

La Virgen de los Pañuelos y Santa María de La Pampa como variantes del *sensorium* mariano: de los milagros medievales a las particularidades religiosas locales

The Virgen de los Pañuelos and Santa María de La Pampa as variants of the Marian *sensorium*: from medieval miracles to local religious peculiarities

Lidia Raquel Miranda; Gerardo Fabián Rodríguez

Lidia Raquel Miranda

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

Universidad Nacional de La Pampa (UNLPam), Argentina

mirandaraq@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7744-0210>

Gerardo Fabián Rodríguez

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

Universidad Nacional Mar del Plata (UNMDP), Argentina

gefarodriguez@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8251-4616>

Recibido: 14 - 12 - 2024

Aceptado: 22 - 01 - 2025

Publicado en línea: 29 - 07 - 2025

Cómo citar este texto

Miranda, L. R., & Rodríguez, G. F. (2025). La Virgen de los Pañuelos y Santa María de la Pampa como variantes del *sensorium* mariano: de los milagros medievales a las particularidades religiosas locales. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3331. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3331>

Resumen

Aportaciones teóricas y críticas recientes han detectado la vigencia, aun pese a los matices distintivos, de ciertos sensorios a lo largo de la historia. Uno de ellos es el que se conforma en torno a la figura y el simbolismo de la Virgen María y que puede rastrearse en manifestaciones diversas desde la Antigüedad hasta nuestros días. Las indagaciones sobre este fenómeno sensorial subrayan, entre otros aspectos, la magnitud e intensidad de la cercanía sensible de María, que hacen de ella la madre del género humano no solamente por razones dogmáticas o teológicas sino fundamentalmente por su proximidad corporal, sensorial y emocional para contener a los creyentes y ser el canal efectivo de todas las gracias. En ese marco, este trabajo analiza y compara la significación y la valoración simbólica, asociadas a la historia, al territorio y a la tradición mariana, de dos prácticas religiosas que corresponden al *sensorium* devocional y al *sensorium* sacro, respectivamente: la Virgen de los Pañuelos, cuyo lugar de peregrinación está en Sierras de los Padres, a 30 km de Mar del Plata, y Santa María de La Pampa, cuya capilla corresponde al Monasterio de las Hermanas Carmelitas Descalzas en el noreste de Santa Rosa, ambos santuarios de la República Argentina. El objetivo es identificar y examinar los aspectos mediante los cuales dichas advocaciones vinculan el espacio y los objetos votivos con la historia regional y la vivencia personal, así como registrar las posibles similitudes entre la sensorialidad religiosa medieval y la más cercana a nosotros en tiempo y espacio.

Palabras claves: *Sensorium*; Religiosidad; Devoción; Sacralización; Edad Media; Región.

Abstract

Recent theoretical and critical contributions have detected the validity, despite the distinctive nuances, of certain sensory systems throughout history. One of them is the one formed around the figure and symbolism of the Virgin Mary, which can be traced in various manifestations from Antiquity to the present day. The investigations into this sensory phenomenon underline, among other aspects, the magnitude and intensity of Mary's sensitive closeness, which makes her humankind's mother not only for dogmatic or theological reasons but fundamentally for her physical, sensorial and emotional proximity to contain devotees and be the effective channel of all graces. In this framework, this paper analyses and compares the significance and symbolic valuation, associated with history, territory and Marian tradition, of two religious practices that correspond to the devotional *sensorium* and the *hagio-sensorium*, respectively: the Virgen de los Pañuelos, whose place of pilgrimage is located in Sierras de los Padres, 30 km far from Mar del Plata, and Santa María de La Pampa, whose chapel belongs to the Monasterio de las Hermanas Carmelitas Descalzas in the northeast of Santa Rosa, both sanctuaries situated in the Argentine Republic. The aim is to identify and examine the aspects through which these invocations link the space and votive objects with regional history and personal experience, as well as to record the possible similarities between medieval religious sensoriality and the one closest to us in time and space.

Keywords: *Sensorim*; Religiosity; Devotion; Sacralization; Middle Ages; Region.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

1. Matices de la devoción mariana en la Argentina

La *Carta Encíclica Redemptoris Mater* de Juan Pablo II es explícita cuando se refiere al vasto paisaje mariano y destaca el sentido peregrino de la vida cristiana que se plasma en él:

Este es el mensaje de tantos templos que en Roma y en el mundo entero la fe cristiana ha levantado a lo largo de los siglos. Este es el mensaje de los centros como Guadalupe, Lourdes, Fátima y de los otros diseminados en las distintas naciones, entre los que no puedo dejar de citar el de mi tierra natal Jasna Gora. Tal vez se podría hablar de una específica 'geografía' de la fe y de la piedad mariana, que abarca todos estos lugares de especial peregrinación del Pueblo de Dios, el cual busca el encuentro con la Madre de Dios para hallar, en el ámbito de la materna presencia de 'la que ha creído', la consolidación de la propia fe. (Juan Pablo II, Carta Encíclica Redemptoris Mater, Roma, 25 de marzo de 1987, p. 28)

Los pueblos adoptan de manera profunda y hasta visceral a esta madre celestial, a quien le otorgan su propia imagen, con la que la hacen suya: en efecto, cada pueblo tiene a su Virgen, vestida de alguna manera específica, en una determinada pose, ya sea sentada o de pie, y con valor telúrico distintivo. Existen miles de posibilidades, de advocaciones diferentes, pero todas son reflejo del acogimiento de los diferentes pueblos de la tierra a la madre de Jesús. Incluso los rasgos étnicos cambian en estas imágenes según sea el continente que la adopta, y así María se hace toda para todos (asiática, negra, blanca, india) y se vuelve un ícono identitario.

En el caso americano, la Virgen María habló en náhuatl, el idioma del indio Juan Diego, ahora San Juan Diego, y sus atributos son mestizos, como la mezcla que sería la nación mexicana, anunciando así la unión de las culturas en un pueblo futuro donde el Dios verdadero se manifestaría en la pluralidad de la vivencias espirituales: "Cuando la Virgen de Guadalupe se apareció al indio Juan Diego le dijo estas significativas palabras: ¿No estoy yo aquí que soy tu madre?, ¿no estás bajo mi sombra y resguardo?, ¿no soy yo la fuente de tu alegría?, ¿no estás en el hueco de mi manto, en el cruce de mis brazos?" (Nican Mopohua, nn. 118-119, citado por Benedicto XVI, en CELAM, Documento de Aparecida, Discurso en la sesión inaugural de Vº Conferencia Salón de conferencias del Santuario de Aparecida, Brasil 13 de mayo de 2007, p. 1).

Esos interrogantes hallan respuesta en cada texto, en cada peregrinación, en cada advocación que, desde la Edad Media a nuestros días, destaca la tensión desgarradora que define a María en la historia de la salvación, la cual es la fuente de la gran devoción que suscita. María debió escoger entre el apego y el afecto por su Hijo y la aceptación de Su sacrificio por obediencia al Padre para redimir a toda la humanidad. Cuando Jesús crucificado le deja como herencia el mandato de amar al discípulo Juan como a su propio hijo (Jn 19, 26), la Virgen no duda y dirige su maternal afecto a él, que representa a todos los discípulos y a todas las personas que han existido y existirán.

La maternidad de María como símbolo de amorosa y desinteresada entrega atraviesa las fronteras entre las naciones y culturas y cumple a cabalidad el mandato de conquistar para Cristo a todos los pueblos. Y estos, como hijos, también adoptan a la madre como lo hizo aquel discípulo amado, a los pies de la cruz según el relato evangélico.

Como es sabido, diferentes dimensiones sociales intervienen hoy en el fenómeno religioso: identidades colectivas, distintos niveles de territorialidad y espectro político, materialidades, infraestructuras, dimensión turística, aspectos de género, disputas institucionales-laicas, entre otros. Se les puede sumar la generosa exposición de procesos históricos, socio-religiosos y sociopolíticos, alteridades en juego, ritualidades, parafernalia religiosa, disputas ontológicas, expresiones artístico-culturales y actividades económicas formales e informales involucradas, que evidencia no solo de qué modo los catolicismos son locales y globales sino también cómo internamente revelan una diversidad religiosa constitutiva.

Esa multiplicidad es muy evidente en la Argentina, incluso desde antes de constituirse como un estado moderno y federal. Mallo y Aguirre (2013) analizan, en este sentido, el rol de la Iglesia en la sujeción de grupos de indígenas entre 1550 y 1630 en diversos territorios que luego serían provincias: Santiago del Estero, San Salvador de Jujuy, Charcas, Cuyo, Santa Fe La Vieja y San Juan de la Vera de las Siete Corrientes.

