

EL AGUA DE LA GRACIA:



**MANANTIALES, RÍOS,
SEQUÍAS E
INUNDACIONES EN EL
CULTO MARIANO EN
AMÉRICA LATINA**

**MARIO ENRIQUE ARIAS SALGUERO
2025**



UNIVERSIDAD DE
COSTA RICA



CENTRO DE
INVESTIGACIONES
EN CIENCIAS
GEOLOGICAS

CULTURA
DEL AGUA



ED-2873

EL AGUA DE LA GRACIA:

manantiales, ríos, sequías e inundaciones en el culto Mariano en América Latina

Mario Enrique Arias Salguero

2025

Prólogo

Este libro es una mirada en la geografía espiritual de América Latina para desvelar una verdad fundacional: la devoción a la Virgen María es inseparable del elemento vital, el agua. La exposición central que articula esta obra es que el agua, desde manantiales milagrosos hasta ríos sagrados y mares protectores, pasando por sectores afectados por sequías e inundaciones, no es un mero escenario geográfico, sino la visión y el lenguaje cultural a través del cual se manifiesta la Gracia del Agua.

El agua, históricamente un símbolo de pureza, renovación y vida, se convierte en el contexto cristiano en un signo sacramental que media la presencia de Dios. En nuestra región, esta simbología alcanza una dimensión propia, donde la Virgen, como intercesora y Madre, es entendida como la proveedora de agua que garantiza la vida y el sustento frente a la sequía y el caos. El concepto de María como "fuente de agua viva" no solo resuena con la visión occidental, sino que se enraíza profundamente en la cosmovisión de nuestros pueblos. Este fenómeno nos obliga a reexaminar la fe mariana desde una perspectiva hidro social.

Para comprender la magnitud de esta devoción, es imperativo remontarse a la cosmovisión de nuestros

pueblos originarios. En las culturas indígenas, el agua no era un recurso, sino una Hierofanía, una irrupción de lo sagrado en el mundo profano que hacía visible la presencia de divinidades, ciclos cósmicos y la interdependencia de la vida. Los manantiales, lagos y ríos eran sitios de inherente poder religioso, focos de ritualidad y vida comunitaria. Cuando el catolicismo llegó, se produjo un magistral acto de Sincretismo. En lugar de erradicar la sacralidad del agua, la evangelización la absorbió: la nueva fe se superpuso a esta geografía sagrada preexistente. La figura de la Virgen María asumió los roles de las deidades hídricas, convirtiendo el sitio del brote de agua en el lugar fundacional del milagro. El relato de aparición mariana, al vincular la imagen con una corriente de agua o un manantial, incorporó una narrativa simbólica del "agua que trae la imagen" o del "agua que bendice". Este proceso no fue una simple importación de fe, sino una hibridación que consolidó la identidad religiosa y cultural de la región.

Este libro está estructurado en siete capítulos que exploran esta conexión desde sus bases teológicas hasta sus implicaciones ecológicas:

El Agua y la Gracia: este capítulo establece el marco conceptual, explorando el simbolismo del agua en la tradición bíblica y cristiana. Desde las aguas primordiales del Génesis hasta el agua viva que brota del

costado de Cristo, se define el agua como un lenguaje teológico que media la Gracia. Se presenta la visión mariana como aquella que "conserva la humedad del alma" y se vincula la pureza de María con la vitalidad del manantial, sentando las bases para entender el agua como símbolo sacramental de la vida.

Hierofanía y Sincretismo del agua en la cosmovisión precolombina: se analiza el concepto de Hierofanía para contextualizar la sacralidad del agua antes de la Conquista. Se detallan las cosmovisiones de nuestros pueblos originarios, donde el agua era mediadora entre el supra mundo, el mundo terrenal y el inframundo. El capítulo demuestra cómo la dependencia de la lluvia y la presencia de manantiales hacían de estos lugares sitios de poder religioso inherente, estableciendo la "geografía sagrada" sobre la cual se injertaría la devoción mariana.

El culto y templos Marianos asociado al agua: en ambos capítulos se aborda directamente el fenómeno del Sincretismo, demostrando cómo la irrupción mariana se incrustó en el territorio al superponerse a los sitios de veneración prehispánicos. Se analizan los mecanismos culturales de hibridación, donde la imagen cristiana se imbrica con las concepciones indígenas de lo sagrado y del agua. Se concluye que el Sincretismo fue la clave para la rápida y profunda aceptación de María,

posicionándola como la figura clave en la transición de las deidades de la fertilidad y el agua a la fe cristiana.

Siete relatos Marianos como agua de la Gracia en América Latina. A través de un análisis de relatos fundacionales (incluyendo Guadalupe en México, Aparecida en Brasil, El Cisne en Ecuador, Chiquinquirá en Colombia, Suyapa en Honduras, La Piedra en Nicaragua y Luján en Argentina), este capítulo ilustra la adaptabilidad del milagro mariano a los riesgos hídricos regionales. Se demuestra cómo, ya sea por el brote de un pocito en la cumbre seca, el rescate de una imagen del fondo de un río, o la interrupción milagrosa de una sequía, el agua sirve como matriz para el rito y la promesa de la Gracia.

Cultura del Agua y devoción Mariana en Costa Rica: este capítulo se centra en el estudio de tres advocaciones costarricenses: la Virgen de Ujarrás, la Virgen de Los Ángeles, y la Virgen del Carmen, para ilustrar las distintas expresiones de la Cultura del Agua en el culto mariano. Se analiza el simbolismo del río (Ujarrás), el manantial (La Pilita) y el mar (El Carmen). Se subraya que las romerías, las procesiones acuáticas y la recolección de agua bendita articulan identidad, memoria cultural y territorio.

La responsabilidad ambiental de los fieles Marianos en el aprovechamiento y protección del agua: el capítulo finaliza la reflexión del libro con el gran desafío contemporáneo. Se establece que la Responsabilidad ambiental de los fieles marianos debe ser una custodia activa y coherente con la enseñanza de la Iglesia Católica, anclada en la eco-teología. El concepto de la creación como don divino nos llama a ser administradores, no dueños, de los recursos de la Tierra. Se argumenta que la fe, que busca el milagro en el manantial, debe traducirse en la protección del recurso físico, obligando al peregrino a la conversión ecológica.

Este libro es, en esencia, una invitación a contemplar el agua con ojos nuevos: a verla no solo como el recurso vital que medimos y gestionamos, sino como el signo sagrado que nos conecta con el misterio de la Gracia.

La Cultura del Agua que se teje en torno a los templos marianos es un testimonio de la resiliencia espiritual de nuestros pueblos, que han sabido integrar lo divino en su paisaje. Sin embargo, la persistencia de milagros de agua en los santuarios hoy contrasta dolorosamente con la crisis hídrica y la contaminación que la amenaza. El camino de la fe es, por tanto, el camino de la custodia ambiental. El lector es invitado a iniciar este recorrido y a transformarse de devoto pasivo en guardián activo del Agua de la Gracia.

Presentación

EL AGUA DE LA GRACIA: manantiales, ríos, sequías e inundaciones en el culto Mariano en América Latina, es un aporte del proyecto de Acción Social denominado: La Cultura del Agua como instrumento para la Gestión Integrada del Recurso Hídrico (ED-2873), inscrito en la Universidad de Costa Rica, que enfoca uno de sus objetivos a contribuir al fortalecimiento de la Cultura del Agua por medio de la divulgación y capacitación con respecto a la situación de este recurso a nivel nacional, para que la información sea utilizada en la toma de decisiones.

Esta libro ofrece una perspectiva fundamental para la Gestión Integrada del Recurso Hídrico (GIRH), demostrando que, en América Latina, la percepción del agua trasciende la utilidad técnica. La investigación revela cómo el culto a la Virgen María se articuló sobre un sustrato cultural preexistente (Sincretismo), donde el agua ya era vista como una manifestación de lo sagrado (Hierofanía). El resultado es que los manantiales y fuentes hídricas asociados a los santuarios marianos son, para millones de ciudadanos, sitios de valor espiritual y cultural innegable, y no solo puntos de captación. Comprender esta carga simbólica es crucial, ya que la Cultura del Agua popular se construye en torno a la idea

de la Gracia del Agua (el agua como don) que es mediada por la Madre.

El libro identifica el profundo arraigo de la devoción mariana como un capital social desaprovechado por los gestores del recurso hídrico. La tradición Mariana ha generado históricamente mecanismos de cohesión social y resiliencia ante los riesgos hídricos (sequías e inundaciones). Los administradores del agua pueden encontrar en los fieles creyentes a aliados estratégicos para la educación ambiental y la promoción de una Cultura del Agua efectiva. La fe que busca la Gracia en el agua bendita puede y debe ser catalizada para motivar la responsabilidad de los fieles en la protección activa de las cuencas hidrográficas y acuíferos que alimentan las fuentes de sus santuarios, traduciendo la piedad en un compromiso cívico de custodia.

