Nadir: rev. electron. geogr. austral ISSN: 0718-7130
Año 3, n° 3 noviembre - diciembre 2011

FORMAS SIMBÓLICAS DEL CATOLICISMO
El imaginario post-moderno de los santuarios marianos en el Brasil.

Prof. Dr. Christian Dennys Monteiro de Oliveira
Post-Doctorado Geografía por la Universidad de Sevilla
y en Turismo por la ECA-USP,
Doctor en Geografía Humana por la FFLCH-USP,
Profesor de la Universidad Federal do Ceará
cdmo49@yahoo.com.br

RESUMEN:
El artículo propuesto desarrolla una reflexión al respecto de los santuarios marianos brasileños. Hace una exploración del espacio cultural, con la fuerza simbólica de estos centros de atracción de la religiosidad católica. Empieza su trayecto por los retos de la relación entre las ciudades e los templos que marcan tales devociones. Habla, después de la sacralidad de la representación mítica de la figura femenina, hasta recuperar el cuadro de diferentes santas marías, patronas de las principales ciudades-capitales brasileñas. Hecho que apunta una facilidad para el desarrollo de celebraciones y eventos turístico-religiosos crecientes en el calendario de fiestas, bien como en el planeamiento de la política cultural. De acuerdo con los algunos estudios del sector – que acepta el modelo de desarrollo del los grandes santuarios de Europa como una referencia para articulación de redes devocionales, el estudio clausura con la presentación proyecto de un santuario mariano en escala global, en Nazaret, Israel. Y contesta, a partir de él, cual la motivación determinante para una imagen de Dios-Madre hacer la mejor adaptación en el mundo post-moderno. En los trabajos hechos en Noreste del Brasil, la respuesta apunta la plasticidad de la fe en María, tan heterodoxa cuanto ortodoxa en la constitución territorial.

Palabras-claves: santuario, redes, catolicismo, simbolismo

ABSTRACT:
The proposed article develops a reflection on Marian shrines in Brazil. It makes a cultural space exploration, with the symbolic force of these centers of attraction of the Catholic religion. He begins his journey through the challenges of the relationship between cities and the temples that make such devotions. Speak after the sacredness of the mythical representation of the female figure, to retrieve the picture from different holy Mary, patroness of the main Brazilian capital cities. This fact points to a facility for the development of tourist events and celebrations growing religious holiday on the calendar, as well as in the planning of cultural policy. According to some studies of the sector - to accept the development model of the great shrines of Europe as a joint reference for devotional networks, the study closes with the presentation of a Marian shrine project on a global scale, in Nazareth, Israel. And answers, from him according to the decisive motivation for an image of God-Mother to the best fit in the post-modern. The works done in northeastern Brazil, points out the plasticity response of faith in Mary such as heterodox as orthodox in the territorial constitution.

Key words: sanctuary, networks, Catholicism, symbolism

Cuestiones iniciales

Las representaciones en el universo católico corresponden a las pistas de algo que se anuncia. Representar no es estar en el lugar de; es señalizar el lugar para. Es tan solamente – y profundamente – anunciar un camino.

Tales concepciones van dificultando, cada vez más, la comprensión ecléctica y desafiando los procesos contemporáneos de identificación del catolicismo brasileño con la figura impar de María (Madre de Dios; Nuestra Señora). La pregunta proviene de la observación creciente de una Iglesia Católica radicalizada por la devoción a María: ¿Cuál es el sentido de tamaña adhesión a esta imagen femenina del Dios-Padre? ¿Por qué la Mediadora Señora ganó, popular e institucionalmente, más poder de mediación de que la figura de su propio hijo? E, ¿Por cuáles motivos esas representaciones tan indirectas configuran una unanimidad simbólica en las estrategias de valorización de los espacios?

Es sintomático percibir el avance del *paisajismo* y la calificación urbana de barrios enteros, en las grandes y medias ciudades brasileñas. A partir de una especie de *conversión* de los proyectos territoriales, la vitalidad de una vecinanza parroquiana, especialmente devotada a Nuestra Señora, explota en alternativas de crecimiento y valorización. Alternativas estas orgullosamente destituidas de las lógicas civiles fomentadas por los planos directores. El crecimiento de un barrio es una bendición divina; pero la realización de su madurez urbana (en comercio, servicios y formas residenciales de relevancia) es acogida como una señal de "intervención maternal".

El recuerdo de los barrios de Fátima, que traducen la adhesión cualitativo de ciudades como João Pessoa, Teresina y Fortaleza, puede ayudarnos en la exploración de ese proceso geográfico de fuerte tenor cultural y grande representación política.

¿Existiría alguna correlación urbano-eclesial, que le dé a la devoción generalizada por Nuestra Señora una sostenibilidad ocupacional expresiva? ¿Hasta qué punto lo que los estudios de geografía urbana llaman de *equipamientos de valorización*, como parques-jardines, Shoppings Center o áreas de múltiple uso, deben considerar los templos y manifiestaciones maríanas como indicadores de una estética de la clase media ascendente? La reflexión aquí presentada – de forma muy breve e inicial – tiende a explorar esa nuance simbólica del patrimonio religioso. E su intuito geográfico será la discusión del valor imaginario que tal religiosidad irradia en el territorio urbano; por intermedio de genuinos mecanismos sacro-profanos: el turismo-religioso, las celebraciones de masas, y el rescate post-moderno en los espectáculos de fe.

Ethos devocional mariano

El fenómeno mariano inscribe una de las páginas más ricas de la expansión mundial cristiana. La figura de María en tres misterios dogmáticos – Theotókos, 431 dc. (Madre de Dios), Virgen, 1853 (Inmaculada Concepción) y Santa asunta a los cielos, 1950 (Señora de la Asunción) – conforma toda una dimensión pedagógica para el abstracionismos producido por la Santísima Trinidad. En una religión judaico-cristiana, extremamente machista, centralizadora e imperial, una mediación compensatoria fue decisiva para dar concretud al intricado proceso de expansión, en los últimos 500 años de crisis de modernidad. María ha sido en la mundialización de la Iglesia Católica contemporánea la divinidad reserva más capacitada para el contra-ataque a las oposiciones religiosas y mundanas. Es plausible considerar la "revancha de lo sagrado" – frente a los pesimismos de la secularización – con revancha de una *sacralidad femenina*.