Por su parte, Mauro (2021), en un volumen colectivo, ofrece un panorama de la devoción mariana en el país, desde el siglo XIX en adelante, a partir del análisis de diferentes advocaciones con impacto local: la Virgen del Valle de Catamarca en la provincia homónima, la Virgen de Huachana (Santiago del Estero), la Virgen de Luján (provincia de Buenos Aires), la devoción de María Auxiliadora en la provincia de La Pampa, la Virgen de las Nieves (San Carlos de Bariloche, Río Negro), la Virgen de Guadalupe (Santa Fe), la Virgen Misionera (Río Negro), la devoción a Nuestra Señora de Loreto (Santiago del Estero), la Virgen del Cerro (Salta), la Virgen del Nahuel Huapi o de los Puelches y Poyas (Río Negro), la Virgen de Itatí (Corrientes), la Virgen del Rosario de San Nicolás (provincia de Buenos Aires), y los cultos a la Virgen de Copacabana, a la Virgen de Urkupiña y la devoción a Iemanjá en Argentina.

De alguna u otra forma, los textos incluidos en el volumen y que analizan cada una de estas manifestaciones del culto a María giran en torno a la construcción de las matrices identitarias –coloniales, provinciales, regionales o nacionales, según la historia de cada caso– y de las agencias religiosas contra-hegemónicas o alteridades en pugna resultantes. Así, la indigenización y feminización de los cultos, la politización de la Virgen hacia la derecha y la izquierda del arco político, la actuación de las élites (sacras y profanas) y del plano popular (también religioso y político), y las disputas clericales intestinas ponen de manifiesto que las devociones se convierten en cajas de resonancia de las contiendas ideológicas y políticas que atraviesan a la Iglesia como institución particular y en relación con otras instituciones sociales.

Ciertamente, las vírgenes católicas fueron acompañando los procesos históricos del país, a veces bajo su (supuesto) expreso pedido en los mensajes de sus distintas “apariciones”, otras bajo decisiones netamente humanas. De allí que cada devoción mariana de la Argentina, al ser atravesada por un contexto socio-político particular, lleva consigo alguna o varias de las siguientes manifestaciones históricas: colonizaciones misionales, nacionalizaciones, provincializaciones, regionalizaciones, re-etnizaciones indígenas, militarizaciones, privatizaciones estatales, mercantilizaciones turísticas y tensiones institucionales-laicas por el control de los ritos y ceremonias.

Como es imposible referirnos a todas estas derivas históricas del culto a la Virgen, nos ocuparemos en este trabajo solo de dos de ellas, con el objetivo de analizar y comparar la significación y la valoración simbólica, asociadas a la historia, al territorio y a los exvotos, de dos prácticas religiosas que corresponden al *sensorium* devocional y al *sensorium* sacro, respectivamente, variaciones del *sensorium* piadoso que hemos podido examinar en varios casos y textos milagrosos medievales, que van desde el siglo XIII al XVI. En esta ocasión, como continuación de nuestros estudios sobre la espiritualidad medieval, nos ocupamos de la Virgen de los Pañuelos, cuyo lugar de peregrinación está en Sierra de los Padres, a menos de 30 km de Mar del Plata, y Santa María de La Pampa, cuya capilla corresponde al Monasterio de las Hermanas Carmelitas Descalzas en el noreste de Santa Rosa, ambas de la región pampeano-bonaerense de la República Argentina. Esperamos identificar los aspectos mediante los cuales dichas advocaciones vinculan el espacio y los objetos votivos con la historia regional y la vivencia personal, así como registrar las posibles similitudes entre la sensorialidad religiosa medieval y la más cercana a nosotros en tiempo y espacio.

2. Devociones a María en la pampa argentina: la Virgen de los Pañuelos y Santa María de La Pampa

La Gruta de los Pañuelos (Provincia de Buenos Aires)

La Gruta de los Pañuelos,¹ ubicada bajo un enorme alero de piedra, a 150 metros sobre el nivel del mar, conforma, en medio de la naturaleza, una especie de oratorio que surgió de forma casi espontánea. Una gruta escondida entre los pinos y los eucaliptos se transformó en un rincón de fe, al que llega ingente número de peregrinos a depositar una ofrenda poco habitual: un pañuelo. Cada nuevo pañuelo es anudado a los otros que ya se hallan en la gruta. De esa manera, componen una cadena interminable de paños que se entrelazan unos con otros y con los pedidos que formulan ante una imagen de la Virgen de Luján, patrona de la República Argentina. Se trata hoy de un lugar de devoción muy activo al que gran cantidad de personas se acerca a rezar y a solicitar gracias porque creen que “la virgencita” escucha, especialmente a quienes ruegan por un hijo, milagro que ella concede.

La leyenda nació hacia 1948, cuando una pareja de inmigrantes italianos colocó sobre el pedestal natural una imagen de la Virgen. Esos esposos no tenían flores para ofrendar, por ello dejaron ante la Inmaculada sus pañuelos atados, como símbolo de la unión espiritual de sus cuerpos. De rodillas, en la enorme soledad y el silencio místico del lugar, rezaron por un hijo, que hasta el momento no habían podido tener y que tal vez no tendrían si la Virgen no les otorgaba una oportunidad, dada la avanzada edad de ambos. La plegaria, en acople con la posición corporal suplicante, es una práctica religiosa habitual pero, realizada en un lugar especial, se convierte en un gesto trascendente y de gran eficacia para los creyentes.

El matrimonio se retiró de la gruta con una enorme fe y al cabo de cuatro meses volvió y de rodillas agradeció a la Virgen, porque la esposa estaba embarazada y ambos sabían que había ocurrido un prodigio. La hermenéutica del milagro en este punto se torna compleja a causa de la atribución: ¿qué fue lo que produjo el ansiado embarazo: la oración, la visita a la gruta, los pañuelos con carácter de exvoto, la intervención celestial, la mediación de la Virgen María? Ante la imposibilidad de determinar una razón indudable, todas las posibilidades se configuran como requisitos de la concesión milagrosa y, por ello, el culto mariano de la Gruta de los Pañuelos los implica en completitud: la peregrinación al lugar, la oración, la entrega de la ofrenda (el pañuelo) y la esperanza del contacto con lo trascendente. Y así, el paraje adquiere la dimensión de un santuario.

Los beneficiarios propagaron el milagro y regresaron en otras ocasiones a anudar más pañuelos, lo que contribuyó a difundir el fenómeno. En 1953, familiares de la pareja pintaron una imagen de la Virgen sobre la piedra del fondo de la gruta, tomando como modelo una estampita de la Virgen de Luján. De este modo, la figura de María se manifiesta como un objeto integrado en el ambiente y el milagro no se da como una aparición sino como una proximidad percibida en el espacio natural.

El prodigio comenzó a conocerse y cada vez más gente empezó a llevar sus pañuelos para pedir y agradecer, de modo tal que se socializó la instancia íntima primigenia del suceso, el que se puede calificar como una experiencia anecdótica, en el sentido etimológico del término ἀνέκδοτος, es decir inédita, pero que sirve para subrayar el carácter milagroso de la cercanía de María.

En julio de 1982, un grupo de peregrinos a caballo trasladó desde la ciudad de Luján la imagen que se venera en la actualidad en la Gruta, dentro de una caja de cristal para su protección. Se realizó una ceremonia con la presencia del obispo de Mar del Plata, Monseñor Rómulo García, quien celebró la primera misa y la bendijo. En el presente, la ermita depende de la Parroquia Nuestra Señora del Pilar

¹ La Gruta de los Pañuelos se encuentra en Sierra de los Padres, perteneciente al Partido de General Pueyrredón de la provincia de Buenos Aires, cuya cabecera es la ciudad de Mar del Plata, ubicada a 27 kilómetros de distancia. Esta serranía y la Laguna de los Padres deben sus nombres a la presencia de los jesuitas en la región desde mediados del siglo XVIII.

de Sierra de los Padres. Esta etapa de institucionalización del culto corresponde a la sacralización de aquella vivencia devocional que, en su origen, fue personal y luego social.

Considerable número de visitantes se ha ido acercando, con el paso del tiempo, a anudar sus pañuelos en la Gruta. Esas telas, que simbolizan incontables deseos, se han multiplicado hasta cubrir gran parte de las rocas con los tonos vivos del presente y los colores mustios de los paños más añosos. De esa manera, los pañuelos no solo representan pedidos individuales sino también una cadena de oración y fe, como la que forman las manos que los creyentes se toman al orar en comunidad en la iglesia



Imagen 1: Gruta de la Virgen de los Pañuelos. Foto de autoría propia, 2023.

