

**CUERPOS PEREGRINOS.
PRÁCTICAS Y EXPERIENCIAS ESPACIALES EN TORNO A LA DEVOCIÓN
A LA VIRGEN DEL CERRO EN SALTA**

Milagros Boni

Universidad Nacional de Luján

Aldana Fasciolo

Universidad Nacional de Luján

Fabián Flores

Universidad Nacional de Luján - CONICET

INIGEO, Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre Paisaje, Cultura y Espacio

Resumen

El artículo explora las transformaciones espaciales experimentadas a partir del culto a la Virgen del cerro de Salta mediante el *corpus* teórico de dos campos emergentes de la ciencia geográfica: la geografía de las religiosidades y la geografía de los cuerpos.

Durante mucho tiempo, dimensiones como la cultura, el cuerpo y lo religioso ocuparon lugares marginales dentro de los temas de abordaje de la geografía, pero a partir de los cambios ocurridos en el marco de la nueva geografía cultural adquieren potencia como vehículo de análisis de las espacialidades.

Situado en el caso, y a partir de la revisión de estos marcos nos preguntamos: ¿cómo se construye el cerro como lugar sagrado a partir de las experiencias de los visitantes? ¿Qué rol ocupan los distintos actores en la organización espacial? ¿Cómo está normado el espacio y reguladas las prácticas de los cuerpos? y ¿cómo es vivido y percibido este espacio por sus agentes?

Palabras clave: devociones marianas, religiosidad, cuerpo, prácticas espaciales.

**PILGRIM EMBODIMENTS. SPATIAL PRACTICES AND EXPERIENCES AROUND
THE DEVOTION TO THE VIRGIN OF THE CERRO IN SALTA**

Abstract

The article explores the spatial transformations happened from the cult of the Virgen del cerro de Salta through the theoretical corpus of two emerging fields of geographical science: the geography of religion and the geography of bodies.

For a long time, dimensions such as culture, body and religious had a marginal places within the topics of approach to geography, but from the changes that have occurred from the framework of the new cultural geography they acquire power as a vehicle for analyzing the spatiality.

Located in the case, and from the review of these frameworks we ask ourselves: how is the hill built as a sacred place from the experiences of visitors? What role do the different actors play in the spatial organization? How is space and the practices of bodies regulated? How are these bodies related to practices and place? And how is this space experienced and perceived by its agents?

Keywords: Marian devotions, religiosity, embodiment, spacial practices.

INTRODUCCIÓN

Las devociones marianas tienen un fuerte arraigo en toda América latina, y la Argentina no queda al margen de este panorama. Los sitios donde se han producido mariofanías (o manifestaciones de la Virgen) se fueron consolidando con el tiempo como espacios devocionales, pero también como lugares turísticos donde arriban anualmente millares de visitantes. Es que “desde finales del siglo XIX y hasta nuestros días, en los santuarios, a través del culto mariano, el catolicismo metaboliza lo global y lo particular, procesa y recrea identidades locales, nacionales y transnacionales, da pie a diferentes procesos de identificación y alimenta formas de hibridación entre los aspectos devocionales, religiosos y espirituales, y los económicos, sociales, materiales, políticos, ideológicos y culturales” (MAURO, 2021: 26).

Dentro del amplio repertorio de sitios marianos con los que cuenta el territorio argentino, dos de ellos se destacan por su carácter embrionario y reciente: el caso de la Virgen del Rosario de San Nicolás en 1983, y el de la Virgen del cerro en Salta en 1991 (FLORES, 2021).

En este artículo nos planteamos analizar esta última mariofanía (la de la Virgen del cerro de Salta) a través del abordaje espacial, prestando especial atención a los cuerpos, sus prácticas y las experiencias espaciales de las y los asistentes a este sitio sagrado.

Proponemos realizar un abordaje teórico-metodológico a partir del aporte de la geografía de las religiones y la geografía de los cuerpos, ambos campos emergentes que en las últimas décadas germinaron, realizando diversos aportes conceptuales y poniendo el foco en la dimensión simbólica y relacional del espacio.

A partir de la revisión de estos marcos nos preguntamos: ¿cómo se construye el cerro como lugar sagrado mediante las experiencias de los visitantes? ¿Qué rol ocupan los distintos actores en la organización espacial? ¿Cómo está normado el espacio y reguladas las prácticas de los cuerpos? y ¿cómo es vivido y percibido este espacio por sus agentes?

PERSPECTIVAS

Desde las dos últimas décadas del siglo XX, la geografía de las religiosidades y la geografía de los cuerpos, enmarcadas en el *corpus* de la geografía cultural, se han vuelto tramas fecundas de discusión donde cada vez el interés se vuelve mayor y las producciones van aumentando su volumen.

Tradicionalmente, gran parte de los teóricos de la geografía no han considerado cuestiones relacionadas con el cuerpo como dimensiones posibles de ser abordadas espacialmente, de hecho “la tradición sitúa a la disciplina en el terreno público, con total exclusión de lo privado, y el cuerpo, con sus atributos, su conducta y su sexualidad siempre se ha tenido por un interés estrictamente privado, aunque [...] los estudios feministas más recientes han demostrado que también el cuerpo es una construcción de los discursos y las actuaciones públicas que se producen a distintas escalas. (MCDOWELL, 2000: 61). Son entonces, territorios socialmente producidos y valorados.