Se establece que la gestión sostenible del agua no puede ser solo un problema técnico-institucional-legal; es, ante todo, un imperativo ético y cultural.

El libro provee el marco conceptual para vincular la doctrina social de la Iglesia (Eco-teología y *Laudato Si'*) con los objetivos de la Gestión Integrada del Recurso Hídrico. Al entender que la comunidad ya percibe el agua como un bien sagrado que exige cuidado, las

instituciones pueden integrar esta poderosa narrativa en sus estrategias de Gobernanza Hídrica.

El desafío es aprovechar este motor de movilización para impulsar la transparencia, la participación comunitaria y la preservación ecológica de las fuentes hídricas, reconociendo que la gestión integrada debe incluir necesariamente las dimensiones culturales y espirituales del agua.

Con la intención de que este documento sea divulgado y utilizado por todos aquellos que lo requieran, se autoriza su reproducción, parcial o total, siempre y cuando se cite apropiadamente la fuente.

Índice

Contenido	Página
El Agua y la Gracia	1
Hierofanía y sincretismo del Agua en la cosmovisión precolombina	15
Culto Mariano y vínculo con los manantiales, ríos, sequías e inundaciones	33
Templos Marianos y su relación con el Agua	46
Siete relatos Marianos como Agua de la Gracia	59
Cultura del Agua y devoción Mariana en Costa Rica: iconografía de los relatos de la Virgen de Ujarrás, la Virgen de Los Ángeles y la Virgen del Carmen	89
La Responsabilidad ambiental de los fieles Marianos en el aprovechamiento y protección del agua.....	115
Referencias bibliográficas.....	128
Epílogo	142

Agua y Gracia

El agua ha sido, desde los orígenes de la humanidad, uno de los símbolos más profundos de la vida, la pureza y la trascendencia. En las tradiciones religiosas y culturales del mundo, el agua se presenta como un signo de renovación, de paso, de fertilidad y de misterio. En el contexto cristiano, el agua no es simplemente un elemento natural sino un símbolo sacramental que remite a la acción de Dios en la historia. Desde las aguas primordiales del Génesis hasta el “río de agua viva” del Apocalipsis (Ap 22,1), el agua constituye un lenguaje teológico de la Gracia, mediando la presencia de Dios que da vida, purifica y transforma. En América Latina, esta simbología adquiere un sentido propio, en el que se entrelazan la experiencia espiritual, la geografía del continente y la memoria cultural de sus pueblos originarios.

La tradición bíblica presenta múltiples dimensiones del agua como símbolo. En el relato del Génesis, el Espíritu de Dios se cierne sobre las aguas primordiales (Gn 1,2), revelando su poder generador. En el Éxodo, el paso del mar Rojo se convierte en signo de liberación (Ex 14,21-22). Los profetas evocan el agua como metáfora de la fidelidad divina y de la justicia que debe fluir entre los pueblos: “Que el derecho corra como el agua y la justicia como un torrente inagotable” (Am

5,24). En el Nuevo Testamento, el agua alcanza su plenitud simbólica en Cristo, quien se presenta como la fuente de agua viva (Jn 4,14) y cuya sangre y agua brotan del costado traspasado en la cruz (Jn 19,34), uniendo el misterio pascual a la vida sacramental de la Iglesia.

Karl Rahner (1966) señala que la materia creada, y en particular el agua, es mediación de la auto comunicación de Dios, un signo en el que la Gracia se hace visible. En América Latina, esta mediación encuentra resonancia en la experiencia concreta de los pueblos, donde el agua es signo de bendición, pero también de lucha y de esperanza. Leonardo Boff (2011) subraya que “el agua es portadora del misterio de la vida, el sacramento natural de la comunión cósmica” (p. 42). Esta visión integral del agua como sacramento mítico conecta la teología con la hidrología, la espiritualidad con la historia, la fe con la tierra.

El agua en América Latina no se reduce a una dimensión naturalista o ecológica; es una forma de ver la creación. Dios no se manifiesta fuera del mundo, sino a través de él. El agua se convierte en una metáfora tangible de la Gracia que irrumpe en lo cotidiano. En las celebraciones litúrgicas, en los ritos populares, en el bautismo y en las peregrinaciones marianas, el agua es presencia activa de Dios que renueva la existencia. En las fuentes y los ríos de los santuarios marianos —desde

Guadalupe en México hasta Caacupé en Paraguay, desde Copacabana en Bolivia hasta Luján en Argentina— el agua bendita no solo purifica, sino que conecta al creyente con la naturaleza como obra divina.

El Papa Francisco, en *Laudato Si'* (2015), recuerda que “el agua es un bien básico, indispensable para la vida humana y para sostener los ecosistemas terrestres” (n. 28). Pero añade que su significado va más allá de lo biológico: “El agua bendita en el sacramento del Bautismo es signo de una vida nueva” (n. 235). Este doble sentido —natural y sacramental— permite comprender el agua como lugar de encuentro entre la creación y la redención.

Desde esta perspectiva, la Gracia se revela como flujo eterno del agua. No es una sustancia ni una energía abstracta, sino el dinamismo mismo del amor de Dios que se comunica. Gustavo Gutiérrez (1988) describe la Gracia como “la gratuidad de Dios que desborda toda estructura humana” (p. 57). En la metáfora del agua, esta gratuidad se hace visible: corre, infiltra, fecunda, limpia, evapora, pero también se adapta al terreno, busca caminos nuevos, se almacena en poros e incluso en las grietas de las rocas. Así, el agua se convierte en símbolo de la acción silenciosa y transformadora de Dios en la historia, especialmente en los márgenes donde la vida es más frágil.

El agua y la Gracia confluyen, por tanto, en una visión de la esperanza encarnada. En los contextos de pobreza, injusticia o destrucción ambiental que atraviesan América Latina, el agua es signo de resistencia. Donde escasea, se hace oración; donde abunda, se celebra; donde se contamina, se convierte en denuncia.

Gebara (1999) ofrece una clave fundamental al afirmar que “el agua simboliza el cuerpo femenino de la Tierra, que da vida y al mismo tiempo la sufre” (p. 103). Desde esta perspectiva ecofeminista, la teología del agua invita a repensar la Gracia en clave de reciprocidad y cuidado. María, figura maternal de la Iglesia, aparece como icono de esta Gracia que fluye discretamente: su sí, es como una fuente que abre el cauce a la encarnación del Verbo (Lc 1,38).

La asimilación de María con el agua se apoya en una sólida tradición religiosa que precede a la Conquista. La Iglesia, a través de himnos y textos, ya había utilizado poderosas metáforas hídricas para describir a la Madre de Dios (González, 2019).

El título de "Estrella del Mar" (*Stella Maris*) la presenta como guía y refugio para los navegantes y peregrinos en las turbulentas aguas de la vida (Liturgia de las Horas). Sin embargo, los símbolos más relevantes

para la relación con los manantiales provienen por ejemplo de:

"Fuente Sellada" (*Fons Signatus*): Proviene del Cantar de los Cantares (4:12), donde la fuente cerrada simboliza la virginidad e inmaculada concepción de María, haciendo de ella la vasija perfecta que contiene la vida.

"Pozo de Aguas Vivas" (*Puteus Aquarum Viventium*): La asocia con la provisión de la Gracia y la vida.

Al trasladar estos conceptos a un contexto donde las fuentes naturales eran consideradas curativas o milagrosas, la Virgen se convierte en la fuente suprema de la Gracia divina. Así, el manantial que brota al pie del santuario (como el Pocito en México o la Pilita en Costa Rica) no es solo agua física; es la manifestación tangible de la pureza y el favor de María.

La Virgen de los santuarios latinoamericanos se convirtió, por lo tanto, en el punto de encuentro donde lo divino y lo terrenal, lo católico y lo ancestral, se unieron en un milagro de agua constante.

De esta manera, la espiritualidad mariana, en la región, está profundamente vinculada al agua. Las devociones populares a la Virgen suelen expresarse en

torno a manantiales, ríos o lagunas sagradas, lugares donde el pueblo experimenta la cercanía de lo divino. Estas prácticas no son meramente una expresión folklórica cultural, sino expresiones de una fe que percibe en el agua la mediación de María, la mujer llena de Gracia. En ella, el agua de la creación se convierte en agua de salvación: su maternidad espiritual recoge las lágrimas del pueblo y las transforma en bendición.

