presente prácticamente desde su colonización, se radicalizó entre 1946 y 1958, en un periodo conocido genéricamente como La Violencia. Se estima que en esos años fueron asesinadas al menos 200.000 personas en Colombia, debido al enfrentamiento entre simpatizantes del Partido Liberal y del Partido Conservador (Palacios & Safford, 2002; Botero, 2003; De Roux, 2004; Gómez, 2008; Bushnell, 2007; CNMH, 2016a). La situación se agravó con el nacimiento de las guerrillas (como las FARC y el ELN) en la década de 1960, y la confrontación por parte del ejército nacional y los grupos paramilitares (Medina Gallego, 1990; CNMH, 2014; CNMH, 2017). Aunque el Estado colombiano ha firmado acuerdos de paz con algunos ejércitos ilegales, entre ellos las FARC y las AUC, hoy en día el conflicto armado alcanza una nueva etapa que involucra nuevas dinámicas y actores ilegales (Gutiérrez Sanín, 2020).

consumidores y vendedores de droga, a delincuentes comunes, a habitantes de la calle, e incluso a personas con orientaciones sexuales diferentes a la heterosexual (Barón Villa, 2011; CNMH, 2019a; CNMH, 2019e). Para finales de la década de 1990, el grupo paramilitar dominante fue el Bloque Central Bolívar (BCB), la estructura paramilitar más fuerte de las desaparecidas Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), desmovilizadas en 2006⁴ (Barón Villa, 2011; Dávila Saad, 2010).

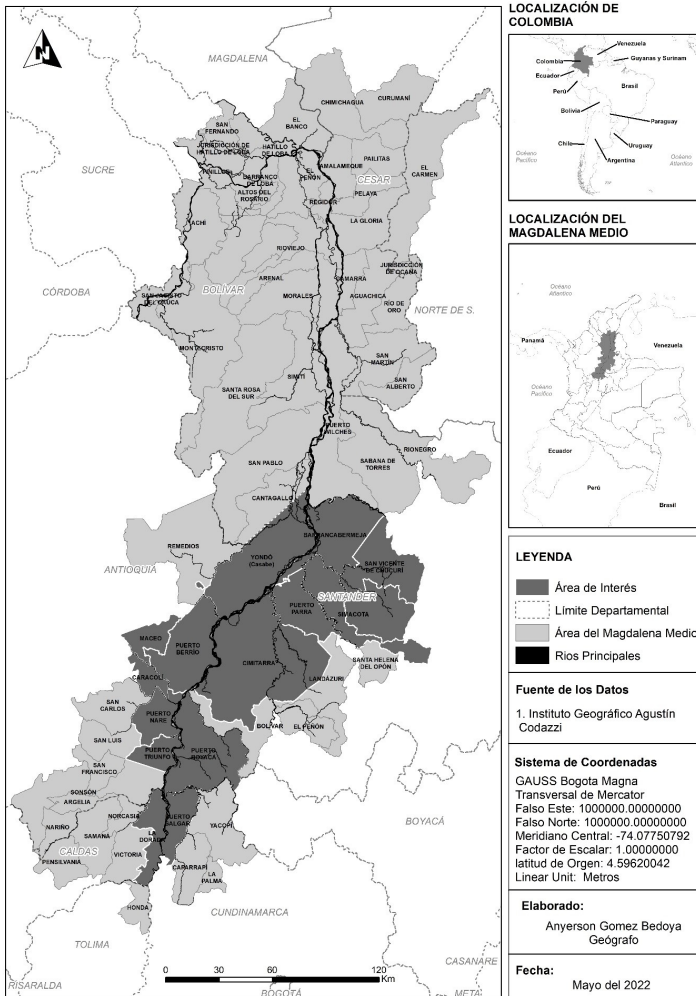
El dominio paramilitar dejó una estela de homicidios selectivos, masacres, desapariciones forzadas y muchas otras violaciones de los derechos humanos. La arremetida fue tal que, para mediados de los años 80, tanto los partidos políticos de izquierda como las FARC habían desaparecido prácticamente por completo (Molano Bravo, 2009; CNMH, 2019a).

En este contexto, los habitantes de Puerto Berrío vieron pasar flotando por el río cientos de cadáveres procedentes de pueblos río arriba, así como también aportaron con sus propios casos a la cifra de víctimas del paramilitarismo⁵. Dados el alto número de cuerpos avistados en el río y la posibilidad de inhumarlos, con apoyo de la administración local, desde la década de 1990 una funeraria le dio sepultura a centenares de cuerpos, los cuales fueron enterrados como NN en el pabellón de caridad del cementerio municipal.

4 2006 es el año en que los grupos paramilitares se desmovilizaron, gracias al acuerdo de paz firmado con el gobierno del expresidente Álvaro Uribe Vélez. Sin embargo, cabe mencionar que, posterior a la desmovilización, disidencias y nuevos grupos ocuparon en diferentes partes el vacío que dejaron tales grupos (CNMH, 2016b).

5 Por citar un ejemplo, según datos del Centro Nacional de Memoria Histórica (2017), entre 1970 y 2013, Puerto Berrío fue el segundo municipio, entre 10 municipios del sur de la región, con más casos de personas reportadas como desaparecidas. 590 de un total de 2627, o sea el 22,5 %.

Mapa 1



La creencia en las ánimas del purgatorio y la adopción de NN en Puerto Berrío

La creencia en las almas del purgatorio en América Latina se remonta a la evangelización católica resultante de la colonización española. En diferentes asentamientos del continente, se establecieron asociaciones laicas bien organizadas, conocidas como cofradías, que solían promover la vida religiosa, generalmente en torno a la devoción de algún santo (Sánchez de Madariaga, 1999). Entre tales asociaciones, se destacan las cofradías de las almas del purgatorio –presididas por un director conocido como el animero– (Zambrano Gonzáles, 2014), que solían promover la creencia de que “los sufragos de los vivos eran correspondidos por la intercesión de las almas ante Dios mientras subían por el purgatorio en su camino hacia la gloria eterna” (Sánchez de Madariaga, 1999, p. 26).

En Colombia, hubo cofradías de ánimas en lo que hoy es Bogotá y el departamento de Antioquia. Sin embargo, de esta antigua tradición, en algunos municipios de Antioquia⁶ hoy solo queda la creencia en las ánimas del purgatorio y la figura del animero, un laico sin cualificación profesional que, en lugar de liderar una asociación de personas, ejerce como especialista en el culto a las ánimas, realiza rituales específicos –como procesiones nocturnas durante todo el mes de noviembre– y asesora a las personas en cuanto a creencias y prácticas relativas al culto a las ánimas.

Entre los municipios antioqueños, el culto a las ánimas del purgatorio tiene su máxima expresión en Puerto Berrío, donde, desde finales de la década de 1990, algunos creyentes decidieron adoptar a NN hallados en el río Magdalena. En el cementerio, muchas de las tumbas sin nombre podían ser distinguidas⁷ por la inscripción “Escogido”, escrita a mano

⁶ Con similares características, esto también sobrevive en Ecuador. Véase Fausto Arias Toapanta (2017) y Marie Veloz Ríos (2017).

⁷ A través de la Resolución 023 de 2020, la JEP (Jurisdicción Especial para la Paz), tribunal de justicia transicional surgido de los acuerdos de paz entre el

sobre la superficie rústica –lo que significaba que alguien había adoptado al cuerpo NN, le había dado un nombre y rezaría por él– y placas que agradecían un milagro.

La adopción de NN es una práctica sustentada en la creencia de que las ánimas de los difuntos necesitan las oraciones de los vivos para acortar su tiempo en el purgatorio, y están dispuestos a recompensar estas oraciones con milagros. Teniendo en cuenta que las personas encontradas en el río eran generalmente víctimas de desaparición forzada, los devotos asumían que, como sus familiares y conocidos no sabían sobre su muerte, nadie rezaría por ellos. De ahí la creencia en que las almas sin nombre estén más necesitadas de oraciones que otras y, por tanto, sean más eficaces en la concesión de milagros (Bastidas Meneses, Kaden, & Schnettler, 2021).

Aunque los devotos preferían adoptar un NN que aún no hubiese sido elegido porque creen que el ánima ya está ocupada y comprometida con otra persona, en realidad un NN podía ser elegido por diferentes devotos. Cada uno de ellos asumía la relación con el ánima adoptada contándole sus problemas y una explicación de por qué necesita ayuda. Algunos pintaban las tumbas de diferentes colores y otros solo usaban el blanco, el negro únicamente se utilizaba en las letras del nombre. Muchas tumbas tienen inscripciones, pintadas a mano o colocadas en elaboradas placas de mármol, que anuncian: “Gracias NN por los favores recibidos”, y otras se adornan además con imágenes de la Virgen María, Jesús, ángeles, crucifijos y flores.

gobierno y las FARC en 2016, estableció medidas cautelares y ordenó la exhumación de cuerpos en 356 puntos del cementerio, en donde habría por lo menos 400 restos óseos que pueden pertenecer a personas dadas por desaparecidas. La JEP prohibió a la parroquia, propietaria del cementerio, exhumar o inhumar cuerpos en zonas específicas del cementerio que podrán ser intervenidas solo por la Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas (Ubpd), la Fiscalía General de la Nación o el Instituto de Medicina Legal y Ciencias Forenses, a los cuales les corresponde adelantar los procesos de exhumación e identificación de cadáveres (*El Espectador*, 2020; Rodríguez, Moreno, & Buenaventura, 2021).

Las demás tumbas, o sea, las de difuntos que sí tienen un doliente, están más cuidadas. Muchas se adornan con elementos relacionados con las afinidades que el fallecido tenía en vida, como, por ejemplo, logotipos de equipos de fútbol, fotografías, flores, estampas e imágenes de Jesús u otros santos. Algunas están tan bien cuidadas que están cerradas por una puerta de cristal con candado, como una vitrina. Como la creencia general es que la tumba es la casa del ánima, aquellas han sido transformadas en un pequeño altar, en un lugar especial (Bastidas Meneses, Kaden, & Schnettler, 2021).

En Puerto Berrío muchos piden ayuda a los difuntos para una variedad de asuntos, por ejemplo, aprobar un examen en el colegio, conseguir un empleo, curarse de una enfermedad, tener buena suerte en los negocios y obtener protección contra el peligro. A cambio de los favores –o milagros–, la gente hace una serie de promesas y ofrendas, tales como dejar una placa de agradecimiento en la tumba, rezar la novena de las benditas ánimas del purgatorio⁸, asistir a la Eucaristía todos los lunes en honor de las ánimas, visitar el cementerio periódicamente –incluso durante la noche de fin de año–, mantener la tumba adornada y limpia, trasladar los restos óseos a un osario definitivo para evitar que, después de cuatro años, los restos de NN vayan a una fosa común, y rezar y salir en procesiones nocturnas durante el mes de noviembre junto con el animero (Bastidas Meneses, Kaden, & Schnettler, 2021).

⁸ La novena es una oración tradicional en el catolicismo mediante la cual los devotos, durante nueve días sucesivos, suelen hacer peticiones e implorar favores a los santos, a Jesucristo y a la Virgen María. Los santos generalmente tienen su propia novena con sus oraciones, que a su vez se refieren a necesidades específicas de los creyentes. En Colombia, incluso las ánimas del purgatorio tienen su propia novena (Bastidas Meneses, Kaden, & Schnettler, 2021).

Descripción del caso

En Puerto Berrío, como es usual en la tradición católica, cada noviembre se conmemora la memoria de los fieles difuntos. A pesar de que la iglesia del pueblo celebra cada lunes desde aproximadamente la década de 1960 una eucaristía para los difuntos en el cementerio, en noviembre esta celebración es aún más concurrida. Además de la iglesia, el animero del pueblo prepara su propia celebración. Durante todas las noches de noviembre, realiza una procesión nocturna por las calles del pueblo, generalmente acompañado de varios devotos⁹ que rezan a las ánimas en busca de algún milagro.

A las doce de la noche, el animero, vestido con un poncho de capucha negro impermeable, una camándula enrollada en cada muñeca y botas de caucho, reza la novena en la capilla del cementerio, cedida generosamente por el sacerdote. Acompañado de los creyentes, pide a Dios por el eterno descanso de los difuntos. Posteriormente, recorre el cementerio haciendo sonar una campana para, según dice, despertar y llamar a las ánimas, las cuales lo acompañarían en su recorrido nocturno. Mientras camina, él exclama: “¡Un padrenuestro y un avemaría por las benditas ánimas del purgatorio, por amor a Dios!”, a lo que los creyentes que le siguen responden al unísono. “¡Dales señor el descanso eterno!”, dice el animero. “¡Que brille para ellos la luz perpetua!”, responden los creyentes. Después de la procesión, que dura entre una y dos horas, el animero regresa al cementerio, recorre sus pasillos mientras hace sonar su campana, y llega a la capilla para decir las últimas plegarias.

Una noche de noviembre de 2019, durante una de mis visitas a Puerto Berrío, el animero y los demás asistentes conversábamos afuera del cementerio tras finalizar la jornada de oración. De pronto, una mujer manifestó haber

⁹ El número es relativo, pueden ser 3, 6 o 30. En la última observación realizada en noviembre de 2021, una noche pude contar 51 personas.

visto un ánima del purgatorio. De inmediato, tomó su teléfono celular, enfocó hacia la capilla, y tomó una fotografía. La imagen mostraba lo que parecía ser el reflejo de la luz en el tronco de un árbol que estaba pintado de blanco. Ella manifestaba tener la prueba de que lo que había capturado era un ánima. Le mostró la fotografía a las personas que aún quedaban, unas diez, quienes sin dudar le daban crédito a la imagen (ver imagen 1).

Entonces, otras personas decidieron hacer lo mismo: sacaron sus teléfonos y empezaron a tomar fotografías en diferentes direcciones. Cada uno de ellos manifestaba haberle tomado una foto a un ánima. La mujer que tomó la primera envió la imagen a sus hijas vía WhatsApp. Acto seguido, otras personas pidieron que se les enviara la fotografía, y así nació la idea de hacer un grupo en el que las personas compartieran las fotografías que acababan de tomar (ver imágenes 2 y 3).

Los creyentes hacían lo propio: tomaban fotos y videos y los enviaban al grupo y a otras personas. Los videos apuntaban siempre hacia la capilla, y registraban, según sus productores, varias ánimas que pasaban en fila. Dichos videos parecían capturar las sombras producidas por las aspas de un ventilador de techo que giraban lentamente con el impulso que aún le quedaba después de haber sido apagado, y que interrumpían la luz del bombillo.

Los difuntos en imágenes

La fotografía ha jugado un papel importante en la forma como las personas se han relacionado con los difuntos. Por ejemplo, en Europa y América Latina¹⁰, la fotografía *postmortem* permitía a los dolientes meditar sobre la partida del difunto, así como, solemnemente, mantener viva

¹⁰ Al respecto, véase Andrea Cuarterolo (2006) y Ana Henao Albarracín (2013).

la memoria del finado a través de la retratación, al igual que otros sucesos socialmente relevantes del ciclo vital, tales como el nacimiento o la unión conyugal en matrimonio (Bourdieu, 2003; Cadwallader, 2008). También es conocida la fotografía de espíritus, en la cual, a través de la doble exposición, las personas eran retratadas rodeadas del espíritu de sus seres queridos. Bien fuese para expresar una especie de extensión del luto, o como prueba de la manifestación terrenal de los seres queridos fallecidos (Cadwallader, 2008).

Para el caso de este artículo, la fotografía de espíritus brinda un importante punto de partida. En este tipo de fotografía, el objeto principal solía ser la persona viva, que siempre ocupaba el centro de la composición, mientras que los espíritus la rodean como una especie de aparición no esperada. En Inglaterra, por ejemplo, estas fotos hacían parte de los rituales de duelo (Cadwallader, 2008), y en Estados Unidos, eran usadas como la manifestación extraordinaria de una persona fallecida, como en las sesiones espiritistas (Ferris, 2003).

En cualquier caso, más allá de los usos sociales de la fotografía de espíritus, esta permite conocer las representaciones sociales que las personas tenían de las almas de los muertos, representadas con unas características particulares: de apariencia translúcida, flotando en el aire, cuerpos discretos que tienen la misma apariencia física de los vivos –rostro, extremidades, usan prendas y accesorios, etc.– (Ferris, 2003; Cadwallader, 2008). Incluso en las manifestaciones más recientes del cine o en las presuntas capturas fantasmagóricas accidentales, los espíritus tienen, al menos, una forma física fácilmente asociable a una forma humana (ver imagen 4).

En este punto, considerando las fotografías y los videos tomados por las personas en Puerto Berrío, surgen varias preguntas: ¿por qué, si los espíritus han sido usualmente representados en la tradición gráfica con una forma humana, en Puerto Berrío las personas del episodio citado aso-

cian el ánimo con formas aparentemente diferentes?; ¿es el ánimo una categoría diferente al espíritu?; ¿con qué patrones mentales asocian las personas las figuras fotografiadas si no es con una forma humana?; además, independientemente de las formas, *¿cómo influye la producción de imágenes y videos en el mantenimiento del culto a los difuntos?*; o, más bien, *¿cómo nutre el culto a los difuntos en Puerto Berrío la producción propia de imágenes y videos y su circulación inmediata?* Para ofrecer respuestas tentativas a estas últimas preguntas, a continuación, revisaremos un breve marco teórico.

