

Mariofanías y espacio público, territorios en conflicto. El caso de las Grutas de Lourdes en Chile

Mauricio Baros Townsend ⁽¹⁾ y
María Soledad Díaz de la Fuente Leighton ⁽²⁾

Resumen: La creciente privatización y desacralización del espacio público que hemos estado viviendo por ya varias décadas, ha instalado a muchos de nuestros espacios públicos, como plazas, pampas, parques, etc., en una situación precaria, en dónde el valor de lo público se desvanece ante los apetitos del mundo capitalista. Entre estos espacios, los lugares religiosos de culto popular se han convertido en territorios en conflicto. Es precisamente uno de estos espacios que aquí queremos analizar: las Grutas de Lourdes en Chile. Estos espacios existen en todo nuestro territorio y han surgido en su mayoría espontáneamente producto de la voluntad de las colectividades que las han erigido. Lo que aquí queremos examinar son primeramente los antecedentes de estos espacios, los cuales, como podremos apreciar, desde muy antiguo surgieron como espacios de encuentro entre la esfera de lo humano y lo trascendental. Estos espacios liminales dieron cabida al encuentro de estas dos esferas, en donde las divinidades han mutado, pero el interés, la devoción y el culto mantenido por sus feligreses, les han permitido conservarse durante siglos como parte de la identidad popular en cada una de las localidades en donde han surgido.

El caso de la Virgen de Lourdes constituye una muy particular hierofanía, al manifestarse principalmente en grutas que constituyen parte del espacio público y en muchos casos del entorno natural en el cual se emplazan, logrando con ellos fusionar sincréticamente la herencia religiosa europea con la amerindia, pues la espiritualidad de los pueblos originarios era ante todo expresada en espacios abiertos y entornos naturales.

El valor de estos espacios reside entonces en ser espacios liminales y sincréticos, que forman parte del patrimonio colectivo de sus pueblos, y por ello requieren ser preservados, reconocidos y valorados.

Palabras clave: Grutas - Mariofanía - Espacio Público - Chile

[Resúmenes en inglés y portugués en las páginas 159-160]

⁽¹⁾ **Mauricio Baros Townsend** es arquitecto (Universidad de Chile). Magister en Arquitectura (Pontificia Universidad Católica de Chile) y Doctor en Arquitectura (Universidad Politécnica de Madrid). Desde 1986 es académico de la Facultad de Arquitectura de la Universidad de Chile. Además, es académico desde 2001 del Centro de Estudios Árabes de la misma universidad. En ambas unidades realiza labores docentes de pre y postgrado. Sus investigaciones y publicaciones se han centrado en el área de la teoría y la historia de la arquitectura, con especial énfasis en este último caso, a la relación entre Oriente y Occidente.

⁽²⁾ **María Soledad Díaz de la Fuente Leighton** es Trabajadora social Pontificia Universidad Católica de Chile (2006). Posee un Postítulo en Restauración y Conservación Arquitectónica (2011) y es Magister en Intervención del Patrimonio Arquitectónico (2023) ambos de la Universidad de Chile. Cursos de perfeccionamiento en curatoría y diseño de experiencias en Central Saint Martins, University of the Arts London, ((2014) y Gestión de Museos, en Tate Modern, Londres (2015). Fue directora ejecutiva de Fundación Aldea desde 2017 al 2023 y actualmente es su presidenta.

Cavernas y Grutas

Desde la más remota antigüedad, las cavernas y las grutas han estado asociadas a cultos divinos. Ya en el *Antro de las Ninfas*, Porfirio se refiere a una cualidad propia de estos espacios:

el poeta nos dice que la gruta tiene dos entradas, una del lado del Bóreas, descenso accesible a los hombres, otra del lado del Noto es, en cambio, sólo para los dioses; jamás por ella entran los hombres, sino que es el camino de los inmortales... (Porfirio, 2008).

Esta cualidad ambigua de las grutas es la que la convierte en un espacio esencialmente liminal. Un espacio de encuentro entre lo salvaje y lo civilizado, entre lo grotesco y lo urbano, entre lo celestial y lo terreno y entre lo espiritual y lo material.

Si bien grutas y cavernas en ocasiones son consideradas casi como conceptos sinónimos, su definición científica las distingue completamente, en tanto, dentro de la espeleología, la palabra gruta casi no suele aparecer, y esto tendría su fundamento en que mientras las cavernas tienen un origen claramente geológico, las grutas nacieron como una construcción cultural. Es decir, las cavernas subsisten por sí mismas, con o sin la presencia humana, la gruta en tanto está siempre ligada a un acontecimiento de carácter trascendente –entiéndase hierofanía– o humano, en el sentido de ser soporte de manifestaciones de origen mitológico, social, lúdico o meramente estético. Es por ello, que solemos hablar de “la gruta de las Ninfas”, la “gruta de Diana”, la “gruta de Lourdes”, etc. Claramente, son definidas a partir del acontecimiento ocurrido en ellas. Desde el punto de vista espeleológico, son definidas más bien como la antesala de una caverna más profunda, apareciendo más bien como un saledizo rocoso (Riedl, 1966).

Un hecho que además diferencia a las cavernas de las grutas es que estas últimas pueden ser artificiales, lo que no es común en las anteriores. Es por lo que en este artículo nos centraremos en las grutas, aunque ello no impide que utilicemos características asociadas a las cavernas, ya que comparten el mismo imaginario.

Nuestro planteamiento hipotético establece que las grutas han sido siempre una construcción cultural, más que natural. La gruta es ante todo un producto cultural, que a lo largo de los siglos se ha construido, a partir de una serie de hechos y fenómenos, tanto tangibles

como intangibles, los que han contribuido a otorgarle su validez, la cual es legitimada por una comunidad o colectividad de personas, lo que puede ocurrir tanto en un entorno local como global.

La caverna y el útero

Eusebio interpretó tales sitios como pruebas de la verdad de las Escrituras e intencionalmente subrayó que los tres eventos principales de los Evangelios habían tenido lugar dentro de grutas, que describió como *μυστικοὶ ἄντροι* (“cavernas místicas”), donde el adjetivo “místico” se usaba básicamente como sinónimo de “santo”, aunque conservaba su significado etimológico como “secreto” o “misterioso” (Bacci, 2017: 35).



1



2

Figura 1. Sepulcro hipogeo (excavado en la roca) de la Virgen María en Jerusalén; y **Figura 2.** Baptisterio de Bekalta, época bizantina. Museo arqueológico de Susa, Túnez (Fuente: Fotografías de M. Baros).

Antes que la gruta surgió la caverna, y sin duda la primera caverna es la de Platón, la cual se presenta como una metáfora gnoseológica, es decir, como un espacio en donde el hombre entra en contacto con el conocimiento verdadero (Kuwakino, 2011). Lo mismo repetirá San Agustín quien, en sus Confesiones, habla del conocimiento de Dios a través de las cavernas de la memoria: “He aquí que en las llanuras de mi memoria y en sus antros y cavernas innumerables e innumerablemente llenas de todo tipo de innumerables cosas...” (San Agustín, 2010: 495).