En cuanto a la cuestión de las religiosidades dentro del ámbito geográfico, “los primeros antecedentes de investigaciones geográficas que intentan abordar el dúo espacialidad/religiosidad se sitúan en las posturas deterministas de principios del siglo XX que vinculan a las religiones con el/los ambiente/s. La distribución de las creencias era leída en clave geográfica a partir de la búsqueda de patrones territoriales que intentasen explicar las formas en las que se daban esas regularidades naturales (FLORES, 2016). Es decir, se trataba de estudios orientados al conjunto de elementos naturales que moldean “al hombre” y sus producciones, entre ellas, la religión (FLORES, 2018). Recién en el marco del giro cultural y de las nuevas tendencias teórico-epistemológicas del fin del siglo XX se produce un salto que pone en el centro de la cuestión la necesidad de alcanzar una lectura simbólica de los fenómenos sagrados, dejando atrás una tradición más de tipo morfológica (FLORES, 2018) sobre la cual se asentaban gran parte de los aportes académicos. Según Flores (2018) desde ese quiebre, lo religioso, lo espiritual y las creencias se sitúan en un lugar

privilegiado en la medida que son comprendidos “como dispositivos culturales con impronta espacial” (FLORES, 2018: 8).

Por su parte, el campo de la geografía de los cuerpos viene a sostener de manera ferviente que el cuerpo también se constituye como una escala geográfica. El lenguaje y la masa corporal, la forma de vestir o las marcas impresas sobre el cuerpo son prácticas concretas que actúan en la construcción de las identidades, haciendo que éstas puedan ser leídas o reinterpretadas de formas muy diferentes (ORTIZ GUITART, 2012).

La geógrafa Cristina Carballo también sostiene que en esta escala del cuerpo se establecen significaciones precisas del mundo que rodea al sujeto social, siendo a partir de ésta donde nacen y se propagan significaciones que le aportan sentido a la existencia individual y colectiva (CARBALLO, 2012). En este sentido, las corporalidades juegan un papel crucial a la hora de configurar las experiencias de las personas en y con los lugares. Estas prácticas de nuestros cuerpos son únicas y dependen de los contextos específicos espaciales, temporales y culturales donde se sitúen esas experiencias. De ahí que los cuerpos no pueden ser entendidos como proyectos individuales o entidades autónomas, sino más bien como productos relacionamente constituidos (ORTIZ GUITART, 2012). Las representaciones del cuerpo son “una función de las representaciones de la persona”, es decir todo lo que nosotros somos, creemos, se va a ver reflejado en nuestro cuerpo, es por eso que los cuerpos están constituidos socialmente debido a que es en la corporalidad misma en donde se ancla el imaginario social, o sea o lo que es aceptado (o rechazado) socialmente según la cultura en donde estamos inmersos (CARBALLO, 2012).

Ambas perspectivas emergentes tienen en común el entendimiento del espacio como articulador de las problemáticas actuales, las cuales son posibles de abordarse desde una dimensión cultural, sin dejar de lado –por supuesto– el resto de las dimensiones (económica, política, social, ambiental, etc.) que envuelven y desenvuelven los distintos fenómenos en tensión.

La espacialidad corporal y sus marcaciones territoriales están presentes en todas las expresiones religiosas (contemporáneas o tradicionales) ya sea en los rituales, en las peregrinaciones, en los sacrificios, en los tatuajes y símbolos, entre otros, adquiriendo el cuerpo una mayor relevancia en cuanto a lo religioso, y siendo ambas de importancia crucial para entender fenómenos sociales del mundo actual (CARBALLO, 2012).

Desde el cruce de estas dos miradas proponemos analizar el caso de los cuerpos peregrinos en torno a la devoción de la Virgen del cerro en Salta, enfocando en las experiencias espaciales y las prácticas ancladas en el lugar.

GÉNESIS Y DESARROLLO DEL CULTO

Desde 1990, María Livia Galliano de Obeid (una mujer de mediana edad, de clase media, casada con tres hijos y oriunda de la provincia de Salta) comenzó a tener, según su relato, manifestaciones sobrenaturales (apariciones y mensajes) de la Virgen María. Ante este suceso, y por propia voluntad, comenzó a nuclear un grupo de personas que se reunían periódicamente a rezar el rosario de manera comunitaria (SUÁREZ Y MARCHETTA, 2015). Los mensajes y contactos continuaron en los años sucesivos, hasta que en 1995 y “por pedido de la Virgen”, María Livia se dirigió al Monasterio de San Bernardo de Carmelitas Descalzas de Salta para hacerles conocer los vínculos extraordinarios que estaba teniendo. Es en este momento cuando la devoción comenzó a adquirir carácter público (SUÁREZ Y MARCHETTA, 2015) y una primera vinculación con la Iglesia Católica como institución.

A partir de allí el culto incipiente se encaminó en la conformación de una fundación presidida por la propia María Livia, con la vice-presidencia de su marido, Carlos Obeid, y un conjunto de “servidores y servidoras”, quienes obedecen las directrices de la Virgen mediadas por la vidente. Estas personas están encargados de la difusión y expansión de la devoción a otros lugares a nivel nacional e internacional (vía internet) y es únicamente mediante estos que se aceptan las

donaciones que hacen los peregrinos y devotos (AMEIGEIRAS Y SUÁREZ, 2011). También son los cuidadores del lugar y reguladores del orden espacial del sitio (FLORES, 2021).