El repertorio de peticiones también se ha ampliado con el devenir del tiempo, pues hoy la Gruta de los Pañuelos es un santuario de peregrinación donde los devotos ya no solo ruegan por la concepción de un hijo sino también por salud y bienestar, y, además de atar un pañuelo a las largas “cadenas” existentes, dejan otras variadas ofrendas a la Virgen: estampitas, placas y otros diferentes objetos materiales. En el lugar se percibe una atmósfera especial, incluso en el trayecto hacia él. A ello se suman la belleza natural del entorno, la vieja arboleda que lo enmarca y la cualidad de ser un magnífico punto panorámico. El conjunto resultante puede leerse como una clara intervención semiótica y simbólica del ambiente natural que favorece el encuentro del peregrino con lo sobrenatural, ya que ese lugar preciso le permite participar de una realidad diferente a la ordinaria y mundana.²

² El cristianismo tiene una larga tradición de peregrinaciones, dirigidas tanto a sitios relevantes en la narrativa del Nuevo Testamento como a lugares asociados con las vidas de los santos o con milagros posteriores. Entre estos últimos sobresalen las apariciones de la Virgen María, registradas en profusos relatos a lo largo de la historia. El mayor número de narraciones corresponden a los siglos XIII y XIV. A partir del siglo XV la cantidad de textos que refieren visiones de la Virgen disminuye, descenso que continúa en los siglos siguientes. Si bien la tendencia se revierte en el siglo XX, la Iglesia no se ha pronunciado sobre la gran mayoría de los casos: de las nueve visitas sobrenaturales de esta época, dos se registraron en América, la aparición en Betania (Venezuela) y en San Nicolás (Argentina) (Orsi, 2022).

Santa María de La Pampa (Provincia de La Pampa)

En agosto de 1986, el entonces Obispo de Santa Rosa (La Pampa, Argentina), Monseñor Atilano Vidal, solicitó a la Comunidad de las Hermanas Carmelitas de la Arquidiócesis de Rosario (Santa Fe, Argentina) la fundación de un monasterio en la capital pampeana, el cual se puso bajo la protección de la Virgen María de la Pampa, advocación que expresa la presencia mariana en la zona en conjunción con los aspectos étnicos e históricos que la definen. El 20 de octubre de 1995, Santa María de la Pampa fue entronizada en la Cámara de Diputados Provincial y el 16 de octubre de 1998 (en aquel momento fiesta de La Pampa) se colocó la imagen de la “Virgen de la Pampa” en el atrio de la Catedral de Santa Rosa, fecha que quedó consagrada a honrar a la Santísima Virgen bajo este nuevo nombre. El 12 de noviembre de 2006 se consagró la primera capilla bajo el patrocinio de Santa María de La Pampa, templo que corresponde al Monasterio de las Hermanas Carmelitas Descalzas, ubicado en el noreste de la ciudad de Santa Rosa.



Imagen 2: Talla de Santa María de La Pampa entronizada en el atrio de la Catedral de Santa Rosa.
Foto de autoría propia, 2023.

Como se advierte en la imagen, Santa María de La Pampa es una virgen sencilla: un pequeño pañuelo o velo de campesina cubre su cabeza y un poncho rústico, al estilo de los indios o los gauchos, envuelve su cuerpo, como símbolo de la calidez y el abrigo de su amor al hombre, representado en su santo hijo humanado, al que arropa entre sus brazos bajo esa prenda protectora. Su actitud corporal es la de una caminante y personifica la misión evangelizadora en La Pampa.

Según lo que declaran las Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María en su blog [corazones.org](https://www.corazones.org/corazones.org), la aspiración de las carmelitas descalzas era “modelar una imagen que expresara plásticamente” el intenso amor de la Virgen a La Pampa y para ello esperaban “acoger los signos que María les fuera presentando, pues la inspiración tenían que recibirla de Ella” (https://www.corazones.org/maria/pampa_maria.htm).

Esa figura debía contener los elementos culturales que caracterizan a la provincia de La Pampa, desde sus orígenes indígenas hasta la actualidad. Por ello, el motivo del poncho que viste Santa María de La Pampa es la variante local elegida para identificarla, en lugar del manto tradicional de la Virgen. Ese ropaje rústico tiene la connotación metafórica del abrazo que cobija a todos y abraza con el calor del amor. Pese a la sensación de candidez y simpleza que inspira el atavío, la idea de protección y amparo ecuménico que sugiere el uso del poncho no se aparta del valor que la tradición medieval adjudica al amor de María, el cual se expresa con énfasis en los siglos de la Alta Edad Media a través de la imagen del manto protector, muy presente en la iconografía gótica, y la del árbol frondoso, símbolo de María y, por extensión, de la Iglesia, que cubre y salvaguarda a los cristianos que se acogen bajo su sombra: de hecho, el vergel medieval, entendido como lugar cultivado con árboles, fue una analogía literaria y pictórica de uso frecuente para representar retórica y sensorialmente el amor y amparo que ofrece la Madre de Dios (Miranda y Rodríguez, 2022b y 2023).

Ese anclaje en la tradición medieval de la condición protectora de María se explica también por datos históricos. En efecto, en el lapso que corresponde al obispado de Atilano Vidal (1985-1991) y al de Reinaldo Fidel Brédice (1991-2008), se registra en La Pampa una proliferación de diversos cultos que amenazó la hegemonía del credo católico. Si bien la Iglesia no perdió el monopolio en el campo de la fe, nuevas denominaciones religiosas, principalmente grupos evangélicos y pentecostales, incidieron con bastante fuerza en la religiosidad de los sectores populares (Rodríguez, Asquini y Funkner, 2011). Se comprende, entonces, la necesidad y el impulso, desde la jerarquía eclesiástica, por ofrecer a la feligresía una devoción local, representativa de los grupos sociales humildes y menos favorecidos, además de los asociados más tradicionalmente con la configuración histórica de la población de la provincia de La Pampa. La promoción del culto a Santa María de La Pampa también contó con el apoyo institucional de la esfera política, vínculo manifestado por su entronización en la Legislatura de la provincia y el hecho de que la peregrinación a pie desde la Catedral hasta el Monasterio de las Hermanas Carmelitas sea organizada cada año en forma conjunta por la Municipalidad y por la Diócesis de Santa Rosa.

La inspiración simbólica de la Virgen a las carmelitas para dar efecto a la nueva advocación se confirma por un milagro ocurrido a fines del siglo XIX, época en que los indígenas poblaban la región que hoy ocupa la provincia de La Pampa. El misionero lazarista Jorge Salvaire, que tenía a su cargo la capilla de la Virgen de Luján, en la ciudad del mismo nombre, llegó a la zona de la actual localidad pampeana de Macachín, en el centro-este de la provincia y distante unos 30 km de la provincia de Buenos Aires, para negociar la liberación de unas cautivas. Los nativos recelaron del sacerdote, por considerarlo un espía y portador de epidemia, y también lo hicieron prisionero. Mientras estaba atado a un árbol y veía a sus captores debatir sobre su destino, Salvaire prometió a la Virgen de Luján que fundaría un santuario si lo dejaban con vida y en libertad. En ese preciso momento llegó al parlamento el cacique Bernardo Namuncurá, que lo reconoció ya que el sacerdote le había salvado la vida una vez, en un suceso trágico. Sin dudarlo, se quitó el poncho y lo arrojó sobre el misionero, gesto que sus congéneres interpretaron con claridad: el cacique lo había puesto bajo su protección y, gracias a ese poncho salvador, Salvaire recuperó su libertad y preservó su vida.³ En cumplimiento de su promesa, el sacerdote erigió el Santuario Nacional de los Argentinos, es decir la Basílica de Luján.

3. Mitemas medievales y milagros locales

El milagro anterior, narrado por el mismo Salvaire en *Historia de Nuestra Señora de Luján* (1885), y el milagro de la Gruta de los Pañuelos contienen la mayoría de los mitemas, es decir las unidades mínimas de sentido, de los milagros medievales:

³ El poncho entre los indígenas pampeanos tenía un significado que sobrepasaba lo material dado que su uso y su ofrenda a otros conllevaban una fuerte carga sentimental (Ferrari, Alvarellos, Lell y Miranda, 2024), como demuestra el episodio milagroso narrado.