Religión vivida y sociología del conocimiento

A diferencia de Europa y Estados Unidos, América Latina es una región donde la religión, en sus múltiples expresiones, ha tenido con el paso del tiempo un gran vigor. Además del movimiento pentecostal¹¹, una variedad de expresiones religiosas, diferentes a las promovidas por las instituciones religiosas formales, ha estado presente durante décadas en la sociedad latinoamericana (Parker, 1993; Marzal, 1993; 2002; Sanchis, 2001). El culto a los difuntos y la creencia en las ánimas del purgatorio presente en Puerto Berrío se inscriben en esta lógica.

Una de las formas de abordar el estudio de la religiosidad “popular” es el enfoque de la religión vivida, propuesto por las sociólogas norteamericanas Meredith McGuire (2008) y Nancy Ammerman (2014). Aquí nos enfocaremos en un aspecto de la religión vivida: la percepción corporal en la práctica religiosa. Adicionalmente, abordaremos la comunicación e interacción como parte de los objetos de estudio de la sociología del conocimiento.

¹¹ Véase Hilario Wynarczyk (2009), Christian Lalive d’Epinay (2010) y William Beltrán Cely (2013).

La religión vivida

La religión vivida es la religión experimentada en la vida de las personas, expresada a través de las prácticas cotidianas adoptadas por la gente para “recordar, compartir, adaptar y crear relatos a partir de los cuales viven. La vivencia religiosa nace de las practicas que la gente usa para transformar estos relatos en acciones cotidianas” (McGuire, 2008, p. 118). En este sentido, el objeto de estudio de la religión vivida no son las personas creyentes ni las instituciones religiosas, sino más bien los esquemas de acción compartidos dentro de los cuales las personas despliegan sus prácticas (Ammerman, 2020).

En el enfoque de la religión vivida, la incorporación (*embodiment*), la materialidad y el discurso son elementos donde la religión se desenvuelve, pues las prácticas se realizan, precisamente, en el plano material. En este sentido, contrario a la idea de la religión como un sistema global de ideas y valores de ordenación del mundo, como un oferente de sentido (*meaning*) que explica el mundo y sus vicisitudes, es decir, las relaciones sociales, la desgracia y la fortuna (Berger, 1990), la religión vivida parte de la experiencia cotidiana concreta encarnada en las prácticas y vivencias, podríamos decir, en lo pragmático, más allá de las doctrinas, las enseñanzas y las instituciones religiosas (Ammerman, 2020).

No es que las instituciones religiosas carezcan completamente de importancia; por el contrario, por ejemplo, las instituciones han puesto en marcha múltiples relatos y narrativas que han servido para explicar y legitimar la realidad social. Sin embargo, lo que interesa aquí son “las innumerables formas individuales en que las personas ordinarias recuerdan, comparten, promulgan, adaptan, crean y combinan las ‘historias’ de las que viven” (McGuire, 2008). De nuevo, más allá de las pretensiones de cualquier institución.

Abordar el estudio de la religión vivida implica abordar el estudio de las prácticas, entendidas como actividades expresivas de la religiosidad amalgamadas y realizadas a través del cuerpo (McGuire, 2008). Por esta razón, este enfoque analiza la religiosidad mediante aquello que las personas perciben con los sentidos. Lo trascendente puede ser visto, sentido o tocado. Por ejemplo, cuando una persona siente alivio o se cura de alguna dolencia, o cuando un problema es resuelto. Así, el enfoque de la religión vivida tiene una base material.

La sociología del conocimiento

La sociología del conocimiento analiza, precisamente, el conocimiento en su conjunto: el habla, los gestos, los mitos, las habilidades necesarias para el trabajo manual, hasta el conocimiento más especializado. El conocimiento se despliega en lo que Berger y Luckmann (1971) llaman “mundos”, es decir, diferentes contextos, como, por ejemplo, el mundo de la cocina, el mundo de la agricultura, entre muchos otros, siendo el de la vida cotidiana aquel en el que, por excelencia, todos participamos. La realidad de la vida cotidiana, nutrida por el conocimiento, es construida en la interacción cotidiana y se presenta a nosotros como algo dado que incorporamos a lo largo de nuestra trayectoria biográfica.

El conocimiento es aprehendido, entre otras formas, a través de la interacción y la experimentación. Es decir, mediante la socialización una persona puede incorporar en su acervo de conocimiento los modales en la mesa o el lenguaje, o bien puede aprender que el fuego es peligroso después de haberse quemado con una fogata. El conocimiento permite a las personas recurrir a determinadas pautas de acción elaboradas en la interacción social, dichas pautas pueden ser entendidas como soluciones típicas a problemas típicos, o sea, algo que debe ser resuelto. Por ejemplo, en la interacción cotidiana, el saludo matutino fue en algún

momento un problema: ¿qué hacer cuando nos encontramos a una vecina en la mañana?; ¿qué palabras usar?; ¿cuáles son los gestos adecuados? Esta es una situación que fue solucionada a través del lenguaje (verbal y corporal) implícito en las normas de cortesía, de manera que hoy recurrimos a la solución típica a este problema. Podemos decir “¡Buenos días!” o levantar la mano en tono amigable, porque tanto la vecina como yo hemos aprendido desde la niñez que la expresión verbal y el gesto implican un saludo apropiado y adecuado a una situación específica: el saludo alguien en horas de la mañana.

En este sentido, las pautas sociales pueden ser entendidas como soluciones históricas y culturalmente específicas, solidificadas socialmente y modeladas para problemas recurrentes de la interacción y la comunicación. Así, los agentes pueden afrontar mejor las experiencias intersubjetivas del mundo de la vida cotidiana (Luckmann, 2008).

A manera de conclusión

Hemos visto cómo espontáneamente las personas implementaron la producción de fotografías y videos en el culto a las almas del purgatorio. Ha surgido entonces la pregunta de cómo esto nutre dicho culto –o cómo al menos influye en él–.

Para comenzar, es importante señalar que, en términos de la religión vivida, la experiencia religiosa en cuestión es percibida mediante los sentidos, es, literalmente, vista. Es irrelevante si las imágenes son fotografías mal tomadas, de baja resolución o si retratan apenas el reflejo de la luz sobre el tronco de un árbol o una sombra. Lo que realmente importa es que las personas pueden ver aquello en lo que creen. Y no solo eso, lo pueden fotografiar. Adicionalmente, el envío del material a otras personas sirvió

como un método para comunicar que aquello en lo que creen, en efecto, existe.

La fotografía obedece a la intención de capturar gráficamente algo y elevarlo al estatus de evidencia. De ahí que quizás el uso más convencional de la fotografía sea el de inmortalizar momentos importantes de la trayectoria biográfica. Actualmente, los teléfonos inteligentes permiten producir dicho material y compartirlo a través de sistemas de mensajería instantánea.

Así pues, aunque podemos decir que tomar fotos a las ánimas no es una práctica recurrente, al menos en Puerto Berrío – de hecho, de acuerdo con las entrevistas, aquel fue un episodio que ocurrió solo aquella noche –, hoy la toma de fotografías con teléfonos inteligentes sí lo es. Tomamos fotografías a diario. Las personas graban videos de sus artistas favoritos en los conciertos, y también les tomamos fotografías –y las enviamos– a objetos o situaciones que nos parecen graciosos. En otras palabras, como diría Pierre Bourdieu (2003, p. 44), “nada puede ser fotografiado fuera de lo que debe serlo”. En este sentido, el uso de los teléfonos permite que aquello que deba ser fotografiado, en efecto, pueda serlo instantáneamente.

¿Cómo influye esto en el culto a los difuntos? En cuanto la producción y la circulación de imágenes representan una solución típica al común problema de retener la evidencia gráfica, refrendan la creencia. Por una parte, las personas hacen uso de algo que tiene una función en muchos otros contextos, es decir, de algo que, en efecto, saben que funciona. Por otro, revalidan para sí mismos, a través de la evidencia, una creencia. La fotografía y el video –y su circulación– actúan como un recurso al servicio de tal revalidación. Tenemos entonces que el culto a los difuntos en Puerto Berrío no es menos vigoroso por la ausencia de la fotografía y el video, pues aquel ha existido mucho antes que los teléfonos celulares, pero su implementación esporádica le da fuerza y lo refrenda. Si las ánimas merecen ser retenidas, es porque son importantes, visibles, y existe la

necesidad de conservar alguna evidencia. Así, una solución típica se extiende a un contexto nuevo, el de la creencia en las ánimas, permitiendo que los creyentes perciban una parte de su experiencia religiosa en diferido, pues en este caso no es el investigador ni una institución los que definen qué es lo “sagrado”, lo “importante” o lo “trascendente”, sino los creyentes mismos.

Bibliografía

- Ammerman, N. T. (2014). *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*. Nueva York: Oxford University Press.
- Ammerman, N. T. (2020). “Rethinking Religion: Toward a Practice Approach”. *American Journal of Religion*, 126(1), 6-51. En bit.ly/3Lm9b9y.
- Arias Toapanta, F. F. (2017). *Memoria histórica y prácticas comunicativas de la tradición “el Animero”, en la parroquia de Bayushig provincia de Chimborazo*. Quito: (Bachelor Thesis) Faculty of Social Sciences and Human Behavior, Universidad Politécnica Salesiana. En bit.ly/3KdblqE.
- Barón Villa, M. (2011). *Apogeo y Caída de las Autodefensas de Puerto Boyacá: Del Paramilitarismo a los Señores de la Guerra en el Magdalena Medio*. Bogotá: (Master Thesis). Department of History, Universidad Nacional de Colombia.
- Bastidas Meneses, L., Kaden, T., & Schnettler, B. (2021). “The NN’s souls-cult: A Case Study of Catholicism and Popular Religion in Colombia”. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 1-22. En bit.ly/3F4O8WR.
- Beltrán Cely, W. (2013). *Del Monopolio Católico a la Explosión Pentecostal. Pluralización Religiosa, Secularización y Cambio Social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Berger, P. L. (1990). *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Nueva York: Anchor Books.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1971). *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Nueva York: Penguin Books.
- Botero, F. (2003). *Estado Nación y provincia de Antioquia. Guerras civiles e invención de la región, 1829-1863*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.
- Bourdieu, P. (2003). *Un Arte Medio*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Bushnell, D. (2007). *Colombia, una nación a pesar de sí misma: de los tiempos precolombinos a nuestros días*. Bogotá: Planeta.
- Cadwallader, J. (2008). "Spirit Photography Victorian Culture of Mourning". *Modern Language Studies*, 37(2), 8-31. En bit.ly/3LrYyIK.
- CNMH (2014). *Guerrilla y población civil. Trayectoria de las FARC 1949-2013*. M. Aguilera Peña (ed.). Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica. En bit.ly/39kl-NzU.
- CNMH (2016a). *Basta ya! Colombia: memories of war and dignity. General Report*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica. En bit.ly/3rPVhob.
- CNMH (2016b). *Grupos Armados Posdesmovilización (2006-2015). Trayectorias, rupturas y continuidades*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- CNMH (2017). *Memoria de la infamia. Desaparición forzada en el Magdalena Medio*. L. Y. Arévalo Naranjo (ed.). Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- CNMH (2019a). *El Estado Suplantado. Las Autodefensas de Puerto Boyacá. Informe No. 4, Serie: Informes Sobre el Origen y la Actuación de las Agrupaciones Paramilitares en las Regiones*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica. En bit.ly/3rVGLLX.
- CNMH (2019e). *Ser Marica en Medio del Conflicto Armado. Memorias de Sectores LGBT en el Magdalena Medio*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica. En bit.ly/3OxG2tU.

- Cuarterolo, A. (2006). “La Muerte a Cinco Columnas: Fotografía Mortuoria de Personajes Públicos en el Río de la Plata”. *Historias de la Ciudad*, 7(35), 46-61. En bit.ly/3Kdrpsx.
- Dávila Saad, A. (2010). *La violencia en el Magdalena Medio. Análisis de la dinámica espacial*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- De Roux, R. (2004). *De guerras “justas” y otras utopías*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- El Espectador* (2020, 20 de octubre). JEP Ordena Proteger más de 400 Cuerpos del Cementerio de Puerto Berrío (Antioquia). *El Espectador*. En bit.ly/3EPzthP.
- Ferris, A. (2003). “Disembodied Spirits: Spirit Photography and Rachel Whiteread’s ‘Ghost’”. *Art Journal*, 62(3), 44-55. En bit.ly/3rPHgXK.
- Gómez, A. (2008). “Formación de los partidos políticos en Colombia”. En J. F. Ocampo (ed.). *Historia de las ideas políticas en Colombia* (pp. 67-71). Bogotá: Taurus.
- Gutiérrez Sanín, F. (2020). *¿Un nuevo ciclo de la guerra en Colombia?* Bogotá: Debate.
- Henoa Albarracín, A. (2013). “Usos y Significados Sociales de la Fotografía Post-mortem en Colombia”. *Universitas Humanística*, 75(75), 329-355. En bit.ly/3MB6xNw.
- Lalive d’Epinay, C. (2010). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados Universidad de Santiago de Chile & Centro Evangélico de Estudios Pentecostales.
- Luckmann, T. (2008). “Sobre la Metodología de los Géneros Comunicativos (orales)”. En H. Knoblauch, J. Raab, & B. Schnettler (eds.). *Conocimiento y Sociedad. Ensayos Sobre Acción, Religión y Comunicación* (pp. 178-196). Madrid: Editorial Trotta.
- Marzal, M. (1993). “Sincretismo y mundo andino: un puente con el otro”. En G. Gary, J. K. de Alva, M. León-Portilla, & M. Manuel Gutiérrez (eds.). *De palabra y obra*

- en el nuevo mundo. 3. La formación del otro* (pp. 231-250). Madrid: Siglo XXI Editores.
- Marzal, M. (2002). *Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Madrid: Editorial Trotta, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- McGuire, M. (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Nueva York: Oxford University Press.
- Medina Gallego, C. (1990). *Autodefensas, paramilitares y narcotráfico en Colombia*. Bogotá: Editorial Documentos Periodísticos.
- Molano Bravo, A. (2009). *En Medio del Magdalena Medio*. Bogotá: CINEP.
- Palacios, M., & Safford, F. (2002). *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida: su historia*. Bogotá: Norma.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, P., Moreno, G., & Buenaventura, S. (2021, 23 de febrero). Las “Ánimas” en Disputa de Puerto Berrío. *Rutas del Conflicto*. En bit.ly/3vI4a4B.
- Sánchez de Madariaga, E. (1999). “Cultura religiosa y sociedad: las cofradías de laicos”. *Historia Social*, (35), 23-42. En bit.ly/3Lq32cn.
- Sanchis, P. (2001). “Religiões, religião: alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro”. En P. Sanchis, & B. T. Figueirôa de Medeiros (eds.). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil* (pp. 9-57). Río de Janeiro: UERJ.
- Veloz Ríos, M. (2017). *La identidad iconográfica del animero de Penipe y su incidencia cultural en los habitantes de la cabecera cantonal de 18 a 30 años en el periodo Junio – diciembre 2016*. Riobamba: (Bachelor Thesis) Faculty of Political and Administrative Sciences, Universidad Nacional de Chimborazo. En bit.ly/3kh5iqw.
- Wynarczyk, H. (2009). *Ciudadanos de dos Mundos. El Movimiento Evangélico en la Vida Pública Argentina*. Buenos Aires: Unsam Edita.

Zambrano Gonzáles, J. (2014). “Animas benditas del Purgatorio. Culto, cofradías y manifestaciones artísticas en la provincia de Granada”. En F. J. Campos y Fernández de Sevilla. *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones* (vol. II, pp. 1071-1088). San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses. En bit.ly/3xPT1RU.

Sección 4.

Trayectorias de santidad y espacialidades

A materialidade do sagrado na construção da Santidade de Lôla

MARA BONTEMPO REIS

Introdução

No catolicismo devocional a força da materialidade do sagrado – objetos, relíquias, novenas, procissões, terços – tem sido pouco investigado no processo de construção de santidade. A hipótese é de que, no catolicismo devocional, o sagrado manifesto na cultura material é um dos elementos centrais na construção, embora ao lado de outros fatores como a hagiografia e a virtude.

Para esse estudo, apresentamos a história de Floripes Dornelas de Jesus – Lôla. Uma santa consolidada aos olhos de seus seguidores, todavia sem o reconhecimento oficial da Igreja. Em 2005 foi aberto um processo de beatificação e Lôla foi declarada pela Igreja uma “Serva de Deus”. O referido estudo é resultado da pesquisa de mestrado desenvolvida na área de Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora.

Lôla tinha o hábito de presentear às pessoas com terços, santinhos, livros devocionais, óleo bento, anéis, imagens do Sagrado Coração de Jesus e tais objetos são tidos como sagrados por seus fiéis. Consideramos que esses objetos pertencentes aos seus devotos são elementos que estabelecem um processo social, e, a partir desses elementos, vão surgindo as narrativas integrando uma materialidade religiosa, sendo importante para pensar a constituição da figura da Candidata à Santa.

Na presente pesquisa, partimos do pressuposto de que os objetos considerados sagrados pelos seguidores

lolescos, representa ou apresenta a Santa e a torna presente na vida de seus fiéis como memória viva. Propomos pensar de que forma poderíamos compreender a dinâmica da relação estabelecida entre a Serva, materialidade do sagrado – relíquias e objetos – e os devotos. Para isso levamos em consideração a força do reconhecimento da sua santidade pela comunidade. Das diversas características atribuídas pelos nativos a cada objeto, constatamos que esses objetos são a religião expressa em sua forma material e dela são inerentes (Meyer, 2019). Tais objetos não são simples coisas, eles agem, têm vida e são intrínsecos no cotidiano religioso.