El contexto de emergencia y consolidación del fenómeno religioso estuvo (y está) teñido de tensiones y conflictos con las autoridades eclesiásticas locales y de especificidades que adquirió el culto centrado en la fuerte figura de la vidente. La coyuntura del neoliberalismo de los noventa y las singularidades del gobierno provincial de ese período tiñen al caso como emblemático de las nuevas devociones marianas; “la advocación del Cerro mantiene conexiones con la cultura colonialista que se intenta rescatar durante este periodo económico y político de la provincia. La Virgen es, en sí, una representación católica, es decir, una imagen de una institución que atravesó la colonia y la constitución de los estados nacionales y tuvo un rol activo en la delimitación de la identidad del “salteño” a fines del siglo XIX y principios del XX” (NAVA LE FAVI, 2017: 470).

Ya entrado el año 2000, la Virgen le manifestó a María Livia el deseo de la construcción de un “santuario elevado”¹, y al año siguiente se produjo la donación de la familia porteña Lacroze-Garat de los terrenos del cerro (32 hectáreas) donde la Virgen había pedido que se construya el templo en su honor. “Con un lugar propio y con un espacio público donde reportar las sucesivas ‘apariciones’ de la Virgen, María Livia y la organización (compuesta por alrededor de 200 ‘servidores’) se apuntalaban y comenzaban una nueva etapa.” (SUÁREZ Y PÉREZ MARCHETTA, 2015: 8).²

Progresivamente, miles de personas comenzaron a congregarse los días sábados en el cerro alrededor de la imagen de la reciente advocación (Inmaculada Madre del Divino Corazón Eucarístico de Jesús, y del ritual de María Livia. “Se trata de una multitud que fue creciendo progresivamente alcanzando hasta diez o quince mil personas cada sábado” (SUÁREZ Y MARCHETTA, 2015: 10).

Asimismo, al tratarse de un culto local que adquiere una dimensión nacional (e internacional) tiene una masiva concurrencia, principalmente de sectores medios y medio-alto de la sociedad, desde donde llegan peregrinos de Buenos Aires, Tucumán, Córdoba, Entre Ríos, Corrientes, Misiones, Mendoza y San Juan y hasta personas provenientes de Uruguay, Chile, Perú, Estados Unidos y España entre otros (PUCCI, REYNA Y YUNES, 2008). Como parte de la organización de la devoción, también se encuentran los “círculos de oración” compuestos por personas que han participado de los eventos del cerro y se consideran “adherentes”. En estos encuentros, a través de la oración, buscan recrear el clima espiritual que se vive en el cerro teniendo la mayor concentración en la región Metropolitana de Buenos Aires (AMEIGEIRAS Y SUÁREZ, 2011).

¹ “Edificadme un Santuario elevado para que se cumpla lo que te revelé”. *Mensaje de la Virgen a María Livia* en: <http://www.inmaculadamadre-salta.org>. (última consulta marzo 2022).

² En mayo del año 2001, se llevó a cabo la construcción de la base donde se instaló una cruz de madera, y luego, un sendero peatonal. La Virgen fue entronizada allí el 8 de diciembre del mismo año (PUCCI, REYNA Y YUNES, 2008).

Figura 1. Ermita construida en el tercer nivel del cerro y árbol de los rosarios



Fuente: foto de los autores, julio de 2018.

CUERPOS Y ESPACIALIDADES

La construcción social del lugar

La ciudad de Salta, ubicada al noroeste de la Argentina y fundada en el siglo XVI, cuenta con un pasado histórico vinculado a su importancia como urbe estratégica por ser un punto de contacto neurálgico con los circuitos socio-económicos del Noroeste y de la costa rioplatense. El barrio “Tres cerritos” es el lugar por donde se accede al “cerro de la Virgen”, y está situado a unos 15 minutos desde el centro de la ciudad (ver figura 2). El trayecto hacia la ermita en la cima del cerro se puede realizar en auto o a pie, habiendo dos senderos específicos para cada ascenso. “Desde la base del cerro hay dos playas de estacionamiento que funcionan como descansos y límites organizativos, cada una de ellas está enmarcada por una barrera” (PUCCI, REYNA Y YUNES, 2008: 2).

Racine y Walther expresan que “el lugar que ocupan los signos fuertes de lo sagrado y de lo simbólico nunca es arbitrario: por ejemplo, la Iglesia está en medio del pueblo” (RACINE Y WALTHER, 2006: 493). Entonces, lo sagrado se constituye a través de estos signos que instituyen geosímbolos que delimitan y semiotizan el espacio. En este caso, la ermita se encuentra en la cima del cerro, estableciendo una relación entre el espacio concreto y los signos y significados que lo sacralizan. No puede hacerse caso omiso el hecho de que la ubicación del templo tiene una fundamentación por parte de la vidente: fue la Virgen quien eligió el lugar, y eso ya sedimenta cierta sacralidad intrínseca (KONG, 2001). Pero además, desde el orden espacial, este lugar se funda en una forma simbólica espacial (LOBATO CORRÊA, 2011) en la medida en que es resultado de ese proceso de sedimentación de sentidos y significados que se le fueron adjudicando a través de distintas acciones y momentos. Siguiendo en estas direcciones, Lobato Corrêa (2011) menciona que: “a partir de la naturaleza política de las formas simbólicas espaciales se establece una política locacional, que implica la selección de una localización absoluta, un sitio y una localización relativa, definida por la accesibilidad al conjunto del espacio urbano o de una región amplia” (LOBATO CORRÊA, 2011: 24).