- el acontecimiento ocurre en el momento oportuno, para favorecer a los devotos de la Virgen;
- el milagro entraña, principalmente, la protección del devoto o la concesión de la gracia que pide;
- los beneficiarios se encuentran en una posición de inferioridad: excluidos de los mandatos sociales respecto de la familia en un caso, y cautivo de los aborígenes, en el otro;
- si bien no se indican signos extraordinarios de la naturaleza que releven la intervención milagrosa, la particular fisonomía de la gruta y el carácter inhóspito del “desierto” pampeano donde ocurren sendos milagros constituyen *per se* ámbitos naturales insólitos;
- los pañuelos y el poncho son los objetos materiales inanimados que adquieren vitalidad, más que nada simbólica, y se convierten en elementos de gracia y salvación;
- los pañuelos y el poncho expresan la dinámica corporal pues, en tanto tecnologías del cuerpo,⁴ intervienen en la experiencia milagrosa, como los exvotos medievales, y al mismo tiempo son indicios de la posición de los devotos respecto de la divinidad, a la que acceden por su intermedio. En efecto, se aprecia un doble sistema de representaciones: si la Virgen representa a Dios y es su mediadora, las prendas representan a los creyentes y los “conducen” al encuentro con la merced sobrenatural.
- la promesa a estas vírgenes locales y su observancia se relacionan con la Virgen de Luján.⁵ Así, ambos acontecimientos milagrosos permiten integrar la historia regional en la historia nacional y la devoción geo-situada en el marco institucional y general de la Iglesia.

Al emparentar a la Virgen de los Pañuelos y a Santa María de La Pampa con la Virgen de Luján, estos cultos aprovecharon el sustrato religioso y la tradición cultural de la última para instituir a las primeras. No es algo muy distinto de lo que hizo el cristianismo en sus orígenes al presentarse como continuación de la tradición hebrea y valerse de su bagaje histórico y filosófico para sentar las bases del nuevo credo.

La Virgen María ha llegado sin duda a ocupar un lugar central en el mundo católico a pesar de que su rastro histórico está apenas registrado en algunas pocas fuentes.⁶ El fervor mariano y la fe en su condición milagrosa han definido gran parte de la espiritualidad de la cultura occidental, y la piedad religiosa que concita desde la Edad Media a nuestros días no deja de renovarse. Si bien la Iglesia no admite su adoración, su posición ostenta un nivel más alto que el resto de los santos y por ello su veneración se considera superior o hiperdulía. Así, “la Virgen se integra en una línea de continuidad con Dios y se le reconoce en los hechos atributos divinos mucho más allá de lo prescrito teológicamente” (Mauro, 2021b: p. 17): esta supereminencia de María sobre todas las demás creaturas, tanto mortales

4 Con la acepción de tecnología del cuerpo aludimos a que la prenda es una suerte de prolongación del cuerpo de quien la usa y de la cual es muy difícil disociarlo. El pañuelo y el poncho constituyen un espacio objetual, con un correlato en el mundo físico, que coopera en la representación de la persona y su ámbito geográfico y, por lo tanto, incluye aspectos emotivos, sensoriales y sociales. Asimismo, es un elemento diegético, en tanto su participación en el relato permite el avance de la historia y la resolución del conflicto de la historia.

5 Ciertamente, el hecho de que los milagros que nos ocupan ratifiquen la devoción a la Virgen de Luján no es un dato menor porque este culto está asociado hoy a la identidad nacional argentina: tuvo difusión en la época colonial hasta la reforma eclesiástica de 1822, período en que el fervor era doméstico o privado, sumado al hecho de que la patrona de la independencia, desde 1816, era Santa Rosa de Lima. Pero a partir de la segunda mitad del siglo XIX la devoción lujanense encontró las condiciones políticas y eclesiásticas que favorecieron su auge, el cual contó con un gran defensor en la persona de Salvaire. El prodigio por él experimentado en la expedición a la frontera –que significó una fuerte promoción a su hasta entonces modesto desarrollo–, el ambiente rural en el que nació y se propagó la veneración y el florecimiento del criollismo y el tradicionalismo y su propagación durante el siglo XX confirieron a la Virgen de Luján un enorme potencial simbólico que le permitió llegar a convertirse en el emblema religioso nacional (Di Stefano y Mauro, 2021).

6 La mención más antigua de María se encuentra en la Epístola a los Gálatas, en la que el apóstol Pablo afirma escuetamente que Jesús había “nacido de mujer” (Gal 4, 4), lo cual no genera dudas acerca de su validez histórica. Los Evangelios tampoco son pródigos en referencias a la Virgen: en Marcos se la nombra una vez y en Juan, en dos ocasiones. Los Hechos de los Apóstoles la describen en oración con los discípulos de Jesús en Jerusalén luego de la Ascensión a los cielos. Los testimonios sobre María en los primeros escritos cristianos se concentran en los relatos de Mateo y de Lucas acerca de la infancia de Jesús, los que factiblemente sean añadidos tardíos a los Evangelios, redactados más de ochenta años después de ocurridos los acontecimientos que exponen (Warner, 1991).

como angélicas, es una de las razones mariológicas, asentada en numerosas obras patrísticas y teológicas de la Tardoantigüedad y del Medioevo, que ha favorecido su exaltación como modelo supremo e inimitable de virtudes humanas, espirituales y morales (Salvador González, 2013), las que no están ausentes en la figuración mariana de las advocaciones bajo análisis en estas páginas.

Asimismo, y como consecuencia de la preeminencia antes indicada, la Virgen posee como rasgo distintivo una superioridad sobre el resto de las mujeres. En efecto, en tanto arquetipo eximio de la femineidad gracias a su condición de madre de Dios, siempre casta e incorrupta, ella se constituye en la más bendita y bienaventurada de todas las mujeres. Dichas excelsitud entre sus congéneres y maternidad divina también se insinúan en la configuración de la Virgen de los Pañuelos y de Santa María de La Pampa: en la primera, porque se concede la fecundidad a las parejas que desean y no pueden concebir un hijo⁷ y, en la segunda, porque su postura corporal y atavío, como ya hemos dicho, representa el amor y cobijo a su santo hijo y a la humanidad toda.

De tales condiciones superiores procede además la tercera índole de María que define su santidad. Se trata de su absoluta eficacia mediadora, que es consecuencia de su virginal maternidad beatífica y de su rol en la redención del género humano a través de su propio hijo (Salvador González, 2013), aspectos que también están presentes en la Virgen de los Pañuelos y en Santa María de La Pampa y la tradición milagrosa en la que abrevan.

Esa consagración extrema de María por vía popular esclarece, en gran medida, el éxito de su devoción y la proliferación de advocaciones a lo largo de la historia. Pero ese impulso de las devociones marianas también se explica por el hecho de que la veneración a María es capaz de “metabolizar con particular eficiencia lo global y lo local” (Mauro, 2021b: p. 17). De manera semejante a las estrategias del cristianismo de los primeros tiempos para lograr su difusión y universalización (Alesso, 2013) y al pensamiento de los jesuitas del siglo XVI respecto de las posibilidades de expansión mundial del dogma cristiano (Mauro, 2021b), las prácticas religiosas exitosas son aquellas que enlazan de forma permanente y arraigan la fe mediante la apropiación de ciertos componentes de las culturas locales (Casanova, 2020).

Muchos son los elementos que atestiguan la vigencia de esa figura universal y a la vez local, pero destacaremos a continuación solo dos de ellos: por un lado, la naturaleza milagrosa de María, que determina su fisonomía desde las épocas más remotas hasta los tiempos actuales; y, por otro, el carácter deíctico y, en muchos casos fundacional, que tiene su adscripción a un lugar determinado.

Las definiciones corrientes y actuales de milagro no alcanzan a revelar con claridad y exactitud a qué alude ese tipo de sucesos (Orsi, 2022), por eso resulta más satisfactorio recurrir a las perspectivas histórica y literaria, referidas a la Edad Media, para procurar puntualizar el alcance del término, puesto que la narrativa milagrosa ha actuado con gran fuerza en el entramado social de aquel largo período, al modelar tanto las condiciones profanas como las espirituales de la vida de las comunidades, y ha configurado una malla semántica con pervivencia ininterrumpida pese al paso de las centurias, como demuestran los mitemas antes detallados. Con gran frecuencia, solo gracias a los relatos de milagros los estudiosos tenemos acceso al sistema doctrinario, a las representaciones de lo místico, a los ritos, a las concepciones de lo sobrenatural y lo sagrado, a las aspiraciones y al imaginario de una determinada sociedad (Weddle, 2010).