Aunque no restricta a los cristianismos (como veremos más adelante en la convivencia de otros cultos de las diosas-madres), tal revancha es suficientemente operada por la magnitud de los problemas y soluciones que la humanidad ha encontrado en la propia materialidad del

mundo contemporáneo. Es bueno recordar que los métodos científicos, las revoluciones tecnológicas y el intercambio, sin precedentes de culturas, han corroborado con la emergencia de divinidades híbridas; siempre capaces de traducir los mensajes más primitivos y los apelos hodiernos de muchas veces paradojales de tantos fieles. La presenta ventaja de la devoción maríana sobre las devociones a la Trinidad: María es la mujer escogida del dios hebreo, transformada o promovida a la diosa-madre de todos. Es una herejía promovida a la condición de sacramento. O aún, una manera universal y didáctica de decir que toda Señora de un local es capaz de proyectar a Nuestra Señora ideal del Reino de Dios.

En el prefacio del libro *Shrines of Europe* (2008), el etnólogo Christoph Daxelmüller hace la lectura de María como personificación más cristalina del ser humano devoto y conciliador de experiencias negativas y positivas en la búsqueda constante por el sentido de alteridad trascendente. Así, la identidad inmanente con María – y sus dilatadas formas de materialización en el mundo moderno.

> La devoción maríana se moviliza entre polos distintos del nacimiento y a la muerte. La imagen de la Madre de Dios, que llora a su hijo, pertenece a los pasos más impresionantes de las procesiones del viernes santo español e italiano. La sevillana "La Macarena", al representar la encarnación de todas los dolores por una perdida, es simultáneamente imagen sagrada y encarnación monumental teatral de la tristeza. Síguele la alegría de la Resurrección. En algunas procesiones pascales del Sur de Europa, los portadores de las andas pasean la imagen de Nuestra Señora, aún vestida de negro, en dirección a la imagen del hijo resucitado. En el repentino blanco de la fiesta de la Resurrección, ocurre el encuentro de la madre con el hijo – la religiosidad popular entiende la teología de la Resurrección, sobretodo de la perspectiva de la Madre. (DAXELMÜLLER, 2008, p.10 e 11)(La traducción es nuestra)

Pero es posible considerar las manifestaciones maríanas también en el plano del enfrentamiento y de la resistencia a la Iglesia como representación de un orden nacional o global. El énfasis de estudios como el de Moisés Espíritu Santo, tratando del origen de los moros y paganos de la devoción a N. S. de Fátima y de N. S. de Brotas, ambas en Portugal, nos da la dirección para un análisis contestatario de la religiosidad popular.

> La Señora – nuestra – manifiéstase frecuentemente en favor de la paz, contra las plagas agrícolas y por la salud de "sus creyentes" (que es diferente de la salud pública). Por que no es Dios-Padre a manifestarse, tanto más que él está en toda parte y es todo poderoso. Respondo: la Señora participa en la lucha por la predominancia de la madre sobre el padre. Las guerras son armadas por los hombres (no por las mujeres), las enfermedades y las calamidades "son designios" y hasta castigo de Dios (que es el Padre). La Madre del cielo allá está para remediar los errores de los hombres y mitigar la furia de Dios-padre.El culto de María acentó, exclusivamente, en arquetipos culturales. No hay bases reveladas, teológicas o filosóficas. Existe una teología marial católica, pero ella fue siendo inventada a lo largo de los siglos del catolicismo para justificar los cultos populares establecidos o emergentes y los valores convenientes a esos tiempos. (ESPIRITO SANTO, 2003, 14)(La traducción es nuestra)

Centrado en una lectura predominantemente crítica que traduce el proceso religioso católico como un ejercicio político conservador, el autor considera la devoción maríana una evidencia de que l*a cultura produce una religión a su imagen*. Independientemente (o a pesar) de todo esfuerzo catequizador de las frentes teológicas constituidas, *una cultura tiende a ser inmortal por que es el "alma" o fundamento y la razón de ser del social*. Cambia apenas en lo que ya era secundario. Y lo *secundario* en la lectura de Moisés del Espíritu Santo corresponde al Dios-Padre y a la Salvación.

> El mito de la Señora de las Brotas, hecha por los ángeles con un hueso de vaca - uno de los emblemas de la Magna Mater – tiene el gran mérito de ilustrar que las culturas solo cambian en lo que es secundario, por ejemplo: en lo material en que se hacen las imágenes de la Madre proveedora y en la manera que la representa; y si los cultos locales definan, es por que los nacionales se engrandecen; y si los particularismos caducan, es porque la masificación se arrastra (idem, 16))(La traducción es nuestra)

Consideramos la perspectiva del autor una provocación seductora, sin embargo exagerada por la fluidez del exagero simplificador. ¿Estaríamos aquí delante de la reincidente concepción de la *cultura* como ente supra-orgánico? ¿O sería plasible observar en estos pasajes una lectura contundente de que el mito de María – de la Grande Madre inmanente – forja evidencias de que la religiosidad se manifiesta en escalas cada vez más globalizantes? Y al hacer esa expansión, acaso ¿Nos convencemos de que toda sacralización maríana no pasa de un exclusivo ejercicio del poder de la Iglesia Romana?

O desdoblamiento de esas cuestiones nos lleva a privilegiar más la proyección del fenómeno maríano en el espacio (denso de correlaciones mundanas) de que su rescate en el tiempo (supuestamente justificado por los origenes patrimoniales). Lo que, consecuentemente, fortalece una investigación geográfica capaz de leer el fenómeno como construcción post-moderna. Es decir, como demostración espacio-territorial de la constitución de proceso tan profundamente moderno cuanto arcaico. Un arcaísmo post-moderno, conforme de Drebay (1996) favorecido por la eficacia de ser inteligible por masas humanas cada vez más ámplias. Ámplias en su poder de mediar y decodificar las mediaciones da contemporaneidad. Hecho que da a las formas caminos de significaciones a los contenidos (CASSIRER, 1985).