La relación entre el Agua y la Gracia no puede comprenderse plenamente sin reconocer su dimensión sacramental. El cristianismo, desde sus orígenes, ha otorgado al agua un papel central en la salvación. En el Bautismo, el agua se transforma en signo eficaz de la vida nueva en Cristo: "Nadie puede entrar en el Reino de Dios si no nace del agua y del Espíritu" (Jn 3,5). Esta unión entre el elemento natural y la acción del Espíritu expresa de manera profunda la lógica de la encarnación: Dios actúa a través de la materia, santificándola desde dentro.

Rahner (1975) describe el Bautismo como "la divinización del agua", una elevación de lo creado a signo de lo eterno (p. 212). En esta línea, se reconoce que el agua es vehículo de la Gracia, una epifanía de Dios en el mundo sensible. Esta perspectiva supera el dualismo que históricamente separó lo sagrado de lo profano, lo espiritual de lo material. En el agua, la creación y la redención se encuentran: el agua no solo limpia el

cuerpo sino que renueva el alma, no solo sacia la sed física sino que responde al anhelo espiritual.

En las culturas latinoamericanas, marcada por la cercanía con la naturaleza y la experiencia comunitaria, esta comprensión se manifiesta de forma simbólica y ritual. En muchos pueblos, el agua bendita se guarda en las casas como signo de protección; se asperjan los campos en tiempos de sequía; se bendicen los ríos y los pozos como gestos de reconocimiento de la presencia divina. Estos actos populares son ejemplos de cómo el pueblo creyente percibe que Dios no está ausente de la tierra, sino que se hace presente en el fluir de la vida cotidiana.

El Papa Francisco (2015), al reflexionar sobre la espiritualidad ecológica, insiste en que “la tierra, el agua y las montañas son expresión del amor de Dios y lugar de su presencia” (*Laudato Si'*, n. 88). Desde esta óptica, cuidar el agua no es solo una responsabilidad ambiental, sino un acto de fe.

La noción de Gracia en este contexto se transforma en la visión concreta de ser sostenidos por la generosidad divina en medio de la precariedad. En América Latina, donde las desigualdades y las crisis ecológicas afectan la vida cotidiana, la Gracia se experimenta como resistencia y consuelo. Boff (2000) afirma que “el agua es la metáfora del Espíritu Santo,

que riega las tierras áridas del corazón humano” (p. 76). Esta interpretación del agua ilumina la dimensión transformadora de la Gracia: así como el agua se infiltra lentamente en la tierra seca, el Espíritu renueva la esperanza en los lugares donde parece no haber vida.

El agua, en su eterno fluir, nos recuerda que la Gracia no es una posesión estática sino un don dinámico. El río simboliza la historia humana que se entrelaza con la historia divina: sus aguas transportan memoria, dolor, pero también promesa (Arias, 2025). Por su parte, Gutiérrez (1988) subraya que “la Gracia de Dios actúa en la historia como una corriente que atraviesa el sufrimiento de los pueblos y los impulsa hacia la libertad” (p. 83). En este sentido, el río de la Gracia no fluye al margen de la realidad, sino a través de ella.

En los ritos marianos latinoamericanos, la presencia del agua refuerza esta comprensión de la Gracia como flujo histórico. En Copacabana, por ejemplo, la Virgen es venerada a orillas del lago Titicaca, donde las aguas son consideradas fuente de vida y de milagros. En México, el manantial de Tepeyac, asociado a la aparición de la Virgen de Guadalupe, representa la fuente espiritual de un pueblo que encuentra en María el cauce de la misericordia divina. Estas expresiones populares manifiestan una visión donde María aparece como la mediadora del agua de la Gracia: en ella, el agua de la creación se transforma en agua de redención.

La espiritualidad mariana ha sabido integrar la sensibilidad ecológica y simbólica de la región latinoamericana. María, “llena de Gracia” (Lc 1,28), es vista como el manantial de la vida, la madre que amamanta al mundo con el agua del Espíritu. En muchas imágenes populares —la Virgen del Lago, la Virgen del Río, la Virgen de la Cueva—, el agua se convierte en signo de su presencia maternal. Esta identificación no es accidental: María encarna la transparencia de la Gracia, su capacidad de fluir sin resistencia. Así como el agua se adapta al cauce que la contiene, María se deja moldear completamente por la voluntad divina.

El pensamiento actual, ve a María como una figura ecológica y cósmica. Gebara (2002) interpreta a María como “imagen del cuerpo divino que acoge, gesta y da vida a toda la creación” (p. 59). Desde esta perspectiva, la maternidad mariana se extiende a la naturaleza entera: ella es símbolo de la Tierra fecundada por la Gracia. En la piedad popular, este simbolismo se expresa en la costumbre de ofrecer flores y agua a las imágenes de la Virgen, como gesto de gratitud y de comunión con la vida.

El agua sigue brotando incluso en el desierto. En los relatos bíblicos, el agua surge como don inesperado en medio de la aridez: en el Éxodo, Moisés hace brotar agua de la roca (Ex 17,6); en el Evangelio, Jesús ofrece agua viva a la samaritana (Jn 4,14). Estos gestos revelan

el carácter gratuito de la Gracia: no depende de los méritos humanos, sino del amor de Dios que siempre encuentra caminos para renovarlo todo (Arias, 2019).

En las procesiones, en las rogativas por lluvia, en las fuentes bendecidas, el agua se experimenta como cercanía de Dios. Esta vivencia es un tesoro de la Iglesia latinoamericana. Gutiérrez (1990) la denomina "la mística de los pobres", una espiritualidad que reconoce la presencia divina en lo pequeño y en lo cotidiano (p. 122).

La experiencia espiritual del agua en América Latina se caracteriza por su dimensión comunitaria. El agua no pertenece a nadie en particular. En la medida en que el agua fluye libremente, nos recuerda que la Gracia no puede ser apropiada ni controlada. Este carácter difuso, abierto y generoso del agua refleja la lógica de Dios mismo: "El que cree en mí, de su seno brotarán ríos de agua viva" (Jn 7,38). El creyente se convierte así en cauce, no en depósito; su vida se transforma en medio de transmisión de la Gracia.

Esta comprensión tiene implicaciones profundas. La Gracia no se agota en la experiencia individual, sino que crea comunidad. Del mismo modo que un río se forma de múltiples afluentes de diferentes tamaños, la comunidad cristiana nace de la confluencia de muchas vidas unidas por el Espíritu. Rahner (1975) afirmaba que

“la Gracia es la autocomunicación de Dios que hace de todos nosotros un solo cuerpo” (p. 219). Esta comunión se expresa en la opción por los pobres, en la solidaridad con los excluidos y en la defensa de la creación.

El agua, como imagen de la Gracia, nos enseña también sobre la humildad. Fluye hacia los lugares más bajos, siguiendo el gradiente hidráulico, se desliza sin ruido, no compite. En la vida espiritual, la humildad permite que la Gracia fluya; el orgullo la estanca. María, la “humilde sierva del Señor” (Lc 1,48), encarna esta transparencia perfecta. Ella es el cauce puro de la Gracia, la tierra fértil donde el agua divina germina en fruto.

La figura de María ocupa, por tanto, un lugar central en la visión del agua latinoamericana. En su seno, la humanidad y la divinidad se encuentran como en una fuente viva. Ella representa el principio femenino de la creación redimida, el espacio donde la Gracia toma cuerpo. Boff (2014) la describe como “el útero espiritual del universo, donde Dios se hace agua que fecunda la tierra de los hombres” (p. 64). En María, el agua adquiere una dimensión trinitaria: el Padre es la fuente, el Hijo el río encarnado, y el Espíritu el eterno flujo invisible que todo lo vivifica.

En la religiosidad popular, esta visión se expresa de modos muy concretos. Las peregrinaciones a santuarios marianos situados junto a ríos, lagos o

manantiales muestran cómo el pueblo intuye el vínculo entre María y el agua. En el santuario de Caacupé, por ejemplo, los fieles lavan sus manos en las fuentes del lugar antes de entrar al templo, gesto que simboliza la purificación y la apertura a la Gracia. En Luján, la imagen de la Virgen detenida junto al río recuerda la acción providente de Dios que guía el destino del pueblo.

América Latina, rica en ríos, acuíferos transfronterizos y humedales, enfrenta la paradoja de la abundancia amenazada: la extracción extensiva, hurto y contaminación del recurso hídrico, destruyen lo que antes se consideraba sagrado. En este contexto, el lenguaje religioso del agua se vuelve también un lenguaje de resistencia. Francisco (2015) insiste en que “el clamor de la tierra y el clamor de los pobres son un mismo clamor” (*Laudato Si'*, n. 49). La espiritualidad del agua debe convertirse en praxis: cuidar el agua es cuidar la Gracia que sostiene la vida.