La noción de milagro acoge, para la teología cristiana, todo aquel acontecimiento insólito, excepcional, cuya posibilidad de realización supera a cualquier ente de la Creación y es obra inequívoca, por ende, de la divinidad (Rodríguez, 2012).

⁷ Es oportuno recordar que, según el episodio bíblico de la Visitación (Luc 1, 39-56), María, ya encinta, visitó a su prima Isabel: esta era una mujer longeva y estéril pero, por acción milagrosa, estaba embarazada de quien sería Juan el Bautista, y fue la que afirmó, cuando María puso las manos sobre su vientre, que Dios la había bendecido entre todas las mujeres (Luc 1, 42).

En ese marco conceptual, el milagro como fenómeno forma parte del imaginario de los *mirabilia*, que implica una diferenciación entre el mundo cotidiano, ordinario, y el sobrenatural o extraordinario.

Sin embargo, esta división en dos dimensiones diferentes de la estructura imaginaria, que admite rupturas en el espacio y en el tiempo y que, para la mirada contemporánea, contrapone un mundo “real” o verosímil, reconocible como racional, a otro “ficticio” o que desborda los moldes de la racionalidad, no se registra de igual modo desde la perspectiva de los hombres medievales. En la Edad Media, no existía una separación nítida y rígida entre lo “real” o cotidiano y lo maravilloso (Le Goff, 1986), pues ambos universos tenían una frontera porosa que permitía que figuras, hoy concebidas como portentosas, ingresaran al plano de lo “real”: la idea de *mirabilia* no implicaba la de *incredibilia*.

Y, precisamente, en la posibilidad de creer se asienta la concepción de milagro. La creencia en la viabilidad de lo inaudito valida un acontecimiento como milagroso, y desestima cualquier hipótesis de mentira o de error, ya que la vida diaria proporciona el elemento legitimador de ese hecho inusual, pues los milagros ocurren en ambientes cotidianos. Por eso, también, los milagros ofrecen a los devotos la oportunidad de emular al protagonista humano del caso, una persona común con la que cualquiera puede sentirse identificado, cuya acción, oración y amor garantizan la atención y el favor por parte de la deidad o ser santo al que acude (Rodríguez, 2012).

Los milagros en los que interviene la Virgen María constituyen un verdadero ciclo a lo largo de configuración de la devoción mariana durante la Edad Media, proceso que no estuvo exento de álgidos debates teológicos en los que terciaron también los elementos del folklore y la literatura religiosa no canónica.

La Virgen, como refieren las numerosas colecciones de narraciones medievales de sus milagros, acostumbra rescatar a hombres, mujeres y niños de sus infortunios personales, salvarlos de sus desventuras, restituirles la gracia divina si la han perdido y volverlos a la vida si han muerto en pecado o injustamente. El aspecto íntimo que releva la proximidad de María con sus devotos se advierte también en sus apariciones, encuentros y visiones que han robustecido su veneración con el correr de los siglos por su carácter predictivo y/o milagroso.

Desde el punto de vista literario, tampoco es sencillo definir el género del milagro. González (2013) se ocupa del problema de la adscripción del relato milagroso a las formas discursivas más difundidas de la Edad Media y explica, a partir de un exhaustivo examen de posturas críticas, que los investigadores, por un lado, se han inclinado a considerarlo parte del *exemplum* y, por otro, lo han relacionado con el *laus*, aunque reconoce también que gran parte de los autores admiten la mixtura entre ambos géneros. Por su parte, respalda el carácter fundamentalmente laudatorio del milagro mariano pero conviene en que, subordinado a él, se registra una dosis de ejemplaridad y didactismo que habilita la lectura moral.

Esa condición genérica explica que en la literatura miraculosa mariana, en general, María sea protagonista más del hecho milagroso que de la peripecia narrativa, aunque esta requiere de su participación. Además, el protagonismo de la Virgen resta centralidad a la persona humana que interviene en la historia: el beneficiario del milagro es apenas un simple mortal, figura pasiva respecto de la acción primordial que queda a cargo de la Virgen. Por ello la difusión de los milagros no solo contribuye a afianzar la devoción y el culto a María sino que también vehiculiza las representaciones que la Iglesia promueve, como institución, en torno a la religiosidad.⁸

8 La religiosidad es una forma interior de la experiencia humana y, por tanto, precede a la religión, que constituye una “historización [...]”, una transposición empírica, una concreción en el plano organizativo mediante las diversas modalidades de iglesia, secta, denominación y movimiento” (Cipriani, 2004: p. 125).

La consagración de la Virgen a determinados lugares (una iglesia, un santuario, un sepulcro, una ciudad o un paraje natural) la inscribe de manera próxima y sensible⁹ en una determinada comunidad, lo cual acopla dos movimientos nemónicos en apariencia contradictorios: por un lado, asegura una distancia o diferencia con respecto a la tradición devocional y, por otro, gracias a esa distinción debida a lo específico, la comunidad logra constituirse como una representación o testimonio de ese mismo pasado. Así, bajo “las especies de una excepción y de una desviación (es decir, por la metáfora de un caso particular) [...] crea una libertad relativa al tiempo cotidiano, colectivo o individual, pero todo se reduce a un no-lugar” porque más “que el nombre propio, importa el modelo que resulta de esa ‘artesanía’; más que la unidad biográfica, importa la asignación de una función y del tipo que la representa” (De Certeau, 2006: pp. 262-263).¹⁰

4. *Sensorium* sacro y *sensorium* devocional

En nuestras indagaciones más recientes hemos planteado la posibilidad de reconocer, en diversas prácticas piadosas relacionadas con cuerpos, sentidos y objetos, un *sensorium* devocional mariano medieval y hemos subrayado la importancia de la cercanía sensible de María en ellas, puesto que hacen de ella la Madre del género humano no solamente por razones dogmáticas o teológicas sino, primordialmente, por su proximidad corporal, sensorial, emocional y afectiva para contener a los creyentes y ser el canal de todas las gracias.

Diversos tópicos religiosos en la Edad Media, en general, y la devoción a María, en particular, han sido con frecuencia foco de nuestras investigaciones, primero desde la perspectiva de la Historia religiosa y desde el análisis discursivo y literario y, en los últimos años, enmarcadas en la Historia sensorial y, de modo más específico, en la Sensología.

La Historia sensorial ofrece una perspectiva holística en el abordaje histórico, dado que valoriza la intervención de los sentidos, en su conjunto y en sus interrelaciones, en la construcción social y cultural, al ocuparse de explicar la relevancia que las clasificaciones de los sentidos y las jerarquías sensoriales, por ejemplo, tienen en la configuración del mundo en el pasado según la percepción de los sujetos. Por su parte, la Sensología es un proceso analítico que procura identificar, en el marco de un *sensorium*, factores y elementos cultural e históricamente delimitados, a menudo poco explorados, que crearon significado en la compleja malla de percepciones continuas e interconectadas de los individuos y sus múltiples relaciones con las emociones.

La idea de *sensorium* a partir de la década de 1960 permitió comprender el modo en que los desarrollos en las ciencias naturales y la aparición de los novedosos medios de comunicación y de las nuevas formas económicas promueven una profunda transformación de la percepción sensorial, en términos culturales, ya que operan mediante diversas relaciones entre y respecto de los distintos sentidos (Howes, 1991). Es por ello que el *sensorium* tiene un sentido natural, social e integral (Howes, 2024) y constituye por ende una formación histórica (Ortúzar Escudero, 2022; Smith, 2021; Howes, 2023).

Para Ong (1991) el concepto de *sensorium* describe todo el aparato sensorial como un complejo operacional, lo que posibilita pensar en las diferencias entre culturas como diferencias en el *sensorium*,

9 El concepto de proximidad sensible proviene de la teoría sociológica de Simmel (2014 y 2017), quien postula que la concepción del espacio y su materialidad no están desvinculadas del tiempo: el lugar repercute significativamente sobre la continuidad diacrónica de las comunidades ya que es el sustrato estable que asegura la autopreservación de los grupos, más allá de la constante mutación de integrantes. Asimismo, ciertos objetos –entre ellos los que integran la esfera religiosa– actúan como símbolos de cohesión al objetivar los lazos del grupo mediante la articulación del cuerpo, las emociones y los sentidos. Por ello, en el recuerdo, como instancia de la memoria cultural, el tiempo y los objetos simbólicos se funden con el lugar a través de las vivencias afectivas de los sujetos en relación, es decir a través de la proximidad sensible.