Las cavernas han estado siempre ligadas al origen del cristianismo, ya que los principales hechos de la cristiandad han ocurrido en estos espacios, desde Belén hasta el Santo Sepulcro, lo que ha dado origen a las denominadas *grotte dei misteri* (Taylor, 1993) (*Ver Figura 1*). Las cavernas se han utilizado usualmente como metáforas relacionadas con el origen de la humanidad, y este hecho tiene su relación con estar asociadas a la idea del vientre o útero materno. Según Jung, el arquetipo de la madre es ante todo una entidad que se expresa como *mater naturas* y *mater spiritualis* (Jung, 1970). Es decir, ya en la idea de toda madre, está prefigurada su función tanto ctónica, como espiritual, que es algo que se le atribuye a la figura mariana.

Sin embargo, el considerar a las cavernas y grutas como espacios uterinos también estaría asociado, con lo que se ha denominado el “pensamiento corporeizado”, teoría que establece que todo el conocimiento humano está condicionado por la experiencia que adquiere el propio cuerpo a través de su vida (Lakoff y Johnson, 1999). Esto querría decir, que el primer estadio de todo ser humano, pasa por una estancia cavernaria, en tanto el útero puede ser entendido como la primera caverna. Esta estancia le otorga *per se* a estos espacios un estatus ligado al misterio del surgimiento de la vida. Esto parece ser corroborado por la importancia que esta metáfora tendrá durante los primeros siglos del cristianismo, en donde la iglesia era llamada: “*uterus matris ecclesiae*” (Sonne de Torrens, 2009), que buscaba darle sustento teológico a la concepción mariana. Y esto se verá corporeizado en un edificio que se asoció al útero y la caverna, cual es el bautisterio. En ellos, el agua nutriente, que caracterizaba a las grutas grecorromanas, comparece a través de una fuente, la que en ocasiones asume una forma vaginal.

Además de la apariencia de mausoleo de algunos de los edificios de baptisterio, muchas fuentes se hicieron para que parecieran tumbas o cruces. De este modo evocaban el simbolismo pascual del bautismo. Otras eran redondas o parecidas a una vulva, tal vez con la intención de significar el renacimiento desde el vientre de la iglesia (Jensen, 2012: 198).

La pila bautismal emulaba de esta manera el vientre materno. Algunas eran vaginiformes y las otras uterinoformes, como es posible apreciar en la *Figura 2*. La cruz central que aparecía en el fondo de algunas de ellas habría simbolizado el canal uterino (Jensen, 2012). De esta manera hemos visto como el útero ha sido la metáfora más usual asociada a grutas y cavernas, ahora nos toca analizar el entorno en el cual han ocurrido las Mariofanías.

El entorno grutesco

Las apariciones marianas, en general, han ocurrido en parajes naturales lejanos a los entornos urbanos. La Virgen de la Candelaria en un Barranco, la del Carmelo y de Guadalupe en un monte, la de Fátima sobre un árbol, y la de Lourdes en una gruta, entre otras. Ninguna de ellas, ha sido en ciudades o contextos construidos. Los entornos urbanos han sido tradicionalmente condenados desde los inicios del cristianismo, el cual consideraba a la urbe como la cuna del paganismo: “Sin embargo, el dramático acto de los monjes de retirarse al desierto envió un mensaje particularmente fuerte con respecto a la distancia social, cultural y religiosa de este movimiento del corazón de la cultura pagana tradicional” (Burton-Christie, 1993: 54).

Ante ello, estas Mariofanías se pueden interpretar como un retorno a la naturaleza, a los orígenes del ser humano de alguna manera. Sin embargo, en el caso particular de las cavernas y grutas se añade otra consideración, cual es la alusión asociada a la oscuridad y el misterio que ellas proporcionan por su particular morfología, y esto las relaciona con una aproximación apofática a este fenómeno religioso: “La sombra es un hueco o espacio que da un nuevo significado al viejo Dios de las fisuras que no puede ser agotado por nuevos logros de comprensión racional” (Winqvist, 1998). Las Mariofanías de alguna manera son apofáticas, puesto que se alejan de una aproximación intelectual a lo trascendente, ello explicaría que sean fenómenos que ocurren fuera de la ciudad, y suelen ser personajes humildes a quienes se aparece la divinidad. La gruta de este modo es un retorno a lo apofático que caracterizaría a toda hierofanía. Se distancian y apartan de la “racionalidad” que suele asociarse a lo urbano, puesto que no son fenómenos que puedan ser regulados, por constricción alguna: una trama, una norma, o reglamentos de algún tipo.

El hecho de que las grutas relacionadas con apariciones divinas siempre suelen estar localizadas al margen del espacio “civilizado”, les añade además un componente esencial para la aproximación al fenómeno, en especial por parte de sus usuarios, pues los aparta y los prepara para la aceptación de un fenómeno considerado “no racional”, y que de alguna manera se asemeja a la kenosis ascética, practicada desde los inicios del cristianismo.

Esta unión mística solo puede lograrse a través de la kénosis, un proceso de autonegación en el que uno renuncia a su propia voluntad y se vacía de todas las falsas idolatrías y pasiones, reconociendo los límites del lenguaje y del entendimiento humano (Della Dora, 2011: 764).

Esta kénosis ascética, que puede ser entendida como un vaciamiento espiritual que debe procurar una persona, para recibir a Dios, es sin duda beneficiada por entornos naturales: desiertos, montañas, cavernas, etc. Es así como en los primeros siglos del cristianismo, surge todo un movimiento de eremitas y anacoretas, que sentaron las bases de un habitar ascético que se continuaría realizando por años: “Huir del ‘mundo’ era abandonar una estructura social determinada por otra alternativa igualmente determinada y, como veremos, igualmente social. El desierto era un ‘contra mundo’, un lugar donde podía desarrollarse una ‘ciudad’ alternativa” (Brown, 1993).

En la biblia, según Della Dora (2011), habría surgido esta teología espeleológica, que comienza con las cuevas de Abraham en el Génesis y termina con la caverna del sepulcro de Cristo en el Nuevo Testamento. Sin embargo, el uso oficial de las cavernas para una actividad religiosa comienza con el mencionado movimiento de los Padres del Desierto. Una vez oficializada la religión cristiana, surgió un nuevo movimiento anti-urbano que buscaba aislarse de la contaminación citadina: “El aumento tanto en el número como en el estatus social general de los miembros de la iglesia a menudo se citan como razones para la relajación en la disciplina de la iglesia que se puede ver durante este período” (Irvin y Sunquist, 2007), lo que dio origen a las primeras comunidades monásticas. El desierto, de hecho, se ha convertido en la principal metáfora de esta kénosis: “Los nuevos movimientos sociales tienden a crear nuevos tipos de espacios. El ascetismo cristiano creó el desierto” (Feldt, 2012).

Es precisamente a partir de estos primeros paisajes bíblicos asociados al desierto que, junto con ello, apareció igualmente la montaña y la caverna como espacios asociados al comportamiento ascético y la kénosis. Es así como la caverna será el espacio de preferencia para el encuentro con la esfera de lo trascendente, hecho que ha sido característico no solo al cristianismo, sino también al islamismo y el judaísmo. Es en estos entornos, ya sea en el desierto, en la cima de las montañas o en la oscuridad de las cavernas, en donde la kénosis da paso a la Teosis, el encuentro con Dios: “El eros penetra cada vez más profundamente en las tinieblas divinas, sin ver nunca con claridad ni llegar al centro, porque Dios no tiene centro” (Burton Russell, 1997: 83). La importancia de este hecho es que convierte a estos lugares, en espacios liminales, lugares de encuentro con lo divino. Sin embargo, para tratar propiamente el tema de las grutas, debemos considerar otro factor, cuál es su antecedente pagano en el periodo precristiano, en donde realmente comenzó el culto espeleológico de divinidades asociadas a grutas y cavernas, como lo podremos ver a continuación.