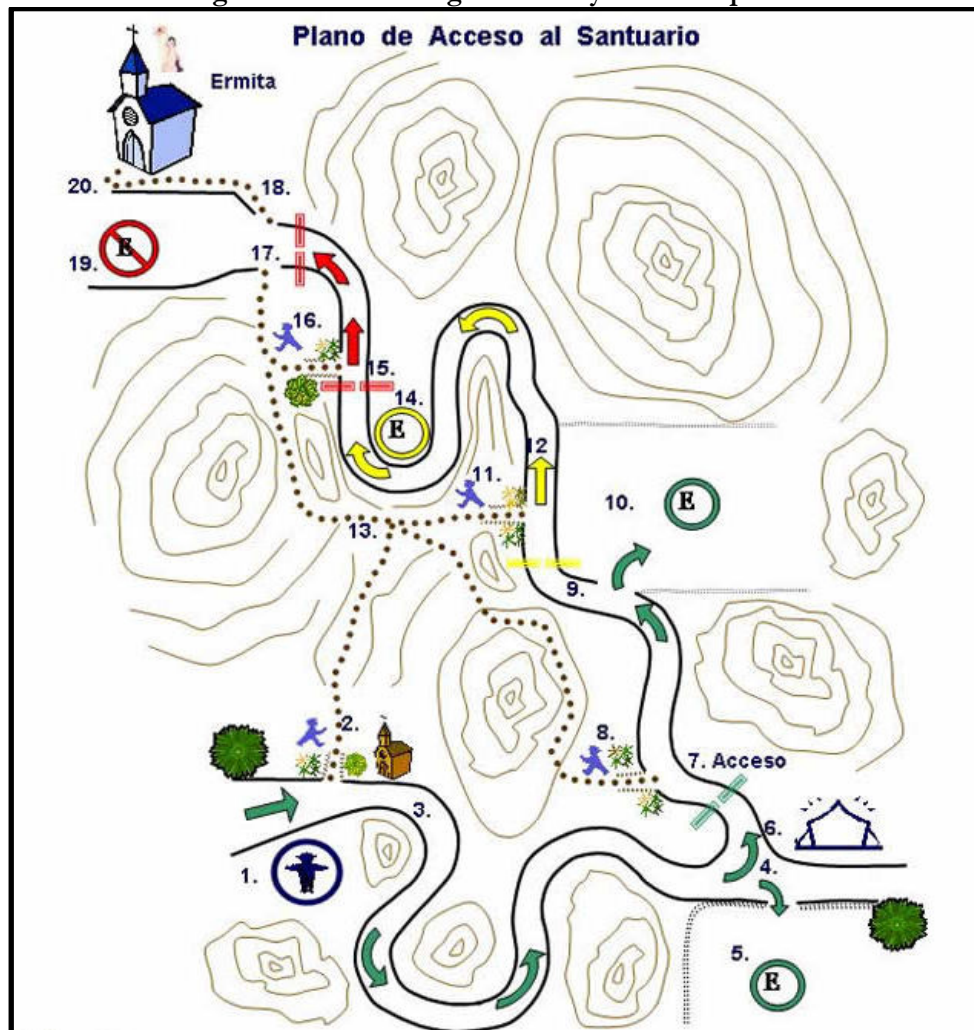
Así, la política locacional muestra que el acceso al barrio se puede realizar en vehículos, pero al llegar a la base del cerro hay un punto donde deben dejarse e iniciar el ascenso a pie (salvo excepciones que se relacionan con la llegada de enfermos los días que se realiza el ritual de María

Livia³). La figura n°2 nos muestra las condiciones locacionales de esta forma simbólica y la organización espacial interna del todo sitio y sus alrededores.

La ubicación del santuario sobre el cerro y todo lo que conlleva la ceremonia en esa espacialidad, provoca que allí se trastoken tiempos y espacios, de una forma que habilita una pertenencia a un nosotros que muchas veces no es únicamente religioso, sino también político y cultural. “Así la dimensión espacial de lo religioso se subvierte, sobre todo cuando estos hechos suceden en (y sobre) espacios que exceden el lugar de culto, para volcarse a lo público” (GARCÍA BOSSIO, 2019: 179). Es por eso que “estas prácticas se dan en el marco de tensiones y de conflictos institucionales tales como dificultades al interior de la Iglesia católica entre las autoridades y los videntes, y problemas con las autoridades políticas” (AMEIGEIRAS Y SUÁREZ, 2011: 104). Allí se encuentran con la delimitación jurídico-administrativa del Estado, que en sus diferentes niveles de gobierno se convierte en el que regula, en última instancia, la posibilidad de un grupo religioso de poder realizar una fiesta o una peregrinación en determinados espacios públicos, incluso por sobre la regulación que pueda producirse desde la sociedad –aunque sin un mínimo de aceptación social no se logre obtener reconocimiento estatal– ya que es el Estado el que ejerce el poder para impedir una determinada manifestación religiosa o para promoverla y acompañarla (GARCÍA BOSSIO, 2019). Por ejemplo, el Estado se vuelve responsable de la seguridad, y por tanto garante de una serie de elementos de logística y coordinación específicos sobre ese espacio que requieren de la participación de distintas dependencias estatales pertenecientes a distintos niveles de gobierno, a la vez que la participación de los integrantes de la religión en cuestión (GARCÍA BOSSIO, 2019). Y así es que el casi medio millón de personas que participan en el culto a la Virgen del cerro, van acompañados por la “policía de la provincia, seguridad vial, defensa civil, municipios y otras organizaciones no gubernamentales que prestan servicios y ayuda durante la travesía de los caminantes” (SUÁREZ Y MARCHETTA, 2015: 7). Aun sabiendo que, si bien no está del todo avalado por la mismísima Iglesia Católica, las creencias y la puja de la sociedad portadora de identidades hace de esto, el reconocimiento del Estado.