10 En este sentido, cuando el autor habla de un no-lugar se refiere a un lugar interior, un dominio espiritual que supone una trascendencia y organiza la edificación de una comunidad mediante símbolos, más allá de la ubicación espacial puntual del culto.

debido a que su organización está determinada significativamente por la cultura, que al mismo tiempo la configura.

Por ello, prestar atención al *sensorium* implica dar cuenta de un modelo sensorial, el cual abarca las asociaciones, conscientes e inconscientes, entre las percepciones y los significados que actúan en el entramado social mediante las relaciones de unos individuos con otros, paradigma que los pensadores medievales intuían dado que conceptualizaban el *sensorium* a través de la articulación de tres taxonomías principales: los sentidos externos o físicos, los sentidos espirituales y los sentidos internos (Newhauser, 2014).

En referencia al ámbito que nos interesa puntualmente, Palazzo (2014) ha subrayado la relevancia de la experiencia sensorial en la liturgia, por su papel en la conformación de los sentidos como resultado de la relevancia en el Medioevo de la Iglesia y sus ritos. En una línea de análisis similar, Lohfert Jørgensen (2015a y 2015b) postula la existencia de un *hagiosensorium* para calificar el esquema medieval de la percepción, según el cual el mundo esencialmente sacramental de los cristianos modela la interacción de los sentidos –y, en consecuencia, la de estos con los seres y objetos– y propicia una manifestación de lo espiritual en lo concreto o corporal. Este *sensorium* es, en rigor, sacralizante, en tanto instituye lo sagrado, con carácter universal y funcional, en las distintas esferas de la vida de los europeos medievales, ya sea en el arte litúrgico, en las pinturas de los templos y en la confección de los textos, ya sea en el fervor devocional que, como expresión de la fe, se revela en muchas otras formas de experiencia religiosa.

A partir de este sustrato teórico, delineado en la breve explicación anterior, hemos aportado al estudio y discusión sobre la sensorialidad religiosa medieval el concepto de *sensorium* devocional, que se relaciona con la vitalidad y multiplicidad del *sensorium* de la Edad Media y es índice, en el muestreo que hemos examinado, de jerarquías sensoriales versátiles y complejas, a las que hemos sumado el impacto significativo de la naturaleza –a través de los contactos del hombre con los animales, las plantas y los minerales– y de los exvotos –es decir, los objetos transformados en ofrendas votivas– (Rodríguez y Miranda, 2023a, 2023b, 2024a y 2024b; Miranda y Rodríguez, 2022a, 2022b, 2023 y 2024). El común denominador en los casos analizados es que la materialidad de los elementos del *sensorium* devocional actúa con gran eficacia en la determinación social e institucional de revelaciones sensoriales que tienen su génesis en experiencias individuales y/o puntuales. Asimismo, con ese mismo instrumento conceptual, complementado con las aportaciones de otros enfoques teóricos, hemos podido realizar los estudios de caso sobre la pervivencia del *sensorium* devocional medieval en las prácticas religiosas contemporáneas en la Argentina que nos ocupan en este artículo.

En los casos analizados hemos constatado que, si bien el *sensorium* sacro y el *sensorium* devocional revelan contenidos afines o comunes, su configuración es inversa: el primero procede jerárquicamente desde “arriba hacia abajo”, pues la Iglesia, los funcionarios eclesiásticos, las autoridades jurídicas y políticas lo instituyen en el grupo social a través de textos normativos, prácticas regladas y controles; y el segundo, por su parte, se dispone desde “abajo hacia arriba”, en tanto es el mismo devoto quien consuma una práctica, encuadrada en una experiencia personal, que ingresará a la ortodoxia mediante textos diversos, de circulación más popular, que registrarán la vivencia a través de formas discursivas determinadas. Así sostenemos que para que exista el *sensorium* sacralizante o *hagiosensorium* es necesario que previamente tenga lugar un *sensorium* devocional, el que pasará a integrar la vida institucional cristiana ajustado a las exigencias del dogma, aunque sin abandonar las connotaciones distintivas que le impone la religiosidad que le dio origen. A partir de esta distinción, adscribimos la peregrinación a la Gruta de los Pañuelos y el fervor piadoso a ella asociado con el *sensorium* devocional, mientras que entendemos el fenómeno religioso de Santa María de La Pampa como un *sensorium* sacralizante.

5. La Gruta de los Pañuelos como ejemplo de *sensorium* devocional

La Gruta de los Pañuelos se manifiesta como el lugar significativo que, a partir de su plasmación como espacio sagrado, genera renovados lazos de los devotos con el entorno natural y social, a través de los pañuelos, símbolo de la unidad entre Dios –expresado en la imagen de la Virgen María del lugar y en la acción salvífica de su intervención– y los hombres –que encuentran un modelo en el matrimonio italiano que originó el culto–.

Ciertamente, la interrelación con lo sobrenatural de quienes piden el milagro o agradecen por él parece conducida sensorialmente por el espacio sagrado, en el que la devoción se expresa con modalidades corporales específicas (actitud de escucha y expectación, movimientos lentos, silencios profundos o articulación contundente) y contactos materializados. En tal sentido, el pañuelo y otros objetos que suelen dejar los visitantes cumplen la función de un exvoto, ofrenda que es indicio de una comunidad de sentido en torno a la relación entre los objetos y los seres que los usan, y que subraya la valoración de lo corporal en el camino hacia la experiencia espiritual que representan la promesa y la oración.

La promesa es un acto de habla performativo, es decir que no afirma ni niega nada sino que expresa una determinada intención, a través de la petición, que debe realizarse en las situaciones comunicativas apropiadas: en el hecho devocional que nos ocupa, tales circunstancias exigen un contexto milagroso o piadoso, un rogador devoto y un destinatario divino o sagrado. Si se dan esas condiciones, el acto estrictamente lingüístico de prometer nunca será un fracaso; pero el cumplimiento de la promesa depende de los infortunios que pudieran afectarlo, como por ejemplo la falta de verdadera voluntad de cumplir lo prometido o implorar a quien no tiene potestad de otorgar la gracia solicitada, nada de lo cual se ajusta a nuestro caso. No obstante, la concesión del milagro no solo está supeditada a la promesa sino también a la eficacia de la oración que, si bien se convierte en coral por la copresencia de los peregrinos en la gruta y por el simbolismo de los pañuelos anudados, no deja de ser una experiencia individual: de ahí que la vivencia de lo milagroso sea más íntima que social. Y, además, es individual porque los favores son otorgados a cada particular que los solicita, no a la comunidad como conjunto.

Las oraciones son atendidas y los milagros son concedidos... o tal vez no: en general se conocen las historias de milagros personales logrados pero es muy difícil identificar oraciones sin respuestas y milagros no realizados. En realidad, el sentido performativo del tándem oración y promesa instaura un acontecimiento imaginario más que un suceso histórico porque, justamente, provoca una suerte de estado en trance que es personal pese a que, ante y entre un público, se repita y se ejecute “una determinada partitura de gestos, sonidos y movimientos” (Garbatzky, 2024: p. 401) acordados previamente. Es así que el milagro crea un complejo esquema temporal en modo subjuntivo, o sea hipotético y eventual, cuyo efecto final construye lo representado como pasado, lo cual explica que con frecuencia se verifique un mecanismo de “encaje retroactivo” mediante el que los resultados no esperados o ambiguos son interpretados como favorables de acuerdo con el contexto escogido por el intérprete.¹¹

De todos modos, la experiencia del milagro solo puede ser conocida por otros que no sean el receptor de la gracia mediante ocurrencias materiales. Indudablemente, la literatura ha permitido el acceso a los casos que revisten importancia histórica, pero los pequeños milagros vividos por muchas personas solo resultan asequibles a través de las instancias materiales de agradecimiento que, más allá de estar destinadas a Dios, a la Virgen o los santos, son una muestra palpable para los demás

11 Orsi (2022) analiza esta cuestión a partir del ejemplo de los secretos de Fátima, los cuales, muchos años después de la aparición de la Virgen en 1917, fueron develados y concertados a hechos que efectivamente habían ocurrido: por medio del “encaje retroactivo” las afirmaciones contenidas en la predicción de Cova de Iría fueron usadas, “no para anticipar el futuro [...], sino [...] como símbolos de hechos ya consumados” (p.109).

creyentes de que el prodigio efectivamente ocurrió. Entre los recursos visibles para expresar gratitud se destacan las ofrendas votivas.