Desde esta perspectiva, la conciencia ecológica no es ajena a la revelación cristiana. En el Apocalipsis, el río de agua viva que brota del trono de Dios (Ap 22,1) representa la restauración final de la creación. La visión del agua latinoamericana, al integrar lo natural y lo espiritual, anticipa esta plenitud: el mundo reconciliado donde toda sed será saciada (Ap 7,16).

El agua, como símbolo, articula los tres grandes momentos de la fe: la creación, la redención y la consumación. En la creación, el agua es principio generador; en la redención, es signo sacramental; en la consumación, es promesa de vida eterna. Esta triple dimensión revela la estructura dinámica de la Gracia: siempre originante, siempre transformadora, siempre en en movimiento.

América Latina, se caracteriza por su diversidad geográfica y espiritual, en la cual, sus montañas, ríos y selvas no son solo paisajes, sino lugares con significado sacro. En la Amazonía, por ejemplo, el agua es el pulso mismo del ecosistema; sin ella no hay vida. De modo análogo, sin la Gracia no hay fe auténtica. Ambos flujos —el natural y el divino— son inseparables, pues expresan la misma energía creadora que brota de Dios.

El agua constituye un símbolo multifacético: constituida de oxígeno e hidrógeno, con carga positiva y negativa, presente en estado sólido, líquido y gaseoso, es superficial y subterránea, dulce y salada, fresca y termal, dura y blanda, léntica y lótica, abundante y escaza, natural y sobrenatural, corporal y espiritual, personal y comunitaria. En ella se revela la Gracia como don gratuito que sostiene toda existencia. El agua fluye como el amor divino: limpia, fecunda y une. Frente a la fragmentación del mundo moderno, el agua ofrece una

imagen de reconciliación: la unidad en la diversidad, la fluidez frente a la rigidez, la vida que renace siempre.

María, como figura culminante de esta visión, aparece no solo como receptora de la Gracia, sino como fuente a través de la cual la Gracia se comunica. Ella es el espejo de la creación reconciliada, la mujer nueva en la que el agua de la historia se convierte en vino de salvación (Jn 2,9). Su presencia en la fe latinoamericana confirma que la visión del agua no es una metáfora poética, sino una experiencia viva: la certeza de que la Gracia sigue fluyendo, incluso en medio de las sequías.

Así, la relación entre el Agua y la Gracia nos invita a contemplar el mundo como sacramento, a reconocer en el agua cotidiana el signo de lo eterno, y a dejarnos transformar por su corriente silenciosa. En su transparencia, descubrimos el rostro de Dios; en su movimiento, su Espíritu; en su frescura, la promesa de la vida que no muere.

Hierofanía y sincretismos del agua en la cosmovisión precolombina

El agua, elemento vital y sagrado, ha ocupado un lugar central en la cosmovisión de los pueblos originarios de América Latina desde siempre. En las culturas precolombinas, el agua no fue concebida únicamente como un recurso natural, sino como una manifestación directa de lo divino: una hierofanía, en el sentido planteado por Mircea Eliade (1957), esto es, una irrupción de lo sagrado en el mundo profano. A través de manantiales, ríos, lagos y lluvias, las culturas indígenas percibieron la presencia de las divinidades, los ciclos cósmicos y la interdependencia entre la vida humana y el universo. La comprensión simbólica del agua como mediadora entre los mundos —celeste (supramundo), terrenal y subterráneo (inframundo)— constituyó una de las columnas vertebrales de las culturas originarias y de su relación con la naturaleza.

La hierofanía del agua se manifestó de formas diversas en las cosmovisiones: mesoamericanas, chipchenses (o del área intermedia), caribes, andinas, amazónicas y patagónicas, adaptándose a las condiciones geográficas y ecológicas de cada región (Arias, 2024). Tal y como indica Zárate (2010) "La

dependencia de la lluvia, especialmente en las tierras altas, significaba que los lugares donde el agua era visible —manantiales, pozos y lagos— eran sitios de poder religioso inherente, puntos focales de la vida comunitaria y ritual".

En el ámbito mesoamericano, por ejemplo, el agua era el elemento fundacional del universo. En el *Popol Vuh*, texto sagrado de los mayas quichés, el mundo surge del caos acuático primordial: "Solo el cielo existía, y el corazón del cielo, Huracán, hablaba con el corazón del agua" (Recinos, 1950, p. 23). Este relato expresa que la creación no es un acto violento de separación, sino una emanación armoniosa del agua, donde la divinidad se revela en el fluir, el reflejo y la fertilidad. De manera semejante, entre los mexicas el dios Tláloc y su consorte Chalchiuhtlicue representaban la energía generadora y destructiva del agua, a la vez temida y venerada por su poder de dar vida y provocar la muerte (López, 1990). Los grandes centros ceremoniales, como el Templo Mayor de Tenochtitlan, estaban dedicados a una dualidad: Huitzilopochtli (guerra/sol) y Tláloc (agua/fertilidad). Para asegurar la lluvia y la abundancia de las cosechas, los sacrificios se realizaban en lugares específicos: cuevas, manantiales y cimas de montañas, consideradas puertas de entrada al Tlalocan (López, 1994).

En los Andes, la hierofanía del agua se expresó en la veneración de las cochas (lagunas sagradas) y de los apus o espíritus tutelares de las montañas, de cuyas cumbres nacían los ríos y las lluvias. Las aguas que descendían de los nevados eran consideradas “las lágrimas de los dioses”, símbolo de fertilidad y purificación (Bastien, 1978). En esta visión, el agua establecía una relación entre los seres humanos, la tierra (Pachamama) y las deidades celestes. Así, el agua de los lagos, ríos y glaciares era considerada la fuente de la vida y el origen de la fertilidad. El agua que brotaba de las montañas se percibía como la sangre vital de la Pachamama (Madre Tierra). Los rituales de fertilización agrícola dependían de la correcta veneración de estos sitios hídricos (Zárate, 2021).

El ciclo del agua se convertía en el ciclo de la reciprocidad: lo que el hombre ofrecía a la tierra en forma de rituales, danzas o sacrificios retornaba en forma de lluvia y abundancia. Esta dinámica recíproca constituía una estructura simbólica y ética que regulaba la vida comunitaria y agrícola.

Los Tehuelches del Sur, habitaron las vastas estepas de la Patagonia —una región árida, de fuertes vientos y escasas fuentes de agua dulce—. En ese entorno extremo, el agua se vivía como un don divino, un milagro cotidiano. Cada manantial, lago o arroyo era un signo visible de la presencia de una fuerza superior.

El mito fundamental de los Tehuelches relata que al principio solo existía Kóoch, el gran espíritu. Estaba solo en la oscuridad y la tristeza lo hizo llorar. Sus lágrimas se transformaron en el mar primigenio, el primero de todos los elementos. Luego, su suspiro trajo el viento (Xoshem), que separó las aguas e inició la creación del mundo. (Casamiquela, 1969). El mar, por tanto, no es simplemente un cuerpo acuático, sino una hierofonía del sentimiento creador: el momento en que la divinidad se hace visible y fecunda la materia (Llamazares & Martínez Sarasola, 1993).

La hierofanía hídrica en las culturas precolombinas no se limitaba al plano natural, sino que se extendía al orden social y político. En el México antiguo, las ceremonias dedicadas a Tláloc en el monte Tlaloc eran actos de Estado. Los sacerdotes subían en procesión con niños sacrificados para asegurar la llegada de las lluvias (Sahagún, 1950). El agua, en este sentido, legitimaba el poder político y religioso. El soberano era el mediador entre el pueblo y las fuerzas hídricas, entre el orden humano y el divino. En los Andes, el Inca desempeñaba un papel semejante, al ser considerado hijo del Sol y garante del equilibrio entre las lluvias, las cosechas y los ríos (Duviols, 1979). El agua, por tanto, constituía un principio organizador de la sociedad y del cosmos, un lenguaje que articulaba el poder, la moral y la espiritualidad.

El agua puede ser entendida como símbolo de totalidad y tránsito. En muchas culturas originarias americanas, el agua es la frontera y el puente entre los mundos: la vida y la muerte, el pasado y el futuro, lo visible y lo invisible. Los lagos y manantiales eran portales hacia el inframundo, morada de los ancestros o deidades subterráneas. En la Amazonía, los ríos son concebidos como “caminos de los espíritus”, donde cada corriente tiene un dueño o yuxibu que debe ser respetado mediante ofrendas y cantos (Reichel-Dolmatoff, 1971). Este respeto cósmico hacia el agua no solo reflejaba una ética ecológica profunda, sino una experiencia de lo sagrado inseparable del entorno natural.