Outro argumento que apresentamos, a partir do conceito elaborado por Meyer (2019), é que o valor conferido aos objetos, por parte dos fiéis e a maneira como são usados promove a possibilidade de experimentação do divino por meio dessa materialidade religiosa. Consideramos relevantes esses materiais pertencentes aos fiéis, tendo em vista que esses objetos, envolvendo relíquias, santinhos, novenas, fotos, imagens, livros, terços, enfim, tudo que é materialidade concreta relacionada à Lôla, de alguma forma, permeia e contribui para a construção de sua santidade.

Esta pesquisa pretende contribuir para uma melhor compreensão no que diz respeito aos significados e simbologias presentes nos objetos considerados sagrados pelos devotos da candidata a Santa. Tais objetos contribuem para a construção do mito religioso. Dividimos esse trabalho em três etapas, sendo a primeira um breve histórico acerca da vida de Lôla. No segundo momento abordaremos sobre a devoção lolesca a partir da materialidade do sagrado e, na terceira etapa, apresentaremos as categorias dos objetos pertencentes aos devotos da Santa.

Floripes Dornelas de Jesus: A Santa Lôla

Floripes nasceu em 09 de junho de 1913, no município de Mercês, no estado de Minas Gerais, Brasil. Aos dois anos de idade, mudou-se com sua família para Rio Pomba, uma cidade vizinha e lá viveu até sua morte ocorrida em 09 de abril de 1999. O motivo da mudança foi que seus pais adquiriram uma propriedade rural denominada Sítio Lindo Vale e, após a morte da Candidata à Santa, passou a ser chamado de Sítio Recanto da Lôla, se transformando em um dos mais importantes símbolos de devoção à Santa e integrando uma materialidade religiosa.

Com base nos estudos de De La Torre Castellanos (2012), percebermos que locais sacralizados e as peregrinações são significativos para a manutenção dos laços sociais locais e regionais, fato que observamos no caso do Recanto, tendo em vista que essas características se fazem presentes, ampliando assim a relevância da existência do sítio para todo o processo da materialidade que envolve a santidade de Lôla. O sítio, após a morte da Beata, transformou-se em um lugar no qual os devotos frequentam com assiduidade, pois lá ocorrem diversos eventos como a realização de missas, festividades do Apostolado da Oração (AO) e celebrações relacionadas a movimentos de casais, jovens e adolescentes das paróquias.

Para os seguidores lolescos, o sítio é um espaço onde se guarda as lembranças de uma vida santificada. A casa da Beata é um objeto ritual, um espaço mítico que realiza mediações relevantes entre o fiel-Lôla, devoto-Igreja, Igreja-Santa-seguidores, como também entre os próprios fiéis, visto que essa materialidade constrói a devoção em torno da santidade de Floripes.

Lôla ainda jovem, no ano de 1934, sofreu um grave acidente, caindo de uma árvore e como consequência da queda, ficou paraplégica. Segundo as narrativas, com o passar do tempo, Floripes deixou de ingerir alimentos, líquidos, não dormia, não acusava necessidades fisiológicas e se

alimentava apenas da hóstia. Essa condição da Católica de Rio Pomba, é vista por seus devotos como um milagre. Seus seguidores relatam que a Serva viveu sem se alimentar e isolada em seu quarto por mais de sessenta anos.

As histórias contadas pelos devotos de Lôla, apontam que as circunstâncias de não se alimentar, não dormir e a completa dedicação à Igreja, são evidências de uma vida Santa e que deve ser tomada como modelo. No que diz respeito à não ingestão de alimentos, é importante destacar que a prática de se alimentar é uma condição comum ao ser humano, e na vida mística, há várias demonstrações de pessoas que reduziram, e até mesmo eliminaram essa necessidade que é considerada indispensável para a manutenção da vida. Algumas pessoas se destacam no que se refere à alimentação reduzida ou inexistente como Catarina de Siena (1347-1380) e Teresa Palminota (1896-1934), segundo relatos, tiveram jejum absoluto nos últimos treze anos de vida; Marthe Robin (1902-1981) dizem que, por mais de cinquenta anos, não comeu e nem bebeu.

Quando os relatos de que uma jovem, residente na zona rural de Rio Pomba, se alimentava apenas da hóstia, narrativas de milagres e romarias começaram a surgir. Há registros em livros de assinaturas no qual constam a presença de várias pessoas oriundas de diferentes cidades visitando a residência de Lôla. Com o crescimento dos romeiros e a situação tomando uma proporção, em 1960, aproximadamente, a Igreja proibiu as romarias e Floripes acatou a ordem do Arcebispo, passando a conviver apenas com pessoas da sua confiança e com visitas previamente agendadas (Silveira & Elias, 2015).

O fato das romarias se multiplicarem a cada dia, contribuiu significativamente para que a Igreja optasse pela proibição das visitas dos romeiros. É importante destacar que as instituições, sejam elas civis ou religiosas, sempre quiseram e tiveram o controle das romarias, buscando monitorar o fluxo e regulamentar as formas devocionais. Assim sendo, percebemos, de um lado, a necessidade de muitos devotos

em propagar a fé em Santa Lôla e de outro, com a proibição das romarias vinda do Arcebispo, que as portas formais começavam a se fechar.

Os seguidores que visitam sua antiga casa e seu túmulo, atribuem a realização de diversos milagres. Alguns dos seus devotos consideram que o seu processo de santificação iniciou na ocasião do acidente sofrido e, diante disso, constatamos que, mesmo sem o reconhecimento oficial da Igreja, a devoção à Lôla encontra-se cada vez mais forte como podemos notar a partir das conversas e observações dos fiéis durante a pesquisa de mestrado.

A devoção Lolesca a partir da materialidade do sagrado

Abordar a devoção trazendo à luz os estudos sobre materialidade do sagrado com os seus objetos, relíquias, novenas, procissões, terços, amplia o entendimento acerca de toda uma configuração religiosa que é construída com agentes, redes e objetos, constituindo uma materialidade religiosa palpável que afeta os sentidos e por estes é afetada e incorporada no dia a dia dos fiéis. Além disso, aponta elementos que mostram que a religião influencia na construção de mundo das pessoas.

Embora as religiões tenham a palavra e o verbo como aspectos principais, os objetos ocupam também o seu lugar de importância, pois permeiam de alguma forma as religiões, sendo assim relevantes os estudos sobre a materialidade do sagrado. Os objetos se tornam a concretização da experiência religiosa/espiritual e em muitos momentos sobrepõe à palavra.

Faz-se necessário ressaltar que materializar os estudos das religiões não é buscar entender ou muito menos explicar como as religiões são expressas na forma material e sim, como elas acontecem materialmente. Meyer

(2019) considera que, para o estudo material das religiões, deve haver o pressuposto de que as coisas, com os seus valores, ações e uso não são algo que se acrescenta às religiões, mas sim algo delas indissociáveis. Os objetos têm sua agência e não são meros instrumentos.

No caso da devoção à Lôla, os objetos fazem parte da construção de sua santidade sobrepondo ao discurso, fato que percebemos durante as entrevistas com os seguidores, tendo em vista que os participantes fazem questão de relatar que possuem objetos que tem relação com a Beata, seja adquirido diretamente dela ou das mãos de terceiros. Para os fiéis, acreditar e ter fé na Candidata à Santa vai muito além de um processo mental e abstrato, pois a devoção é algo que é sentido, vivido e experimentado diariamente no corpo, através dele e nos objetos Souza, (2019).

Ao analisarmos a materialidade do sagrado a partir dos objetos dos devotos, podemos abarcar importantes elementos que permeiam as relações entre Santa Lôla e seus seguidores. Consideramos que tal análise é significativa dando aporte para percebermos que tais objetos, como já elencado, tornam a Católica de Rio Pomba presente, de alguma maneira, na vida de seus fiéis. Os estudos desenvolvidos nessa pesquisa possibilitaram ampliar as interpretações das relações entre santo e devoto. Autores como Brandão (1980), Jurkevics (2004), Menezes (2004 & 2005), Mello & Santos (2015), dentre outros, apontam que essa relação é construída, por meio de orações, novenas e objetos sagrados, se constituindo como expressões que demonstram a dinâmica dessa relação, compondo assim a religiosidade popular presente no Brasil.

Segundo Lévi-Strauss (2008), os objetos exercem funções simbólicas e sociais. Os homens se comunicam através de símbolos e signos o que, para a antropologia, é um diálogo que se estabelece entre o homem com o homem. Sobre essa relação, possuir um objeto

que seja considerado sagrado e que tenha um poder de cura, pode ser uma maneira do fiel fortalecer a sua ligação com a Serva, se sentindo íntimo dela, pois “[...] para os membros da religião, os “símbolos” podem ser manifestações ou resultados ou vestígios de realidades ou acontecimentos espirituais, ou então canais através dos quais os seres ou forças atuam” (Eller, 2018).

Entretanto, os objetos não participam apenas como agentes na relação entre as pessoas, ou entre um santo e seu devoto, eles também são responsáveis pela construção de nós mesmos, ou seja, as coisas/objetos podem prover vestígios sobre nós. A partir do momento em que olho para os aspectos materiais da religião, constato o quanto a religião forma os sujeitos e os grupos Souza, (2019).

No próximo item apresentaremos categorias estabelecidas como resultado das análises das entrevistas¹. Tais categorias são relevantes para entender a relação que se constitui entre os devotos e a Santa Lôla, como também para compreender as funções simbólicas e sociais dos objetos e os significados e sentidos atribuídos a eles tornando-os sagrados. No quadro 1 abaixo, descrevemos o perfil social, econômico e regional dos participantes das entrevistas.

¹ Esse estudo foi submetido ao Comitê de Ética e Pesquisa e aprovado sob o nº 4.134.263, em 03 de julho de 2020. É importante ressaltar que recorremos a nomes fictícios para os participantes nas entrevistas.

Quadro 01 – Tabela com os principais dados dos participantes das entrevistas

Nome Fictício	Idade	Escolaridade	Profissão	Cidade onde nasceu	Cidade onde mora
Leda	80 anos	Ens. Médio	Aposentada	Cataguases - MG	Rio Pomba - MG
Maria	36 anos	Ens. Médio	Vendedora	Rio Pomba - MG	Rio Pomba - MG
Marcos	63 anos	Graduação	Engenheiro	Rio Pomba - MG	Juiz de Fora - MG
Luciana	62 anos	Ens. Fund.	Empresária Aposentada	Rio Pomba - MG	Rio Pomba - MG
Clara	50 anos	Mestrado	Servidora Pública	Rio Pomba - MG	Rio Pomba - MG
Raquel	60 anos	Ens. Médio	Autônoma	Rio Pomba - MG	Belo Horizonte - MG
Laura	67 anos	Ens. Médio	Aposentada	Rio Pomba - MG	Porto Alegre - RS
Rosa	94 anos	Ens. Fund.	Aposentada	Rio Pomba - MG	Rio Pomba - MG
Francisco	57 anos	Especialização	Psicólogo e Servidor Público	Rio Pomba - MG	Ubá - MG
Débora	54 anos	Graduação	Contadora	Rio Pomba - MG	Rio Pomba - MG
Paulo	61 anos	Graduação	Professor	Rio Pomba - MG	Rio Pomba - MG

Fonte: pesquisa pessoal, 2020.

Categorias dos objetos sagrados

Para o presente estudo, conforme consta nos quadros a seguir, estabelecemos duas principais categorias para os objetos pertencentes aos de devotos de Lôla, sendo aqueles que foram produzidos ainda em vida e os produzidos após

a morte da Candidata a Santa. As categorias foram subdivididas conforme constam nos quadros.

Quadro 02 – Objetos durante a Vida de Lôla

Objetos produzidos ainda em vida	Descrição dos objetos e devotos (a)
1) Objetos presenteados a amigos, afilhados e/ou devotos.	a) Boneca de Louça Objeto dado à Débora b) Camisa de tecido bordada Objeto dado à Leda c) Imagem do Sagrado Coração de Jesus Objetos dados a Francisco, Luciana e Marcos d) Óleo Bento; Objeto dado à Luciana e) Anel Objetos dados à Luciana, Rosa e Raquel f) Santinhos Objetos dados à Rosa, Laura e Marcos g) Cartas e bilhetes Objetos dados à Rosa h) Livros “A Grande Promessa” e “Amor, Paz e Alegria” Objetos dados à Laura e Clara
2) Objetos confeccionados e presenteados a amigos, afilhados e/ou devotos.	a) Fita do Apostolado da Oração Objetos dados à Francisco e Marcos b) Pombinha de papel Objeto dado à Clara
3) Objetos confeccionados e presenteados por terceiros.	a) Relicário, objeto que a devota Aparecida deu de presente à Débora e Paulo

Fonte: Pesquisa pessoal, 2020.

Dos objetos produzidos em vida, subdividimos em três categorias sendo 1) objetos presenteados por Lôla a amigos, afilhados e/ou devotos; 2) objetos confeccionados por Lôla e presenteados a amigos, afilhados e/ou devotos; 3) objetos confeccionados por Lôla e presenteados por terceiros. Das subcategorias 1 e 2 apenas a boneca de louça e a camisa de tecido bordada não eram objetos comuns de

serem apresentados pela Serva, os demais faziam parte de seu cotidiano, ou seja, ela os dava de presente com frequência a diversas pessoas. No que diz respeito à subcategoria 3 encontramos, até o momento, apenas o relicário.

Quadro 03 – Objetos em pós-morte Lôla

Objetos produzidos após sua morte	Descrição dos objetos e devotos (a)
1) Objetos pertencentes que foram adquiridos por seus devotos após sua morte	a) Toalha de mão Leda b) Manga de uma camisa Rosa
2) Objetos pertencentes que foram adquiridos após sua morte e apresentados por terceiros	a) Pedaco da manga de uma camisa Rosa deu um pedaco da manga de presente à Laura e Clara b) Terço Maria ganhou de presente de uma amiga c) Óleo bento Rosa deu de presente para Raquel e Laura
3) Objetos produzidos após a morte como forma de incentivo a sua devoção	a) Santinhos Débora e Paulo b) Livros Francisco dá livros de presentes às pessoas, assim como Lôla fazia. c) Canecas São produzidas e vendidas pela paróquia que administra o sítio. Luciana sempre compra e dá de presente para as pessoas, inclusive me deu uma no dia da entrevista. d) Imagem do Sagrado Coração de Jesus Maria dá de presente para as pessoas doentes de sua corrente de oração. e) Fitas do Apostolado da Oração Maria f) Óleo Bento Luciana

Fonte: Pesquisa pessoal, 2020.

Em relação aos objetos produzidos após a morte da Beata, subdividimos também em três categorias sendo 1) Objetos que pertenciam à Lôla e que foram adquiridos por seus devotos após sua morte; 2) Objetos que pertenciam à Lôla, que foram adquiridos após sua morte e presenteados por terceiros; 3) Objetos produzidos após a morte de Lôla como forma de incentivo a sua devoção.

Contudo, se faz necessário destacar o óleo bento, pois este objeto transita nas duas categorias antes e após a morte da Serva. Durante a pesquisa, constatamos que há devotos, como por exemplo, Luciana, que na década de 80, ganhou de presente de Lôla, um pequeno vidro com óleo e desde então ela usa diariamente para se proteger. A seguidora também fornece uma porção do líquido diluída em outro azeite para diversas pessoas e assim considera estar contribuindo para a devoção.

Outros objetos que circulam nas duas principais categorias são Imagem do Coração de Jesus, Santinhos, Livros e Fitas do Apostolado da Oração que são produzidos como forma de incentivo à devoção. A Paróquia Nossa Senhora do Rosário, que administra os bens da Beata, e também os devotos Francisco e Maria, são agentes que habitualmente distribuem materiais que compõe a subcategoria 3, ampliando assim o campo devocional de Floripes Dornelas de Jesus. Algranti (2011) aponta que as instituições religiosas são formadas e mantidas por meio de uma cultura material, ou seja, “[...] a partir de un universo más o menos estable de objetos de consumo y referencia producidos, en un principio, por las iglesias o por extensiones de ellas y luego adoptado también por otros agentes laicos” (Algranti, 2011).

Quadro 04 – Classificação dos objetos quanto ao uso

Objetos	Uso individual	Uso compartilhado
Boneca de Louça	X	
Camisa de tecido bordada	X	
Imagem do Sagrado Coração de Jesus	X	X
Óleo Bento	X	X
Anel	X	
Santinhos	X	X
Cartas e bilhetes	X	
Livros "A Grande Promessa" e "Amor, Paz e Alegria"	X	X
Fita Apostolado da Oração	X	
Pombinha de Papel	X	
Relicário	X	X
Toalha de mão	X	X
Manga de uma camisa	X	X
Pedaço Manga de uma camisa	X	X
Terço	X	
Canecas	X	X

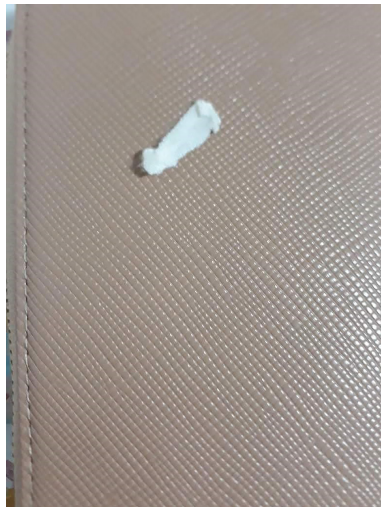
Fonte: Pesquisa Pessoal, 2020.