El exvoto se define por tres características principales: se exhibe en un lugar visible para que se conozca el milagro que representa, mantiene un vínculo con quien recibe el favor y con el acto que le da origen y traduce un deseo de perduración, de mensaje del poder portentoso de su figura (Rodríguez Becerra, 1989). De ahí que el uso del exvoto exprese un comportamiento religioso que acerca al devoto y a la divinidad, proximidad que implica el reconocimiento de la inferioridad humana y de la omnipotencia de Dios, la Virgen y los santos.

En atención a ello, vale la pena recordar las consideraciones de Latour (2007), quien ha cuestionado la miopía occidental moderna para desconocer la agencia del mundo natural y la del de los artefactos, las que puestas en diálogo con la tradición mariana permiten abordar el hecho religioso más allá de sus fundamentos, organización y sistema de creencias, para prestar mayor atención a la religiosidad vivida en la cotidianidad, es decir fuera de los recintos institucionalizados, y así explorar la relación que los creyentes guardan con los entes materiales que son o pueden ser soporte de lo sagrado y trascendente.

En tal sentido, en el caso bajo análisis, los fieles realizan su ascenso a las Sierras de los Padres en silencio, acompañados por los sonidos de la naturaleza propios del lugar, generalmente el viento, siempre presente en la zona, y el canto de las aves. Una vez frente a la imagen de la Inmaculada Virgen, se arrodillan, rezan de manera susurrante o en voz alta, como cuando el día de la peregrinación coincide con una festividad religiosa o con alguna celebración que allí ofrezca el sacerdote de la Iglesia cercana, desde donde parten procesiones. Por ejemplo, la fiesta de la Inmaculada Concepción, que celebra la concepción sin pecado de María, el 8 de diciembre, y la fiesta de la Natividad de María, conmemorada el 8 de septiembre, son ocasiones en que las misas se acompañan con desfiles, fuegos artificiales, procesiones, comida y actividades culturales en honor de la Virgen María. Estas festividades implican celebraciones estentóreas, dado que las familias pasan parte del día en la gruta y en las sierras, compartiendo cánticos y música –tanto religiosos como profanos–, así como alimentos, bebidas y juegos que transforman el encuentro religioso en un momento de confluencia social y de reafirmación de identidades compartidas. En todas estas situaciones, los pañuelos de colores y tamaños diversos amparan la fe de los creyentes, que anudan sus ofrendas ante el altar, de rodillas y rezando el Ave María y el Padrenuestro.

6. Santa María de La Pampa como expresión del *sensorium* sacralizante

La crónica del surgimiento de la advocación de Santa María de La Pampa, su relevancia para la fundación del Monasterio de las Hermanas Carmelitas Descalzas de Santa Rosa y la instauración de un culto vinculado con la historia y la institucionalidad de la provincia de La Pampa desnuda el interés de un centro cultural y religioso por instalar una devoción popular que concite la sensorialidad y emotividad de la tradición mariana, que tanto fervor ha tenido en la Edad Media y tanta influencia ha ejercido en la vida católica argentina. Advertimos en ello un *hagiosensorium*, en los términos en que lo hemos explicado antes: una modelización sensorial que condiciona la percepción de la realidad a partir de la sacralización de la experiencia cotidiana entre las personas, entre ellas y el espacio y entre ellas y los órdenes religiosos y políticos dominantes de las comunidades. Se trata, sin duda, de un movimiento instaurado desde las esferas de poder hacia las demás capas sociales.

Así entendida la cuestión, se constata también la falta de un *sensorium* devocional, es decir de una vivencia íntima y personal de la religiosidad que motive el ánimo de los devotos y que configure, por tanto, una comunión emocional y sensorial de los creyentes con el objeto de la fe, en este caso la Virgen María. Ningún culto se consolida solo por la vía del *hagiosensorium*, es decir por la decisión y

acción de los estratos sociales y religiosos dominantes: sin una experiencia sensorial y emocional que haya brotado de la propia feligresía, la entronización de esta Virgen local tiene el carácter de un ceremonial pero no el de una vivencia. Y, por esa razón, aun cuando el *sensorium* sacro haya recuperado elementos históricos y culturales distintivos de la provincia de la Pampa junto a los motivos medievales religiosos más tradicionales, la devoción está condenada al fracaso, en términos de religiosidad.

Efectivamente, esta circunstancia ha atentado contra el resultado esperado, es decir el afianzamiento de una devoción representativa del espacio y la espiritualidad local, que fortalezca además la potencia de la Iglesia en un contexto de creciente ateísmo y prácticas piadosas no católicas (Miranda y Rodríguez, 2024). De hecho, la carencia del *sensorium* devocional en torno a Santa María de La Pampa ha impedido que la feligresía pampeana se vuelque a su culto en desmedro de los dedicados a otros nombres de la Virgen, no estrictamente territoriales, como por ejemplo María Auxiliadora, cuya congregación está presente en la región desde 1896, en el marco de la misión evangelizadora de la Patagonia emprendida luego de la llamada Conquista del Desierto, y que siempre ha tenido centralidad en la provincia con la presencia de monumentos, santuarios, capillas, ermitas, colegios, altares y cofradías y la realización de festividades, procesiones y peregrinaciones de grandes dimensiones (Rodríguez y Funkner, 2021).

7. Conclusiones

En las páginas anteriores hemos ofrecido un breve panorama de los vínculos entre espacio, cuerpos y sentidos para contribuir al conocimiento del *sensorium* medieval y su pervivencia a lo largo del tiempo. Hemos partido de las ópticas más globales, que relacionan este constructo con las reflexiones fenomenológicas, sus proyecciones y reapropiaciones posteriores, hasta la actualidad, para proponer el estudio microhistórico de dos instancias de devoción en particular, la Gruta de los Pañuelos y Santa María de La Pampa.

Los pañuelos que los fieles dejan anudados unos a otros en la gruta y en las ramas de los árboles cercanos en las Sierras de los Padres, en un caso, y el pañuelo y el poncho que identifican a la Virgen pampeana, en el otro, se encuentran cargados de sensorialidad y emotividad, aunque ambos *sensoria* expresen condiciones vivenciales diferentes. De todos modos, el mundo natural y el mundo cultural coinciden en un ámbito de encuentro para celebrar corporalmente la presencia milagrosa de la Virgen, que acompaña con su proximidad sensible a los fieles: los reconforta ante el infortunio, los recoge en su regazo, los impulsa a seguir adelante y los anima para superar las adversidades, en pos de renovar el vínculo afectivo y sensorial en el plano religioso que no ha cesado de fortalecerse con el paso de los siglos.

El examen de los aspectos sensoriales y emocionales de la práctica piadosa empuja los límites de lo que podemos conocer especulativamente sobre la vivencia –tanto medieval como actual– al revelar cómo los espacios y los objetos contribuyen a dar forma a la experiencia humana y cómo, a su vez, la experiencia les imprime rasgos particulares (Griffiths y Starkey, 2018), en un evidente intercambio de efectos que tiene consecuencias en la calidad de la relación del devoto con la Virgen: la devoción tiende a volverse próxima, íntima, cercana, justamente porque se despliega en un lugar sagrado y entre objetos que están al alcance de todos. Sin embargo, cuando es instaurado sin el fundamento de un *sensorium* devocional primigenio el culto no logra traspasar los cotos de la religión ni consolidarse como religiosidad, como demuestra el ejemplo de la veneración a Santa María de La Pampa presentado.

En cualquier caso, ambas expresiones del *sensorium* mariano analizadas nos autorizan a reafirmar la importancia de las narraciones milagrosas como fundamento de la devoción a la Virgen, tal como ocurría en la Edad Media. El sintagma del milagro, hilvanado de mitemas persistentes en la dia-

cronía, se registra tanto en la Virgen de los Pañuelos como en Santa María de La Pampa, con la fuerza de una retícula significativa que habilita su engarce, a la vez, en otros nombres marianos y en la historia social, política y confesional de dos lugares de la Argentina. La dimensión sensorial que dimana de la secuencia propia del milagro, que supone un vínculo amoroso entre la Madre de Dios y sus devotos, en un caso, y un contexto sacralizado, en el otro, confiere a las prácticas religiosas aludidas una dinámica experiencial, espiritual y social particular que la religión ha tratado siempre de lograr y utilizar.