³ “Así, los días sábados se habilita un lugar de encuentro para el traslado de enfermos y personas imposibilitadas de subir a pie hasta la cima del cerro, los que son llevados hasta la capilla (y luego bajados) con vehículos de voluntarios autorizados, solicitándose a los acompañantes y demás integrantes del grupo que suban a pie y se encuentren en la cima con su familiar transportado.” (<http://www.inmaculadamadre-salta.org/>, última consulta: abril de 2022).

Figura 2. Plano de organización y acceso al predio



Referencias: 1. Información y recepción de peregrinos a pie (días sábados); 3. Camino vehicular al santuario; 6. Lugar de encuentro para el traslado de enfermos; 7. Portón de acceso al santuario; 5 y 10. Estacionamiento de vehículos; 20. Ermita. El resto de los números indican la referencia de desplazamientos que deben seguir los peregrinos. Fuente: <http://www.inmaculadamadre-salta.org/> (última consulta: abril de 2022).

Ritual y espacio sagrado

Entre los replanteos que viene haciendo la geografía de las religiones a partir de los giros cultural, espacial y subjetivo se destaca la discusión del clásico paradigma de división dicotómica entre los espacios profano y sagrado como esferas distintas y autónomas.⁴ Sin embargo, esta dualidad comenzó 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

⁴ El problema de la escisión en espacios sagrados y espacios profanos se consolidó con la incorporación del *corpus* aportado por el rumano Mircea Eliade, quien a partir de su obra *The sacred and profane: the nature of religion* influyó fuertemente en gran parte de los enfoques espaciales de este tipo. Sus axiomas sobre los espacios sagrados como algo diferente y separado de los espacios ordinarios (los profanos) y la posibilidad de encontrar conexiones entre ambos dominios constituyeron los ejes de debate que sirvieron como referencia para otras Ciencias Sociales (FLORES, 2018).

sagrado y lo secular pueden interpretarse a través de referencias culturales, experiencias y narrativas. “Nunca pueden separarse completamente de los distintos modos adquiridos de responder y expresar la sacralidad” (COOPER, 1995: 356).

Retomamos –entonces– la idea desarrollada por la antropóloga Eloísa Martín que propone hablar de prácticas de sacralización (MARTÍN, 2007) e incluyen los modos de “hacer sagrado”, de inscribir personas, lugares, momentos, ritos, en esa textura diferencial, y esto es –siempre– resultado de un proceso histórico, social y cultural (MARTÍN, 2007). Aquí, entonces entra en juego el ritual como productor de esa sacralidad del espacio, en la medida en que se pone en escena “una textura diferencial del mundo habitado que se activa en momentos excepcionales y específicos y/o en espacios determinados, y que lejos de existir de forma abstracta o con un contenido universal, es reconocido y actuado por los sujetos en disímiles situaciones: en las discontinuidades geográficas, en las marcas del calendario, en las interacciones cotidianas, en gestos ordinarios y en performances rituales” (MARTÍN, 2007: 77). Así, muchos lugares que habitualmente pueden ser comprendidos como ámbitos profanos o seculares, en distintos contextos o circunstancias adquieren sacralidad a partir del conjunto de componentes que activan esta topología sagrada (FLORES, 2018), como el caso del propio cerro salteño.

Asimismo la particularidad del lugar se condensa con la temporalidad. Durante los días de la semana es frecuente que mucha gente ascienda al cerro para visitar el lugar, llegar a conocer la ermita e inclusive sacarse fotos en las plataformas que cuentan con vistas panorámicas de toda la ciudad de Salta. Sin embargo, algunos sábados⁵ esta espacialidad se altera con la puesta en escena del ritual de la vidente que activa la textura de sacralidad mediante sus prácticas y de las de todas y todos los asistentes.

La ceremonia de Tres Cerritos se inicia los sábados a las 8 de la mañana con la llegada de los peregrinos (entre ellos muchas personas enfermas) y su ascenso a la cima del cerro. Allí se lleva a cabo el ritual dirigido exclusivamente por María Livia en un contexto espacial que garantiza la sacralidad del sitio. “El silencio reinante es sostenido por los servidores de diversas maneras, especialmente a través de música sacra o de cantos que suscitan el recogimiento. La oración privilegiada es el rosario, que es un típico rezo de la tradición católica destinada a la Virgen” (SUÁREZ, 2021: 234).

Entonces, al mediodía comienza el rezo del rosario coordinado por la propia vidente y luego se desarrolla la práctica más importante del culto: la oración de intercesión. En esa instancia, la médium va pasando una a una a las personas que aguardan su intervención tocándole el hombro; muchas de las personas se desmayan y son asistidas por los servidores que los sostienen por detrás. Estas acciones “de intercesión” (la mayoría destinadas a sanar enfermos) ocurren en un espacio específico y construido a tales fines, situado delante de la capilla y destinado para este momento. A medida que la práctica ocurre se activa esa textura de lo sagrado que visibiliza que “la organización de María Livia construye una territorialidad atravesada por rituales, es decir, artefactos comunicativos que inscriben ese espacio, lo consagran y lo sacralizan” (NAVA LE FAVI, 2017: 467). (Figura 3).