Quando questionamos aos fiéis como ocorre a utilização dos objetos, a Boneca de Louça, Camisa de Tecido Bordada, Anel, Cartas e Bilhetes, Fita do Apostolado da Oração, Pombinha de Papel e o Terço é que foram citados como objetos usados apenas individualmente, os demais às vezes operam de forma individual e em outros momentos são compartilhados. Alguns são usados diariamente, outros

em ocasiões especiais quando o devoto sente necessidade de proteção e cura, por exemplo.

É importante salientar que utilizamos do recurso de categorização dos objetos, não para esvaziá-los de significados e sim para problematizá-los, possibilitando ampliar nossa percepção em relação a eles. Constituir categorias nos fez constatar a rede que os objetos promovem na comunidade religiosa, entre os fiéis, na relação existente entre santo e devoto, enfim, são objetos que carregam histórias, memórias, conexões reais e, segundo Mauss (2003) sobre a dádiva, ele considera que as coisas que são presenteadas não são “coisas indiferentes”, elas possuem nome, personalidade e um passado e foi o que constatamos em relação aos objetos que os seguidores de Lôla elegem como sagrados.

Figura 1 – Pedaco de tecido da roupa de Lôla que a devota Clara guarda em sua bolsa



Fonte: Compilação da autora (2020).

Figura 2 – Relicário dos devotos Paulo e Débora



Fonte: Compilação da autora (2020).

Figura 3 – Boneca de louça da devota Débora



Fonte: Compilação da autora (2020).

Figura 4 – Óleo que a devota Luciana compartilha com outras pessoas



Fonte: Compilação da autora (2020).

Considerações finais

O presente estudo buscou se inserir nas discussões sobre a materialidade do sagrado e sua importância na construção de santidade de Floripes Dornelas de Jesus – A Santa Lôla. Além disso, essa pesquisa, que foi desenvolvida no mestrado forneceu subsídios para compreender a dinâmica da relação santo e devoto, relação essa que não depende do reconhecimento oficial da Igreja, ou seja, os processos canônicos e o desejo de controle eclesial sob as santidades, não suprimem as devoções aos santos não canonizados.

A partir das discussões elencadas percebemos que os objetos e espaços considerados sagrados pelos devotos da Serva, são elementos que estabelecem um processo social, e, a partir desses elementos, vão surgindo as narrativas, integrando uma materialidade religiosa, sendo importante para

pensar a constituição da figura da Candidata à Santa. Nas categorias e sub-categorias que foram apresentadas, tanto os objetos que tiveram contato direto com Lôla, quanto àqueles que tiveram indiretamente, todos se tornam sagrados e possuem um papel relevante na sua santificação.

Com base na teoria de Latour (2012), pretendemos não restringir o nosso olhar para os objetos, mas para a cadeia de agrupamentos entre pessoas e objetos e como ela se forma, com discursos, imaginários, eventos, ou seja, uma relação multidimensional. O óleo e o pedaço de tecido de roupa que era da Serva também são objetos que possibilitam a criação de redes, assim como o relicário e outros objetos. No que diz respeito ao óleo, a própria Lôla participava diretamente dessa rede, tendo em vista que ela dava para as pessoas usarem e estas pessoas repassavam e continuam reproduzindo para outras e assim, vai se configurando uma rede de relações, de devoção, é a religião existindo materialmente.

Acreditamos que abordar a materialidade da religião nesse estudo possibilita aprofundarmos discussões sobre aspectos pouco explorados do catolicismo devocional e abrir novas linhagens de pesquisa, a materialidade do sagrado aplicada à Ciência da Religião, conjugando teorias e perspectivas metodológicas enriquecedoras e compreensivas. Todavia, é importante ressaltar que o presente estudo não abarca a totalidade do tema exposto, demandando ainda novas pesquisas que possam ampliar o assunto.

Bibliografia

- Algranti, J. (2011). “La religión como cultura material. socio-génesis de los circuitos editoriales en el mundo católico y evangélico”. *Horizontes Antropológicos*, 17(36), 67-93.
- Brandão, C. R. (1980). *Os deuses do povo*. Brasiliense.

- De La Torre Castellanos, Renée (2012). *Religiosidades nômadas: creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. CIE-SAS.
- Eller, J. D. (2018). *Introdução à antropologia da religião*. (Trad. Gentil Avelino Titton). Vozes.
- Jurkevics, V. I. (2004). *Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Paraná.
- Latour, Bruno (2012). *Reagregando o social*. Edufba/ Edusc.
- Lévi-Strauss, C. (2008). *Antropologia estrutural*. Cosac Naify.
- Mauss, M. (2003). *Sociologia e antropologia*. (Trad. Paulo Neves). Cosac Naify.
- Mello, A. B., Santos, M. R. S. (2015). “Catolicismo popular e suas performances coletivas”. *MÉTIS: história & cultura*, 14(28), 157-171.
- Menezes, R. C. (2004). *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.
- Menezes, R. C. (2005). “Uma visita ao catolicismo brasileiro contemporâneo: a benção de Santo Antônio num convento carioca”. *Revista USP*, 67, 24-35. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p24-35>.
- Meyer, B. (2019). *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer*. Ed. da UFRGS.
- Silveira, S., Elias, C. (2015). “Santa Lola’: trajetória social e origem da vocação religiosa da imagem sagrada do interior mineiro”. *Revista de Ciências Humanas*, 15 (1), 273-292.
- Souza, P. R. de (2019). *Religião material: o estudo das religiões a partir da cultura material*. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Trayectorias de santidad: Laura Vicuña y Ceferino Namuncurá en Junín de los Andes (Neuquén/Argentina)

MARÍA ANDREA NICOLETTI

Introducción

Junín de los Andes nació como un pequeño poblado alrededor de un Fortín tras la conquista militar del Estado argentino al Nahuel Huapi en 1884. Los Salesianos habían establecido allí misiones volantes a partir de 1894 y se asentaron en Junín con colegio, escuela y misión en 1899. Ese mismo año, también desde Temuco llegaron las Hijas de María Auxiliadora y abrieron su colegio en 1899.

En este contexto arribaron a Junín de los Andes en 1901 Mercedes Pino y sus dos hijas Laura del Carmen y Julia Amanda Vicuña, que inmediatamente ingresaron al colegio de las Hijas de María Auxiliadora en esta localidad. Poco después de su fallecimiento en 1904, se publicaron sus primeras biografías para promover su causa de santidad (Crestanello, 1911).

La conquista militar fue también escenario en la vida de Ceferino Namuncurá. Tras la rendición de su padre Manuel en 1885, su comunidad fue expulsada de sus tierras y terminó su devenir instalándose en San Ignacio, cerca del poblado de Junín de los Andes, donde actualmente están los restos del beato Ceferino (Nicoletti, 2009).

Nos proponemos presentar cómo las trayectorias de santidad de dos jóvenes salesianos, actualmente beatos, convergen en Junín de los Andes, sacralizando este espacio y conformando un itinerario de turismo religioso en la localidad, que se completa y resignifica con la monumen-

tal obra del arquitecto Alejandro Santana: el Vía Christi. Entendemos al espacio sagrado como

un campo de fuerzas y valores que eleva al hombre religioso más allá de sí mismo, que lo transporta a un medio distinto de aquel en el que transcurre su existencia. A través de los símbolos, los mitos y los ritos, lo sagrado ejerce su función de mediación entre el hombre y la divinidad (Rosen-dahl, 1996: 30).

Estas dos figuras que confluyen en esta ciudad tienen puntos en común que analizaremos en este trabajo: su pertenencia a las congregaciones salesianas, su juventud, el camino de santidad a través de su muerte temprana, sacrificial y heroica para llegar a los Altares y la construcción de su figura tanto desde lo discursivo como iconográfico. De esta manera, observaremos el modo en el que Junín de los Andes se transformó en el punto de convergencia del turismo religioso salesiano a través de las trayectorias de ambos beatos.

Las Hijas de María Auxiliadora tutelan la devoción a Laura en la Iglesia Nuestra Señora de las Nieves “Santuario Laura Vicuña” y algunos hitos que conforman un recorrido turístico que se torna procesional y religioso cada 20 de enero, día de la muerte de la beata.

En el caso del beato salesiano, sus puntos de devoción se encuentran actualmente dispersos: la peregrinación del 26 de agosto en Chimpay, su lugar de nacimiento, que se realiza desde hace 50 años, ahora en el Parque Ceferiniano, y la visita a su tumba, actualmente en San Ignacio, cerca de Junín de los Andes. Veremos a través de los distintos traslados del cuerpo de Ceferino (Roma-Fortín Mercedes-San Ignacio) cómo fue cambiando y resignificando su trayectoria devocional hasta la llegada definitiva a la capilla en forma de *kultrún* mapuche, diseñada por el arquitecto Santana.

A través de marcos teóricos provenientes de la geografía de la religión y de la historia, analizaremos un nutrido

corpus documental proveniente de los archivos salesianos de Buenos Aires, Bahía Blanca, Santiago de Chile y Roma y los registros *in situ* de las iconografías, los sitios y las actividades religiosas referidas a los beatos salesianos.

Trayectorias de santidad: Laura Vicuña y Ceferino Namuncurá

Los beatos salesianos Laura del Carmen Vicuña (Santiago de Chile, 5/04/1891-22/01/1904, Junín de los Andes) y Ceferino Namuncurá (Chimpay/Río Negro, 26/08/1886-11/05/1905, Roma) forman parte del conjunto de jóvenes santos de las congregaciones salesianas (Salesianos¹ e Hijas de María Auxiliadora²). Sus vidas contemporáneas están signadas por formar parte de familias social y económicamente marginales, de haber sido educados en las escuelas de la congregación, haber sufrido y entregado sus vidas por otros: por su madre, Laura y por su pueblo de origen, Ceferino. Sus muertes tempranas con “perfume de santidad” (Guiance, 2009:131-161) y sus biografías se multiplicaron en las escuelas salesianas y los consolidaron como figuras ejemplares. En estas, la iconografía de los beatos también se fue modificando a lo largo del tiempo, atravesada por los distintos períodos historiográficos (Nicoletti y Penhos, 2010).

Laura Vicuña era hija de Mercedes Pino y de José Domingo Vicuña, aunque sus documentos la declararon hija natural. Ceferino, a su vez, fue uno de los hijos del *lonko* Manuel Namuncurá y de Rosario Burgos, pero, tras el

¹ La Pía Sociedad de San Francisco de Sales fue fundada en 1859 por un grupo de sacerdotes bajo la dirección de don Bosco y aprobada por el papa en 1864.

² En Mornese, Italia, María Dominga Mazzarello (1837-1880) fundó en 1872, junto con Juan Bosco, el Instituto de Hijas de María Auxiliadora. Este se constituyó en la rama femenina de la Congregación Salesiana hasta su autonomía en 1910.

casamiento civil y religioso de Manuel con su primera esposa Ignacia, la madre de Ceferino dejó la comunidad Namuncurá y Ceferino quedó así fuera del matrimonio legal.

Tras la guerra civil en el país trasandino, Mercedes Pino cruzó la cordillera en 1899 con sus dos hijas Laura del Carmen y Julia Amanda y se estableció en Junín de los Andes, donde trabajó en la estancia del capitán Fosbery. A los pocos meses, pasó a la zona del río Quilquiuhé y convivió con el estanciero del lugar, Manuel Mora, quien maltrataba a la madre y a las niñas y abusaba de ellas. Laura y su hermana ingresaron al colegio de las Hijas de María Auxiliadora en Junín como alumnas internas. Ceferino siguió el derrotero de las comunidades posconquista y, como varios de los hijos de *lonkos*, fue llevado a educarse a Buenos Aires al colegio salesiano Pío IX. Allí se despertó su vocación salesiana y, ya enfermo en el aspirantado de Viedma, viajó a Roma a visitar al papa.

Las hagiografías “nos entregan información sobre la espiritualidad practicada en una época en un área geográfica determinada asociado a lo cual estaban los fenómenos extraordinarios que generaban el vínculo entre el ‘santo’ y los fieles” (Millar Carvacho, 2012: 143). Las biografías de Laura, que recorren un extenso período desde 1911 hasta la actualidad, muestran su vida en el colegio, su consagración a la Virgen María en 1901 tras su comunión y su sufrimiento por la convivencia de su madre con Manuel que ella vivió en carne propia. Según las hagiografías, Laura optó por pedir a Dios la salvación de su madre a cambio de su vida y, tras caer gravemente enferma, le confesó a Mercedes Pino en su lecho de muerte, el 22 de enero de 1904, que había ofrecido su vida para que ella se arrepintiera y viviera cristianamente. Esa construcción hagiográfica posee una estructura propia que no es necesariamente una narración histórica, sino “más bien como un sistema que organiza una manifestación gracias a una combinación topológica de ‘virtudes’ y ‘milagros’” (De Certeau, 2000: 258).

Las hagiografías y biografías ceferinianas desde 1930 hasta hoy también nos muestran a un alumno abnegado y aplicado en el colegio salesiano, sufriente por su pueblo, al que busca ayudar y redimir. Ceferino quiere ser sacerdote, pero su origen ilegítimo y su enfermedad le impiden concretar su vocación.

La fama de santidad de Laura Vicuña hizo que el Instituto de las Hijas de María Auxiliadora iniciara en la década de 1950 su causa de santidad, que tuvo inconvenientes por la corta edad de la muerte de la niña, por lo que fue aceptada recién en 1982. En 1986 fue declarada venerable y en 1988, beata por el papa Juan Pablo II (Scalco, 2004).

A los pocos años de la muerte de Ceferino, en 1911 comenzó la recolección de testimonios y las iniciativas para introducir la causa. Tras las primeras biografías, que señalan la expansión de su devoción, en 1944 el salesiano Pedemonte inició la publicación del “Noticiero Ceferiniano”, donde se publican los favores y milagros concedidos por Ceferino. Sin embargo, entre la circular de Vespignani y la postulación, la causa de Ceferino no pareció avanzar, por lo menos en términos formales, y eso mismo relataron sus biografías. El proceso de beatificación fue iniciado en julio de 1947, pero quedó treinta años estancado. Entre 1957 y 1962, siguió su proceso en Roma y en 1972 Ceferino fue declarado venerable. Tras la comprobación de un milagro ocurrido en el año 2000, Ceferino Namuncurá fue declarado beato de la Iglesia el 11 de noviembre de 2007 en Chimpay (Nicoletti, 2009).

Finalmente, señalamos los cambios en las iconografías de ambos beatos, ya que en distintos espacios en Junín de los Andes conviven sus primeras imágenes con versiones renovadas en esculturas, fotos y dibujos. De acuerdo a los períodos históricos, las biografías se adaptaban a la formación de distintos modelos.

Esta alternancia de diferentes técnicas dentro del mismo registro visual puede abrir fisuras en la superficie preten-

didamente homogénea de estos discursos, ya que los dibujos son resultado de elaboraciones en las que intervienen elecciones, selecciones y adaptaciones que el artista hace a partir de lo observado y de modelos iconográficos previos, mientras que el dispositivo fotográfico, si bien no escapa a estos condicionamientos, produce una imagen indicial que se encuentra ligada ineludiblemente a aquello que representa (Chartier, 1996: 79-80).

En otras palabras, un dibujo de Ceferino podía ser una completa invención fantasiosa que no supone su existencia real, pero en este caso hay fotos que requirieron que él estuviera allí en el momento de obturar la cámara.

La hagiografía de Laura fue escrita poco después de su muerte por su confesor Augusto Crestanello (1911). Pero fue en Italia, entre las Hijas de María Auxiliadora, donde surgieron los primeros dibujos: *Sulle Ande* (1924), *Bocciolo di rosa* (1926), escritas por M. Puttini, y *Candido Olocausto* (1945), de A. Membri. Este conjunto va parangonando su vida como modelo de santidad con una flor andina de la que surgirá después la hagiografía *Bocciolo di rosa* (*Botón de rosa*), centrándose más en la vida de Laura que en el contexto misionero y destacando las virtudes heroicas de la niña (Rubial García, 1997-1998: 44). Las hagiografías de Laura siguen los parámetros de las hagiografías femeninas como una obra entre la santa y su confesor, quien “traduce” esos materiales para difundir lo que era secreto” (Rubial García, 1997-1998: 48). Del texto de su confesor, surge el tema del “secreto de Laura”, que en italiano y castellano se publicó en forma de historieta (reedición en 1988). Tras estas hagiografías fundantes, aparecieron *grosso modo* dos tipos de textos sobre Laura Vicuña: los que buscan difundir un modelo de espiritualidad para generar vocaciones y devoción, y aquellos que se acercan a la biografía histórica en función de la beatificación y canonización de la niña³.