Campbell (1990) nos recuerda esa ampliación en el seno del propio cristianismo en cuanto conceptualización materna de Dios. Hablando sobre la caracterización del nacimiento virginal de la divinidad lo detalla la ampliación helénica de la concepción hebraica de Dios.

> En la historia de las religiones occidentales, eso constituye un desarrollo extremamente interesante. p.183. En el viejo testamento tienes un Dios que creó el mundo sin una Diosa. Después en los Proverbios, allá está ella, Sofía, la Diosa de la Sabiduria que dice: “Cuando Él creo el mundo, estaba allá y era su gran alegría”. Pero en la tradición hebraica la idea de un hijo de Dios es repulsiva, es totalmente desconsiderada. El Mesias en cuanto hijo de Dios, no es en verdad hijo de Dios. Estoy seguro de que no hay nacimiento virginal en esa tradición. El nacimiento virginal ingresa al cristianismo a través de la tradición griega. En los cuatro evangelios, por ejemplo, el único en que hay referencia a nacimiento virginal es el evangelio de San Lucas, y Lucas era griego. (CAMPBELL, 1990, 183) (La traducción es nuestra)

Más adelante, en esa entrevista concedida a Bill Moyers en 1987 y publicada en el *Poder del Mito,* el investigador de las mitologías esclarece el significado de la virgindad divinal como una decisiva etapa de incongruencia humana: pasar de la condición animal a la condición divina. En el cristianismo (fortalecido por el paganismo griego, y más tarde los demás), el he*lo procreador es el espíritu. Se trata de un nacimiento espiritual. La Virgen está embarazada de la Palabra, por el oído*. Así, la compleja trama revelaciones, que solo las imágenes de nuestras Señoras, sean arcaicas (patronatos) o contemporáneas (ecológicas) tienden a simbolizar. Cada una trae el mensaje de la divinidad inmanente – el Cristo de cada uno – y nos convoca a participar de la iglesia por venir. No necesariamente las iglesias instituidas; pero también no precisando abdicar de todas ellas.

Lo que en la práctica religiosa contemporánea se traduce por una paradojal convivencia entre el *ethos* cristiano de una conversión al Dios único – parámetro de una religión que busca – y el *ethos* maríano de una conciliación a las formas de la Diosa parámetro de una espiritualidad

profundamente comprometida con la simbología telúrica de los lugares habitados. En términos mitológicos, lo paradójico gana pleno sentido en la cooperación de ambos Ethos. Puede ser leído, tanto en el catolicismo cuanto en el protestantismo como manifestaciones del Espíritu Santo en la capacidad de generar un comportamiento de revelación. De simplemente manifestarse a la colectividad. Y es de esa *manifestación*, francamente festiva, que vinculamos la espacialidad simbólica a la comprensión dinámica del turismo religioso.

La Fiesta de La Santa y la Visitación religiosa

Procuramos aquí, recuperar un cuestionamiento, sobre las tradiciones religiosas de las ciudades brasileñas, que no han sido debidamente reformulado para las centralidades geográficas de las ciudades capitales; ni mismo cuando estás aún acumulan una dinámica metropolitana específica.

¿Qué razones llevan a la expansión de festivales religiosos en el tejido urbano de las grandes ciudades, capaces de no herir ni confrontarse con el aparato de las leyes ambientales y los problemas de tránsito, violencia y cambios culturales aceleradas? Razones que de cierta manera – mismo en tiempos de diversidad religiosa o secularismo emergente – consolidan una demostración inequívoca de que la religiosidad es un pilar del mundo contemporáneo, eso para comenzar la conversación en el contexto brasileño. Pero no es solo una cuestión demostración ostensiva a escala de los eventos: procesiones, celebraciones campales, monumentos religiosos fijados, shows de música gospel o la variedad articulada de esas formas. Es una cuestión de ruptura con el planeamiento estrictamente público del espacio urbano. Por ironía: las largas avenidas, los barrios reurbanizados, las plazas de tantas historias nunca están “preparadas” para recibir la unción sacramental de las multitudes de fieles. La ciudad como altar de un ceremonial para muchos además del mero ejercicio de religiosidad civil, da que pensar y proponer.

Los ejemplos de las fiestas de la patrona trazan apenas una breve selectiva sobre la reflexión en pauta. Novenas, cantorías, pequeñas procesiones, kermesses y un considerable arreglo estratégico, con agentes empresariales y gubernamentales, fija y propaga, para dimensiones inimaginables, el crecimiento de la fiesta como su vector de mayor tradición. La marca cultural ya no es la fiesta de la patrona resistir como una práctica de grupos devoción; la marca es fijar un marco en el ranking de los mega eventos del año y proveer la fiesta de auto-sustento mediático, político y financiera. Ahí está la presencia mítica de Nuestra Señora aparece como una bendición a más para el proceso en curso.

Y, ¿Por qué motivo tal “divinidad” ejerce ese diferencial de manera tan exitosa? Las investigaciones que desarrollamos han apuntado – aunque de forma no tan evidente como nos gustaría – que el simbolismo maríano incrementa elementos imagéticos más sostenibles a la espiritualidad cristiana facilitando su ejercicio devocional en el mundo contemporáneo. Veamos algunas pistas para esta interpretación; entre ellas, las que favorecen mucho las prácticas urbanas del turismo religioso frente a las procesiones tradicionales.

a) Organización de los eventos religiosos a partir de la contribución de misionarias leigas en las más diversas comunidades católicas del país (especialmente en las sedes diocesanas);

b) Promoción de la devoción maríana por el Vaticano como forma de aglutinación pública (cosmopolita y mediática) de los valores cristianos más singulares;

c) Reconquista de la institución Familia como fundamento mor de la organización del Estado moderno, socorrido por el avance de los derechos civiles de la mujer en las últimas décadas (derecho al trabajo, a los estudios, a la gestión del hogar y de las demás instituciones);

d) Evidencias de las crisis ecológicas por el agotamiento de recursos y padresagens naturales, conduciendo la idea de que la madre-tierra apele, a las fuerzas celestiales, una solución para los problemas del mundo.