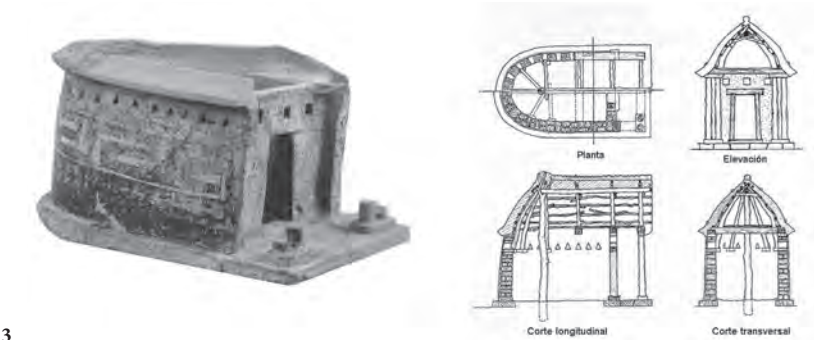
Del ninfeo a la gruta

Por esta razón también el santuario apropiado para ellas sobre la tierra puede ser «una gruta amena y sombría» a imagen del cosmos, en el que, como en un inmenso santuario, las almas moran. Para las ninfas que presiden las aguas es apropiada la gruta, donde dentro hay aguas «siempre manantes» (Porfirio, 2008: 229).

Fueron precisamente las Ninfas, las primeras habitantes de las grutas, seres divinos que moraban en parajes naturales como bosques y arroyos, y eran ellas quienes acompañaban a la diosa Artemisa. Dos deidades paganas fueron asociadas directamente con las cavernas y grutas, ellas fueron Artemisa y Hera, o su contrapartida romana, Deméter. Artemisa era considerada una divinidad inviolada e inviolable, por lo tanto, virgen (Burkert, 2007). Es importante además considerar que era una deidad muy famosa en la localidad de Éfeso, de ahí uno de sus nombres más comunes: Artemisa de Éfeso. Y fue precisamente en esta misma localidad en donde habría morado María.

Por otra parte, Hera fue una de las principales deidades ctónicas del panteón heleno, es decir, divinidades asociadas a la tierra, en contraposición a los dioses olímpicos, que pertenecían a la esfera celestial. Su rol ctónico estaba principalmente dado por su cualidad de diosa madre, asociada a la fertilidad. Ello implicaba que su culto habría sido en sus comienzos en cavernas: “De lo anterior también se deduce que los poderes ctónicos y femeninos tienden a ser oscuros y ocultos” (Elliot Slater, 1992: 78). Estas cavernas habrían sido el modelo en la construcción de los primeros templos de la Diosa, como el de Perachora (*Ver Figura 3*). (En este templo, que tuvo sus referentes en las casas de la época, poseía como característica una planta alargada y absidal (O’Brien, 1993). Sería precisamente este ábside, el que metafóricamente representaría la caverna originaria, un espacio que acoge a sus usuarios. Y fue esta misma forma absidal, la que posteriormente no solo apareció en los primeros templos cristianos, sino que además se reprodujo en los Ninfeos, que se pueden considerar el antecedente directo de las grutas artificiales.

La relación entre las ninfas-cuevas y las ninfeas-fuentes siempre ha ocupado una posición central en el problema del origen del ninfeo como tipo arquitectónico, ya que muy a menudo se pretende que derive de las ninfas de las cuevas (Settis, 1973: 739).



3



4

Figura 3. Modelo de Terracota y plantas del templo absidal de Peracora (Fuente: Imagen intervenida por los autores a partir de diversas fuentes); y **Figura 4.** Ninféo en la Casa del Oso, Pompeya (Fuente: Fotografía de M. Baros).

El interés del Ninfeo surge por el hecho de haber sido en su origen cavernas y grutas naturales que se adaptaron para el culto, incorporando esculturas o algún otro elemento. Siendo las ninfas deidades acuáticas, en todas estas grutas, había fuentes de agua corriente y manantiales, que se consideraban sagrados. Con el pasar del tiempo, estas cavernas, al igual que en el caso de otras deidades, comenzaron a ser arquitecturizadas. Esto implicó la construcción de edificios que emulaban a la caverna o gruta a la manera de una exedra que simbolizaba el espacio original. Estas exedras, espacios semicirculares que, si bien habían surgido en el periodo griego, fueron los antiguos romanos quienes las popularizaron, convirtiéndolas en un edículo que en forma de asiento o incorporadas a la manera de una pequeña gruta solían aparecer en los jardines en las villas romanas (*Ver Figura 4*). Igualmente, en el mundo público de la urbe, estas exedras aparecían usualmente en los cabezales de las grandes basílicas, los cuales se convirtieron en lo que sería el ábside de las primeras iglesias cristianas (Settis, 1973). Fueron precisamente los romanos quienes monumentalizaron los Ninfeos, como es posible de apreciar en el Ninfeo del Ágora de Atenas construido por Adriano, quien además erigió el *Serapeum* de la Villa Adriana, el cual se constituyó sin duda en uno de los mejores ejemplos de monumentalización de estas estructuras (*Ver Figura 5*). Sin embargo, hay que notar que los Ninfeos antes de alcanzar una morfología monumental, pasaron por ser espacios que eran incorporados principalmente a los jardines, en donde el contacto con la naturaleza les permitía conservar parte de su cualidad sagrada originaria (*Ver Figura 6*).

Al apropiarse de este espacio y crear una forma arquitectónica que se hace eco de la de los santuarios griegos a las divinidades del agua, el ninfeo de Adriano forja un vínculo ideológico entre el suministro semidivino de agua y la munificencia imperial (Longfellow, 2009: 223).



5



6

Figura 5. *Serapeum* de la Villa Adriana en Tivoli en la actualidad, al fondo es posible apreciar la forma cóncava de la exedra; y **Figura 6.** Ninfeo de la Villa Julia en Roma. Bartolomeo Ammannati (1550-1555) (Fuente: Fotografías de M. Baros).

Es importante notar que, en toda la evolución, desde los ninfeos griegos, hasta los del periodo barroco, el elemento que siempre fue común a todos ellos fue la presencia del agua (Ver Figuras 7 y 8). Es por lo que, cuando empiezan a perder su connotación religiosa, fueron tratados como fuentes de agua. El agua no solo era un elemento sagrado en los ninfeos, sino también vehículo de purificación. En sus orígenes en la caverna, el agua se mantenía alejada de la “morada de los hombres” (Settis, 1973), pues era ante todo un agua virginal, razón por la cual solo las Ninfas podían vivir en estos lugares naturales, alejados de lo urbano, pues la ciudad de alguna manera representaba lo masculino, mientras que la caverna era el útero, símbolo de lo femenino. Por ello, además, las novias eran denominadas Ninfas. Esta agua considerada purificadora y renovadora era considerada sagrada, y en las islas egeas aún sigue siendo venerada, pero ahora asociada a *Panagia*, como es denominada la Virgen María (Haland, 2009).