³ Mencionamos entre las más antiguas, por ejemplo, *L'Angelo del Neuquén: Laura Vicuña* de R. Fierro (1953); *Io o nessun altro con Laura in camino* (1988), de sor L. D'Auria; *Laura Vicuña una santidad juvenil (1891-1904)*, de Luigi Castano (1992). El

Las hagiografías y biografías de Laura hasta el libro de Brugna *Aportes* tienen en general ilustraciones y dibujos de Laura en diferentes escenas familiares, escolares, en la capilla y en su lecho de muerte. En 1958 la biografía del historiador salesiano Raúl Entraigas comenzó a difundir el rostro de Laura a partir de una pintura del italiano Caffaro Rore, quien también pintó una imagen de Ceferino, de acuerdo a la foto de otra niña que había conocido que, al parecer de Entraigas, podía ser semejante a Laura. Tras mostrársela a su hermana Julia Amanda, la pintura de Rore devolvía una niña de tez blanca, pelo oscuro y mirada lánguida. El giro determinante que se produjo en la imagen de Laura fue el supuesto “hallazgo de la foto”, que formó parte inicialmente de esos nuevos *Aportes* de Ciro Brugna. Su aparición resultó disruptiva y polémica, y comprobamos a través de la correspondencia del autor con su secretario, el sacerdote Román, que Brugna hizo una interpretación sumamente forzada de su autenticidad. Sin embargo, a solicitud de las Hijas de María Auxiliadora de Chile, la foto publicada en el libro de Ciro Brugna *Aportes...* (1990) fue sometida a un estudio pericial por el Departamento de Criminalística de Carabineros de Chile (8121/2009), y su conclusión fue que en esa foto de conjunto estaba la beata. Sin embargo, el hallazgo de una copia de esa fotografía en el Archivo de las Hijas de María Auxiliadora en Bahía Blanca⁴ revela, por su epígrafe y el estudio heurístico que realizamos de esta copia y otra documentación epistolar hallada en el Archivo⁵, que aquella no se corresponde con el

segundo conjunto se refiere a las biografías del P. Luis Pedemonte: *La sierva de Dios Laura Vicuña* (circa 1954); *La azucena de los Andes* de Raúl Entraigas (1958); *Santità e martirio di Laura Vicuña* de Luigi Castano, sdb (1990) y *Aportes para el conocimiento de Laura Vicuña* de Ciro Brugna (1990).

- 4 Si atendemos al informe de la foto realizada por técnicas de Archivo Histórico Salesiano, correspondería al año 1919, y Laura Vicuña falleció en 1904. El estudio espectrográfico revela que esa fecha fue claramente adulterada. AHS ARS / BB, Informe del análisis técnico de la foto de grupo del Colegio de las Hijas de María Auxiliadora de Junín de los Andes, p. 3.
- 5 Finalmente, las cartas de su secretario, P. Román, le aconsejan enfáticamente no publicar esa foto que considera posterior a la muerte de Laura dando distintos argumentos probatorios (AHMA, BB, Caja Documentos importantes Ciro Brugna Cartas del P. Román al P. Brugna, Buenos Aires, 22/08/1989).

período en el que Laura Vicuña estuvo en el colegio, por lo cual no sería la niña señalada por el peritaje de Carabineros de Chile⁶. Muy diferente era el rostro identificado en la foto y que los peritos carabineros de Chile señalan como el de Laura Vicuña. Esto ocasionó un debate entre las religiosas y los devotos de la beata ante las dos imágenes que aún siguen circulando (Nicolletti, 2021).

Figura 1: detalle de la foto de conjunto de alumnas del Colegio María Auxiliadora de Junín de los Andes en la que se señala a Laura Vicuña en segunda fila, la segunda de derecha a izquierda



⁶ Con respecto a la foto publicada por Ciro Brugna en su libro *Aportes para el conocimiento de Laura Vicuña* (1990), como la foto de conjunto en la que se encuentra la beata, podemos concluir que no tuvo en sus manos la copia del AHMA, Bahía Blanca con el epígrafe 1915/1919, sino otra copia que él afirma es del original “enviado a Nizza desde Junín, el año 1905, un grupo fotográfico en el cual se encontraba también Laura” (Brugna, 1990: 198).

Figura 2: estampita de Laura Vicuña con la imagen de Rohre



Fuente: AHHMA, Bahía Blanca.

En Ceferino, la etapa que podemos considerar de mayor influencia hagiográfica (1930-1940) es aquella que lo caracterizaba como “Lirio de la Patagonia”, con una imagen de un niño blanco angelado y de “alumno salesiano virtuoso”. Adentrándonos en el período nacionalista, Ceferino ha sido presentado como el “santito criollo”, en clave asimilacionista, imagen que pervive incluso hasta las biografías más recientes. En estas etapas la “aboriginalidad” de Ceferino se desdibuja en función del modelo de santidad, y el cambio y la “civilización” son producto de la educación y evangelización salesiana. Los dibujos e historietas nos revelan a un joven de saco y corbata o un gaucho con

poncho pampa. El trayecto iconográfico se observa claramente representado en los dibujos de Amado Armas, que van desde un niño con marcados rasgos indígenas, que en algunos casos hasta asemeja a los simios, hasta el de un joven blanco con rasgos suaves.

Las biografías a partir del 2000 realizan el camino inverso, “mapuchizando” su figura y poniendo énfasis en su cultura y sus orígenes. En estos textos la resignificación no solo es discursiva, sino que se da también en la imagen. Son los textos con mayor cantidad de fotos originales de Ceferino, que se transforma en el “mapuche misionero”, cuyo modelo de santidad también se adapta, se acerca y se resignifica en función de la historia del pueblo mapuche, pero aún en clave nacionalista, como las pinturas de Ramos y Piazza. Conviven en las biografías del siglo XX los dibujos de Amado Armas y las fotos, incluso la publicada en el libro de Martínez Torrens *Ceferino Namuncurá, Vida, escritos e imágenes* del 2007, en la que encontramos a un joven convaleciente vestido con indumentaria occidental (Nicoletti, 2019). La representación de Ceferino, tanto en la pared lateral del santuario, como en el Vía Cristi, responde a la última foto del joven en Villa Sora poco antes de su muerte, y es fiel a sus rasgos originarios (Martínez Torrens, 2007).

Figura 3: pared lateral del santuario Virgen de las Nieves y Laura Vicuña



Foto de la autora, Junín de los Andes, 2017.

En Junín de los Andes converge la última resignificación de los beatos. La de Laura, a partir de la biografía de la hermana Elda Scalco (2013), que retoma aquella foto de la biografía de Brugna en su libro *Laura Vicuña, contexto histórico, cultural y religioso de ayer y hoy*, sobre la base del informe de carabineros de Chile (2009).

Sin embargo, dentro del santuario, los vitrales laterales que narran la vida de Ceferino y de Laura siguen los dibujos de las historietas de Amado Armas (1965) y conviven con las nuevas iconografías del arquitecto Santana.

Itinerarios de santidad

Junín de los Andes es un punto de confluencia de las trayectorias de santidad de ambos beatos. Entendemos la santidad como una construcción histórica (Boesch, 2020;

Millar Carvacho, 2009; Bianchi, 2007), una representación social (Delooz, 1962: 22 y 27) y una trayectoria, o sea, como “un movimiento temporal en el espacio, es decir, la unidad de una sucesión diacrónica de puntos recorridos” (De Certeau, 2000: 41).

Como señalamos, Junín fue uno de los nodos de misión y colegio más importantes de la Congregación Salesiana en Patagonia. Por otro lado, constituye el punto de turismo religioso por excelencia en la provincia de Neuquén. El plan maestro 2003-2007 lo enmarca dentro del turismo cultural y se suma a la definición de Nación en el 2005 como “la oferta de viaje donde el motivo religioso constituye uno de los principales fines, junto al disfrute del patrimonio histórico-cultural” (García Moggio, 2005: 10). Además, Junín entronca su recorrido de turismo religioso con la “Ruta Patrimonial Padre Pancho”, en la Araucanía chilena (comunidades de Freire, Villarrica, Pucón y Curarrehue), uniendo esta región con la República Argentina a través del paso internacional Mamuil Malal. Esta ruta es un homenaje a monseñor Francisco Valdés Subercaseaux, primer fraile capuchino chileno y primer obispo de Osorno. Allí nace la “Ruta binacional de la Fe”, que “ingresa en territorio argentino para continuar con este circuito turístico religioso denominado ‘Ruta de los Beatos’ por ruta provincial n.º 60 que conecta a 67 km con la ciudad de Junín de los Andes” (Convenio cooperación Ruta binacional de la Fe, 2013). Si bien se firma en el 2013 este convenio de cooperación, el desarrollo de ambos tramos no está aun suficientemente conectado, y la ruta del Padre Pancho en Chile cuenta con un desarrollo de hitos, circuitos y caminos bien definidos (Gobierno de Chile, 2016), que aún no presenta Junín⁷.

Nos focalizamos ahora en el cruce de estos dos itinerarios de santidad en Junín de los Andes, los que podemos analizar mediante un discurso de prácticas, lugares y

⁷ Agradezco la información y documentación del Lic. Rubén Frascoli sobre turismo religioso en Junín.

escenarios que “esconden” otros espacios invisibles a modo de hologramas (Lindón, 2007). Por otro lado, Junín hace de su patrimonio religioso una diferenciación de oferta turística de su vecina localidad San Martín de los Andes. Por ello, esta ciudad podría analizarse desde una

visión integral, dinámica y crítica del patrimonio (religioso espiritual) de modo tal que se pueda adicionar toda una serie de experiencias, prácticas, discursos e imágenes que conformar el acervo inmaterial de las comunidades, y que muchas veces quedan eclipsadas por el peso del patrimonio material –predominantemente católico– que domina el campo (Flores, 2018: 156).

En esta primera aproximación comparativa, buscamos describir, identificar y analizar esa puesta en valor del patrimonio salesiano a modo de geosímbolos⁸, a través de estos jóvenes beatos, para asomarnos a algunas de las significaciones encapsuladas en sus figuras, tanto materiales como simbólicas.

Laura Vicuña en Junín de los Andes

Como vimos, la vida de “santidad” de Laura transcurrió en este poblado, entre el colegio y la estancia de Manuel Mora. El “itinerario” histórico de Laurita recorre una serie de lugares relacionados con su trayectoria de santidad, a los que podemos nombrar como “geosímbolos”, es decir, como “el conjunto de signos culturales que caracterizan a una sociedad” (Flores y Giop, 2017: 175). Por ello buscamos “no quedarnos en la identificación de la mera materialidad, sino bucear en el universo de tramas de sentidos que se les

⁸ El geosímbolo es un marcador espacial que construye identidad. Flores, en referencia a Bonnemaïson (2008: 179) los caracteriza como “símbolos que arraigan las iconologías en los espacios lugares. Delimitan el territorio, lo animan, le confieren sentido y lo estructuran” (Flores y Giop, 2017: 174).

atribuyen a esos signos y que en definitiva, construyen la semiósfera” (Flores y Giop, 2017: 175).

Los puntos que marcan este itinerario en el folleto “Otro turismo buscando tesoros espirituales” son los siguientes:

1. la casita de la estancia “Fosbery” donde vivió Laura con su mamá al pasar la cordillera (frente al aeropuerto Chapelco de San Martín de los Andes);
2. los cimientos de uno de los puestos de Manuel Mora donde vivieron Laura, Julia y su mamá (cercanía del puente sobre el río Quilquihue);
3. la parte del antiguo colegio María Auxiliadora donde vivió Laurita;
4. el sitio del río Chimehuín donde la bañaban para bajar la fiebre;
5. el rosal de Laura en el patio del colegio María Auxiliadora;
6. el lugar donde sufrió la enfermedad (ermita en la calle Laura Vicuña); y
7. el lugar donde murió.

A estos lugares materiales cargados de gran simbolismo, se les suman en la revista n.º 11 “Faro de Fe y Cultura desde Junín de los Andes” (2014) dos espacios relacionados estrechamente con la muerte y el camino a los altares de Laura:

8. el lugar donde estuvo la primera sepultura de Laura; y
9. el Santuario Virgen de las Nieves y Laura Vicuña, que contiene una reliquia de la beata.

Tanto el folleto como la revista ilustran cada punto histórico con la foto, la vida de Laura, una bienaventuranza del capítulo 5 versículo 6 del Evangelio según san Mateo y una reflexión.

En estos geosímbolos, observamos dos itinerarios: el de la vida y el de la muerte, relacionados con la santidad. El primero marca claramente que el camino material y simbólico de Laura nace en suelo argentino, en busca de una mejor vida para una mujer y dos niñas, que solicitan refugio en una de las estancias más importantes de la zona. Los folletos observan cómo, aun con el paso de los años, se mantiene la casa en buenas condiciones. Sin embargo, en el lugar que generó el sufrimiento, el holocausto y la santidad de Laura, solo hay ruinas. A partir de allí, los lugares señalados son hitos de su trayectoria a los altares: el colegio donde estudió, el María Auxiliadora, el río donde la sumergían para bajar la fiebre, el rosal “milagroso”⁹ y el ranchito donde Laura agonizó y murió, transformado en ermita. Los sitios tras la muerte de Laura son su primera tumba (después fue trasladada a Bahía Blanca) y el santuario con la reliquia luego de su beatificación. Estos lugares están estrechamente ligados a la santidad y han sido esos puntos en los que se resignificaron simbólica e iconográficamente su figura.

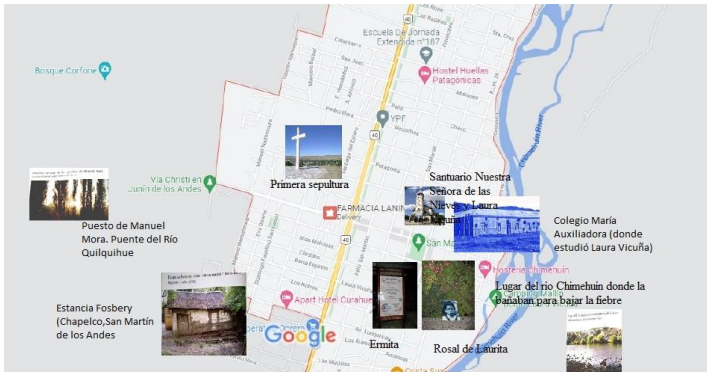
El 22 de enero, conmemorando la muerte de Laura, se realizan distintas actividades a través de un itinerario en los lugares históricos en los que estuvo la beata, mediante una procesión centralizada en Junín de los Andes. Las actividades son la misa en el santuario donde se encuentra su reliquia, un recorrido por las calles de Junín rememorando la primera procesión con los restos de Laura hasta el cementerio local y la fogata en el rosal de Laurita donde se queman las peticiones que se depositaron en la urna del santuario.

Esta ceremonia tras la misa convoca a todos los participantes y resulta la ofrenda final de todas las peticiones escritas que se juntaron, simbólicamente realizada en el lugar en el que Laura ofreció su vida por la de su madre.

⁹ “A Laura le gustan las flores y las cultiva con entusiasmo, un día la Directora le da un palo seco, tal vez para que sirva de sostén a alguna planta: Laura lo mete en tierra y dice: ¿Sabés Mercedesitas que un palo plantado por obediencia puede florecer? Pasado algún tiempo el palo floreció” (Instituto de las Hijas de María Auxiliadora, 1961, Cuadro 20).

Este espacio más íntimo difiere del de la misa del santuario, en el que el rito guía y disciplina la devoción. En ese espacio convergen los rostros y las ilustraciones de los dos beatos salesianos.

Figura 4: Itinerario de geosímbolos de Laura Vicuña



Elaboración propia con base en un plano de Junín de los Andes, en bit.ly/3zP2ac8.

Ceferino: de Fortín Mercedes a San Ignacio

El itinerario de Ceferino Namuncurá ha tenido que ver con los distintos lugares en los que ha sido sepultado y donde se han trasladado sus restos. Tras su muerte, diez años después, se llevaron sus restos a una urna y se repatriaron casi veinte años más tarde. En 1924, el salesiano Adolfo Torquinst se hizo cargo de la exhumación y el traslado. Al llegar a Buenos Aires, decidieron colocarlos paradójicamente en Fortín Mercedes, bastión de la campaña de Rosas contra los indígenas y centro del aspirantado salesiano por donde pasó Ceferino (Fonseca, 2007: 63). Particularmente, los geosímbolos ceferinianos “no son meras marcas en el

espacio público, son dispositivos que dan cuenta de relaciones de poder (siempre asimétricas) y de relaciones de alteridad que se vinculan con procesos políticos, ideológicos, culturales y por supuesto, territoriales” (Flores y Giop, 2017: 175). Inmediatamente después de su repatriación, se inician tempranamente en 1926 peregrinaciones a su tumba (Martínez Torrens, 2007: 170). “Los lugares considerados como sagrados contienen un poder muy importante para la fe del caminante, ya que en su seno abrazan una imagen o reliquia que es el objeto de la devoción del creyente” (Vázquez Estrada, 2005: 21). Estos lugares son punto de encuentro en las peregrinaciones como centros de convergencia e irradiación (Rosendahl, 2009: 54).

Las peregrinaciones hacia Fortín Mercedes se organizaron a manera de “tour religioso”, y su espacio y circuito se fue complejizando. En la revista *Esquiú*, en el suplemento *Ceferino, líder juvenil* (1980), se explica “cómo llegar hasta la tumba del Venerable Ceferino Namuncurá” y las comodidades del anexo “Descanso ceferiniano” con comedor y albergue. Posteriormente, esa información se trasladó a la revista *Ceferino Misionero* (1980, n.º 3 y 4), donde aparecen los avisos que organizan las peregrinaciones a Fortín Mercedes con la compañía de un sacerdote salesiano para realizar un circuito desde Bahía Blanca para visitar los restos de Laura Vicuña y de allí a Fortín Mercedes.