Aunque los proyectos de eventos religiosos no evidencien preocupaciones explícitas de orden económico, político, social o ecológico, es sintomática, en el crecimiento de las formas de visitación religiosa, la capacidad de los mimos de constituír el patrimonio religioso de intereses convergentes. La cuestión más destacable para comprensión de tales formas está en el reconocimiento de que el proceso turístico – democratizado en múltiples motivaciones – establece un lastro de valorización al patrimonio cultural de la religiosidad en el espacio urbano. Y aunque la idea de peregrinaciones y romerías sea naturalmente asociada a las experiencias devocionales del mundo rural, el turismo religioso fija un ropaje post-moderna a los procesos más tradicionales de la visitación religiosa en las grandes ciudades.

El cuadro abajo recuerda directamente las santas patronas de las capitales del noroeste y su coincidente sazonalidade concentrada en el segundo semestre del año.

Patrona de las Capitales NE-N	Nuestra Señora de (la) (las)	Conmemoración
Salvador	Concepción	**08 de diciembre**
Aracaju	Concepción	**08 de diciembre**
Maceió	Placeres	**27 de agosto**
Recife	Carmen	**16 de julio**
João Pessoa	Nieves	**05 de agosto**
Natal	Apresentación	**21 de noviembre**
Fortaleza	Asunción	**15 de agosto**
Teresina	Amparo	**16 de agosto**
São Luiz	Victoria	**19 de noviembre**

FIGURA 1 – Cuadro de patronas de las capitales del nor-este.

Considerando, que en estas mismas ciudades, se encuentran los mayores contingentes poblacionales del nor-este, las sedes de 5 de las 17 regiones macro-diocesanas del país (Fortaleza, Recife, Salvador, Teresina y São Luiz) y una fuerte tradición de la experiencia cristiana con el sertón como estrhastagia de resistencia regionalista a las "modernidades extranjeras", constatamos un terreno fértil para fomentar la devoción maríana como una multiplicación del modelo cultural paraense del "Círio de Nazaré". De hecho un modelo capaz de conciliar el status político del desfile de una reina divinal con la representación espiritual de la maternidad, agregando en fiesta sus hijos dispersos por el mundo. En el Círio la gran turista que pasea en visita-cortejo por las calles y ríos de la ciudad es la Virgen con su Hijo amado.

El turismo religioso que Nuestra Señora provoca es un acompañante de la procesión gigante desdoblada de su propia visitación a la ciudad. La Santa no queda parada esperando a los fieles que van a verla. Ella se disloca por la ciudad y la ciudad se disloca con ella. Es esa perspectiva que establece una naturaleza especialmente significativa para caracterización cultural y territorial del turismo religioso. Se trata de un turismo *eminentemente* de retorno, en cuanto se vuelve al cósmico de los orígenes divinos. Si en Belén, tal mitología moderna tomó una importancia referencial en la proyección (hasta internacional) de la gran festividad amazónica, es posible conjeturar su modelo en tantas otras capitales. Cada vez menos ostensivo, padresagisticamente; pero no menos significativo para comprensión de las formas post-modernas de organización del catolicismo en las grandes ciudades.

En estas ciudades, turismo y religiosidad permanecen como prácticas sociales caracterizadoras de demandas colectivas bien distintas. Ninguna de las 9 capitales del nor-este se presentan como un destacado centro de peregrinación o romerías, Aunque no nieguen sus representativas festividades religiosas en el calendario de eventos anuales. Por otro lado, todas ellas, hasta mismo Teresina (la única sertanea), eligen el turismo como factor de su dinamismo contemporáneo y componente indispensable de desarrollo socioeconómico. Demarcan para tanto el peso de los atractivos naturales (litoral, playas, sol), culturales (ritos, culinaria, artesanía,

musicalidad) y estructurales (hotelería, servicios, accesos e inversiones inmobiliarios). Aunque en los casos de Salvador y São Luiz hasta dan énfasis al papel de la religiosidad afro-descendiente, no se hace una apuesta en el producto "turismo religioso", dada la evidencia de que esa fuerte visitación religiosa – dentro y fuera del culto a las respectivas patronas – no corresponde (por lo menos aún) a un valor patrimonial público. Es un valor exclusivamente católico, más suficientemente dinámico para demostrar que la ciudad precisa convertirse en santuario para manifestarlo.

Vejamos el ejemplo de Fortaleza a fin de indagar, si el proceso en curso en esa metrópoli, representa una tendencia o una singularidad del catolicismo maríano en la post-modernidad.

3. Proyectando un santuario metropolitano: N. S. de la Asunción de Fortaleza

A Arquidiosis de Fortaleza, sobre el comando del Arcebispo D. José Antonio Tosi viene invirtiendo en una reformulación pastoral de las prácticas católicas en el ámbito de la provincia, a lo largo de la última década. Marcada por un catolicismo de fuerte apelo social, dada las influencias históricas de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y de la Teología de la Liberación, la Iglesia Católica Romana en Ceará – formada por ocho diócesis y una arquidiócesis – podría representar un foco de resistencia a la predominante tendencia carismática (pro-Vaticano) de los últimos 20 años. Se constituye, en esta región episcopal llamada por Nor-este 1[1], una representativa articulación entre los medios rigurosamente religiosos de vivencia eclesial y las formas de participación comunitaria en la colectividad. De ahí la multiplicación de eventos, encuentros, congresos, provenientes de las más diversas organizaciones en diferentes niveles de interacción con la Arquidiócesis. De hecho, la Iglesia perfeccionó en una escala sin precedentes su poder de movilización en redes territoriales e institucionales. De cierta manera para convivir y competir con el avance organizacional de tantas otras iglesias cristianas y organizaciones religiosas no cristianas.

En Fortaleza, como en otras capitales brasileñas, los espacios públicos se tornan cada vez más interdependientes de estrategias de identificación en el ámbito de la comunicación de masa. La aridez y la grandiosidad de sus múltiplos planos – que en general emergen como caos del no planeamiento urbano – pasan a exigir mecanismos eficientes de identificación colectiva. La sacralización de los rituales cristianos en las diversas fases del año, bien como la junción de esas en una fiesta-motriz responde, más de que cualquier celebración civil, a esta demanda identificadora. Y aún incrementa una variable mitológica superior: las divinidades pueden identificarse con el espacio en cambios a lo inverso de reclamar la quiebra de las tradiciones. Por esta razón, mega-eventos como los eventos *Haleluya* (5 días de shows y servicios religiosos campales), *Queremos Dios* (encuentro anual de la Arquidiócesis en un estadio de Fútbol) y *Caminada con María* (procesión de 8 km en el día de la patrona), se constituye como "tradición" sin ultrapasar dos décadas de existencia.