La categoría de hierofanía, aplicada al contexto regional, permite comprender que para los pueblos originarios el agua no era una metáfora de lo sagrado, sino su presencia real. El río, el manantial o la lluvia no simbolizaban la divinidad: eran, en sí mismos, divinos. En esta concepción, lo sagrado y lo natural no se oponen, son uno mismo. Esta comprensión contrasta con la tradición occidental posterior, que tiende a separar lo divino de lo natural. Eliade (1957) destaca precisamente que, en las religiones arcaicas, lo sagrado se revela en los elementos, y el agua, al disolver, purificar y regenerar, se convierte en uno de los vehículos más universales de esa revelación.

El carácter regenerador de los ciclos del agua ocupa un papel fundamental en los rituales de fertilidad y purificación. En los Andes, los pueblos precolombinos celebraban las pachamamas y las aymaras, festividades agrícolas en las que se ofrecía chicha, coca y agua a la tierra para asegurar la fertilidad del suelo (Allen, 1988). En Mesoamérica, las danzas del maíz y las ceremonias del fuego nuevo incluían la invocación de las lluvias y la limpieza ritual de los canales. En ambos casos, el agua era un espejo de su propia existencia: así como el agua está en un eterno fluir, el alma humana debe aprender a fluir en armonía con el territorio.

El agua, además, representaba la sabiduría ancestral y la memoria de los orígenes. En las tradiciones orales, las lagunas eran lugares donde habitan los dioses y los antepasados; de ellas emergieron los primeros hombres o los héroes fundadores. En el mito quechua de los hermanos Ayar, los fundadores del Cuzco emergen de la laguna de Pacaritambo, símbolo del útero de la tierra y del inicio del tiempo histórico (Garcilaso de la Vega, 1609/1960). En el universo maya, el cenote de Chichén Itzá funcionaba como un ombligo del mundo, donde el sacrificio humano permitía mantener el equilibrio cósmico (Tozzer, 1957). Estas concepciones demuestran que la hierofanía del agua era también una cosmogonía: una explicación de la existencia y una visión del origen.

La función ritual del agua se extendía también al ámbito funerario. Muchos pueblos precolombinos depositaban a sus muertos cerca de manantiales o ríos, convencidos de que el alma debía emprender un viaje acuático hacia el más allá. En las tumbas mochicas, los recipientes con agua acompañaban al difunto para que pudiera atravesar los ríos del inframundo (Bourget, 2006). Esta conexión entre agua y muerte refuerza su significado de tránsito y renovación. Morir era regresar al agua primordial, al seno de la madre tierra, y desde allí renacer en el ciclo de la vida.

En resumen, en la cosmovisión precolombina el agua no es un elemento pasivo, sino un sujeto sagrado, un ser con agencia espiritual. Su hierofanía expresa el principio de reciprocidad que rige la relación entre humanos y naturaleza, entre lo visible y lo invisible. Comprender esta concepción es fundamental para entender la posterior dinámica de sincretismos religiosos, donde las imágenes cristianas del agua —el bautismo, la pureza, la Virgen María— se entrelazaron con las antiguas devociones indígenas, generando una espiritualidad híbrida y profundamente enraizada en la tierra.

Con la llegada de los europeos al continente americano en el siglo XVI, las antiguas hierofanías del agua —sagradas y vitales en la cosmovisión indígena— entraron en contacto con una nueva concepción religiosa

del agua: la del cristianismo. Este encuentro, lejos de significar una sustitución directa, generó un profundo proceso de sincretismo en el cual los significados del agua se entrelazaron, transformando la espiritualidad latinoamericana en una síntesis única. El agua, ya venerada como origen, mediadora y regeneradora en las culturas precolombinas, fue reinterpretada bajo el signo del bautismo y de la Gracia divina, pero sin perder su carácter telúrico ni su conexión con la naturaleza.

En el cristianismo, el agua simboliza la purificación y el renacimiento espiritual, tal como se expresa en el Evangelio: “El que no naciere de agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios” (Juan 3:5). Para los misioneros europeos, esta simbología ofrecía un punto de contacto con las creencias indígenas sobre el agua como fuente de vida y vínculo con lo divino. Sin embargo, los pueblos originarios reinterpretaron estos conceptos a partir de su propio universo simbólico. El acto del bautismo, por ejemplo, no fue entendido únicamente como la remisión del pecado, sino como una renovación mítica, una forma de establecer equilibrio con la tierra y los espíritus acuáticos.

La hierofanía precolombina se mantuvo viva bajo nuevas formas, y los espacios sagrados relacionados con el agua —ríos, manantiales, lagunas y cascadas— siguieron siendo centros de culto, aunque reinterpretados dentro del marco cristiano.

Por su parte, la estrategia evangelizadora de la iglesia en el siglo XVI fue eficazmente pragmática. Ante la imposibilidad de eliminar la fe arraigada en la naturaleza, Gutiérrez (2019) indica que se optó por superponer la devoción cristiana sobre los sitios y símbolos indígenas. De esta manera podemos observar:

Sustitución de Deidades por Advocaciones: las deidades femeninas prehispánicas asociadas a la tierra, la fertilidad y el parto (como Tonantzin en México o las huacas andinas) fueron rápidamente sustituidas por las diversas advocaciones de la Virgen María (Burkhart, 2001). Esta sustitución facilitó la transferencia del culto de la fertilidad y la protección agrícola a la Madre de Dios.

Apropiación de Sitios Hídricos: la construcción de santuarios marianos en lugares donde ya existía un culto al agua es el ejemplo más claro de este sincretismo.

- **Caso del Tepeyac:** el lugar donde hoy se levanta la Basílica de Guadalupe era, antes de la Conquista, un centro de culto a la diosa madre Tonantzin. Al asociarse el milagro con el brote de un manantial y la construcción de la Capilla del Pocito, el cristianismo absorbió la sacralidad de la tierra y del agua que definían al sitio. El acto de beber el agua del pozo se convirtió en un ritual de

sanación, reemplazando las antiguas ofrendas por la fe mariana (Brading, 2001).

- Caso de la "Pilita" (Costa Rica): Aunque la documentación es posterior, el patrón se repite: la fe popular asocia la naciente de agua junto a la Piedra del Hallazgo con un lugar de poder y bendición, estableciendo un vínculo entre la pureza de la Virgen y la pureza del agua que es recolectada por los peregrinos con fines curativos (Prado, 1998).

"La identificación de la Virgen con estos sitios hídricos no fue solo una coincidencia, sino una manera para dotarla del poder de asegurar la subsistencia, un poder que el campesino o el indígena ya entendía y veneraba en la figura de sus antiguas deidades" (Gutiérrez, 2019).

Esta apropiación efectiva garantizó que la devoción mariana no se mantuviera como una fe ajena, sino que se integrara a la geografía ritual y a la vida cotidiana, asegurando que el agua continuara siendo un elemento sagrado bajo el manto protector de la Madre de Dios.

Así, en muchos casos, las antiguas deidades del agua fueron reemplazadas o fusionadas con advocaciones marianas, creando una continuidad simbólica. La Virgen, en tanto figura maternal y

mediadora, heredó los atributos de las antiguas diosas del agua: fertilidad, purificación y protección. Esta fusión es evidente en la Virgen de Copacabana, cuya imagen se encuentra junto al lago Titicaca, lugar sagrado para los pueblos aymaras y quechuas, donde se creía que nació el Sol (Bouysse-Cassagne, 1986).

El lago Titicaca, ya considerado una hierofanía por los incas, se convirtió en un santuario cristiano donde el agua continuó siendo mediadora de la Gracia. En la devoción popular, la Virgen de Copacabana no solo intercede por las almas, sino también por la lluvia, las cosechas y la fertilidad de la tierra. Este ejemplo muestra cómo el sincretismo religioso no implica la desaparición del sentido indígena del agua, sino su transformación en un nuevo horizonte teológico. Según González (2000), "el sincretismo andino no destruye la sacralidad del agua, sino que la amplía, integrando el simbolismo cristiano en su cosmovisión agraria y espiritual" (p. 142).

Algo similar ocurrió en Mesoamérica, donde las antiguas deidades acuáticas, como Tláloc y Chalchiuhtlicue, continuaron manifestándose simbólicamente bajo el culto a la Virgen de Guadalupe y otras advocaciones locales. En este contexto, el Tepeyac, cerro donde se apareció la Virgen, fue también un antiguo santuario dedicado a Tonantzin, diosa madre vinculada a la tierra y a la fertilidad. La aparición de la Virgen en ese lugar representó, por tanto, una hierofanía

reinterpretada: el agua y la vida divina se unían en una misma figura femenina que contenía en sí tanto la memoria indígena como la promesa cristiana. Poole (2009) sostiene que “la Virgen de Guadalupe es la síntesis del agua sagrada y la Gracia encarnada, símbolo del mestizaje espiritual latinoamericano” (p. 78).

