

TERRITORIOS, FIESTAS Y PAISAJES PEREGRINOS

Cartografías sociales de lo sagrado en el siglo XXI



Cristina Teresa Carballo - Fabián Claudio Flores
Compiladores

INTRODUCCIÓN

Cristina Teresa Carballo y Fabián Claudio Flores

Acerca de este libro

A partir del trayecto iniciado con el Coloquio, se continuó con un arduo trabajo en la preparación y edición de la presente obra, que nos insumió alrededor de un año. Hoy podemos compartir un libro ambicioso, tanto por la escala del análisis como por la diversidad de miradas y metodologías, que se organiza en tres ejes. El primero coloca la atención en las manifestaciones territoriales, entendidas estas como expresiones sociales, donde se pone la espacialidad de lo sagrado en un primer plano, bajo el título: “Territorios sagrados en clave espacial”. Un segundo eje: “Las fiestas religiosas como escenarios socioespaciales”, nos remite a la vigencia y las mutaciones simbólicas de las fiestas como un hecho social y religioso relevante, desde renovadas negociaciones entre lo sagrado y lo profano, entre lo público y lo privado. Por último –si bien no menos importante–, el eje “Paisajes peregrinos, mapas en movimiento” pone el énfasis en el paisaje, no como mero escenario pasivo, sino como una materialidad compleja en el análisis de los procesos pasados y presentes; en las lecturas e interpretaciones; en fin, en las valoraciones que las comunidades otorgan a estas formas y que, a la vez, les ofrecen modos renovados de cohesión social.

Una cartografía inestable de lo sagrado

Al iniciar esta introducción, nos vienen a la mente dos preguntas o dimensiones que hacen a nuestro análisis científico: ¿De qué objeto estamos hablando en la obra?, y ¿cómo y por qué se abordaron? Para poder responder a estos interrogantes, partimos desde la construcción de nuestra perspectiva, o mejor dicho, partimos desde nuestras coordenadas espaciales, desde

lo que somos: Latinoamérica. En este sentido, podríamos proponer varias líneas de reflexión. No obstante, nos contentamos con diseñar un breve trayecto que involucre escalas mayores, a modo de contexto, de cómo fue renovándose la mirada geográfica y qué aspectos se encuentran en mutación para componer esta cartografía inestable de lo sagrado.

Las fiestas, sin duda, han tenido amplias funciones sociales. En una apretada síntesis, podríamos acordar que, principalmente, trazan fronteras temporales y espaciales; transforman lo ordinario en extraordinario; diferencian lo sagrado de lo profano. Al mismo tiempo que construyen identidad colectiva intergrupala, también recrean su alteridad con respecto a los otros, al participar en la reproducción social y espacial entre tensiones de lo que se define como tradicional, y del cómo se adapta o cambia. La fiesta, fenómeno efímero, permite un anclaje ritual concreto, un anclaje temporal y espacial que vehicula relaciones sociales, conflictos y negociaciones, a la vez que pone en evidencia los vínculos con y en el territorio.

La obra de Guy Di Méo (2001) *La géographie en fête* se ha convertido en un referente contemporáneo desde el análisis geográfico de los rituales festivos, de la producción de símbolos, y de los vínculos entre una sociedad y su territorio. La mirada está puesta en el lugar, en las dimensiones en que las fiestas patronales, las romerías, las festividades cívicas o los festivales adquieren y cualifican lugares, sobre todo, en aquellos en los cuales el patrimonio cultural o simbólico adquiere valor de diferenciación regional; y para un mercado turístico dinámico y voraz, la mirada está puesta en Francia. No obstante, nos aportan relevantes avances, tanto teóricos como empíricos. La fiesta se apoya en lugares públicos o emblemáticos para construir y consolidar identidad socioespacial que permita la reconstrucción de un linaje comunitario de la memoria o de la valoración de símbolos identitarios. En otras palabras, la fiesta pone el acento en lo lúdico para construir unidad e identidad de un grupo territorializado. Es un proceso complejo y cotidiano de conformación simbólica del territorio y del lugar.