Acompañando esos eventos en la dinámica de la ciudad, observamos el peso diferenciador proporcionado por la imagética maríana, en la fijación y en el volúmen de esas nuevas tradiciones. Aparentemente no se trata de un proceso innovador, puesto el ejercicio sistemático de grupos hegemónicos, en el campo religioso, ser un procedimiento permanente de demostración pública de poder. Entretanto, nos fijamos en la constitución progresiva de santuarios rituales en un medio predominantemente profano. Los tres mega eventos citados

[1] Según el Anuario Católico del CERIS/PROMOCAT, publicado el 2009, se trata de una regional con límites territoriales y poblacionales idénticos al estado del Ceará, con 8 santuarios oficiales, estando 5 deles presentes en la Arquidiócesis de Fortaleza y 3 en la capital (N. S. de Fátima, São Benedito y Sagrado Corazón de Jesús). Lo que indica un proceso mucho más complejo en la territorialidad religiosa de que las tradicionales manifestaciones devocionales de Canindé (São Francisco das Chagas) y Juazeiro do Norte (Pe. Cícero).

utilizan con mucha propiedad espacios no religiosos para constituir acelerada evolución, del espíritu del lugar. Espíritu ese que las transformaciones contemporáneas fragmentan, pero no exterminan. Y como nos recuerda María Graça Poça Santos (2006) trabajando con la conceptualización de *geo-símbolo* de Joël Bonnemaison (2001),

> Por espíritu de un lugar se entiende aquel atributo que asociamos a los lugares y que está para además de la dimensión física, económica o material... es aplicable a nuestro caso de estudio la idea de que un territorio religioso comprende eventualmente los diferentes lugares sagrados, siendo que uno de ellos puede ser claramente predominante y se erigir con su centro simbólico. A partir de este, se forma una malla de lugares que conparten el mismo significado y que son los puntos de referencia para la revelación de lo simbólico a través de lo geográfico, en lo que se puede denominar *geografía del invisible*. (SANTOS, 2006, 462) (La traducción es nuestra)

La *invisibilidad* de las manifestaciones católicas, en Fortaleza, avanza en la movilización de millares de participantes en cada uno de esos eventos. Pero en la Caminada con María – trecho de 8 km entre la parroquia de N. S. de la Asunción (ya llamada de Santuario por los fieles), en el Barrio de Vila Velha y el centro de la ciudad, en la plaza de la Catedral de Sé. La imagen de María, ascendiendo a los Cielos, es saludada a víspera, día 14/08, por una moto-romería. Y el día 15 de agosto, venerada desde la madrugada en misas campales hasta la realización del cortejo principal, de las 13h00 p.m a las 19h00 p.m. Tales cerimoniales son realizados desde 2002, y tuvieron en este año de 2009 su 8ª edición.

Un estudio de posgrado en Geografía cultural, desarrollado bajo nuestra dirección hace una síntesis del trayecto recorrido por los caminantes, desde la iglesia parroquial de la Virgen de Asunción, conforme el mapa.