En los espacios rurales de América Latina, los manantiales, pozos y ríos continuaron siendo objeto de rituales en los que convergían elementos indígenas y cristianos. Durante las sequías, por ejemplo, se realizaban procesiones con imágenes de santos o de la Virgen hacia los ríos para pedir lluvias, práctica que conserva el sentido original de los sacrificios precolombinos, pero transformada en acto de fe cristiana. En estos rituales, el agua no solo es invocada, sino también honrada como presencia viva de Dios, continuando la tradición de veneración indígena bajo nuevas formas.

El sincretismo del agua en América Latina debe entenderse, entonces, como un proceso en el que ambas tradiciones —la indígena y la cristiana— se enriquecen mutuamente. No se trata de una simple sustitución, sino de una fusión que permite a las comunidades expresar una fe encarnada en su territorio y su memoria. En los Andes, las celebraciones del Yaku Raymi (fiesta del agua) fueron adaptadas a las festividades de San Juan Bautista, cuyo simbolismo bautismal coincidía con las

antiguas ceremonias de purificación y renovación del ciclo agrícola (Gisbert, 1980). Así, los pueblos indígenas reinterpretaron al santo como un mediador del agua y de la fertilidad, integrando la hierofanía ancestral en la liturgia católica.

Esta reinterpretación simbólica también se evidencia en las fiestas del Corpus Christi en Cusco o Puno, donde el agua bendita se mezcla con los rituales tradicionales de ofrendas a las lagunas. Los feligreses llevan imágenes de santos hasta los manantiales y las riberas, continuando así un diálogo entre lo ancestral y lo cristiano. Marzal (1995) explica que estos rituales expresan una “coexistencia simbólica”: el agua sigue siendo un mediador cósmico, pero ahora asociado a la presencia religiosa. El agua y el cuerpo de Cristo comparten el mismo lenguaje de purificación, renovación y comunión.

En la Amazonía, el sincretismo del agua presenta aún mayor complejidad. Allí, los pueblos indígenas integraron el simbolismo cristiano en sus propias narrativas hídricas. El bautismo fue entendido como un “retorno al río de los ancestros”, y los misioneros, al introducir la práctica, debieron aceptar que los ríos continuaban siendo sagrados por su propia esencia. Reichel-Dolmatoff (1971) documentó cómo entre los Desana, el agua del río es vista como la “sangre del mundo”, lo cual guarda paralelismo con la idea cristiana

de la sangre redentora de Cristo. Este tipo de comparaciones permitió una interacción profunda entre la fe indígena y la doctrina cristiana, generando formas híbridas de espiritualidad que persisten hasta hoy.

El sincretismo del agua en América Latina, por tanto, no debe interpretarse como una pérdida de autenticidad indígena, sino como una relectura creativa del símbolo universal del agua. Así, el agua sigue cumpliendo las mismas funciones: purificar, regenerar, comunicar con lo divino. Lo que cambia es el lenguaje simbólico que las envuelve. Eliade (1957) afirma que toda hierofanía es susceptible de nuevas interpretaciones sin perder su poder sagrado; en América Latina, esta flexibilidad permitió la continuidad de las religiones indígenas dentro del marco cristiano.

En el pensamiento contemporáneo, el agua sigue siendo una hierofanía viva, una manifestación del misterio sagrado que se renueva en la historia, la espiritualidad popular y las luchas por la defensa del territorio. El simbolismo del agua, heredado de las culturas precolombinas y reconfigurado por el cristianismo, ha sobrevivido a través de los siglos, integrándose en prácticas religiosas, discursos ecológicos y movimientos sociales que reconocen en ella una fuerza espiritual y ética.

El redescubrimiento contemporáneo de la espiritualidad del agua ha sido impulsado por teólogos, antropólogos y pensadores que reconocen en la cosmovisión indígena una fuente de sabiduría ecológica. Leonardo Boff (2011) sostiene que “la espiritualidad del agua invita a la humanidad a vivir con respeto y comunión con los flujos de la vida” (p. 62). De esta forma, el antiguo respeto indígena por el agua se convierte hoy en una ética del cuidado compartida por creyentes, pueblos originarios y defensores del medio ambiente.

La continuidad del simbolismo hídrico se expresa también en la devoción popular, que mantiene una estrecha relación con los lugares sagrados vinculados al agua. En México, Perú, Bolivia, Costa Rica y Colombia, las peregrinaciones a santuarios situados junto a lagos, manantiales o cascadas perpetúan la antigua percepción de estos lugares como portales del misterio. Las aguas benditas utilizadas en las misas o en los bautismos conservan, en el imaginario colectivo, la potencia purificadora que en otros tiempos poseían los ríos y cenotes. Este sincretismo vivo demuestra que el agua continúa siendo mediadora entre los mundos, y que su hierofanía no pertenece solo al pasado precolombino, sino a la experiencia religiosa cotidiana de millones de personas.

Así, el agua disuelve, purifica, engendra y transforma; su eterno flujo recuerda el paso del tiempo y la impermanencia, pero también la continuidad y la esperanza. En los Andes, las comunidades campesinas siguen celebrando los pago a la tierra y las fiestas del agua, donde se combinan oraciones católicas con ofrendas tradicionales a las lagunas. Estas prácticas reafirman que el agua no solo mantiene el equilibrio ecológico, sino también el espiritual y comunitario. La hierofanía, en este contexto, es acto de resistencia cultural: mantener viva la sacralidad del agua frente a la mercantilización y la crisis ambiental global.

Desde una perspectiva simbólica, el agua es memoria ancestral, mediación colonial y esperanza contemporánea. Su capacidad para integrar significados dispares —vida y muerte, pureza y peligro, destrucción y fertilidad— la convierte en el símbolo más profundo del mestizaje espiritual del continente. González (2000) afirma que “la historia del agua en América Latina es la historia de su sincretismo religioso: en ella convergen el mito y la fe, la tierra y el cielo, la naturaleza y la Gracia” (p. 149).

El estudio de la hierofanía del agua revela, además, que el agua no solo comunica con lo divino, sino que enseña una forma de conocer el mundo. En las cosmovisiones indígenas, el conocimiento no es acumulativo ni abstracto, sino relacional y cíclico, como

el movimiento del agua. El saber surge del diálogo con los elementos, del escuchar los ríos, de interpretar los reflejos de las lagunas. Esta visión del agua, que se ha mantenido en las comunidades originarias, desafía la visión occidental moderna que separa sujeto y objeto, materia y espíritu.

El sincretismo del agua, lejos de diluir las identidades, las fortalece. En la religiosidad popular, los símbolos acuáticos funcionan como puentes entre generaciones y tradiciones. En el siglo XXI, el agua sagrada reaparece en las liturgias interculturales, en las cosmovisiones indígenas y en las celebraciones que unen fe y ecología. La lucha por el agua en territorios indígenas y campesinos, además, tiene una dimensión teológica: defender el agua es defender la vida, la creación y el legado espiritual de los ancestros. Francisco (2015), en *Laudato Si'*, afirma que "el acceso al agua potable y segura es un derecho humano esencial, fundamental y universal, porque determina la supervivencia de las personas" (p. 28). Esta afirmación resuena con la visión precolombina que entendía el agua como sangre de la tierra y cuerpo de la divinidad.

La hierofanía del agua, en su dimensión contemporánea, es también una revelación ética. En tiempos de sequías, contaminación y crisis climática, el agua recuerda la fragilidad y la interdependencia de toda vida. La espiritualidad del agua, nutrida por el

sincretismo cultural latinoamericano, enseña que cuidar el agua es participar en el plan divino de la creación. No se trata solo de conservar un recurso, sino de honrar una presencia.

Por último, el agua se revela como símbolo de vida eterna, portadora de esperanza en un mundo amenazado por la sequía espiritual y ecológica. Así como en las antiguas culturas el agua marcaba el comienzo de la vida, hoy se convierte en promesa de renovación. La hierofanía del agua ofrece una síntesis de la experiencia latinoamericana: un continente donde el agua es madre, palabra y sacramento. Su sincretismo no es una pérdida de pureza, sino una plenitud de significados. En el eterno fluir del agua se entrelazan los cantos de los pueblos originarios, los rezos del cristianismo y las voces de quienes defendemos el ambiente.