⁵ La presencia de María Livia en el cerro y el desarrollo del ritual de intercesión solamente se llevan a cabo algunos días sábados en un calendario que se anuncia a través de la página de la organización. Sin embargo, todos los sábados se garantiza el desarrollo de jornadas de oración (como o sin la presencia de la *médium*).

Imagen 3. Ritual sabático con la presencia de la vidente



Fuente: Portal *Que pasa Salta*, 7/4/2018.

Esta sacralidad que adquiere el territorio demanda procesos de legitimación, lo cual no es más que la traducción de relaciones sociales de poder (FLORES, 2018). En palabras de Pucci, “se está al frente de un lugar donde el espacio y el tiempo se desdibujan, y lo sagrado cobra vida propia en el imaginario de los sujetos” (PUCCI, REYNA Y YUNES, 2008: 1). La efectividad del ritual y de las experiencias de los asistentes legitiman la sacralidad del sitio y por supuesto la eficacia simbólica de la vidente.⁶

Por su parte, el constante control de la sacralidad por la organización (los servidores) y de las regulaciones espaciales del lugar dificulta el desarrollo de prácticas por parte de los visitantes que no sean aquellas relacionadas a los consumos religiosos del lugar, como las prácticas de ocio o turismo, las que quedan mayormente relegadas a los días de la semana.

“La Jornada concluye cuando el último de los peregrinos que lo desea ha recibido la Oración de Intercesión, habitualmente al atardecer o a veces ya entrada la noche.[...] Se informa que no está permitido entregar propina o colaboración pecuniaria de ningún tipo”, se recuerda en los anuncios de la *web* de la asociación que comanda el ritual.

Cuerpos y espacios regulados

La escala del cuerpo en los estudios geográficos, como hemos insistido, viene cobrando relevancia en el último tiempo. La geógrafa británica Linda McDowell (2000) al respecto sugiere: “un cuerpo, aunque no todos los estudiosos de la geografía lo crean, es un lugar. Se trata del espacio en el que se localiza el individuo, y sus límites resultan más o menos impermeables respecto a los restantes cuerpos. Aunque no cabe duda de que los cuerpos son materiales y poseen ciertas características como la forma y el tamaño, de modo que, inevitablemente, ocupan un espacio físico, lo cierto es que su forma de presentarse antes los demás y de ser percibido por ellos varía según el lugar que ocupan en cada momento.” (MCDOWELL, 2000: 59). A este aporte debemos sumar la

⁶ En un trabajo reciente, Ana Lourdes Suárez suma además el uso legitimador de las cámaras fotográficas y celulares. (Suárez, 2021).

idea de otra geógrafa: Alicia Lindón, quien sugiere estudiar el cuerpo y las emociones como una ventana para comprender a los lugares, a través de los sujetos que la habitan corporal y emocionalmente. Es desde esta perspectiva que entendemos a los actantes como centrales en la construcción de los fenómenos sociales y espaciales. Así, los sentimientos, las emociones, las ideas, las cosmovisiones, los significados serán de suma importancia para la construcción y entendimiento de los lugares.

Centrando la mirada en la escala corporal, y entendiendo que los sujetos habitantes del espacio del cerro son también portadores de una emocionalidad (LINDÓN, 2009) podemos comprender que visitantes, organizadores y la propia María Livia son quienes producen y reproducen constantemente el lugar, donde se desenvuelven las prácticas que se vienen describiendo, resignificando el territorio asiduamente. El espacio se hace indisociable de aquel/aquella que lo ve y lo siente, lo experimenta. Siendo ese lugar del cerro un ámbito de conjunción de experiencias y emocionalidades trazadas en el marco del ritual. Asimismo, las condiciones del lugar intervienen y moldean a cuerpos y emociones que lo habitan (por ejemplo, a través de lo que este espacio significa, transmite, regula, controla, etc.), sumergiéndose esta teorización en una relación dialéctica entre lugares y sujetos que se condicionan y transforman mutuamente.

Las corporalidades que participan de la ceremonia van a representar y expresar emociones y significados que los individuos vivencial al realizar el culto. La participación en el ritual es motivada por la posibilidad del encuentro personal con María Livia a través de la oración de intercesión, que constituye el momento en que por mediación de la vidente “se aparece la Virgen” y se generan “gracias y bendiciones”. De ahí que, expresiones como “goce puro”, “encuentro espiritual”, “algo que no se puede explicar con palabras”, “experiencia mágica”, “sensación única”, son formas de manifestar verbalmente el conjunto de experiencias que viven los devotos en el lugar.

Los sentimientos que experimentamos repercuten y se expresan físicamente en nosotros. El cuerpo se hace territorio, en el sentido social de su construcción y de validación colectiva. También el gesto, la postura o el movimiento corporal se comprenden desde las prácticas sociales, no solo comprende las actividades perceptivas, sino también las expresiones (CARBALLO, 2012), dado que las emociones internas ocasionadas por el suceso de que la Virgen mediante María Livia los toque para aliviar sus males -en general- produce un estado de éxtasis, emoción, devoción que es exteriorizado mediante el desmayo del cuerpo, en este caso. Y además, la manifestación física del desmayo al momento del contacto con María Livia expresa una corporalidad que hace efectiva la sacralidad del lugar.

La corporalidad, entonces, adquiere relevancia a la hora de interpretar las prácticas y las creencias religiosas que toman como símbolo y objeto al cuerpo, es decir como una escala territorial apropiada (CARBALLO, 2012). El uso del rosario o el uso de pañuelos celestes para la ceremonia, en este caso, es una manifestación concreta que actúa en la construcción de las identidades, haciendo que éstas puedan ser leídas o reinterpretadas de formas muy diferentes (ORTIZ GUITART, 2012). Esos cuerpos son expresión de una identificación con la organización, pero también con el culto y con el lugar donde se lleva a cabo.