El territorio es apropiado por los grupos de forma ideológica, económica y política; aunque el territorio en la fiesta no es solo objeto de poder, sino poder en sí mismo. La fiesta se muta en una ceremonia geográfica, a partir de romerías, sacralizaciones, carnavales o peregrinaciones, atravesada por diversos intereses socioculturales. La fiesta y el territorio son la mediación por excelencia de las interpretaciones simbólicas entre las pujas de intereses de lo que podemos llamar *religioso*. Se trata de la mediación de las diversas formas sociales, de la otredad; y a la vez, de una integración colectiva.

INTRODUCCIÓN

Paul Claval (2014), en su artículo “A festa religiosa”, publicado recientemente, pone en evidencia la actualidad del tema en el campo social. Involucra en su análisis el tiempo y el espacio, desde la sociedad griega hasta el presente, en lo referente a la práctica católica, protestante o la islámica. Los festivales urbanos contemporáneos recrean nuevas formas espaciales de valoración, así como redefiniciones de identidades y sentido comunitario en una sociedad fragmentada. “En la noche, con los fuegos artificiales, un universo sonoro es impuesto al mundo real. Explosión de espontaneidad, paréntesis de libertad, momento de realización de sueños y de lo imposible, la fiesta aparece como todo eso; pero ella solo aparece como tal porque fue preparada, porque ella únicamente quiebra las reglas de la vida cotidiana para inscribirse en otras reglas más convencionales: ella hace parte de la vida social, más que subvertirla” (2014). Además de esta realidad social y cultural, Claval nos consigna una dialéctica con lo divino. La fiesta religiosa es construida en torno a rituales de aproximación, mas ellas no se contentan con conectar a los hombres entre sí, sino que los hacen comunicarse con Dios, o con lo divino. La fiesta religiosa nos puede conectar con tiempos y espacios míticos, o puede generarnos nuevos espacios de encuentro. Pero en general, las fiestas son espacios y tiempos de mixtura tanto religiosa como cultural, que ponen en evidencia la fragilidad o el riesgo de sentenciar un modelo o tipo ideal de fiesta religiosa. El universo festivo y el retorno al contacto con lo divino son ideas complejas que podemos corroborar con las experiencias y narraciones que aparecen en nuestra obra.

Otro aspecto que resulta central y no periférico en este libro es repensar la religión como categoría social (Ceriani, 2013). Es, sin duda, la contextualización socioespacial la que le da sentido, puesto que no se trata de un fenómeno dado e inmutable. Al adquirir socialmente valoraciones o legitimaciones diversas, la religión y sus ceremonias geográficas son convertidas en hechos de interés social. Las experiencias que aquí se presentan nos permiten ir más allá de interpretar o entender a la cultura popular como tradiciones populares de resistencia que en ellas se manifiestan. En realidad, la religiosidad de la cultura popular es el espacio del conflicto, de la resistencia; es el territorio sobre el cual las transformaciones son operadas. Las fiestas, los rituales, los paisajes y las peregrinaciones, en tanto ceremonias geográficas, son re-creaciones sociales o étnicas en el intento de construir significados, de atribuir lenguajes y narraciones, de consolidar lecturas del pasado y proyectos comunes en el futuro.

Recién en las últimas dos décadas del siglo pasado, e impulsado por las transformaciones que experimentaron las ciencias sociales al refrescar sus miradas, lo religioso comenzó a ser un tópico cada vez más frecuente en las investigaciones geográficas. Esto no quita que no haya habido antecedentes significativos al respecto.

Los trabajos académicos más notables dentro del campo de la geografía surgieron recién a mediados de la centuria pasada, a partir de dos de las obras pioneras que abordan el tema de las religiones: una es *Fundamental Questions in The Geography of Religions*, de Paul Fickeler, escrita en 1947; y la otra, *Géographie et religions*, escrita por el francés Pierre Deffontaines¹ hacia 1948.

A pesar de que sendas obras fueron pioneras dentro de la temática, no llegaron a narrar con solvencia (a pesar de su presunción de inventario cultural) la especificidad de lo religioso en el espacio porque, como expresan Racine y Walther: “lo que se desprende entonces del análisis es el hecho de que la construcción religiosa del espacio no obedece verdaderamente a esquemas universales [...] y no es la forma lo que califica lo religioso en el espacio, sino más bien la potencialidad de dar una forma según la interpretación que las sociedades se hacen de lo divino” (Racine & Walther, 2006: 482).