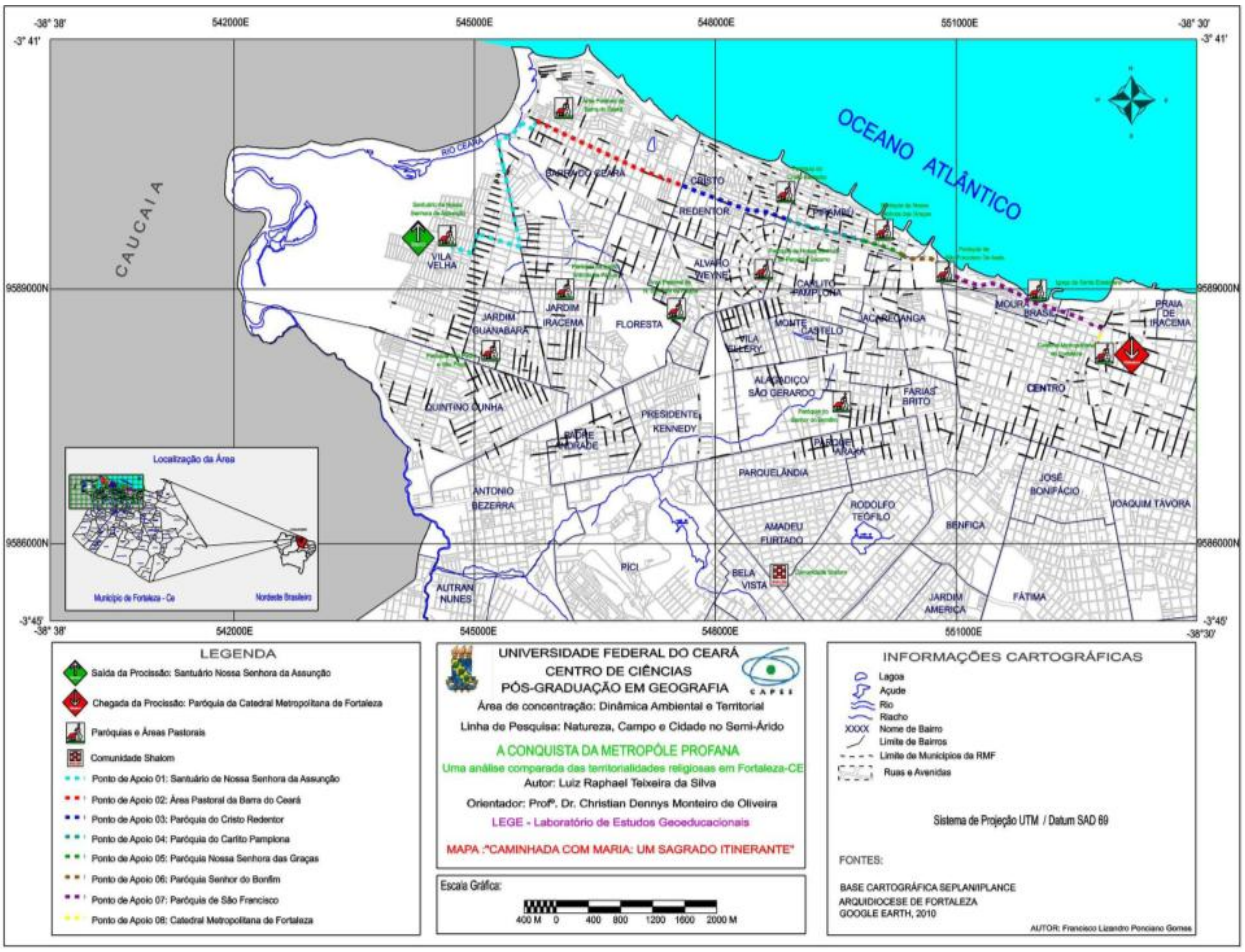

FIGURA 2 – Mapa: "Caminhada com Maria: um sagrado itinerante"
Fonte: Laboratório de Estudos Geoeducacionais da UFC, in SILVA, L. R. T. *A Conquista da Metrópole Profana. Dissertação de Mestrado.* PPGG-UFC, 2010, p.137

El momento destacable por la fiesta de la patrona corresponde al auge – o a *un auge*, dada la no demarcación definitiva de la tradición recién implantada – para el conjunto de festividades religiosas que se expanden en la ciudad y en la mayoría de las regiones del estado. Lo que no es diferente de otros eventos que ganan espacio en la media como representativos de la capacidad popular de avanzar en la post-modernidad y remodelar esa reconocida marca de la cultura nacional. La diferencia está en la superación de la *invisibilidad* como forma de comprobación estrhastagica (tanto para el poder público, cuanto para las organizaciones eclesiales) de que la movilización de un millón de devotos, en un solo día, es puro milagro maríano. En este sentido, el geo-símbolo de la *grande-madre*, siguiendo la expresión mitológica tan bien analizada por Eric Neuman[2] se torna un recurso técnico y social de sustentación de la fe cristiana (aún que predominantemente católica) en la contemporaneidad. Establece la posibilidad de la *caminada urbana* – versión secularizada de las procesiones más antiguas y de las peregrinaciones de larga distancia – asumir la post-modernidad en las diversas formas de ser Iglesia.

De las cavernas a las catedrales, lo que importa es el flujo de una caminada devocional tornar más relevante el evento (o ritual de la búsqueda) de que el encuentro (o ser alcanzado). En este sentido, el humanismo propedéutico de María supera y hace acceder – en la eventualidad de los lugares de culto - la divinidad de Cristo. Lo que nos permite concordar con Doreen Massey (2008), cuando discute la naturaleza elusiva (desaparecida) de los lugares para comprender la dimensión positiva de su movilidad. Dice la autora:

> [...] lo que es especial sobre el lugar es precisamente, ese acabar juntos, el inevitable desafío de negociar aquí y ahora y la negociación que debe acontecer entre ambos, humanos y no humanos... Eso es la eventualidad del lugar, en parte, en el simple sentido de reunir lo que previamente no estaba relacionado, una constelación de procesos, en vez de una cosa. Este es el lugar en cuanto abierto, en cuanto eternamente múltiple. (MASSEY, 2008, 203) (La traducción es nuestra).

La geógrafa británica utiliza esa argumentación para criticar la perspectiva de subtracción de los aspectos temporales y políticos diversificados, al efectuarse un análisis identificador de los lugares. En estos términos, la eventualidad de los lugares es concebida en sentido ampliamente positivo como signo de una renovación intrínseca de los fenómenos espaciales. Así, visualizamos la posibilidad de ampliar la investigación a respecto de las formas maríanas de devoción cristiana post-modernidad, puesto su exacto desafío: sacralizar el espacio público, a escala metropolitana, con rituales mundanos y masivos.

Resta saber si, ¿La *Caminada* – como otros eventos simbólicos – se modela por la importación técnica de la *sociedad del espectáculo* o por la capacidad de conexión, casi infinita, de las *comunidades en red* de convivencia religiosa? Pensamos hay una tendencia geográfica mundial favorecedora por la segunda opción. Y el ejemplo que encierra la reflexión del presente texto sigue la dirección en ese sentido.

Conclusión: El proyecto *María de Nazaret…* ¿hacia una fortaleza global?

Tenemos una naturaleza cartográfica, en el ámbito Ciencia Geográfica, más propensa a la valorización de los puntos y áreas del que de las líneas. Aún más cuando su configuración gráfica se presenta de forma discontinua y bi-direccional. Las líneas solo localizan cuando

[2] *La Grande madre*: un estudio fenomenológico de la constitución femenina del inconsciente (São Paulo: Cultrix, 1996) es una obra referencial.

colectivamente se cruzan (forjando puntos) o se cierran (formando poligonales, manchas regionales).

Cuando, entretanto cumplen su tentativa de representar la fluencia de los fenómenos, mapean nuestras previsiones. O sea, dan visibilidad a un espacio-proceso, en construcción. El otro estudio que desarrollamos sobre la re-significación religiosa del turismo regional, trataba de un santuario maríano en la divisa entre los estados del Ceará y Piauí (región noreste de Brasil). Es un ejemplo más directo no planteamiento de ese problema: ¿cómo vincular en la red global la escala regional de devoción y visitación?