8. Referencias

- Alesso, Marta (Ed.) (2013). *Hermenéutica de los géneros: de la Antigüedad al cristianismo*. Buenos Aires: Instituto de Filología Clásica, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Benedicto XVI (2007). *Nican Mopohua*, citado en CELAM, *Documento de Aparecida*, Vº Conferencia. Santuario de Aparecida Brasil, 13 de mayo. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>
- Casanova, José (2020). El catolicismo como agente globalizador no occidental. *Boletín de REDHISEL*, n. 2. <https://www.teseopress.com/debatesredhisel2/front-matter/92-2/>
- Cipriani, Roberto (2004). *Manual de Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Certeau, Michel (2006). *La escritura de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Di Stefano, Roberto y Diego Mauro (2021). La Virgen de Luján. Identidad nacional y prácticas devocionales. En D. Mauro (Coord.). *Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina. Desde el siglo XIX a la actualidad* (pp. 47-66). Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Ferrari, Jorge Luis, Edith Esther Alvarellos, Helga María Lell y Lidia Raquel Miranda (2024). *Nueva Historia de La Pampa*. Santa Rosa: Ediciones Amerindia.
- Garbatzky, Irina (2024). Performance. En N. Golubov (Ed.). *Arte-factos para los estudios literarios* (pp. 395-407). México: UNAM.
- González, Javier Roberto (2013). *Los Milagros de Berceo: alegoría, alabanza, cosmos*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Griffiths, Fiona y Kathryn Starke (Eds.) (2018). *Sensory Reflections: Traces of Experience in Medieval Artifacts*. Berlín-Boston: Gruyter.
- Howes, David (1991). Introduction. En D. Howes (Ed.). *The Varieties of Sensory Experience* (pp. 1-10). Toronto: University of Toronto Press.
- Howes, David (2023). *Sensorial Investigations. A History of the Senses in Anthropology, Psychology, and Law*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Howes, David (2024). *Sensorium. Contextualizing the Senses and Cognition in History and Across Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Juan Pablo II (1987). *Carta Encíclica Redemptoris Mater*. Roma, 25 de marzo. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Le Goff, Jaques (1986). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa.
- Lohfert Jørgensen, Hans Henrik (2015a). Sensorium. A Model for Medieval Perception. En H. H. Lohfert Jørgensen, H. Laugerud y L. K. Skinnelbach (Eds.). *The Saturated Sensorium. Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages* (pp. 24-71). Aarhus: Aarhus University Press.

- Lohfert Jørgensen, Hans Henrik (2015b). Into the Saturated Sensorium. Introducing the Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages. En H. H. Lohfert Jørgensen, H. Laugerud y L. K. Skinnebach (Eds.). *The Saturated Sensorium. Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages* (pp. 9-23). Aarhus: Aarhus University Press.
- Mallo, Silvia y Susana Aguirre. (Comps.) (2013). *Por la salvación eterna de los naturales. El rol de la Iglesia en la sujeción de los grupos indígenas entre 1550-1630*. Buenos Aires: SB Ediciones.
- Mauro, Diego (Coord.) (2021a). *Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina. Desde el siglo XIX a la actualidad*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Mauro, Diego (2021b). Historia(s) de las devociones marianas en Argentina. Siglos XIX-XXI. En D. Mauro (Coord.). *Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina. Desde el siglo XIX a la actualidad* (pp. 15-31). Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Miranda, Lidia Raquel y Gerardo Fabián Rodríguez (2022a). Sensaciones y tradiciones en la configuración discursiva de los milagros de liberación de cautivos cristianos (*Los Milagros de Guadalupe*, siglos XV y XVI). *Mirabilia Journal*, 35/2: pp. 232-263. [https:// www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-journal-35-2022-2/article/sensationsand-traditions-discursive-configuration](https://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-journal-35-2022-2/article/sensationsand-traditions-discursive-configuration)
- Miranda, Lidia Raquel y Gerardo Fabián Rodríguez (2022b). Retórica e historia sensorial en la representación literaria del *hortus conclusus*. *Cuadernos Filosóficos, Segunda Época*, 19: pp. 1-27. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi19.168>
- Miranda, Lidia Raquel y Gerardo Fabián Rodríguez (2023). La sensorialidad de los vergeles medievales. *Antíteses*, v. 17, 32: pp. 216-246. <https://doi.org/10.5433/1984-3356.2023v16n32p216-246>
- Miranda, Lidia Raquel y Gerardo Fabián Rodríguez (2024). La configuración de un *sensorium* sacro y devocional mariano medieval y su pervivencia en las prácticas religiosas locales a Santa María de La Pampa (Provincia de La Pampa, Argentina). *Notandum*, 27. e71235. <https://doi.org/10.4025/notandum.vi62.71235>
- Newhauser, Richard (2014). Introduction. The Sensual Middle Ages. En R. Newhauser (Ed.). *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages* (pp. 1-22). Londres: Bloomsbury.
- Ong, Walter (1991). The Shifting Sensorium. En D. Howes (Ed.). *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (pp. 25-30). Toronto: University of Toronto Press.
- Orsi, Carlos (2022). *El libro de los milagros. Lo que realmente sabemos acerca de los sorprendentes fenómenos de la religión*. Buenos Aires: Eudeba y Unesp.
- Ortúzar Escudero, María José (2022). Sensorium. En G. Rodríguez (Dir.). *Sensorario: diccionario de términos sensoriales* (pp. 1-7). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata. <https://giemmardelplata.org/historia-de-los-sentidos-proyectos-del-giem/sensorario/>
- Palazzo, Éric (2014). *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*. París: Les Éditions du Cerf.
- Rodríguez Becerra, Salvador (1989). Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico. En L. C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (Coords.). *La Religiosidad Popular*, Vol. I (pp. 123-134). Barcelona: Anthropos, Fundación Machado.
- Rodríguez, Ana María T. y Mariana E. Funkner (2021). María Auxiliadora: una devoción pampeana. En D. Mauro (Coord.). *Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina. Desde el siglo XIX a la actualidad* (pp. 143-150). Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Rodríguez, Ana María T., Norberto G. Asquini y Mariana Funkner (2011). Religión, instituciones y sociedad en época de cambios. En A. Lluch y M. S. Di Liscia (Eds.). *Historia de La Pampa II. Sociedad, política y economía de la crisis del treinta al inicio de un nuevo siglo* (pp. 177-198). Santa Rosa: EdUNLPam.

Rodríguez, Gerardo Fabián (2012). Los milagros en la religiosidad hispánica bajomedieval. En G. Rodríguez (Dir.). *Saber, pensar, escribir: iniciativas en marcha en Historia Antigua y Medieval* (pp. 401-417). La Plata: Universidad Católica de La Plata.

Rodríguez, Gerardo Fabián y Lidia Raquel Miranda (2023a). La importancia sensorial de los animales en los relatos de cautivos cristianos liberados en *Los Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe* (siglos XV y XVI). *Cuadernos del CEMyR*, n. 31: pp. 243-268. <https://www.ull.es/revistas/index.php/cemyr/article/view/10a>

Rodríguez, Gerardo Fabián y Lidia Raquel Miranda (2023b). Los exvotos en textos hispánicos de los siglos XIII al XVI: piedras y minerales como objetos de un *sensorium* devocional. *Medievalismo*, 33: pp. 225-260. <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/597621>

Rodríguez, Gerardo Fabián y Lidia Raquel Miranda (2024a). Enfermos, muertos y resucitados en *Los Milagros de Guadalupe*: cuerpos, sentidos y emociones al servicio del *sensorium* devocional. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 25: pp. 371-400. <https://doi.org/10.14198/medieval.26225>

Rodríguez, Gerardo Fabián y Lidia Raquel Miranda (2024b). La proximidad sensible en la devoción mariana. De su génesis medieval al mundo contemporáneo: el caso de la Gruta de los Pañuelos de Sierra de los Padres (provincia de Buenos Aires, Argentina). *Escorialensia. Revista digital de Historia y Arte*, 2. <https://doi.org/10.54571/erdha.644>

Salvador González, José María (2013). *Benedicta in mulieribus*. La Virgen María como paradigma de la mujer en la tradición patristica y su posible reflejo en la pintura gótica española. *Mirabilia Journal*, 17/2: pp. 11-51.

Salvaire, Jorge M. (1885). *Historia de Nuestra Señora de Luján: Su Origen. Su Santuario. Su Villa. Sus Milagros y su Culto*. Buenos Aires: P. E. Coni.

Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María. S/d. Santa María de La Pampa. https://www.corazones.org/maria/pampa_maria.htm

Simmel, Georg (2014). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica.

Simmel, Georg (2017). *Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas*. Barcelona: Gedisa.

Smith, Mark (2021). *A Sensory History Manifesto*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, University Park.

Ubieta, José Ángel (Trad.) (1980). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Warner, Marina (1991). *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid: Taurus.

Weddle, David (2010). *Miracles: wonder and meaning in world religion*. Nueva York/Londres: New York University Press.