Los aires renovadores de las décadas de 1960 y 1970 en las ciencias sociales harían lo propio en el campo de la geografía, por entonces fuertemente inspirada por la Geografía cultural de la Escuela de Berkeley, siendo Sopher una de las figuras pioneras (Rosendahl, 2005). En su clásico *Geography of Religions* (1967), el autor analiza el fenómeno religioso abordando la interacción espacial de una cultura dada con su ambiente y con las otras culturas, y poniendo en discusión las convenciones mediante las cuales las sociedades establecen los espacios sagrados y los espacios profanos. Esta lectura dicotómica del problema primó (y prima) en muchos de los abordajes que exploran la dimensión religiosa de los territorios.

Pero fue recién en las dos últimas décadas del siglo XX cuando la religión se transformó en un tema de emergencia dentro de los análisis espaciales, y entonces “los estudios geográficos de lo religioso pasaron progresivamente de lo morfológico a lo simbólico” (Racine & Walther, 2006: 484) y, de este modo, permitieron acceder a un nivel donde el paisaje cultural a secas no proporciona nada de inmediato si el geógrafo no realiza una

1.- Este autor inauguró, de una u otra manera, toda una serie de trabajos geográficos sobre lo religioso que sentaron las bases de los estudios de las décadas posteriores, centrando su foco en la presencia de lo sagrado en el ámbito urbano.

INTRODUCCIÓN

práctica interior que le permita acercarse a las formas, sentidos y signos propios del grupo/sujeto/comunidad religiosos.

En este contexto, el espacio y los lugares comenzaron a tener una importancia crucial a partir de los contenidos simbólico-religiosos que le atribuyen los sujetos y los grupos. Estas marcas que se fueron cimentando a lo largo de la historia transforman el paisaje cultural en un palimpsesto en constante construcción y reinención. Se concibe, entonces, que los territorios de lo sagrado y de lo simbólico son resultado de la sedimentación histórica, donde pueden convivir (o no) componentes de disímiles improntas religiosas en el espacio, generando una especie de *collage* que se muestra no como capas sucesivas, sino como producto de una mezcla constitutiva (Amselle, 2001). Lo religioso había llegado para quedarse, y los geógrafos ya no podíamos mirar hacia otro lado.

Un gran aporte a este tipo de miradas lo constituyó la consolidación de esa “nueva” geografía cultural y su corpus teórico-metodológico, renovado en la última década del siglo XX. Desde este abordaje –y acordando con uno de sus fundadores, David Cosgrove–, “se puede [...] crear una nueva cultura, una cultura que implantará la producción de nuevos paisajes y de nuevos significados a los paisajes ya habitados” (1984: 9-10).

Pero plantear los problemas espaciales en clave cultural no significa, de ninguna manera, desechar el conjunto de variables sociales, políticas y económicas que marcan el territorio; por el contrario, se trata de orientar la mirada hacia una perspectiva que integre el aporte interdisciplinario, poniendo la producción de las formas de espacialidad en el centro de la cuestión; construyendo así una perspectiva que exprese la relación espacio-religiosidad desde un análisis reflexivo y crítico; que vincule las dimensiones materiales y simbólicas. Sería lograr una geografía cultural “con un cariz político, crítico y comprometido que dé evidencias que la cultura no es solo una construcción social que se expresa territorialmente, sino que la cultura está, en sí misma, constituida espacialmente” (Cosgrove, 1984: 22).

Además, al tratarse de una reflexión espacial sobre una problemática de raíz cultural (los paisajes religiosos visibles e invisibles, y sus dimensiones simbólicas), se hace necesario bucear en otros universos territoriales, más allá de las materialidades, ya que las formas materiales del espacio pueden ser apropiadas de distintas maneras y con distintos usos según los sujetos que intervengan en cada momento, aunque “ello no traiga consigo un cambio en la materialidad misma” (Lindón, 2010: 177); también, esas formas espaciales rígidas pueden ser resignificadas de acuerdo con estrategias que

se definen en el marco de relaciones sociales que expresan, igualmente, relaciones de poder. Por lo tanto, la espacialidad religiosa no solo implica una apropiación material, sino también una simbólica y subjetiva (relacionada con la experiencia espacial y los espacios de vida), empapada de tensiones, conflictos y disputas que operan en torno a relaciones de poder desiguales y complejas.