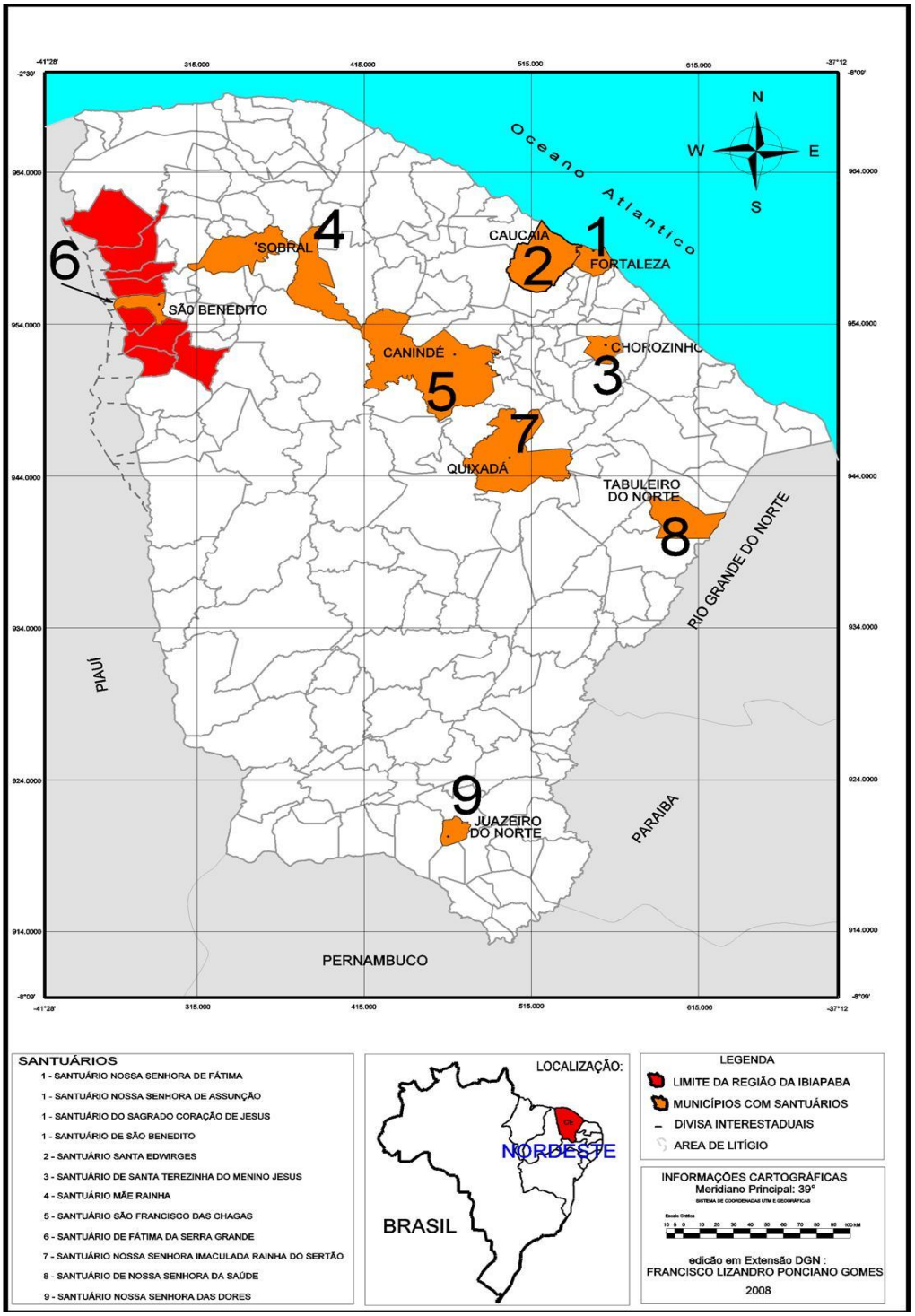

FIGURA2: Mapa dos principales santuarios del estado de Ceará-Brasil, con destaque para la región de frontera Ceará-Piauí, adonde un nuevo santuario mariano – de N.S. de Fátima – fue inaugurado en 2010.

Fonte: OLIVEIRA, C. D. M. de; XAVIER, J. A., 2010

En términos regionales, si pone en juego la sencilla actividad de interacción comunitaria y de atracción de los cristianos en las proximidades territoriales, de forma compatible con mantenimiento de las tradiciones. Sin duda, este principio hace con que nuevos santuario ayuden en la diversificación de un "mercado" devocional típico de cada región.

Sin embargo una estrategia distinta ven siendo usada por las organizaciones internacionales, al punto de traer y buscar otro mecanismo de consolidación del simbolismo mariano. Por eso, cerramos este breve artículo con una metáfora de apropiación del nombre de nuestra ciudad-capital, *Fortaleza*, en sintonía con las expectativas de algunos santuario en construcción.

En términos mundiales nos deparamos ahora con el mega-proyecto de construcción de un Centro Internacional Mariano (vea figura 3), destinado a convertir la *espetacularización* cristiana post-moderna en potencia de articuladora global, interconectando todos los santuarios y eventos marianos del planeta. Veamos la metodología fundamental para obtener el debido arreglo entre ecumenismo, tecnología, inversión y turismo religioso. Pero permanecen, provocativamente, 2 indagaciones-clave para tales estudios:

Centro Internacional María de Nazareth – Proyecto Ecuménico de 12 iglesias Cristianas y liderazgo Obispado de Nazareth

EL PRIMER CENTRO INTERNACIONAL MARÍANO

Para descubrir Van Gogh, Napolión o otros, existen museos o Centros de información conocidos y reconocidos.
Pero por más curioso que eso pueda parecer, no existe actualmente ningún lugar ni ningún medio para descubrir el misterio de María de una manera tan amplia y completa. Y mismo para el propio Jesús también !no existe nada! Las únicas cosas que existen son, por ejemplo, el Museo de Fátima en Fátima, o el Museo de Bernardete en Lurdes, el Museo de Guadalupe en México, pero no hay ningún lugar o centro que tenga como objetivo presentar al gran público el misterio de María que extiéndase sobre toda la fe cristiana. El Centro internacional "María de Nazaré" tiene por objetivo dar respuesta a está importante falta, al presentar, en Nazaré y en 12 países del mundo, con la ayuda de todas las Iglesias cristianas de la Tierra Santa y de algunos de los mejores especialistas maríanos del mundo, un contenido rico y original para describir en términos simples, para el gran público, el conjunto del misterio de la Santísima Madre de Dios y a través de ella hacernos descubrir su Hijo, Jesús. **Los principales santuarios marianos** ¿Tendrá algún país del mundo, por lo menos, un santuario dedicado a la Virgen María? Sí, María está, de hecho, presente en todo el mundo, en todos los continentes, aún que algunos de los principales lugares de devoción maríana sean hoy, por su esplendor, santuarios internacionalmente conocidos y frecuentados por millones de peregrinos todos los años. Es el caso, por ejemplo, de **Nuestra Señora de Guadalupe**, en México, de **Nuestra Señora da Aparecida** en Brasil o de **Nuestra Señora de Fátima** em Portugal, o de **Nuestra Señora de Czestochowa** en Polonia, de **Nuestra Señora del Loreto** en Italia, **Nuestra Señora de Vladimir** en Moscovo, de **Nuestra Señora de Velankanni** en Índia, de **Lavang** en Vietnan, de **Akita** en Japón, de **Nuestra Señora de la Paz** em Yamoussoukro, e Costa do Marfil, de **Nuestra Señora de África** en Algéria o de **Nuestra Señora de Altötting** em Alemanía, de **Walsingham** en Inglaterra, de **Lourdes** en Franci y de muchos otros donde se juntan multitudes en peregrinaciones para alabar y rezar a María, la Virgen del Rosario y de cualquier intercesión...