En las prácticas que despliegan estos sujetos portadores de sentimientos, interfieren, además, los imaginarios que giran en torno a los significados que tiene la ceremonia y la presencia de María Livia en el cerro, así como también- y particularmente- la devoción a la Virgen por parte de los creyentes. Entre estos, “los fieles, construyen y son construidos por los imaginarios religiosos, que los ayudan a buscar la felicidad por medio de la fe y la esperanza, a ordenar y comprender el mundo (teodicea de la felicidad). Este tipo de ritual funciona como una válvula de escape a las frustraciones de la vida cotidiana, como un contacto personal con la divinidad.” (PUCCI, REYNA Y YUNES, 2008: 6). Justamente porque lo sagrado va más allá de templos, imágenes y santuarios ya que la experiencia de lo sagrado se da en el dominio de la emoción y del sentimiento del ser-en-el-mundo (ROSENDAHL, 2009), pero también del estar-en-el-mundo. Por eso nos parece pertinente el concepto de hierofanía como motor de la creación de un área apartada y demarcada del entorno que lo rodea, y que ejerce una fuerza que lo hace extraordinario y único,

como creemos que es en el caso del cerro, constituyendo un zona utilizada para realizar las prácticas religiosas -rituales- y el itinerario de los devotos (ROSENDAHL, 2009).

Pero una dimensión que no podemos dejar de considerar es la vinculada al ejercicio del poder en el lugar, y al control espacial y la regulación de los cuerpos en ese espacio. En este sentido, la organización –a través de los servidores y servidoras– ejerce un rol central como garantes del control espacial y corporal, ya sea en los momentos de la ceremonia como en el resto de los días donde asiste el público general. “La semiografía de este territorio (materializada en una gran cantidad de cartelera desde el nivel de ingreso hasta lo más alto de la cima) regula las prácticas y controla las conductas de los cuerpos-territorios que visitan el lugar.” (FLORES, 2021), cómo podemos ver en la figura 4. En la página *web* de la organización se recita: “Se recuerda que es un lugar Sagrado no de deporte ni turismo y por lo tanto se solicita cuidar la vestimenta y se ruega no fumar”, poniendo en tensión los usos religiosos y turísticos del lugar que suelen solaparse de manera permanente.

El control de los cuerpos en el espacio se manifiesta en un amplio arco de prácticas recomendadas y vedadas: desde el estado de oración permanente (solicitan no levantar la voz); la prohibición del consumo de alimentos, bebidas y tabaco; la no permanencia de animales en la propiedad, hasta indicaciones más precisas cómo donde deben dejarse los exvotos y rosarios o cuál es la zona de descanso, confesión, sanación, estacionamiento, etcétera. Entonces, “esta dimensión política de lo sagrado objetiva las normas y formas adoptadas por las instituciones (organizaciones en este caso) para asegurar la vivencia de la fe y la vigilancia de los fieles, afirmando así una identidad religiosa” (ROSENDAHL, 2005: 196).

Imagen 4. Cartelería presente en el predio del cerro



Fuente: Foto de los autores.

CONCLUSIONES

Los cambios acontecidos en la geografía del nuevo siglo XXI abren un abanico inmenso de posibilidades para poder explorar la dimensión espacial desde múltiples formas: lo político, lo social, lo económico y, por supuesto, lo cultural.

Uno de los virajes más valiosos e interesantes que traen estas perspectivas, consiste en sumar dimensiones o lecturas a las que la geografía solo se había animado tímidamente, como el caso de las religiosidades o de los cuerpos.

En el artículo hemos analizado un caso puntual en donde los aportes de estos dos campos emergentes (geografía de las religiosidades y geografía de los cuerpos) se cruzan de manera compleja y nos permiten advertir las formas y sentidos que adquiere el espacio en un contexto particular.

La devoción a la Virgen del cerro de Salta y todo lo que ocurre en torno a las múltiples prácticas y experiencias que se dan en Tres Cerritos, son un claro ejemplo de cómo podemos aplicar estas miradas novedosas de manera compleja y sin perder la perspectiva espacial. Sin dudas, recuperar los sujetos, sus prácticas inscriptas en cuerpos y emocionalidades, cargar de contenido y subjetividad a los procesos que allí suceden son condición necesaria para poder explorar todo ese universo.

La masiva concurrencia al lugar, da cuenta de que dicho fenómeno los (y nos) interpela. De hecho, muchos recurren en busca de la paz interior o la sanación exterior, velando no solo por ellos mismos sino también por sus familiares, incluso estando dispuestos a viajar largas distancias y pasar largas horas invirtiendo dinero. Y si bien, destacamos que varios son los que llegan “por curiosidad”, este acontecimiento forma parte de la vida de muchos cuerpos peregrinos transformando su cotidianeidad, identificándose con un colectivo que comparte, vive, siente y se reconoce con las mismas emociones y creencias.

El cerro (el territorio) es construido y reconstruido permanentemente, adoptando nuevas prácticas y experiencias. Es un espacio de apropiación de los cuerpos, con cargas simbólicas, expresivas, emocionales y materiales. Poner el foco allí es garantía de un abordaje geográfico preciso y profundo.