Figuras 7 y 8.
Fuente de la Diosa
Naturaleza (Copia
de la estatua de
Diana de Efeso) y
gruta artificial en los
jardines de la Villa
D'Este en Tivoli.
S.XVI. (Fuente:
Fotografías de M.
Baros).

En el periodo Renacentista y Barroco, aparece una abundante producción de estas grutas artificiales, como es posible apreciar en los jardines de Boboli en Florencia (Ver Figura 9). Algunas de ellas, también serán recreadas artificialmente en ambientes dedicados al culto religioso, como ocurre en las grutas del Santuario *Bom Jesus do Monte* en Braga (Ver Figura 10). Sin embargo, en su mayoría solían relacionarse con el ámbito pagano más que cristiano, eran principalmente Ninfeos, los cuales con el curso de los años pasaron a exaltar su cualidad estética más que simbólica, perdiendo así finalmente su función original. Ya en plena decadencia, en el periodo barroco y posterior Ilustración, pasan a integrar el

universo de las *'follies'*, amenidades arquitectónicas, que poseían una función meramente lúdica dentro de los parques y jardines privados: “El túnel era una utilidad, pero la gruta de Pope estaba dotada de significado. Pensó en ella como un lugar de retiro y tranquilidad, y la usó de la misma manera que los terratenientes posteriores usarían sus ermitas: para la contemplación y para entretener a los amigos” (Campbell, 2013: 23).



9



10

Figura 9. Gruta Buontalenti. 1583 y 1593. Bernardo Buontalenti. Jardines Boboli (Florencia); y **Figura 10.** Gruta artificial en el santuario de Bom Jesus do Monte en Braga, Portugal (Fuente: Fotografías de M. Baros).

Son estos jardines, los que una vez pasados al erario estatal no solo se constituyen en los primeros parques públicos, sino que además permitieron democratizar su uso, posibilitando el encuentro de la población general con estas grutas artificiales, que aún permanecen en diverso estado de conservación en muchos de ellos.

Desde el advenimiento de la civilización griega vimos un progresivo tránsito desde las religiones arcaicas, asociadas a divinidades telúricas, hacia una nueva religión, fundamentada en una nueva clase de divinidades denominadas olímpicas, esto significó un tránsito también desde una esfera terrestre, con deidades ctónicas, asociadas a la tierra, el agua, los montes como Deméter, Perséfone, Artemisa, etc., hacia divinidades preeminentemente solares. Entre estas divinidades ctónicas existía una clara hegemonía femenina, la cual va a ser relegada a un segundo plano ante la aparición de las nuevas deidades solares, como Apolo y Helios (Markale, 1999). Es así como comenzó un reino de divinidades preeminentemente masculino, en la mayor parte de las religiones occidentales. Solo la figura de María, en el cristianismo, tuvo un rol significativo, sin embargo, ella portaba y aunaba en su persona, la sombra de todas estas deidades paganas ctónicas de las religiones deno-

minadas arcaicas, a las que se sumaran en el tiempo la influencia de divinidades paganas nuevas como ocurrió en América. Es en este contexto, que las Mariofanías adquieren un rol fundamental, del cual se pueden señalar dos hechos fundamentales: primero, estos fenómenos conectan de alguna manera lo ctónico con lo celestial, es decir, elevan la condición telúrica de esta divinidad a una posición superior.

La madre de Dios elevada a los cielos está en la más estricta contradicción con este fatal desarrollo de las cosas; justamente su *Assumptio* ha de interpretarse como una intencionada reacción frente al doctrinarismo materialista, que representa una rebelión de las potencias ctónicas (Jung, 1970: 100).

Con ello no solo restauran su cualidad ctónica, sino además revalorizan su condición natural, al ligarlos a un lugar específico, llámese gruta, caverna, monte, etc. Y con ello recrean la metáfora de espacios con poderes fecundantes, que ahora hacen aparecer mediante una serie de recursos como la aparición del agua, plantas, etc., que además en el caso americano permiten restituir a la naturaleza a su ámbito sacro originario.

Ya los nombres de las vírgenes indican que la primera evangelización de los mapuches se orientó a buscar una identificación entre la imagen sagrada de la Virgen María y ciertos elementos propios de la naturaleza indígena -árboles, piedras, flores- con el fin de “cristianizar”, por así decirlo, su naturaleza sagrada (Aedo, Bastos y Oñate, 2003: 9).

En segundo lugar, estas Mariofanías conectan lo local con lo global, en el sentido que son fenómenos ligados a un sitio específico, pero que aluden a una realidad universal, pues estas Mariofanías no son sino una de las manifestaciones locales de una única Virgen María supuestamente universal. Los ritos practicados en estos espacios comparten esta misma cualidad: “... el espacio eucarístico tiene una potencia particular en cuanto a la tensión entre lo local y lo universal” (Sheldrake 2001: 31).

Todo ello potencia la liminalidad de estos espacios, que se convierten en umbrales, entre el pasado y el futuro, entre lo particular y lo universal, entre lo local y lo global, y entre lo material y, lo trascendente y espiritual. Su valor estriba en ser lugares que se resisten a toda apropiación material, pues son espacios contruidos y sostenidos culturalmente, en donde lo particular y sacro del fenómeno se entrelaza con los actos rituales colectivos que involucran a toda la comunidad, tanto local como globalmente.

Lourdes, poderes en pugna

Los sucesos asociados a la supuesta aparición de la Virgen de Lourdes en 1858 deben ser considerados bajos dos aspectos. Por una parte, tenemos la visión institucional de este fenómeno, lo que involucra aspectos políticos, religiosos y sociales. Y, por otra parte, es necesario considerar lo que este fenómeno significó localmente, para quienes fueron sus

principales protagonistas, los habitantes de Lourdes. Lo primero se asocia con lo institucional, lo universal; en tanto, lo segundo con lo popular y lo local. Este delicado equilibrio entre estas dos fuerzas, raramente se mantiene como afirma John Eade (2000) pues usualmente una de ellas tiende a absorber a la otra, como ocurrió en el Santuario de Lourdes, en donde lo institucional ha tendido a dominar completamente todo, relegando lo popular a hechos que curiosamente quedan postergados a una situación marginal tanto funcional como espacialmente. Y es precisamente en estos territorios marginales, es decir, aquellos que quedan fuera del santuario oficial, en donde es posible aún encontrar la expresión de la cultura popular, relegada a un ámbito más local y personal, situación que busca remedar de algún modo el fenómeno originario.

Otro poder en pugna que aquí comparecía era la dicotomía entre la ciencia y lo irracional. Debemos recordar que esta hierofanía se relacionaba en su mayor parte con el género femenino, en momentos en que la ciencia cuestionaba fuertemente la hechicería, la magia y la religión. Los experimentos de Charcot buscaban poner en evidencia la naturaleza voluble de la mujer, lo que sin duda generaba una distancia por parte del ámbito académico de estos eventos (Cole 2021). Ante ello, el Vaticano tuvo que hacerse cargo de las dos caras del fenómeno, tanto de la administración de lo racional como también de lo emocional: “The force of the saying is derived from an implicit contrast between the urban maleness of Rome and the rural feminine nature of Lourdes; Rome is about leadership and authority, Lourdes is the ‘emotional side of Catholicism’” (Dahlberg 2000: 35).