El agua, en definitiva, sigue siendo un símbolo fundacional de la cultura latinoamericana. Desde las lluvias invocadas por los antiguos sacerdotes (Sukias, Awá, Jawá) hasta las procesiones contemporáneas por la defensa de los ríos, su hierofanía perdura como signo de unidad, de creación continua y de esperanza. América Latina, tierra de ríos sagrados y mares mestizos, conserva en su memoria acuática la certeza de que lo divino fluye todavía en cada manantial, en cada río, en cada lluvia.

Culto Mariano y su vínculo con los manantiales, ríos, sequías e inundaciones

El agua ha sido históricamente uno de los elementos más significativos en la religiosidad de América Latina, no solo como fuente de vida material, sino también como símbolo de purificación, Gracia y comunicación con lo divino. En este marco, el culto mariano adquiere una dimensión particular, en la que las manifestaciones de la Virgen se vinculan estrechamente con fuentes de agua; manantiales, ríos, mares y fenómenos naturales relacionados con el agua, como: sequías e inundaciones. Esta relación no es casual ni decorativa; revela una visión donde la Virgen, como intercesora y madre del pueblo, es entendida como mediadora de la Gracia que fluye a través de los elementos naturales.

La relación con el agua surge tanto por su importancia para la vida como por su significado espiritual y cultural, constituyendo centros de peregrinación y rituales para pedir salud y bendición. Desde las primeras advocaciones en América Latina, María ha sido invocada para la protección de los cuerpos de agua, la fertilidad de la tierra y el bienestar de las comunidades.

La Virgen de Guadalupe, en México, es un ejemplo de esta relación simbólica: su aparición en el cerro de Tepeyac, cercana a manantiales y cursos de agua, fue interpretada por los pueblos originarios como señal de fecundidad y abundancia. Las aguas del lugar no solo se asociaron a la Gracia de Dios que la Virgen mediaba, sino que también fueron incorporadas a los rituales de purificación y peregrinación (Poole, 2009).

La relación entre María y el agua se manifiesta también en el culto a la Virgen de Aparecida en Brasil, cuya imagen fue hallada en el río Paraíba do Sul. La aparición de la estatua en el agua dio origen a una serie de milagros asociados con la protección de pescadores, el sustento de las comunidades ribereñas y la intercesión ante desbordamientos e inundaciones. Según Boff y Gutiérrez (2006), estos cultos evidencian una percepción de María como “fuente de vida y mediadora de la Gracia en la historia natural y social de los pueblos” (p. 88).

El simbolismo mariano vinculado al agua no se limita a la abundancia o a los milagros positivos. En numerosos relatos populares, la Virgen es invocada en tiempos de sequía, como señal de intercesión y de esperanza frente a la escasez. Las rogativas por lluvia, conocidas en distintas regiones de América Latina, muestran cómo la presencia de María está asociada a la renovación de la vida y a la Gracia que transforma la aridez en fertilidad (Gebara, 1999). En estos contextos,

el agua se convierte en un signo de justicia, reconciliación y cuidado de la creación, reflejando la estrecha relación entre espiritualidad y medio ambiente.

A lo largo de América Latina, los manantiales y ríos vinculados al culto mariano se han convertido en espacios sagrados donde la experiencia de la Gracia se materializa de manera concreta. Los peregrinos acuden a estos lugares para pedir curación, protección o prosperidad; realizan rituales de aspersión de agua, limpiezas simbólicas y ofrendas, integrando la fe con la vida cotidiana. Esta integración refleja una espiritualidad encarnada que percibe la naturaleza como sacramento de la Gracia y María como mediadora de esta relación divina entre lo humano y lo natural (Boff, 2014).

El uso del agua de los manantiales marianos se enmarca en una triple función: terapéutica, protectora y ritual, constituyendo la medicina de la fe:

Uso Terapéutico y la Ingestión: la creencia más fuerte es la curación. El agua se consume o se aplica directamente sobre el cuerpo para curar enfermedades internas. En la historia de la Virgen de El Cisne en Ecuador, Carrasco (2010) relata que la fuente brota precisamente para salvar a un enfermo moribundo, cimentando su uso como remedio. Este ritual es un claro ejemplo del sincretismo, donde el agua bendita toma el rol de los antiguos baños curativos prehispánicos.

La Unción, Aspersión y Protección: más allá de la sanación de cuerpos, el agua protege la vida cotidiana. Zárate (2010) indica que se utiliza para ungir partes del cuerpo afectadas por enfermedades o para asperjar hogares, vehículos, embarcaciones y otro tipo de pertenencias, confiriéndoles una protección espiritual contra el mal y las desgracias. También se rocía la tierra para asegurar la cosecha, invocando a la Virgen como la proveedora de la fertilidad y guardiana de la propiedad.

El Baño Devocional: aunque menos extendido que la ingesta, en algunos sitios se realizan baños o inmersiones en las aguas adyacentes al santuario como un acto radical de purificación y sanación.

El rito hídrico es un lenguaje que expresa la confianza total del devoto en el poder intercesor de la Madre, haciendo del agua un puente entre la enfermedad terrenal y la salud espiritual.

El culto mariano relacionado con las inundaciones y sequías también revela la dimensión profética y pedagógica de la Virgen. En los Andes, la Virgen de Copacabana ha sido invocada históricamente para pedir lluvias o para proteger los campos de avenidas súbitas. Los rituales asociados muestran una conciencia ecológica implícita: María es percibida como quien interviene en los ciclos naturales, llamando a la humanidad a respetar la tierra y sus aguas. Esta percepción conecta la

devoción mariana con una ética de cuidado ambiental, anticipando lo que hoy se reconoce como eco-teología (Francisco, 2015).

La Virgen, en su relación con el agua, actúa como puente entre lo natural y lo sobrenatural. Los milagros atribuidos a su intercesión no solo refuerzan la fe, sino que transmiten un mensaje simbólico: la Gracia fluye y se manifiesta en la tierra, en los ríos, en los manantiales y en la lluvia, confirmando que Dios no está separado de la creación. Gebara (2002) destaca que esta mediación femenina evidencia cómo la espiritualidad mariana puede iluminar la comprensión de la creación como un lugar donde la Gracia y la vida se encuentran.

El vínculo entre María y los cuerpos de agua no es únicamente simbólico, sino también histórico y social. Diversas advocaciones marianas han surgido en lugares próximos a manantiales, lagunas y ríos, configurando santuarios que combinan la devoción con la observación de fenómenos naturales. En Argentina, por ejemplo, la Virgen de Luján es venerada cerca del río del mismo nombre y la tradición sostiene que sus aguas fueron lugar de milagros y protección de los fieles frente a inundaciones recurrentes en la región. Estos santuarios no solo son centros de culto, sino espacios de memoria comunitaria, donde la interacción entre agua y Gracia es vivida y transmitida de generación en generación (Boff, 2011).

La creencia popular ha comprendido que el agua asociada a María no solo es un recurso físico, sino un símbolo de vida y de intercesión divina. En el Brasil colonial, la Virgen de Aparecida emergió de un río como figura salvadora para pescadores y comunidades ribereñas. La recurrencia de milagros ligados al agua — como la multiplicación de peces, curaciones o protección frente a inundaciones— refuerza la comprensión de María como mediadora de la Gracia que fluye a través de los elementos naturales (Poole, 2009). Este patrón se repite en múltiples regiones, donde manantiales y ríos se convierten en lugares de encuentro entre la naturaleza y lo divino, y donde la Virgen es percibida como garante de equilibrio y sustento.

El culto mariano también se ha articulado con fenómenos de sequía. En el altiplano andino, los fieles recurren a la Virgen de Copacabana y a otras advocaciones locales en tiempos de escasez de agua. Las rogativas y procesiones son un testimonio de confianza en la acción de la Gracia que puede transformar la aridez en fertilidad. Gebara (1999) señala que estas prácticas son expresión de una creencia vivida, donde la Gracia no se limita a los templos, sino que se despliega en la relación concreta con la tierra y sus recursos. La Virgen, en estos contextos, no es solo protectora, sino guía que enseña la interdependencia entre la humanidad y la naturaleza.

El simbolismo del agua en la devoción mariana tiene también una dimensión de la vida eterna. La lluvia, los ríos que fluyen y el agua de los manantiales que brota de las profundidades de la Tierra, son signos de esperanza y promesa de vida. En la Biblia, el agua es repetidamente asociada con la salvación: "Yo daré agua a aquel que tenga sed sin que le cueste nada" (Ap 21,6). En América Latina, esta promesa se encarna en la figura de María, quien aparece en el territorio como mediadora de la vida, la fertilidad y la protección frente a desastres. Así, el culto mariano se convierte en una forma de creencia encarnada que percibe la Gracia en la historia, la naturaleza y la vida cotidiana.