Una de las particularidades que tienen los territorios y sus paisajes es el constante dinamismo, producto de las transformaciones propias de dicho ámbito, pero también, de su relación con el afuera. Ese dinamismo se vincula con las prácticas, así como con el movimiento, con el constante fluir, dando como resultado un mapa religioso inestable y en constante transformación.

Las complejas, heterogéneas y múltiples formas espaciales a las que nos enfrenta la contemporaneidad obligan a pensar estos problemas en clave más amplia, dándole importancia no solo a los fijos, sino también a los flujos e itinerarios sagrados, en términos de una construcción y reconstrucción continua de espacios y tiempos sagrados, al despuntar el siglo XXI. Peregrinaciones, fiestas, celebraciones religiosas, circuitos sagrados, turismo religioso, viajes espirituales, entre otros fenómenos, emergen como múltiples expresiones de esos flujos e itinerarios que hacen a lo territorial. En todos ellos, el componente espacial (la espacialidad) no es una variable menor; muy por el contrario, tiene una trascendencia central para pensar cómo funcionan, se construyen y se reproducen estos dispositivos territoriales.

Dentro de este abanico de posibilidades, las fiestas religiosas y las peregrinaciones se han convertido en uno de los núcleos que mayor riqueza podría aportar al análisis de la dimensión religiosa del espacio, en una cartografía social tan diversa como el continente mismo. Sus implicancias culturales, sociales, políticas y económicas configuran diversas formas desde donde abordar una práctica que muestra cada vez más multiplicidad en el panorama mundial.

Pero también, los fijos. El paisaje religioso y su configuración dan cuenta –y son testigos– de procesos sociales, políticos, económicos y culturales que exceden a aquel. Imposible disociar el uno de los otros; imposible pensar la espacialidad religiosa al margen de estas categorías. Por eso, surge la necesidad de integrarlos, complejizarlos y leer esa cartografía inestable de lo sagrado que se nos presenta en nuestros trayectos cotidianos, en nuestros paisajes de todos los días. Ese es el desafío.

Bibliografía

- AMSELLE, Jean-Loup (2001), *Branchements. Anthropologie de l'Universalité des cultures*, París: Flammarion.
- CERIANI, César (2013), "La religión como categoría social. Encrucijadas semánticas y pragmáticas", *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición*, Universidad Arturo Prat, vol. VII, n.º 1, enero-julio 2013, 10-29.
- CLAVAL, Paul (2014), "A festa religiosa", *Ateliê Geografico*, vol. 8, n.º 1, abril 2014, 6-29.
- COSGROVE, Denis (1984), *Social Formation and Symbolic Landscape*, Beckenham-Kent: Croom Helm.
- DEFFONTAINES, Pierre (1948), *Géographie et religions*, París: Gallimard.
- DI MÉO, Guy (2001, dir.), *La géographie en fêtes*, París: Ophrys.
- FICKELER, Paul (1947/1962), "Fundamental Questions in The Geography of Religions" [Cuestiones fundamentales en la geografía de la religión], en Mikesell, M. W. & Wagner, P. L. (eds.), *Readings in Cultural Geography*, Chicago: University of Chicago Press, 94-117. (Traducción al inglés del original en alemán: "Grundfragen der Religionsgeographie", *Erdkunde*, 1, 121-144).
- LINDÓN, Alicia (2010), "Invirtiendo el punto de vista: las geografías urbanas holográficas del sujeto habitante", en Lindón, Alicia & Hiernaux, Daniel, *Los giros de la geografía humana, desafíos y horizontes*, Barcelona: Anthropos.
- RACINE, Jean-Bernard & Walther, Olivier (2006), "Geografía de las religiones", en Lindón, Alicia & Hiernaux, Daniel (coords.), *Tratado de Geografía Humana*, México-Barcelona: Anthropos.
- ROSENDAHL, Zeny (2005), "Territorio y territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião", en Rosendahl, Zeny & Lobato Correa, Roberto, *Geografia: temas sobre Cultura e Espaço*, Río de Janeiro: UERJ.
- SOPHER, David (1967), *Geography of Religions* [Geografía de las religiones], Englewood Cliffs: Prentice-Hall, (Foundations of Cultural Geography Series).