Lo urbano *versus* lo rural

Es interesante considerar que el suceso de la aparición se produce en momentos de profundos cambios urbanos, como lo eran las transformaciones del París Haussmaniano, que comenzaron en 1853 y que se prolongarían por gran parte del siglo. Esta modernización implicaba sin duda demoler y arrasarse vastos sectores de la ciudad, que se habían mantenido como tales durante siglos, especialmente el tejido urbano medieval que se asociaba con el atraso y la incultura, mundo medieval asociado fuertemente con la esfera religiosa, la cual desde la Revolución era enérgicamente combatida: “Duruy struggled against great odds and with only limited success to give a greater dynamism to the state sector and thus undermine the power of the church” (Harvey 2006: 202). Es por lo que llama poderosamente la atención, que el suceso ocurra en un poblado de los Pirineos olvidado en el tiempo, es decir, un lugar antagónico a lo que París representaba en ese momento. Así, mientras las máquinas arrasaban los antiguos barrios de la gran urbe, para dar paso a la regularidad y transparencia del nuevo trazado, en un territorio caracterizado por el más completo atraso, en una oscura y húmeda caverna, se producía esta Mariofanía.

Estas hierofanías eran bastante usuales no solo en el territorio de los Pirineos, sino en el mundo rural en general, su origen tenía raíces precristianas: “By first calling the apparition *uo petito damizela*, Bernadette chose the term used to describe fairies, the little women of the forest” (Harris 1999: 77). Es por lo que llama la atención que, entre las innumerables manifestaciones que se reportaban en la zona, se halla puesto el interés en ésta particular-

mente. Sin duda, al parecer el suceso resultó propicio y conveniente para una institución que estaba fuertemente cuestionada y que era la iglesia católica: “The linking of the Virgin of the Grotto and the Virgin of the Immaculate Conception epitomized the alliance between the Vatican and the faithful which gave that movement much of its force” (Harris 1999: 14). Es esta institución la que transformó a Lourdes en una oportunidad, para fortalecer su imagen, especialmente en el dominio que sabía manejar y cuál es el de la fe. Los sucesos de Lourdes fueron convenientemente capitalizados por la iglesia católica, terminando en la promulgación del dogma de la Inmaculada Concepción por parte de Pío IX en 1854 (Dahlberg 2000). Otro factor que habría contribuido a la elección de este lugar como propicio para esta Mariofanía, está en el ambiente propiciado por el romanticismo que surgió junto con la Ilustración.

La filosofía antiurbana rousseaniana, propiciaba los ambientes alejados de la urbe moderna, la cual consideraba el origen de la decadencia social: “Here Rousseau is emphasizing the healthiness of natural life in order to point out the truly horrendous contemporary urban conditions of Europe” (Lähde 2009). Es así como movimientos como el Romanticismo, se alinearon con esta ideología antiurbana, buscando exaltar todos aquellos valores que la urbe moderna parecía amenazar. De esta manera surgen movimientos como el Piri-neísmo, movimiento decimonónico que mistificaba la vida en las montañas y en los sitios alejados de todo cosmopolitismo, sin duda influenciado por la estética de lo sublime que idealizaba estos parajes: The locals, with their infinitely various local costumes and languages, were deemed the ‘Indians’ of France and colourfully represented as the indigenous peoples of an unadulterated race (Harris 1999: 25).

El sitio de la aparición era un territorio comunal, usado colectivamente para diversos fines por los pobladores del lugar. Es por ello que la apropiación de este espacio por la iglesia fue durante un tiempo muy complejo, pues el pueblo lo consideraba como una pertenencia comunal, y es así como operó en las primeras décadas. Este sería el germen de alguna manera de la *communitas* de Turner:

Lo que nos interesa de los fenómenos liminales para los fines que aquí perseguimos es la mezcla que en ellos se observa de lo humilde y lo sagrado, de la homogeneidad y el compañerismo. En tales ritos se nos ofrece un «momento en y fuera del tiempo», dentro y fuera de la estructura social secular, que evidencia, aunque sea fugazmente, un cierto reconocimiento de un vínculo social generalizado que ha dejado de existir, pero que, al mismo tiempo, debe todavía fragmentarse en una multiplicidad de vínculos estructurales (Turner 1988).

Esta *communitas* sin duda se hará más manifiesta a partir de las peregrinaciones que comenzaron hacia el Santuario, convirtiendo ahora al peregrino en el principal protagonista de esta *communitas*, que terminó por usurpar esta propiedad a sus legítimos dueños, a ello se suma la posterior injerencia del Vaticano en la lucha por la apropiación de este espacio sacro: “This oppositional interplay, however, takes place within an overall context of inequality. The balance between structure and communitas is heavily weighted towards structure” (Eade 2000).

Lo anterior queda claramente ejemplificado cuando la imagen oficial de la Virgen esculpida por Joseph Fabisch en 1863, reemplaza a la visión de la *aqueró*¹ que Bernardita de Soubirous afirmaba ver, y luego por la construcción de la Catedral en 1866², que representa el poder de lo institucional, que desplazó a la gruta, en tanto santuario popular, que era sin duda el *loci* original de la hierofanía. Es así como en un mismo lugar y a pocos metros de distancia se consuma la historia completa del templo cristiano, desde las primeras cavernas hasta la gran caverna de cristal, como se suele denominar a la catedral (Boverie 1997). Esta lucha de poderes, entre lo institucional y lo popular, sin embargo, marcaría para siempre las futuras grutas de Lourdes del mundo, en donde nuevamente ambas fuerzas tendieron a manifestarse.

El marianismo telúrico americano

Los casos de las Mariofanías americanas resultan especialmente interesantes, pues en este continente la *Tellus Mater* que representa a la figura de la Virgen María (Norberg-Schulz 1979), se asociaba con las antiguas Diosas telúricas precolombinas, desde la *Coatlatlopeuh* azteca hasta la *Pachamama* andina, todas ellas nunca pudieron ser completamente erradicadas después de la Conquista, obligando con ello a un rico sincretismo, que dio como resultado una amplia progenie de “Marías” fusionadas a las diosas locales, muchas de ellas divinidades telúricas igualmente cómo es posible de observar con la Virgen de Potosí en Bolivia, o La Virgen de las Peñas de Livilcar o la Virgen de la Piedra en Combarbalá en Chile. Es este sincretismo el que les permitió un fuerte lazo con las poblaciones locales, que en algunos lugares aún se mantiene. Este vínculo aún posee una fuerte connotación popular, que se expresa en festividades muy coloridas, manejadas principalmente por las comunidades locales, en donde ellas expresan y renuevan ese vínculo ancestral. Lo institucional aquí pasa a segundo plano. Esta cualidad ctónica, no solo asociaba a María con la tierra, sino también con todos aquellos elementos ligados a ella, arroyos, vertientes, ríos, plantas, árboles, animales, etc., elementos que alguna manera se relacionan tanto con las divinidades ancestrales tanto europeas como americanas y que fueron prominentes en la hierofanía de Lourdes, recordemos que son pastores a los que la Virgen se apareció, y en la misma gruta surge una vertiente, y algunos elementos vegetales: “Y es bien sabido que, así como toda aparición mariana, tiene un decorado vegetal, así también provoca el nacimiento de una fuente milagrosa en Lourdes, Fátima, Banneux” (Durand 2012). Son precisamente estos elementos los que se encuentran presentes en la iconografía mariana tradicional, particularmente americana (Gisbert 2004).