Hacia 1986 surgió un nuevo centro de peregrinación en el lugar de nacimiento de Ceferino: Chimpay. De esta manera, los peregrinos tienen dos puntos de devoción: donde están sus restos y donde nació. En ese sentido, Chimpay se presenta como una “vuelta a los orígenes”, allí no está su cuerpo, ni existe ningún objeto sagrado de Ceferino que se constituya como centro de culto. Pero Chimpay fue el escenario de la beatificación y este acto legítima, resignifica y fortalece ese lugar de devoción. En la peregrinación a Chimpay, el momento clave es una misa y posteriormente una rogativa mapuche presidida por un *lonko* y con participación de los obispos presentes (Noceti y Fonseca, 2006;

Ceferino Misionero, 124, agosto, 2006: 4-7). La peregrinación a Chimpay se convirtió en una peregrinación popular desbordante que fue rápidamente introducida en los cánones, y que se convirtió en agosto en la “Semana de la Fe”, “en la que se trata de orientar la piedad popular” (Martínez Torrens, 2007: 171).

En San Ignacio, Junín de los Antes, encontramos un primer geosímbolo significativo: un monumento a Ceferino en el Cerro de la Cruz, en el que el obispo Cagliero en 1902 colocó una cruz a pedido de su padre Manuel. En 1983, relata el salesiano Antonio Mateos que la hija del *lonko* Celestino Namuncurá soñó que “dos máquinas de Vialidad subían abriendo un camino hasta el cerro, y que arriba estaba Ceferino”. Lo que llevó al sacerdote a gestionar la apertura del camino y el monumento (Mateos, 2012: 2).

Tras su beatificación en el año 2007, la familia Namuncurá solicitó el traslado de sus restos a la comunidad en el paraje de San Ignacio, lo que se concretó en el año 2009. Este traslado originó la movilización de los vecinos de Fortín Mercedes y Pedro Luro, quienes argumentaban que ellos lo habían “cuidado y venerado”. Sin embargo, el derecho¹⁰ que asiste a la familia Namuncurá de tener sus restos y la determinación del papa Benedicto XVI de facilitar su traslado fueron elementos contundentes a los que debieron ceder los vecinos de las localidades¹¹.

Los restos de Ceferino descansan en su tierra en una capilla en forma de *kultrum* diseñada por el arquitecto y artista Alejandro Santana¹². El 15 de noviembre de 2009, inauguraron el santuario de Ceferino Namuncurá en San Ignacio. Dice una nota de *Neuquén Informa*:

¹⁰ Ley 25.517 (2001), que establece la restitución de los restos de aborígenes que integren colecciones públicas o privadas a las comunidades que los reclamen, y también el resguardo de los no reclamados.

¹¹ Ver bit.ly/3kBLvCt.

¹² Patagonia.com.ar y tripadvisor, entre otras.

El gobernador Jorge Sapag y el lonco de la comunidad mapuche local, Celestino Namuncurá, encabezaron una cabalgata que llegó hasta la base del cerro Ceferino, en San Ignacio, donde se celebró una misa y se cortaron las cintas del templo que alberga los restos del beato¹³.

En esta misma nota, se señala que se está construyendo un salón “financiado con fondos del programa de Mejora-miento Habitacional e Infraestructura (Promhib)”.

Figura 5: exterior e interior de la capilla donde se encuentran los restos de Ceferino Namuncurá



Foto de la autora en San Ignacio, 2014.

El *kultrum* simboliza y reafirma la vuelta a los orígenes de Ceferino, igual que en sus biografías. El tambor mapuche

¹³ En bit.ly/39FXkC1 (consulta: 15/09/2021).

envuelve a Ceferino, pero el punto principal es la roca de la comunidad Namuncurá “de fuerte valor simbólico”¹⁴ donde están sus restos. Es significativo que la Semana de la Fe en Chimpay continúe paralelamente a la visita, aún poco desarrollada, de sus restos en San Ignacio. La peregrinación de Chimpay está organizada por la Iglesia y promocionada por la congregación salesiana, mientras que en San Ignacio Ceferino está custodiado por su pueblo.

Conclusiones

Junín de los Andes es una ciudad que busca afianzar su perfil de turismo religioso a partir de distintos elementos: las trayectorias de santidad de dos jóvenes beatos salesianos, el Vía Christi de Alejandro Santana y la Ruta binacional de la Fe con Chile. En esta ocasión nos aproximamos a los itinerarios de santidad de Laura Vicuña y Ceferino Namuncurá. A través del concepto de “construcción de la santidad”, analizado desde una perspectiva historiográfica de sus hagiografías y biografías, observamos los puntos en común y las matrices de santidad que se visibilizan en sus textos. Dentro de esta reflexión, prestamos especial atención a la iconografía de las imágenes, pues ambos beatos han sido representados de acuerdo a su contexto historiográfico y al modelo de santidad construido por las congregaciones para la educación de la niñez y juventud salesiana. Estas iconografías conviven con fotos de Laura y Ceferino que dieron un giro importante en su hermenéutica y construcción de santidad. Las fotos y los dibujos conviven en Junín de los Andes en distintos geosímbolos. A partir de este concepto, nos adentramos en los dos itinerarios: la vida y muerte de Laura reconstruida en el ejido municipal juninense y la de

¹⁴ Expediente 5646-d-2010, 6/8&2010. En bit.ly/3ESy5L1 (consulta: 15/09/2021).

Ceferino atraviesa por el contexto de conquista militar y el largo derrotero de sus restos, que terminan en el paraje San Ignacio de Junín de los Andes.

El itinerario de Laura gira alrededor de dos grupos de geosímbolos: su vida y muerte santa. Su casa, el colegio, su enfermedad constituyen lugares resignificados como espacios sagrados e hitos de la procesión del 22 de enero. Estos puntos convergen en la misa y las ofrendas a Laurita. Itinerarios organizados por las Hijas de María Auxiliadora y el santuario donde se encuentra una reliquia de la niña. Ninguno de los puntos está fuera de la Iglesia y la congregación. Ceferino, en cambio, tiene un largo derrotero. Sus restos marcan los geosímbolos más significativos: Chimpay, su lugar de nacimiento y Fortín Mercedes, donde llegaron sus restos tras la repatriación. La estructura de ese *tour* religioso fue organizada por los salesianos y, si bien la peregrinación popular, constituida en Semana de la Fe en Chimpay, fue controlada por la Iglesia, Fortín Mercedes fue el centro de veneración salesiana por excelencia. El desprendimiento de los restos de Ceferino ante el reclamo de la comunidad Namuncurá lo devuelve a San Ignacio, custodiado por su familia y plagado de geosímbolos que reivindican a su pueblo de origen.

Bibliografía

- Bianchi, S. (2007). "Vita Santorum: La construcción de la santidad en el catolicismo contemporáneo". *Anuario IEHS*, 22, 373-392.
- Chartier, R. (1996). *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano: artes de hacer*. I (Vol. 1). México: Universidad Iberoamericana.

- Delooz, P. (1962). Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique. *Archives de Sociologie des Religions*, 13, 17-43.
- Flores, F. y Giop, M. (2017). "Geosímbolos religiosos en el espacio público. El centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa". *Estudios Socioterritoriales*, 21, 173-187.
- Guance, A. (2009). "En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval". *Edad Media. Revista de Historia*, 10, 131-161.
- Lindón, A. (2007). "Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales". *Revista Eure*, 23(99), 31-46.
- Martínez Torrens, V. (2007). *Ceferino Namuncurá. Vida, escritos e imágenes*. Archivo Histórico Salesiano de la Patagonia: Bahía Blanca.
- Mateos, A. (2012). "Ceferino, camino de unidad. IX congreso internacional de turismo religioso y sustentable". Quinto Encuentro Argentino de Turismo Religioso. Junín de los andes, 18 al 21 de octubre de 2012.
- Millar Carvacho, R. (2009). *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica.
- Millar Carvacho, R. (2012). "Las hagiografías y los procesos de canonización como fuentes para la historia de la religiosidad en la América Hispana". *Revista Historia U de C*, 20, I, 139-147.
- Nicoletti, M. A. (2009). "El camino a los altares: Ceferino Namuncurá y la construcción de la santidad". *Tefros*, 7(12), 1-20.
- Nicoletti, M. A. (2019). *Ceferino Namuncurá, representaciones de una figura histórica*. Buenos Aires: Don Bosco.
- Nicoletti, M. A. (2021). "La construcción de la santidad: la Beata Laura Vicuña". *Revista Colombiana de Sociología*, 45(1).

- Nicoletti, M. A. y Penhos, M. (2009). “Algo más que una estampita: Tensiones entre aboriginalidad y santidad en las imágenes de Ceferino”. *Quinto Sol*, 15, 13-48.
- Rosendahl, Z. (2009). “Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio”. En C. Carballo (coord.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo.
- Rubial García, A. (1997-1998). “Imprenta, criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables, siervos de Dios y beatos novohispanos”. *REDIAL. Revista Europea de Información y Documentación sobre América Latina*, 8-9, 43-52. Recuperado de bit.ly/3LRXibr.

Fuentes

- Archivo de las Hijas de María Auxiliadora, (AHMA) Junín de los Andes, Caja documentación sobre Laura Vicuña.
- Archivo de las Hijas de María Auxiliadora, (AHMA) Bahía Blanca, Caja de Documentos importantes del P. Brugna.
- Archivo Histórico Salesiano, Buenos Aires (AHS ARS, BA). Caja 154.2 Laura Vicuña, Carta de Sor Clelia Genghini al P. R. Entraigas, Torino 30 de marzo de 1955. Caja 154.2 Laura Vicuña Documento 32 en el listado de documentos enviados al P. Entraigas el 29 de abril de 1955 dice: “Prime fotografie di Laura Vicuña” (1923-24)”, n.º 10.
- Archivo Histórico Salesiano, Bahía Blanca, (AHS ARS, BB). Caja Documentos importantes Ciro Brugna. Análisis técnico de la foto de grupo del Colegio de las Hijas de María Auxiliadora de Junín de los Andes por el AHS ARS/BB.
- Armas, A. (1965). *El pequeño gran cacique patagónico*. Folleto ilustrado.
- Brugna, C. (1990). *Aportes para el conocimiento de Laura Vicuña*. Buenos Aires: ISAG.
- Castano, L. (1990). *Santità e martirio di Laura Vicuña*. Roma: IFMA.

- Crestanello, A. (1911). *Vida de Laura Vicuña*. Santiago de Chile: Escuela Tipográfica.
- D'Auria, L. (1987). *Io o nessun altro*. Turin: Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice.
- Entraigas, R. (1958). *La azucena de los Andes*. Buenos Aires: EDB.
- Enrino, R. (1988). *Laura Vicuña: un camino latinoamericano a la santidad*. Bahía Blanca, Del Sur.
- Fierro, R. (1953). *L'angelo del Neuquén: Laura Vicuña*. Torino: LICE-Berruti.
- Fonseca, D. (2007). *Flor del Desierto. Una historia para niños y adolescentes sobre Ceferino Namuncurá*. Bahía Blanca: Revista Ceferino Misionero.
- García Moggio, P. (2005). *Producto turismo religioso. Neuquén*. Secretaría de Turismo de la Provincia del Neuquén.
- Gobierno de Chile, Ministerio de Bienes Nacionales (2016). *Ruta Patrimonial n.º 61. Padre Pancho, misionero en la Araucanía*.
- Nembri, A. (1945). *Candido olocausto*. Letture Cattoliche "Don Bosco", n.º 1105. Torino: SEI.
- Noceti, R. (2000). *La Sangre de la tierra. Para una nueva visión de Ceferino Namuncurá*. Rosario: Didascalia.
- Puttini, M. (1924). *Sulle Ande*. Letture Cattoliche. Torino, SEI.
- Puttini, M. (1926 1.º ed.) (1953 2.º ed.). *Bocciolo di rosa. Laura Vicuña*. Berruti. Torino: Istituto Maria Ausiliatrice/LICE.
- Scalco, E. (2004). *Laura Vicuña. Contexto histórico, cultural, religioso, de ayer y de hoy*. Buenos Aires: Imprenta La Piedad.

Anclajes territoriales en torno a Ceferino Namuncurá

*Articulaciones y tensiones entre tres localidades
de la región de Norpatagonia (Argentina)*

MARÍA JOSÉ JUNQUERA

Introducción

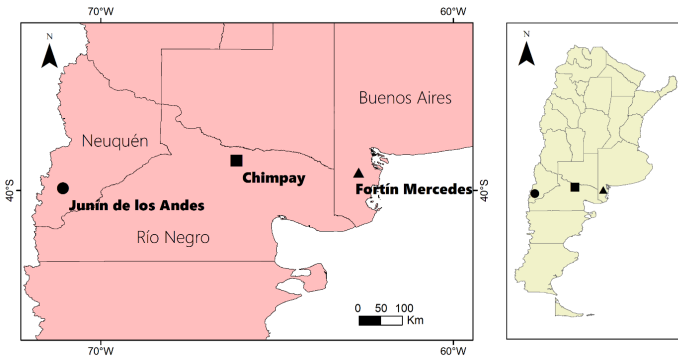
La religión es un componente de la cultura y de la identidad de una comunidad y, como tal, impacta en la organización del espacio. Se hace visible a través de diversas manifestaciones de fe expresadas de forma material y simbólica, como prácticas, rituales, cultos, objetos y marcas en el paisaje; expresiones que dan cuenta de la relación que se establece entre los miembros de una comunidad, su sistema de creencias y el espacio geográfico.

En la región de Norpatagonia (Argentina), existen lugares significativos para la comunidad salesiana de Don Bosco, asociados a figuras de devoción –como Laura Vicuña, Ceferino Namuncurá, Don Zatti, María Auxiliadora, entre otros–, que se han territorializado a partir de las prácticas religiosas de los sujetos. Desde una dimensión espacial, esto se manifiesta tanto en la construcción de fijos en el paisaje, como en el despliegue de flujos e itinerarios sagrados que están atravesados por un conjunto de sentidos, significados y representaciones en torno a lo religioso.

La difusión de estas figuras fuertemente arraigadas al carisma de la congregación a través de la construcción

de un relato en torno a sus trayectorias de vida configuró una red de lugares sagrados que estructuran la dinámica devocional de la región norpatagónica, considerada parte de “la tierra de los sueños de Don Bosco”. La dimensión simbólica de estas devociones tiene gran significación territorial, ya que genera identidades que vinculan a los individuos con los lugares y los paisajes y los reafirma frente a los otros, marcando fronteras simbólicas que delimitan un “adentro” y un “afuera”; estos símbolos o iconografías religiosas tienen un papel central en la construcción territorial (Claval, 2011). Siguiendo a Mouga Poças Santos (2009), la cualidad de sagrado de un lugar proviene de estar asociado, de alguna manera, a personas consideradas santas, debido a acontecimientos de su vida o por encontrarse en el lugar sus restos mortales o reliquias, o incluso por vincularse con leyendas o mitos ancestrales, aunque se les conceda un renovado significado religioso que los “recicla” en el ámbito del establecimiento de una nueva creencia. En este sentido, el trabajo se propone analizar cómo se configuraron a través del tiempo tres espacios sagrados de la región de Norpatagonia (figura 1): San Ignacio (provincia de Neuquén), Chimpay (provincia de Río Negro) y Fortín Mercedes (provincia de Buenos Aires). Estos lugares están asociados a la figura de Ceferino Namuncurá, considerado popularmente como “el santo de la Patagonia” y declarado beato por la Iglesia católica. Actualmente, funcionan como centros de fiestas y peregrinaciones en fechas que rememoran acontecimientos especiales, como su nacimiento o beatificación.

Figura 1. Localización del área de estudio



Fuente: elaboración propia.

Partimos de la premisa de que las instituciones religiosas son agentes de creación de territorios sagrados que se organizan y estructuran en función de relaciones jerárquicas de poder (Rosendahl, 2005; Carballo, 2007). En este marco, puede decirse que la configuración de los lugares seleccionados se inicia luego de la muerte del joven mapuche, a partir de la repatriación de sus restos desde Europa y la construcción de un relato de santidad por parte de la Iglesia católica –específicamente de la congregación salesiana–. Esto se da en una dialéctica permanente entre procesos de desterritorialización y reconstrucción territorial (Haesbaert, 2013) en donde también intervienen la familia de Ceferino Namuncurá y el Estado, entre otros agentes, en relaciones de poder desiguales y complejas. Situando el análisis desde el abordaje cultural en geografía, nos proponemos conocer las estrategias de territorialización de cada uno y constatar la presencia de territorialidades en tensión.

Lugares sagrados y territorios religiosos

En los últimos años, los estudios culturales en geografía han permitido abordar el análisis de problemáticas diversas que centran su interés en la filiación sociedad-espacio. Por definición, el espacio geográfico se concibe como una categoría social e histórica que abarca los procesos y los resultados de la acumulación histórica de la producción, incorporación, integración y apropiación social de estructuras y relaciones espaciales en la superficie terrestre (Montañez Gómez, 2001). Para Santos (2000), este integra un conjunto indisociable, solidario y también contradictorio de sistemas de objetos y de acciones que tiene como principales atributos la complejidad, la interacción y el cambio. Este proceso de transformación se expresa a través de materialidades –como construcciones, redes, objetos técnicos–, pero incorpora, al mismo tiempo, inmaterialidades, elementos simbólicos que poseen significación para las personas e inciden en sus prácticas. De esta manera, en el contexto de un proceso histórico marcado por continuidades y rupturas, el espacio es el resultado de las prácticas que los grupos humanos realizan en una porción de la superficie terrestre y que se manifiestan en formas concretas de ocupación y transformación, conforme a un conjunto de necesidades y a unas técnicas que son propias de cada grupo social.