BIBLIOGRAFÍA

Ameigeiras, A y Suarez, A. (2011). “Las apariciones de la Virgen. El fenómeno de las apariciones de la virgen en Salta: peregrinación, sanación y la misión de unir Oriente con Occidente”. En: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 12: 103-129.

Carballo, C. (2012). “La corporalidad como nuevos territorios de espacialidad religiosa”, en *Espaço e Cultura*, (32):61-78, Rio de Janeiro, UERJ.

Cooper, A. (1995). “Adolescent dilemmas of landscape, place, and religious experience in a Suffolk Parish”, en *Environment and Planning D: Society and Space*, 13: 349-363.

Flores, F. (2016). “Espacialidad y religiosidad: encuentros y desencuentros teórico-metodológicos”, en *Revista Cultura y Religión*, X(1): 3-16.

Flores, F. (2018). “Lo religioso y el espacio. Apuntes desde la Geografía”, en Cloquet da Silva, A. R. y D Stefano, R. –editores-, *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*, Curitiba: Prisma.

Flores, F. (2019). “Lo religioso y lo turístico: Prácticas, experiencias y lugares en dos destinos emergentes”, en *XXI Jornadas de Geografía de la UNLP: Construyendo una Geografía Crítica y Transformadora*, Ensenada: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP.

Flores, F. (2021). “Espacios religiosos y prácticas turísticas en dos destinos marianos emergentes de la Argentina”, en *ARA*, 11(1): 16-36.

Flores, F. y Giop, M. (2017) “Geosímbolos religiosos en el espacio público. El centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa”, en *Estudios Socioterritoriales*, (21):173-187, Tandil: Centro de Investigaciones Geográficas CIG, Instituto de Geografía, Historia y Ciencias Sociales.

García Bossio, M (2019). “Con el cielo como techo. El lugar del Estado en la coordinación de peregrinaciones y fiestas religiosas en la provincia de Buenos Aires”, en: Carballo C. y Flores F. –compiladores- *Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad*, 179-194.

Kong, L. (2001). “Mapping ‘New’ Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity”, in *Progress in Human Geography*, 25(2): 211-233.

Lindón, A. (2009). “La construcción socio espacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 1(1):6-20.

Lindón, A. (2010). “Invirtiendo el punto de vista: Las geografías urbanas Holográficas del sujeto habitante”, en Lindón, A. e Hiernaux, D. (Dirs.), *Los giros de la geografía humana*, México: Antrophos.

Lobato Corrêa, R. (2011). “Las formas simbólicas espaciales y la política”, en Zusman, P.; Haesbaert, R.; Castro, H. y Adamo, S. -editores- *Geografías culturales. Aproximaciones, intersecciones y desafíos*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Martín, E. (2007). “Aportes al concepto de religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina”, en Carozzi, M. y Ceriani Cernadas, C. –coordinadores- *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos, pp. 61-86.

Mauro, D. –Coordinador– (2021). *Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina desde el siglo XIX a la actualidad.*, Rosario: Prohistoria.

McDowell, L. (1999). *Género, identidad y lugar Un estudio de las geografías feministas*, Madrid: ediciones Cátedra.

Nava Le Favi, D. (2017). “De ‘turistas’ y ‘peregrinos’: identificaciones, territorialidades y fronteras en la construcción del cuerpo devoto del culto a la Virgen del Cerro en la ciudad de Salta, Argentina”, en *Análisis*, 49(91): 461-481.

Ortiz Guitart, A. (2012). “Cuerpo, emociones y lugar. Aproximaciones teóricas y metodológicas desde la Geografía”, en *Geographicalia*, (62):115-131.

Torres Rodríguez, M. (2014). “Corporalidad, Sexualidad y Erotismo en la Visión de Ciudad de la Nueva Geografía Cultural”, en *Revista Latino-americana de Geografía e Género*, 5(2): 83-98, Ponta Grossa.

Pucci, A., Reyna, M. y Yunes, O. (2008). “Imaginario y espacio. El santuario de la Virgen del cerro”, en *IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas*.

Racine, J y Walther, O (2006), “Geografía de las religiones” en Lindón, A. y D. Hiernaux – editores-, *Tratado de Geografía Humana*, México-Barcelona, Anthropos, pp. 481-505.

Rosendahl, Z. (2005), “Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da Religião”, en Rosendahl, Z. y Lobato Corrêa –coordinadores-, *Geografia: temas sobre cultura e espaço*, Rio de Janeiro: UERJ ed.

Rosendahl, Zeny (2009). “Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio”, en: Carballo Cristina -coordinadora-, en *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo, Buenos Aires, pp. 43-56.

Suárez, A. (2021). “La Virgen del cerro en Salta”, en Mauro, D. –Coordinador-, *Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina desde el siglo XIX a la actualidad.*, Rosario: Prohistoria.

Suárez, A, y Pérez Marchetta, A. (2015). “La virgen que se ‘aparece’ en Salta, ¿por qué los lugareños le dan la espalda?, en *Andes*, 26: 1-25.

Recibido: 11 de Marzo de 2022 / Aprobado: 12 de Abril de 2022 / Publicado: 30 de Abril de 2022

© 2022 Los autores (Boni-Fasciolo-Flores)



Esta obra se encuentra bajo Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0. Internacional. Reconocimiento - Permite copiar, distribuir, exhibir y representar la obra y hacer obras derivadas siempre y cuando reconozca y cite al autor original. No Comercial – Esta obra no puede ser utilizada con fines comerciales, a menos que se obtenga el permiso.