La reconstrucción de un paisaje sagrado

Norberg-Schultz (1979) introduce el concepto de *hieroscape* para referirse a cómo los antiguos griegos concebían su entorno como un paisaje sagrado. Más contemporáneamente,

Thomas Tweed introduce el término de *sacroscape*, concibiéndolo como un espacio más dinámico que el anterior (Tweed 2008). Para Norberg-Schultz los griegos organizaron su entorno en donde los accidentes geográficos fueron antropomorfizados para ser convertidos en deidades. El paisaje así se concebía como pre-ocupado por entidades de diverso orden. Una situación muy similar ocurría en las religiones precolombinas:

El término huaca –o guaca– tiene múltiples significados, pero todos pueden reducirse a un núcleo originario: su relación, como lugar, con lo sagrado, y por ende con el culto y las ofrendas. En la práctica designaba una multitud de cosas naturales o artificiales, como ídolos, fetiches, montañas, templos, sepulcros, objetos extraños, etcétera (Duviols 1977: 373).

El paisaje andino estaba poblado por huacas, en donde no parecía haber distinción entre el ídolo y el espacio que lo cobijaba. Resulta indispensable entonces considerar esta coincidencia con las hierofanías andinas, es por lo que en América resultó tan evidente relacionar la naturaleza con las apariciones marianas, hecho que queda claramente expresado en manifestaciones como La Virgen de las Peñas de Livilcar o la Virgen de la Piedra en Combarbalá. Es a raíz de esto, que resultó muy natural la asimilación del entorno grutesco original de Lourdes a los contextos americanos, como es posible ver en el Santuario de Lourdes de Aysén (Ver Figuras 11 y 12).



Figuras 11 y 12. Virgen de la Cascada, Aysén (Fuente: Fotografías de Robert Newcombe).

Estas vírgenes pétreas no son sino la manifestación del sincretismo entre las antiguas huacas y la religión traída por los españoles, junto a la imagen, el espacio mismo también podía constituirse en una huaca: “It may be provisionally defined as a sacred thing, landscape feature, or shrine; it can be natural or artificial or a combination of the two” (Dean 2010). Un rasgo importante que señala esta autora es que estas huacas también podían ser artificiales, hecho que ocurre con las grutas de Lourdes en su mayoría, pues ellas intentan emular en diversas escalas, formas y materialidades el entorno grutesco original (*Ver Figuras 13 y 14*). Sin embargo, el resultado de esta obra, en cuanto a sus cualidades estéticas es completamente secundario, pues basta la presencia de la naturaleza, ya sea a través de un desierto, valle o bosque, para que esta comunión pueda ser posible, pues es solamente en esta circunstancia que puede volver a replicarse el matrimonio místico entre el cielo y la tierra. Pero lo que en definitiva aquí parece ocurrir es más bien un acto ritual que busca la conexión entre el fiel y la deidad a quien dirige su rogativa: “Los santuarios son una expresión masiva de fe. Allí por medio de la oración, el baile religioso, el canto y la romería el pueblo cristiano no olvida su pasado, su bautismo y su fe” (G. Prado 1981: 169).



Figuras 13 y 14. Gruta de Cay Cay. Comuna de Olmue. V Región (Fuente: Fotografías de Robert Newcombe).

El santuario como un teatro ritual

Si bien existen pocas directrices para la construcción de las grutas globalmente, es posible extraer de las guías destinadas al santuario oficial las siguientes características (*Ver Figura 15*):

- La zona que separa la explanada del Rosario y la Gruta se dispondrá como un espacio de preparación para el recogimiento.

- La explanada de la Gruta se mantendrá a plena luz. El acondicionamiento del suelo señalará este lugar como lugar de oración y meditación.
- La zona reservada actualmente para las velas se dedicará al gesto de beber y de lavarse, el gesto que María pidió a Bernardita y que forma parte de la tradición de la peregrinación a Lourdes. Los peregrinos llegarán, entonces, a las fuentes después de su visita a la Gruta, lo que es más lógico y coherente (Mons. Brouwet 2014).

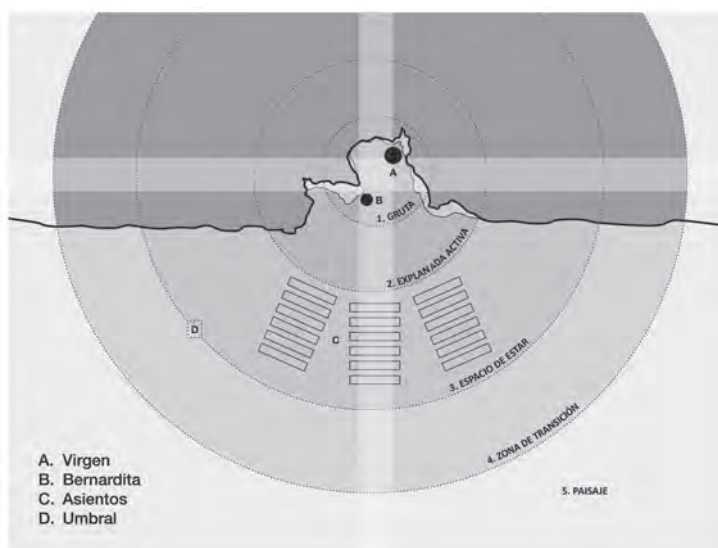


Figura 15.
Esquema de una gruta de Lourdes, con sus principales partes. (Fuente: Imagen elaborada por María Soledad Díaz de la Fuente).

Estos espacios están ya establecidos institucionalmente. Entre ellos, la plaza-atrío es de particular importancia, porque tendría igualmente referentes precristianos. Los primeros referentes son las danzas rituales realizadas en honor a las divinidades ctónicas, que habitaban bosques y cavernas (Guettel Cole 2004). Las cuales dieron origen a los primeros festivales. Estos solían partir en la ciudad y terminar en el paraje natural de habitación de la deidad. A pesar de que el cristianismo eliminó estas festividades de origen pagano, en América encontraron un eco con las divinidades precolombinas del continente:

Es a la Pachamama a quien se le ofrecen rituales y sacrificios con discursos destinados a multiplicar las riquezas. Danzas, trajes, máscaras y música eran parte del ceremonial. Donde no existían templos, se contaba con lugares sacro-naturales, de manera que siempre se podía congregarse a los participantes; en este sentido, el pueblo de La Tirana, surcado por aguas subterráneas, es un sitio natural de fertilidad (Cordero, y otros 2004: 30).

En el caso americano, se asociaban con los ritos de fertilidad de la tierra, es así como coincidían con tiempos de siembra y cosecha. Estas festividades no pudieron ser eliminadas con la instauración del catolicismo, y se convirtieron en festividades sincréticas, lo que les ha permitido subsistir hasta la actualidad. Este atrio-explanada se constituye en un espacio fundamental en los santuarios de Lourdes, porque es en él, en donde el peregrino y el fiel pueden expresar su devoción a la deidad. De esta manera, esta explanada cumple la función de un altar, en donde se ofrece a la divinidad directa y abiertamente la ofrenda a ser entregada por el fiel, todo ello dentro de una ritualidad acordada ya sea por la propia *communitas* junto con la institución, que puede involucrar desde la ofrenda colectiva (danzas, cantos, etc.) hasta la ofrenda personal (sacrificios, entrega de objetos, exvotos, etc.). Esto, en términos de la denominada economía religiosa, se convierte en el espacio liminal de intercambio entre la dimensión humana y la divina. El valor tal vez de estos santuarios es justamente que son espacios en que conviven ambos discursos, el institucional y el popular. En cuanto más importante es un santuario, el primero tiende a prevalecer, y al revés, en tanto menos significativo, es mayor la prevalencia de lo popular.