Analizar la dimensión sagrada del espacio desde las prácticas religiosas nos sitúa ante los conceptos de “espacio sagrado” y “espacio profano” introducidos a mediados del siglo pasado por el historiador de las religiones Mircea Eliade, en su conocida obra *Lo sagrado y lo profano* (1985). El autor señala que el espacio sagrado –donde ocurre la hierofanía o acto de manifestación de lo divino– es un espacio cualitativamente diferente que irrumpe en la homogeneidad espacial del entorno circundante. Como contraparte, el profano es homogéneo y neutro; allí se despliega la cotidianidad de la existencia humana. Situando el análisis en la dimensión del tiempo, el autor también hace

una distinción entre duración profana y tiempo sagrado: “...existen los intervalos de Tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas (en su mayoría fiestas periódicas); existe, por otra parte, el Tiempo profano, la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa” (Eliade, 1985, p. 44).

En la actualidad, desde visiones cercanas a las corrientes posmodernas, se ha puesto en discusión el carácter dicotómico de los espacios sagrados y profanos, entendiendo que no existen espacios sagrados *per se*, sino que estos son sacralizados a través de la práctica social (Mouga Poças Santos, 2009; Flores, 2018). En este sentido, Flores advierte sobre el peligro de caer en la “trampa” de la dicotomía entre espacio sagrado y espacio profano a partir de considerarlos como espacios separados e inconexos:

Las dualidades sagrado/profano y/o religioso/secular comenzaron a erosionarse cuando se advirtió la posibilidad de pensar que esas realidades no están tan separadas como Eliade las había planteado, y que en muchos de los casos existen comunicantes que los relacionan y complementan. Entonces, no sería una cualidad dada sino calificada u otorgada en determinados entornos socio-culturales, ya que las manifestaciones de lo sagrado y lo secular pueden interpretarse a través de referencias culturales, experiencias y narrativas (Flores, 2018, p. 10).

Por su parte, tomando los aportes de Lily Kong, Mouga Poças Santos (2009) se centra en la definición de la sacralidad del espacio no desde un evento hierofánico, sino a partir de relaciones de poder. Si bien reconoce la utilidad del esquema eliadiano para la comprensión de determinadas situaciones, señala que, en la constitución del espacio sagrado, afloran las contradicciones y tensiones de la sociedad, que pueden tomar la forma de relaciones de dominación/subordinación, inclusión/exclusión, apropiación/desposesión. Desde una perspectiva de análisis similar, son interesantes los aportes que Rosendahl (2005) realiza en

torno a los lugares sagrados y su relación con el territorio y la territorialidad. La geógrafa brasileña se enfoca en ellos desde la noción de “hierocracia” –el gobierno de lo sagrado–, que se manifiesta espacialmente en la creación, organización y reestructuración de territorios por parte de las instituciones religiosas, cuya intensidad dependerá de su grado de poder. En este sentido, la territorialidad religiosa es entendida por la autora como el conjunto de prácticas y sus expresiones materiales y simbólicas desarrolladas por instituciones o grupos con el fin de apropiarse, controlar o permanecer en un territorio dado. En el caso del catolicismo oficial, la territorialidad religiosa se despliega a través de la implantación de la fe y la “vigilancia” de los fieles en las diócesis y parroquias (Rosendahl, 2005). De esta forma, los lugares sagrados pueden considerarse territorios porque son el resultado no solo de una apropiación simbólica o afectiva por parte de los sujetos, sino también porque están atravesados por relaciones de poder y, en consecuencia, pueden devenir en potenciales escenarios de conflicto (Rosendahl, 2009).

En el marco de los estudios de caso seleccionados, el concepto de “territorio” adquiere una importancia crucial; este se define como una porción de espacio geográfico que expresa un conjunto de vínculos de dominio, de poder, de pertenencia o de apropiación entre ese espacio y un determinado sujeto social o colectivo que posee una cuota de poder suficiente para incidir en su transformación: “El territorio es el espacio geográfico revestido de las dimensiones política, identitaria y afectiva, o de todas ellas” (Montañez, 2001, p. 21). Es importante señalar que, tal como advierte Montañez, esta relación de pertenencia o apropiación no se refiere solo a vínculos de propiedad, sino también a aquellos lazos subjetivos de identidad y afecto existentes entre el sujeto y su territorio.

En tanto construcción sociocultural, los territorios no son estáticos, sino que se reconfiguran en una dialéctica permanente entre procesos de destrucción y reconstruc-

ción territorial. En este sentido, Haesbaert (2013) remarca que este concepto incluye necesariamente la dimensión de la movilidad y de la acción:

El territorio debe ser concebido como producto del movimiento combinado de desterritorialización y de reterritorialización, es decir, de las relaciones de poder construidas en y con el espacio, considerando el espacio como un constituyente, y no como algo que se pueda separar de las relaciones sociales (Haesbaert, 2013, p. 26).

De allí las disputas o tensiones que pueden surgir cuando grupos sociales definen sus dominios territoriales, los cuales pueden ir cambiando, cediendo o expandiendo sus límites e improntas en el espacio, de acuerdo a las coyunturas sociohistóricas que lo determinen. La combinación de estas categorías conceptuales y espaciales nos permite reconocer la configuración territorial de los enclaves religiosos bajo estudio.

Ceferino Namuncurá: el “santo” de la Patagonia

La región patagónica ha sido históricamente una región con fuerte presencia salesiana. Desde su llegada a fines del siglo XIX, la congregación inició un proceso de construcción territorial orientado a la educación, la evangelización y la *civilización* de los pueblos originarios y de los jóvenes más necesitados, de acuerdo con los lineamientos del sistema preventivo de Don Bosco. Impulsado por una serie de visiones y sueños proféticos centrados en los territorios australes del continente americano, Don Bosco había diseñado un proyecto misionero para el espacio patagónico. Dicho proyecto tenía como fin la educación y evangelización de los habitantes originarios y fue sintetizado en el documento *La Patagonia y las tierras australes del continente americano* (Bosco, 1986). A partir de la educación y evangelización

de los jóvenes y niños pertenecientes a las comunidades originarias, el objetivo buscado era penetrar en la sociedad adulta autóctona y evangelizarla en su totalidad. La formación de un clero integrado por nativos completaría la obra evangelizadora y aseguraría la difusión de los principios del cristianismo en la totalidad del territorio patagónico y su continuidad en el tiempo (Vanzini, 2005). La metodología elegida para su concreción consistió en el establecimiento de colegios, orfanatos e internados para pupilos, que funcionaron como centros con presencia salesiana estable. A su vez, se dividió al territorio patagónico en vicariatos o prefecturas apostólicas –entidades eclesiásticas dependientes directamente de la Santa Sede– con el fin de asegurar la implementación de un sistema de acción coordinado y jerárquico de la tarea educativa y misionera. Al darle una estructura canónica a la iniciativa evangelizadora, la congregación salesiana se aseguraba el control exclusivo de la evangelización patagónica, diferenciándose y, a la vez, logrando cierta autonomía de acción respecto a la iglesia local (Vanzini, 2005). Ahora bien, el proyecto salesiano fue contemporáneo a otros proyectos de construcción territorial en la región, como los impulsados por el Estado nacional, con los que entró en tensión o conflicto por el control de las poblaciones.

La figura de Ceferino Namuncurá es ícono de la compleja relación que desde aquella época se dio entre el Estado nacional, los pueblos originarios y la congregación salesiana. Hijo del cacique Manuel Namuncurá, nació en Chimpay el 26 de agosto de 1886. Su padre había sido el último cacique en rendirse frente a las tropas del general Julio Argentino Roca, el 5 de mayo de 1883; había actuado como intermediario de su rendición el misionero salesiano Domingo Milanés. Los relatos biográficos escritos sobre el joven Namuncurá señalan que la pobreza y las pésimas condiciones de vida en las que quedó su pueblo una vez terminada la “Conquista del Desierto” hicieron que a los diez años decidiera ir a estudiar a Buenos Aires, para regresar y “ser útil a

su gente” (Entraigas, 1970). En un principio, ingresó en los Talleres Nacionales de la Marina, en la localidad de Tigre; al no sentirse cómodo allí, su padre se contactó con el expresidente Luis Sáenz Peña, quien lo derivó con los padres salesianos. Así, inició sus estudios en el Colegio Pío IX y continuó su carrera religiosa en Viedma, bajo la orientación del salesiano Juan Cagliero, con quien luego viajaría a Italia. Enfermo de tuberculosis, murió en Roma el 11 de mayo de 1905, a la edad de 18 años. Sus restos permanecieron en Roma hasta que en 1924 fueron repatriados desde Italia por orden del presidente Marcelo T. de Alvear y llevados a Fortín Mercedes, en el sur de la provincia de Buenos Aires, donde quedaron a cargo de los padres salesianos. En 1947 se inició el proceso de canonización en Viedma. En 1972 fue declarado venerable por la Santa Sede. Finalmente, el 11 de noviembre de 2007, se llevó a cabo la beatificación de Ceferino Namuncurá en Chimpay, la primera en Argentina. En 2009, por pedido de sus familiares, y luego de una controvertida gestión, sus cenizas fueron trasladadas desde Fortín Mercedes a la localidad neuquina de San Ignacio, distante 60 km de Junín de los Andes, para quedar bajo el cuidado definitivo de su familia de origen.

Chimpay como “cuna de Ceferino Namuncurá”

Según su Carta Orgánica Municipal (1994), *chimpay* es un vocablo mapuche que tiene muchas acepciones, pero las más probables son tres: ‘meandro o recodo del río’; ‘vado’ o ‘paso’; y ‘lugar donde se aloja’. El paraje es bastante antiguo en la geografía de los pueblos originarios: se han encontrado y se siguen encontrando en la zona vestigios de asentamientos indígenas como picaderos, chenques y lugares de enterramiento (Noceti, 2007). A fines del siglo XIX, arribaron al lugar las tropas del Ejército Expedicionario del Desierto. El 5 de mayo de 1885,

el cacique araucano Manuel Namuncurá debió ceder el dominio de las tierras al Estado argentino y Namuncurá fue nombrado coronel del Ejército. Para la misma época, los salesianos estaban iniciando el proyecto de evangelización de la Patagonia. El padre Domingo Milanés era el encargado de realizar las *giras* misioneras por toda la región, desde las ciudades de Carmen de Patagones y Viedma –centros de irradiación de las misiones– a lo largo de los ríos Colorado y Negro y llegando hasta la cordillera (Entraigas, 1970). Chimpay fue uno de los parajes por donde los salesianos realizaron las llamadas “misiones itinerantes”, impartiendo sacramentos y enseñanza religiosa a las comunidades allí establecidas. En el año 1888, en cercanías de ese lugar, se bautizó a Ceferino Namuncurá.

Ahora bien, ¿cómo fue el proceso por el cual se enaltece su figura hasta convertirse en sujeto de devoción? Según Berdoulay (2011), las relaciones de la identidad con la alteridad son reveladoras de la construcción de lugares por el sujeto y, particularmente, de su concretización narrativa. En efecto, el sujeto construye el lugar por la mediación de relatos que dan sentido a su relación con las personas, con los objetos y con el ambiente. Estos relatos corresponden a (re)descripciones de los elementos de este ambiente, desplegadas según una trama narrativa portadora de sentido (Berdoulay, 2011). En la misma línea, Capellá y Lois González (2002) señalan que el sentido y el sentimiento del lugar –topofilia y topofobia– y la construcción histórica de naciones, regiones o comunidades responden a la selección de ciertos acontecimientos considerados importantes que son mitificados. Por lo tanto, para comprender la relevancia de Ceferino Namuncurá para la localidad de Chimpay, debemos remontarnos a 1911, cuando el padre Esteban Pagliere, salesiano argentino, propuso la idea de comenzar a investigar sobre la obra de Ceferino entre sus conocidos y personas allegadas a él, para luego plasmarlo en un libro

con su historia¹. De esta manera, comenzó a construirse un relato en torno a la vida de Ceferino Namuncurá que resaltó sus cualidades personales asociadas al ideal de “santo” de la Iglesia católica y que lo convirtió, con el tiempo, en el beato más famoso de la Patagonia. Como señala Nicoletti:

Para mostrar el resultado concreto de la labor misionera salesiana y de adoctrinar moralmente a los niños y jóvenes educados por la Congregación, el primer biógrafo de Ceferino, Luigi Pedemonte, inició en la década del 30 la confección de un modelo educativo autóctono [...] en base a recuerdos personales de quienes lo conocieron, los testimonios de compañeros, maestros, directores espirituales, y sus propias cartas recopiladas, continuando la práctica salesiana de educar por medio de modelos virtuosos (Nicoletti, 2007, p. 124).

De igual forma, Chimpay se convirtió en una tierra sagrada por ser lugar de nacimiento del joven mapuche. El padre salesiano Raúl Entraigas escribe en la biografía *El mancebo de la tierra: Ceferino Namuncurá*: “El rocío de la gracia había descendido sobre Chimpay. [...]. En Chimpay, sin que Manuel y Rosario se percataron, había bajado el espíritu de Dios sobre su casa humilde, y había besado en la frente a Ceferino” (Entraigas, 1970, p. 35).

El proceso de construcción de Chimpay a través de la mediación de relatos portadores de sentido en torno a la figura de Ceferino Namuncurá fue acompañado de la construcción de materialidades religiosas que comenzaron

¹ Dice el padre salesiano Ricardo Noceti en su libro *La sangre de la Tierra* (2007): “Ya en 1911 el P. Esteban Pagliere tenía la intención de escribir la biografía del joven mapuche y el P. José Vespignani lanzaba un prolijo cuestionario para recoger testimonios. [...]. Hubo que esperar varios años para tener la primera biografía de Ceferino, que debemos al P. Luis Pedemonte. Desde entonces, se han sucedido diversas publicaciones, algunas de carácter biográfico y documental, otras de carácter espiritual. El P. Emiliano Aparicio ha registrado alrededor de 60 títulos (sin contar obras en las que, por tratarse de estudios de conjunto, la biografía de Ceferino aparece muy sintéticamente) y puede ser que haya habido también otras ediciones que él no hubiera alcanzado a detectar” (Noceti, 2007, pp. 71-72).

a transformar el paisaje de la localidad. En el pueblo abundan materialidades que funcionan como *formas simbólicas espaciales*² o marcas territoriales que anclan la memoria colectiva. Una de ellas es el Santuario y Parque Ceferino Namuncurá (figura 2), un espacio de descanso, recreación y congregación de fieles creado el 10 de septiembre de 1967 por el municipio de Chimpay en honor al beato, que se extiende por una superficie de cuatro hectáreas. El lugar comprende un amplio espacio parquizado, arbolado e iluminado en el que se hallan múltiples elementos –estatuas, templos, placas– que conservan la memoria de Ceferino. En su interior contiene una capilla que posee una arquitectura muy particular con un techo en forma de toldería. Al ingresar se aprecian simbologías tehuelches y mapuches, un techo que emula el color del cuero de guanaco, un mural detrás del altar que involucra a Cristo con los nativos, la bandera de los indígenas patagónicos, entre otras intervenciones. En el parque también hay otras construcciones de gran interés, como el monolito que alberga un monumento tallado en madera, otro en mayor escala hecho en material –conocido como el Ceferino “Gordo”–, y santería, albergue, palapas y demás espacios para diferentes ceremonias litúrgicas. Respecto de esto último, para embellecer el área, se creó la denominada Plaza de Placas, con modernos espacios que contienen las ofrendas de los fieles por agradecimientos a Ceferino. La importancia de este lugar justificó que se lo declarase sitio histórico y de turismo religioso de la

² Siguiendo a Lobato Corrêa, el paisaje cultural está impregnado de sentido político. Los símbolos, expresados en formas simbólicas, constituyen “manifestaciones dotadas de un sentido abierto, inestables, sujetas a innumerables y, a veces, contrastantes interpretaciones [...] resultado de un complejo proceso de construcción de significados apoyados en la experiencia y en la imaginación de los individuos y los grupos sociales” (Lobato Corrêa, 2011, p. 23). Siguiendo al autor: “Las formas simbólicas se tornan formas simbólicas espaciales cuando, al ser directamente relacionadas al espacio, se constituyen en fijos y flujos, es decir, en localizaciones e itinerarios” (Lobato Corrêa, 2011, p. 24). Palacios, templos, estatuas, procesiones, desfiles son ejemplos de esto.

provincia de Río Negro, y representa un punto neurálgico para la localidad, ya que es donde se congregan los fieles y promesantes que toman contacto con Ceferino.

Figura 2. Santuario y Parque Ceferino Namuncurá (Chimpay, provincia de Río Negro)



Fuente: Junquera, M. J. (2017).

Por otro lado, se pueden mencionar las actividades de la Semana de la Fe, la celebración religiosa más multitudinaria de la Patagonia, realizada anualmente para la fecha del nacimiento de Ceferino Namuncurá y que culmina con una procesión en honor al beato. Esta fiesta es organizada por la diócesis de Viedma y la congregación salesiana y cuenta con una fuerte participación del municipio de Chimpay y de los lugareños en la coordinación y preparación del evento, que moviliza una intensa actividad gastronómica, hotelera, artesanal y de múltiples servicios que se brindan a los creyentes y visitantes. Cabe destacar que en esta celebración hay una importante participación de miembros de los pueblos originarios; incluso entre las actividades pautadas, se hace a primera hora de la mañana la “Oración del Amanecer”, rogativa mapuche; la localización de este ritual no es casual: se lleva a cabo a los pies de una cruz llamada la “Cruz del

Quinto Centenario”, ícono de un intento de reconciliación o reencuentro entre culturas.