Figura 2: Proyecto del Centro maríano internacional en http://www.mariedenazareth.com/1.0.html?&L=12

La primera dice respecto a la monumentalidad del emprendimiento en el interior del conflictuoso universo cristiano. ¿Sería posible implantar una obra de ese porte en los días actuales y en pleno territorio israelense si el bull mítico de proyección fuese la figura y Jesús y no de su madre, mundana y celestial? Por otro lado, la indagación avanza para observación de los eventos maríanos de las más diferentes regiones del planeta. ¿La construcción de ese templo-

museo denota un proyecto centralizador y unificador del culto maríano en una perspectiva fundamentalista patrón?

Aunque pudiésemos prolongar los argumentos sobre 4 combinaciones de respuestas – *no y no*, *sí y no*, *no y sí*, *sí y sí* – optamos por la fuerza de la primera combinación frente a la práctica del catolicismo maríano que observamos en Brasil. El culto a María se sustenta simplemente en la capacidad humana de leer, con sus relativas certezas las líneas tortas escritas por el distante Dios padre. La proximidad mitológica de la Diosa-madre es, cada vez más, en el mundo *occidentalizado* de la post-modernidad, una de las pocas formas de interpretarse tales líneas tuertas.

Y para tal interpretación, un nuevo templo del Hijo de Dios o un nuevo proyecto de unificación litúrgica y ritual de la Iglesia – Católicas, Ortodoxas o Protestantes, conforme la gestión del proyecto aquí ejemplificado – no bastan y ni vingam. A no ser para fomentar conflictos y atender intereses de las minorías. Al contrario, una perspectiva de acción en red de comunicación y fomento del turismo religioso, favorece el desarrollo de los intereses de las más diversas prácticas eclesiales; permitiendo a estás, iglesias (e innumeras comunidades que cada una de ellas contengan) la construcción del cristianismo – y de la imagen de Cristo – que mejor convenga a sus interacciones territoriales específicas.

Así comprendemos que las formas simbólicas de la devoción maríana son de una plasticidad – estética, ética y educacional – francamente ilimitada. De la devoción familiar tan liderada por las figuras cotidianas de la matriarca del hogar, pasando por la organización de festividades a la Paton, como en la capital Cearense, trabajamos proyectos reticulares, que ya triunfaron a escala nacional como Aparecida en Brasil (Fátima, Lujan, Guadalupe, Czestochowa, entre tantas), y ahora anuncian su definitiva escala mundial. El Centro Internacional Maríano puede ser, virtualmente, más de que una gigantesca obra arquitectónica, una fortaleza de experiencias espirituales compatibles con la secularización del cotidiano. Posee dirección y demarca un punto-área de inversión ecuménico. Pero solo podrá ser comprendido cuando demostramos la geograficidad de sus flujos y conexiones.

Tarea que nos aguarda para futuras investigaciones del género. Incluyendo la representación del proyecto en los doce países que, delante de la propuesta, se promueven como l*as doce tribús de Israel*. Ya que el Brasil, por Aparecida, compone ese club profético-apostólico, sería interesante – notadamente a partir de la base de datos recientemente publicada por el Centro de Estadísticas Religiosas e Investigaciones Sociales, CERIS (12ª Edición del Anuario Católico del Brasil 2009/2010) – aprovechar la actualización de las informaciones para reconocer nuevas marcas de esas formas simbólicas. Y discutir, metodológicamente, la contribución religiosa en la espacialidad brasileña.

Referencias Bibliográficas

CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito*. Organizado por Betty Sue Flowers; tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990

CASSIRER, Ernst. *Filosofia das formas simbólicas I. A Linguagem*. Fondo de Cultura Económica: México, 1971-1985

CERIS-PROMOCAD. Anuário Católico do Brasil 2009/2010. Confederação Nacional dos Bispos do Brasil e Conferencia do Religiosos do Brasil, 2010.

DAXELMÜLLER, Christoph.. *Shrines of Europe*. Prefácio, Fátima-Portugal2008

HERVIEU-LERGER, Daniele. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Petrópolis: Ed. Vozes. 2008.

DEBRAY, R. *El arcaísmo posmoderno:* Lo religioso en la aldea global. Buenos Aires: Manantial, 1996.

MASSEY, Doreen. *Pelo Espaço*: Uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2008

MALRIEU, Philippe. *A construção do Imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget,. 1996

OLIVEIRA, C. D. M. de. Basílica de Aparecida: um templo para cidade-madre. São Paulo, Olho D'água. 2001

OLIVEIRA, C. D. M. de; XAVIER, José Arilson. A geograficidade das formas simbólicas: o santuário de Fátima da Serra Grande em análise. Confins (Paris), v. 9, p. 100-115, 2010.

ROSENDHAL, Zeny. O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades. In *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ / NEPEC. 1996. nº 2

SANTO, Moisés do Espírito. Os Mouros Fatimidas e as aparições de Fátima. Lisboa: ISER, 1995.

SANTOS, María G. M. P. *Espiritualidade, Território e Turismo*: Estudo Geográfico de Fátima. Coimbra: Principia, 2006

SILVA, Luiz R. T. *A Conquista da Metrópole Profana:* Uma análise comparada das territorialidades religiosas em Fortaleza-CE Dissertação de Mestrado. PPGG-UFC Fortaleza, 2009, p.137