Las reproducciones de la gruta de Lourdes se realizan independientemente del Santuario y no están controladas por él. Nosotros no decidimos si la gruta es una reproducción o no, la gente de alrededor toma esta decisión de forma autónoma y no hay ningún certificado oficial (Lourdes 2022)³.

Para el peregrino todo el espacio sagrado es liminal, por ello no es tan fácil establecer un límite o frontera del mismo, la diferencia entre lo sagrado y lo profano colapsan. Esto es lo beneficioso de la liminalidad, que permite nuevas formas de organización, que se manifiestan como un orden inestable, dinámico: “The power of a shrine, therefore, derives in large part from its character almost as a religious void, a ritual space capable of accommodating diverse meanings and practices —though of course the shrine staff might attempt, with varying degrees of success, to impose a single, official discourse” (Eade y Sallnow 2000: 15). Esta vacuidad potencial que ofrecen estos lugares, representada principalmente por los espacios en torno de la gruta, permiten que este espacio sacro pueda ser visto, leído, entendido y vivido de múltiples maneras, así para algunos, se transforma en una explanada, para otros en un altar, atrio, plaza, etc. Lo que permite la convivencia de diversos modos de habitar el espacio religioso, en el entendido de una religiosidad más personal e íntima, que se aproxima a la definición de Jaime Moreno: “La contemporánea, menos corriente, pero por lo menos tan sólida como la de la “religazón”, propone como base de *religio* el radical leg- que soporta el verbo legere, “escoger”. A partir de él se forman *neg-legere* y *di-ligere* que le aportan respectivamente un sentido negativo y otro positivo. A estos verbos corresponden los sustantivos *neg-legentia* y *di-ligentia*” (Moreno s/f). Es decir, son espacios que, más allá del hecho hierofánico que los motiva, su valor reside en la diligencia y en el cuidado con que son mantenidos y vividos por sus comunidades.

La gruta de Lourdes local se une con la gruta de Lourdes original: “Unlike Eliade’s later conception, however, Durkheim’s notion of sacred space as constructed by people for human, social purposes did not require divine participation in its creation” (Haldren Kilde 2022: 12). Todas las grutas del mundo generan una religiosidad virtual si así lo pudiése-

mos denominar. Quien logra unir y darle sentido a este paso de lo local a lo universal es la *communitas*. Ya que la sacralidad de la gruta local y artificial no está fundamentada en ninguna hierofanía. Es la comunidad misma la que hace comparecer a la deidad en este espacio, convocándola a través de sus ofrendas y rogativas.

Este es el gran temor de la iglesia, el que estas expresiones populares crucen el límite establecido por lo institucional y se conviertan en otro tipo de culto, como ha ocurrido con la santería en nuestro continente. Sin embargo, el valor social que estas grutas aportan a sus comunidades es de una importancia que trasciende lo institucional, pues entrega a las mismas, un espacio que las conecta con el origen de la espiritualidad primigenia, que ha dado origen a todo hecho religioso.

Notas

1. 1Aqueró es la expresión con que Bernardette se refería a la imagen de la Virgen por ella vista y que, en lengua criolla, patois, significa, “esa o aquella”.
2. Existen tres basílicas en el Santuario de Lourdes, la superior realizada por el arquitecto Hippolyte Durand, consagrada en 1876; la inferior, diseñada por Leopold Hardy y consagrada en 1901 y, por último, La Basílica de San Pío X, conocida como la Basílica Subterránea, diseñada por el arquitecto Pierre Vago y terminada en 1958.
3. Comunicación respondida a María Soledad Díaz de la Fuente, de parte de la oficina de comunicaciones del santuario de Nuestra Señora de Lourdes, Francia: Service Accueil et Information Sanctuaire Notre-Dame de Lourdes (17 de nov. 2022).

Referencias bibliográficas

- Aedo, María Teresa, Patricia Bastos, y María Olivia Oñate. 2003. «Las Vírgenes de la Frontera y la Cristianización de la Naturaleza.» *Con-spirando* 45 (03): 8-12.
- Bacci, Michele. 2017. *The Mystic Cave*. Roma: Masaryk Univeristy. Viella.
- Boverie, Bill. 1997. *From Caves to Cathedrals*. Texas: Quality Publications.
- Brown, Peter. 1993. *El Cuerpo y la Sociedad*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Burton-Christie, Douglas. 1993. *The Word in the Desert*. New York: Oxford University Press.
- Burton Russell, Jeffrey. 1997. *A History of Heaven*. New Jersey: Princeton University Press.
- Burkert, Walter. 2007. *Religión griega Arcaica y Clásica*. Madrid: Abada Editores.
- Campbell, Gordon. 2013. *The Hermit in the Garden*. Oxford: Oxford University Press.
- Cole, Jenn. 2021. *Hysteria in performance*. Quebec: McGill-Queen's University Press.
- Cordero, Veronica, Graciela Pujol, Mary Judith Ress, y Coca Trillini. 2004. *Vírgenes y diosas en América Latina*. Montevideo: Doble clic. Editoras.
- Dahlberg, Andrea. 2000. «The body as a principle of holism. Three pilgrimages to Lourdes.» En *Contesting the sacred. The anthropology of pilgrimage*, de John Eade y Michael J. Sallnow, 30-50. Chicago: University of Illinois Press.