En relación con la construcción de Chimpay como cuna de Ceferino Namuncurá, es interesante señalar el lugar que esta localidad ocupa en el “mapa devocional” salesiano. Aunque sus restos no están físicamente allí –y aunque tampoco hay evidencias claras de que efectivamente ese haya sido su lugar de nacimiento³–, hay una clara asociación de Ceferino con esta localidad –y un claro despliegue de estrategias para que así sea–. Una anécdota⁴ ocurrida durante la peregrinación realizada en el año 2017 lo demuestra: mientras el sacerdote salesiano recibía a los peregrinos recién llegados a Chimpay, un sujeto manifestó haber venido desde Junín de los Andes, donde, según él, “tenemos a los dos: a Laurita Vicuña y a Ceferino”; muchas de las personas que estaban a su alrededor –oriundos de Chimpay en su mayoría– comenzaron a hacer comentarios de descontento, hasta que el sacerdote lo corrigió diciendo por el micrófono: “Repitamos entre todos: Chimpay tiene a Ceferino, y Junín de los Andes, a Laurita”. Esto denota la idea de que las identidades se construyen permanentemente, en complejos procesos de conflictos y negociaciones.

Ceferino Namuncurá en Fortín Mercedes: construcción de un enclave educativo y religioso

Los orígenes del complejo salesiano de Fortín Mercedes (figura 3) se remontan a fines del siglo XIX, cuando los primeros misioneros salesianos –instalados inicialmente en Carmen de Patagones– comenzaron a recorrer las márgenes de los ríos Negro y Colorado con el fin de evangelizar a

³ Testimonio de un familiar de la comunidad Namuncurá. Entrevista telefónica, 2019.

⁴ Trabajo de campo llevado a cabo en Chimpay durante la Semana de la Fe, agosto de 2017.

los habitantes originarios y así concretar el proyecto misionero y educativo de Don Bosco. Por su ubicación estratégica en cercanías de la desembocadura del río Colorado (Nicoletti, 2015), se decidió la instalación definitiva y la fundación de una nueva casa salesiana en esa zona. La necesidad de una escuela para los niños de las familias de los alrededores hizo que ese mismo año iniciaran la construcción del colegio San Pedro, que durante varios años funcionó como escuela elemental de niños y niñas, atendidos por los padres salesianos y por las hermanas de María Auxiliadora, respectivamente. Más adelante, se construyó el colegio de hermanas Madre Mazzarello, lo que completó la oferta educativa de la congregación (Paesa, 1971).

Desde sus inicios, los colegios funcionaron como un verdadero “hogar” donde niños y niñas de la región recibían asilo, alimento y educación; en general, eran hijos de inmigrantes de condición humilde, “indios” y huérfanos que ingresaban a la institución como pupilos. Un hito que marcó la historia de esta casa salesiana fue la apertura –en 1918– del Aspirantado y Noviciado de la Patagonia, lo que le otorgó la función de ser la casa de formación de los futuros sacerdotes salesianos que misionarían en la Patagonia septentrional. La centralidad que fue adquiriendo Fortín Mercedes como espacio religioso-educativo en la región trajo consigo la necesidad por parte de la comunidad y de los misioneros salesianos de consolidar la proyección regional de esta obra hacia la Patagonia. Esto se logró a través de la difusión de figuras fuertemente arraigadas al carisma de la congregación –como son la Virgen de María Auxiliadora y Ceferino Namuncurá–, que se expresaron a través de diversas prácticas que territorializaron estas manifestaciones de fe, dotando a la región de una identidad fuertemente católica y salesiana. Como señala Nicoletti, estas devociones permitieron

construir un territorio devocional en clave identitaria y resignificar espacios reales y simbólicos como construcciones

territoriales dinámicas. Estos espacios están diferenciados por su inclusividad o exclusividad social [...] marcando fronteras simbólicas donde las ideologías se apropian de los iconos y los rituales (Nicoletti, 2012, p. 7).

En 1924 los restos de Ceferino Namuncurá fueron repatriados desde Italia y trasladados a Fortín Mercedes. Laxague y Narambuena (2019) señalan que se eligió ese lugar porque era el centro misionero y de formación de los salesianos de la Patagonia y porque allí estaba el Santuario de María Auxiliadora, que ya empezaba a ser meta de peregrinaciones. Desde este lugar y desde Buenos Aires, a través de la impresión y difusión de estampitas, se comenzó a promover la devoción por Ceferino en la comunidad como modelo de vida cristiana; esto hizo que a Fortín Mercedes empezaran a llegar peregrinos desde diferentes lugares del país, con el objetivo de dejar sus intenciones y agradecimientos y de contemplar sus restos.

Figura 3. Complejo salesiano de Fortín Mercedes



Fuente: Junquera, M. J. (2016).

Actualmente, las actividades en torno a su aniversario y beatificación se realizan en el monumento a Ceferino

Namuncurá, inaugurado en el año 2000 por el Grupo Cefe-
riniano de Pedro Luro –agrupación que nació a partir de la
motivación de vecinos de la localidad de difundir la vida y
obra de Ceferino Namuncurá en la comunidad–. Allí se lle-
van a cabo actividades recreativas y comunitarias, poniendo
énfasis en los enfermos, ancianos y niños.

Ceferino Namuncurá en San Ignacio: ¿un retorno a los orígenes?

En el año 2009, en respuesta al pedido de su comunidad
familiar, los restos de Ceferino Namuncurá fueron tras-
ladados desde Fortín Mercedes –enclave salesiano donde
habían permanecido durante 85 años– hasta San Ignacio,
paraje rural en la provincia de Neuquén, distante 60 km de
la localidad de Junín de los Andes. Este acontecimiento ini-
ció un proceso de configuración de un espacio sagrado que
se materializó en la construcción de un templo en forma
de tambor mapuche (kultrún) en cuyo interior se encuen-
tran sus restos (figura 4). Asimismo, desde el año 2010, en
ese lugar se realiza anualmente en el mes de noviembre
una multitudinaria fiesta en honor a su beatificación, que
es organizada por la familia en conjunto con la congrega-
ción salesiana y cuenta con la colaboración del gobierno
local y provincial.

Es necesario señalar que el pedido de la familia de
sangre de Ceferino de trasladar los restos desde Fortín Mer-
cedes hasta su “tierra” surgió a partir de un sueño de un
integrante de su comunidad:

Desde el año 2000, y mucho antes, nuestra comunidad
comenzó a escribir otra historia, esa que veíamos tan lejos,
y que a partir de un *pewma* (sueño) se hizo realidad [...].
Mucho antes del 2002, el *werkén* Cirilo Namuncurá, tío, soñó
con nuestro *chachai* Ceferino, el cual manifestó en ese *pew-
ma*, que le gustaría descansar en ese lugar que se encuentra

actualmente y que ahí se sentía muy cómodo y contento. Este *pewma* fue transmitido a mi abuelo Celestino y demás personas mayores de la comunidad por el gran *kimün* (conocimiento –el saber– la sabiduría de los mayores) que tienen y fueron ellos quienes decidieron que el espíritu de Ceferino pedía volver con los suyos.⁵

Ahora bien, ¿qué papel asumieron la congregación salesiana y la Iglesia católica ante esta demanda? Según el testimonio de un integrante de la familia, el pedido se hizo al Vaticano, quienes accedieron sin inconvenientes –el único requisito fue que se construyera un lugar cubierto para resguardar los restos, ya que hasta ese momento las celebraciones se hacían al pie de una cruz en la cima de un cerro, a la intemperie–:

Y así fue que, con ayuda del padre Mateo (gran persona, salesiano, allegado de la comunidad y de la familia, compadre de mi abuelo), se comenzó a gestionar el traslado de los restos de Ceferino, con idas y vueltas, cartas del papado y requisitos que ellos pedían, como, por ejemplo, un mausoleo y un lugar, una casa para cuidar los restos de Ceferino. Dicho proyecto se presentó el proyecto a Nación y provincia, el cual fue aprobado, y, junto a la comunidad, con el acompañamiento de la obra el arquitecto Alejandro Santana se dio inicio de la misma, en el año 2004, con fondos también de devotos de Ceferino.⁶

En este sentido, la comunidad salesiana de Junín de los Andes colaboró en la construcción del templo y en el pedido para el traslado de los restos. Esto podría interpretarse como una nueva mirada desde la congregación hacia los pueblos originarios, en el marco de un cambio de paradigma respecto a su rol en la evangelización y en la sociedad. Como señala un sacerdote de la congregación:

⁵ Testimonio de una integrante de la comunidad Namuncurá, 2021.

⁶ Testimonio de una integrante de la comunidad Namuncurá, 2021.

Bueno, hay un tema de esta época. Hoy es distinto que en el siglo pasado y mucho más que en el anterior. Hoy es inconcebible que los restos de un santo estén fuera de su localidad original [...]. Eso es un poco la diferencia entre épocas, ahorita hay cosas que no se harían, de hecho no se hacen, hay cosas que se hicieron en el pasado, pero ahora no se harían. ¿Quiere decir que lo que se hizo en el pasado está mal? No. Quiere decir que en aquel momento el mundo se pensaba de una manera y se actuaba de esa manera, ahorita se piensa de otra manera y se actúa de otra manera. No podemos decir que haya estado mal, o que estaba bien, no podemos juzgar eso que se hizo, sucedió simplemente.⁷

Figura 4. Interior y exterior del Santuario a Ceferino Namuncurá (San Ignacio, provincia de Neuquén)



Fuente: Junquera, M. J. (2019).

Ahora bien, desde la comunidad salesiana de Fortín Mercedes, esta decisión fue recibida en un primer momento con gran descontento, en un proceso que estuvo atravesado por tensiones espaciales entre ambos lugares. Algunos vecinos concibieron esa decisión como una “trama diabóli-

⁷ Entrevista realizada en Junín de los Andes, julio de 2019.

ca”⁸, mientras que desde otros sectores se interpretó como una decisión justa y reparatoria para la comunidad Namuncurá. En este sentido, a lo que podría interpretarse como una repentina “desterritorialización” de Fortín Mercedes ante la pérdida de un ícono salesiano, le siguió un proceso de reconstrucción territorial y de “reacomodo” de la dinámica devocional de la localidad. Como señala una vecina de la comunidad:

Cuando se llevaron los restos de Ceferino, tuvimos un primer tiempo que fue caótico, estábamos todos asustadísimos porque no iba a venir nadie más, pensábamos que se nos venía el mundo abajo. Pero después poco a poco la gente misma fue volviendo a Fortín porque San Ignacio les queda muy lejos. A ellos en San Ignacio el primer tiempo les costó organizarse, gente de la provincia de Buenos Aires iba hasta San Ignacio y se encontraban el kultrún cerrado, no podían ver los restos de Ceferino, entonces se fue produciendo ese cambio lógico y la gente volvió a Fortín.⁹

Lo anterior es una clara muestra de que, para cada colectivo, las prácticas religiosas implican una forma de pensar, organizar y controlar el territorio, definiendo múltiples territorialidades que se superponen y que pueden coexistir en procesos no exentos de conflictos.

Reflexiones finales

La configuración de los espacios analizados como lugares sagrados en torno a Ceferino Namuncurá se inició luego de la muerte del joven mapuche, a partir de la repatriación de sus restos desde Europa hacia el enclave educativo de

⁸ Testimonio de una vecina de Pedro Luro –localidad donde se encuentra el complejo salesiano de Fortín Mercedes– difundido en un noticiero local, 2009.

⁹ Entrevista realizada en Fortín Mercedes, febrero de 2020.

Fortín Mercedes (provincia de Buenos Aires, Argentina) y la construcción de un relato de santidad por parte de la Iglesia católica –representada por los salesianos de Don Bosco–.

La dimensión espacial de esta devoción se expresa a través de materialidades –como templos y monumentos–, pero incorpora, al mismo tiempo, inmaterialidades, elementos simbólicos que poseen significación para los sujetos e inciden en sus prácticas. A la vez, se asocia a la construcción de identidades que vinculan a los individuos con los lugares y los paisajes y los reafirman frente a los otros, marcando fronteras simbólicas que delimitan un “adentro” y un “afuera”; estos símbolos o iconografías religiosos tienen un papel central en la construcción territorial (Claval, 2011).

En los últimos años, en un contexto de cambio de paradigma marcado por el Concilio Vaticano II, los restos del beato fueron trasladados al paraje rural de San Ignacio (provincia de Neuquén, Argentina) para permanecer junto a su familia de sangre. Esto no estuvo exento de conflictos y tensiones entre los diferentes enclaves religiosos, principalmente a partir del rechazo inicial que se generó en los sectores allegados a la comunidad salesiana de Fortín Mercedes, que aseguraban que sin Ceferino “Fortín ya no sería el mismo”. En este sentido, la dinámica devocional de la región de Norpatagonia, considerada parte de “la tierra de los sueños de Don Bosco”, se configura a partir de una red de lugares sagrados entrelazados entre sí, en una dialéctica permanente entre procesos de desterritorialización y reconstrucción territorial (Haesbaert, 2013). Asimismo, cabe preguntarse qué papel juega la presencia de lo tangible o material –en este caso, los restos del joven mapuche– en la sacralización de los lugares en cuestión.

Finalmente, un elemento que complejiza el escenario de análisis es el auge del turismo religioso, lo que erige a Ceferino Namuncurá como un producto turístico y evidencia una clara apertura de la congregación salesiana frente a las nuevas realidades culturales emergentes.

Bibliografía

- Berdoulay, V. (2011). "El lugar y el espacio público". En P. Zusman, R. Haesbaert, H. Castro y S. Adamo (ed.). *Geografías culturales. Aproximaciones, intersecciones y desafíos* (pp. 139-153). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
- Bosco, J. (1986). *La Patagonia y las tierras australes del continente americano*. Editorial del Sur.
- Capellá, H. y Lois González, R. (2002). "Geografía cultural: la gran desconocida". *Boletín de la A.G.E.*, n.º 34), 11-18.
- Carballo, C. (2007). "Más allá de las creencias... Hacia una interpretación espacial de la distribución y diversidad de cultos en la Argentina". En C. Carballo (comp.). *Diversidad cultural, creencias y espacio. Referencias empíricas* (pp. 13-34). Universidad Nacional de Luján.
- Carta Orgánica Municipal de Chimpay (1994). En n9.cl/72mmd.
- Claval, P. (2011). "¿Geografía Cultural o abordaje cultural en Geografía?". En P. Zusman, R. Haesbaert, H. Castro y S. Adamo (eds.). *Geografías culturales. Aproximaciones, intersecciones y desafíos* (pp. 293-313). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
- Eliade, M. (1985). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama/Punto Omega.
- Entraigas, R. (1970). *El mancebo de la tierra: Ceferino Namuncurá*. Instituto Salesiano.
- Flores, F. (2018). "Lo religioso y el espacio. Apuntes desde la Geografía". En *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas* (pp. 1-20). Prismas.
- Haesbaert, R. (2013). "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad". *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 8, n.º 15, 9-42.
- La Brújula 24 (2009). *Traslado de los restos de Ceferino*. [Archivo de vídeo]. YouTube. En n9.cl/mplhb.

- Laxague, E. y Narambuena, P. (2019). *Ceferino Namuncurá: hijo de Dios, hermano de todos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Don Bosco; Bahía Blanca: Revista Ceferino Misionero.
- Lobato Corrêa, R. (2011). "Las formas simbólicas espaciales y la política". En P. Zusman, R. Haesbaert, H. Castro y S. Adamo (eds.). *Geografías culturales. Aproximaciones, intersecciones y desafíos* (pp. 21-48). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
- Montañez, G. (2001). *Razón y Pasión del Espacio y el Territorio. Espacios y Territorios: Razón, Pasión e Imaginarios*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Mouga Poças Santos, M. (2009). "Religión y dinámica espacial. Del espacio y de los lugares sagrados al territorio religioso". En C. Carballo (coord.). *Culturas, territorios y prácticas religiosas* (pp. 195-212). Prometeo Libros.
- Nicoletti, M. A. (2015). "La congregación salesiana en la Patagonia: proyectos sociales, educativos y pastorales". En M. Sili (coord.). *La región del Colorado: historia, cultura y paisaje en la frontera* (pp. 75-80). Fundación ArgenINTA.
- Nicoletti, M. A. (2012). "La 'Virgen fronteriza': La Auxiliadora de Don Bosco como dispositivo de territorialidad devocional (s. XIX-XX)". *Sociedades de Paisajes Áridos y Semiáridos*, vol. 6, 127-148.
- Nicoletti, M. A. (2007). "Ceferino Namuncurá: un indígena 'virtuoso'". *RUNA*, vol. 27, n.º 1, 121-145.
- Noceti, R. (2007). *La sangre de la tierra. Para una nueva visión de Ceferino Namuncurá*. Revista Ceferino Misionero.
- Paesa, P. (1971). *El cauce del río Colorado*. Instituto Salesiano de Artes Gráficas.
- Rosendahl, Z. (2009). "Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio". En C. Carballo (coord.). *Culturas, territorios y prácticas religiosas* (pp. 43-56). Prometeo Libros.
- Rosendahl, Z. (2005). "Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo

da religião”. En *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina*. San Pablo.

Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Ariel.

Vanzini, M. (2005). *El plan evangelizador de Don Bosco según “Las memorias de las misiones de la Patagonia, desde el año 1887 a 1917” del R. P. Bernardo Vacchina, SDB*. Sapienza Industria Gráfica.