- Della Dora, Veronica. 2011. «Anti-landscapes: caves and apophysis in the Christian East.» *Environment and Planning D: Society and Space* 29: 761-779.
- Duviols, Pierre. 1977. *La Destrucción de las Religiones Andinas (durante la Conquista y la Colonia)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dean, Carolyn. 2010. *A Culture of Stone. Inka Perspectives on Rock*. Durham: Duke University Press.
- Durand, Gilbert. 2012. «La Virgen María y el Alma del Mundo.» En *Hermenéutica de Erasmos. Las estructuras simbólicas del mundo*, de Andres Ortiz-Oses, 153-184. Barcelona: Anthropos.
- Eade, John, y Michael J. Sallnow. 2000. *Contesting the sacred. The anthropology of pilgrimage*. Illinois: University of Illinois Press.
- Eade, John. 2000. «Order and power at Lourdes.» En *Contesting the sacred. The anthropology of pilgrimage*, de John Eade y Michael J. Sallnow, 51-76. Chicago: University of Illinois Press.
- Elliot Slater, Philip. 1992. *The Glory of Hera*. New Jersey: Princeton University Press.
- Feldt, Laura. 2012. *Wilderness in Mythology and Religion*. Editado por Laura Feldt. Berlín: De Gruyter.
- Gisbert, Teresa. 2004. *Iconografía. y Mitos Indígenas en el Arte*. La Paz: Editorial Gisbert y Cia.
- Guettel Cole, Susan. 2004. *Landscapes, Gender, and Ritual Space*. Berkeley: University of California Press.
- Haldren Kilde, Jeanne. 2022. «Thinking about Religious Space: An Introduction to Approaches.» En *The Oxford Handbook of Religious Space*, de Jeanne Halgren Kilde, 1-24. New York: Oxford University Press.
- Harris, Ruth. 1999. *Lourdes: body and spirit in the secular age*. Harmondsworth: Viking.
- Turner, Victor W. 1988. *El Proceso Ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Harvey, David. 2006. *Paris, Capital of Modernity*. New York: Routledge.
- Jensen, Robin M. 2012. *Baptismal Imagery in Early Christianity*. Michigan: Baker Academic.
- Irvin, Dale T., y Scott W. Sunquist. 2007. *History of the World Christian Movement*. New York: Orbit Books.
- Jung, Carl G. 1970. *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. Barcelona: Paidós.
- Kuwakino, Koji. 2011. *L'architetto sapiente Giardino, teatro, citta come schemi mnemonici tra il XVI e il XVII secolo*. Florencia: Leo S. Olschki.
- Haland, Evy Johanne. 2009. «Take, Skamandros, my virginity”: ideas of water in connection with rites of passage in Greece, modern and ancient.» En *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing, and Hygiene from Antiquity through the Renaissance*, de Cynthia Kosso y Anne Scott, 109-148. Boston: Brill.
- Lähde, Ville. 2009. «Rousseau's Natural Man as the Critic of Urbanised Society.» *Sutton-hundred* 6: 80-95.
- Lakoff, George, y Mark Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh*. New York: Basic Books.
- Longfellow, Brenda. 2009. «The Legacy of Hadrian: Roman Monumental Civic Fountains in Greece.» En *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing, and Hygiene from Antiquity through the Renaissance*, de Cynthia Kosso y Anne Scott, 211-232. Boston: Brill.
- Lourdes, Service Accueil et Information Sanctuaire Notre-Dame de. 2022. «Grutas de Lourdes.» Correo personal.

- Mons. Brouwet, obispo de Tarbes y Lourdes. 2014. *Orientaciones para el Santuario de Lourdes*. 11 de febrero. Último acceso: 14 de diciembre de 2024. <https://www.lourdes-france.org/es/orientaciones-santuario-lourdes/>.
- Moreno, Jaime. s/f. *La Noción de Religión*. Documento inédito, Santiago: Centro de Estudios Judaicos.
- Norberg-Schulz, Christian. 1979. *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*. New York: Rizzoli.
- O'Brien, Joan V. 1993. *The Transformation of Hera*. Boston: Rowman&Littlefield Publishers, Inc.
- Panero Garcia, Pilar. 2016. «El Agua en el Imaginario Popular Mariano.» En *Regina Mater Misericordiae: estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*, de Juan Aranda Doncel y Ramon De la Campa Carmona, 467-482. Córdoba: Ediciones Litopres.
- Porfirio. 2008. *El Antro de las Ninfas de la Odisea*. Madrid: Editorial Gredos.
- Prado, Guillermo. 1981. *Santuarios y Fiesta Marianas en Chile*. Santiago: Ediciones Paulinas.
- Salazar, Gabriel. 2003. *Ferias libres: espacio residual de soberanía ciudadana*. Santiago: Ediciones SUR.
- San Agustín. 2010. *Confesiones*. Madrid: Editorial Gredos.
- Settis, Salvador. 1973. «'Esedra' e 'ninfeo' nella terminologia architettonica del mondo romano. Dall'età repubblicana alla tarda antichità.» En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, de Hildegard Temporini, 661-745. Berlin: Walter de Gruyter.
- Sonne de Torrens, Harriet M. 2009. «Fovea Peccati et Utero Ecclesiae: The Symbiotic Nature of Female Sexuality on Medieval Baptismal Fonts.» En *From the Margins II: Women of the New Testament and Their Afterlives*, de Christine E. Joyes y Christopher C. Rowland, 334-361. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Sheldrake, Philip. 2001. *Spaces for the Sacred*. London: SCM Press.
- Stirrat, R. L. 1984. «Sacred Models.» *Man* (Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland) 19 (2): 199-215.
- Taylor, Joan E. 1993. *Christians and the Holy Places*. Oxford: Clarendon Press.
- Tweed, Thomas A. 2008. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Winquist, Charles E. 1998. *Epiphanies of Darkness*. Aurora: The Davies Group, Publishers.

Abstract: The growing privatisation and desacralisation of public space that we have been experiencing for several decades now has placed many of our public spaces, such as squares, pampas, parks, etc., in a precarious situation, where the value of the public vanishes in the face of the appetites of the capitalist world. Among these spaces, religious places of popular worship have become territories in conflict. It is precisely one of these spaces that we wish to analyse here: the Lourdes Caves in Chile. These spaces exist throughout our territory and have arisen mostly spontaneously as a result of the will of the communities that have erected them. What we want to examine here is first of all the background

of these spaces, which, as we can see, have emerged since ancient times as meeting places between the sphere of the human and the transcendental. These liminal spaces gave room for the meeting of these two spheres, where the divinities have mutated, but the interest, devotion and worship maintained by their parishioners have allowed them to be preserved for centuries as part of the popular identity in each of the localities where they have arisen. The case of the Virgin of Lourdes constitutes a very particular hierophany, as it manifests itself mainly in caves that are part of the public space and in many cases of the natural environment in which they are located, thus managing to syncretically merge the European and Amerindian religious heritage, as the spirituality of the original peoples was above all expressed in open spaces and natural environments.

The value of these spaces lies then in their being liminal and syncretic spaces, which form part of the collective heritage of their peoples, and therefore need to be preserved, recognised and valued.

Keywords: Grottoes - Mariofanía - Public Space - Chile

Resumo: A crescente privatização e dessacralização do espaço público que estamos vivenciando há várias décadas colocou muitos de nossos espaços públicos, como praças, pampas, parques, etc., em uma situação precária, em que o valor do público desaparece diante dos apetites do mundo capitalista. Entre esses espaços, os locais religiosos de culto popular se tornaram territórios em conflito. É exatamente um desses espaços que queremos analisar aqui: as Grutas de Lourdes, no Chile. Esses espaços existem em todo o nosso território e surgiram, em sua maioria, espontaneamente, como resultado da vontade das comunidades que os ergueram. O que queremos examinar aqui é, em primeiro lugar, o histórico desses espaços, que, como podemos ver, surgiram desde tempos muito antigos como locais de encontro entre a esfera do humano e do transcendental. Esses espaços liminares deram lugar ao encontro dessas duas esferas, onde as divindades sofreram mutações, mas o interesse, a devoção e o culto mantidos por seus paroquianos permitiram que fossem preservados por séculos como parte da identidade popular em cada uma das localidades onde surgiram. O caso da Virgem de Lourdes constitui uma hierofania muito particular, pois se manifesta principalmente em cavernas que fazem parte do espaço público e, em muitos casos, do ambiente natural em que estão localizadas, conseguindo assim fundir sincreticamente o patrimônio religioso europeu e ameríndio, já que a espiritualidade dos povos originários se expressava principalmente em espaços abertos e ambientes naturais. O valor desses espaços reside, então, no fato de serem espaços liminares e sincréticos, que fazem parte do patrimônio coletivo de seus povos e, portanto, precisam ser preservados, reconhecidos e valorizados.

Palavras-chave: Grutas - Mariofanía - Espaço público - Chile