Los manantiales y pozos asociados a la Virgen son, además, espacios rituales donde se manifiesta la interacción entre fe y ecología. En México, los manantiales de Guadalupe y Chalma son venerados como fuentes de milagros y renovación espiritual. Los fieles beben de sus aguas, se bañan o simplemente acercan sus manos, participando de un ritual de purificación que refleja la acción de la Gracia a través de la materia. Boff (2014) interpreta estas prácticas como un ejemplo de la "espiritualidad de la encarnación", donde Dios actúa a través de lo tangible y la fe se expresa en el contacto con la creación (p. 71).

Los ríos, en particular, poseen un valor simbólico central. Son cauces de vida que reflejan la Gracia de

manera dinámica. En Colombia, el río Magdalena ha sido escenario de peregrinaciones y festividades marianas, donde la Virgen es invocada para proteger a las comunidades ribereñas frente a inundaciones y garantizar la prosperidad de la región. La dinámica del río —su eterno fluir del agua, su capacidad de renovarse y de sostener la vida— se percibe como reflejo de la acción incesante de la Gracia, que corre a través de la historia y acompaña a los creyentes incluso en medio de dificultades (Gutiérrez, 1988).

La interacción entre María y los fenómenos de agua adversos, como las inundaciones o sequías extremas, revela la dimensión pedagógica de la devoción. La Virgen no solo intercede para aliviar el sufrimiento, sino que también enseña a los creyentes sobre la interdependencia y la responsabilidad hacia la creación. Francisco (2015) recuerda que “el clamor de la tierra y el clamor de los pobres son un mismo clamor” (*Laudato Si'*, n. 49), y en este sentido, el culto mariano se convierte en vehículo de conciencia ecológica y social: María guía a los pueblos a reconocer el valor del recurso hídrico y la necesidad de preservarlo.

En muchos santuarios latinoamericanos, las aguas bendecidas de manantiales o ríos son percibidas como mediadoras de milagros, incluyendo sanaciones físicas, protección ante desastres y fertilidad de la tierra. Estos rituales muestran cómo la devoción mariana se integra

con la experiencia cotidiana, creando una espiritualidad que une fe, naturaleza y comunidad. Gebara (2002) enfatiza que esta relación simboliza la conexión profunda entre la Gracia y la creación: "El agua que brota y que nutre la vida es signo de la Gracia que sostiene y renueva todo" (p. 64).

La devoción mariana vinculada al agua no solo se centra en la protección o la intercesión, sino también en la promoción de la vida y la esperanza frente a la amenaza de los fenómenos naturales. Las sequías y las inundaciones, en el imaginario cristiano y popular simbolizan juicios divinos, llamados al arrepentimiento, así como procesos de purificación y renovación. En contextos donde la sequía amenaza la subsistencia de comunidades agrícolas o donde las inundaciones provocan destrucción, María se convierte en mediadora de la Gracia, la paz y la resiliencia. La relación entre la Virgen y el agua revela una espiritualidad que integra la experiencia humana de precariedad con la acción transformadora de lo divino. La Virgen enseña que la vida depende de la cooperación entre lo humano y lo natural, y que la fe debe expresarse en cuidado, solidaridad y respeto por el recurso hídrico.

Los manantiales, ríos y pozos asociados a María son símbolos de la fecundidad espiritual y material. En Venezuela, el culto a la Virgen de Chiquinquirá se celebra en torno a ríos y nacimientos de agua, donde los

creyentes participan en rituales que implican la bendición de los cauces y la protección de la vida acuática. En estos contextos, el agua no es solo recurso, sino sacramento: canaliza la Gracia y recuerda la necesidad de vivir en armonía con la creación. Boff (2011) resalta que la espiritualidad del agua y de María enseña a las comunidades a percibir la vida como don que debe protegerse y compartirse (p. 53).

El simbolismo del agua se intensifica en relación con fenómenos extremos. Durante sequías prolongadas, las comunidades organizan procesiones, rogativas y ofrendas a la Virgen, buscando su intercesión para que la Gracia transforme la aridez en fertilidad. En situaciones de inundación, la devoción se orienta hacia la protección de la vida y de los bienes materiales, reconociendo la capacidad del agua de destruir, pero también de purificar. Esta doble función del agua refleja la dinámica de la Gracia: destructiva para lo que es injusto o pecaminoso, pero regeneradora para la vida y la esperanza.

María, en su papel de mediadora, permite que los creyentes perciban la interconexión entre lo natural y lo sobrenatural. La acción del agua bendita en rituales populares y la presencia de manantiales sagrados en santuarios son manifestaciones concretas de esta mediación. La Gracia, como flujo invisible, se hace tangible a través del agua, otorgando protección,

fecundidad y vida espiritual. Gebara (2002) afirma que “María y el agua son signos de la Gracia que circula en la creación, recordando que todo está interrelacionado y bajo la providencia divina” (p. 67), al igual que los ciclos del agua.

La Virgen también actúa como símbolo de resiliencia comunitaria. Las tradiciones marianas ligadas a ríos y manantiales fomentan la cohesión social, fortalecen la identidad cultural y promueven la solidaridad en momentos de crisis hídrica. La espiritualidad del agua refuerza el sentido de responsabilidad y cuidado: respetar los ríos, los pozos y los manantiales es una forma de honrar la presencia de María y la Gracia que ella encarna. En este sentido, la devoción popular se convierte en praxis ética y ecológica, en coherencia con lo señalado por Francisco (2015) sobre la importancia de proteger el agua como bien común y signo de vida.

El culto mariano, asociado al agua, también posee un valor pedagógico y espiritual profundo. Enseña la paciencia, la esperanza y la confianza en la acción de Dios. En muchas advocaciones, los milagros vinculados al agua no son inmediatos ni absolutos; requieren participación activa de la comunidad y apertura del corazón a la Gracia. Este aprendizaje espiritual es esencial en América Latina, donde las comunidades

enfrentan dificultades recurrentes y deben encontrar sentido y fortaleza en la fe.

Desde esta visión, el agua y María reflejan la Gracia en movimiento. El agua fluye en un ciclo constante y cerrado, se adapta, da vida y limpia; María, como cauce de Gracia, transmite estos atributos al pueblo creyente. La devoción mariana demuestra que la relación entre lo natural y lo sobrenatural es dinámica, que la fe y la ecología, la Gracia y el agua, la historia y la salvación, están íntimamente ligadas. Boff (2014) resume esta relación al afirmar que “María encarna la mediación de la Gracia que hace de la creación un lugar de encuentro con lo divino” (p. 74).

El agua, ya sea como manantial, río, en épocas de sequía o inundación, se entiende como una manifestación tangible de la Gracia divina y un elemento vital para la existencia física y espiritual. El culto mariano y las manifestaciones religiosas y culturales refuerzan esta visión, fusionando historia, naturaleza y fe en una simbología rica que invita a la renovación personal y comunitaria. Esta interrelación del agua con la Gracia, la espiritualidad y el culto popular es un reflejo profundo de cómo los pueblos latinoamericanos han integrado el medio natural en su historia religiosa y cultural para hallar sentido y protección en sus creencias y prácticas cotidianas (Soto, 2022).

En conclusión, el culto mariano en América Latina revela la estrecha relación entre fe, agua y vida comunitaria.

La figura mariana se asocia con los ciclos del agua. Nacimiento y manantial: María da origen a la vida como el manantial al río. Río y peregrinación: la fe fluye, purifica y renueva. Sequía y súplica: María intercede para que la Gracia (agua) vuelva. Lluvia y bendición: el Espíritu desciende como agua regeneradora, que se infiltra en tierra fértil.

Los manantiales, ríos, pozos y fenómenos hídricos se convierten en espacios sagrados donde la Gracia se manifiesta, enseñando a los creyentes la interdependencia entre lo natural y lo espiritual, entre la responsabilidad humana y la misericordia divina.

María, en su dimensión maternal y mediadora, guía a los pueblos para que reconozcan el Valor del Agua (Arias, 2021), la necesidad de protegerla y la importancia de vivir en comunión con la creación. Esta espiritualidad integrada ofrece una comprensión única de la visión cristiana del agua, donde la Gracia fluye, la vida se renueva y la esperanza se fortalece frente a las adversidades.

Templos Marianos su relación con el Agua

El agua, símbolo universal de vida, purificación y regeneración, ocupa un lugar central en el cristianismo mariano latinoamericano, su papel alcanza una dimensión profundamente simbólica y ritual.

Desde México hasta Argentina, múltiples santuarios dedicados a la Virgen María se erigen cerca de manantiales milagrosos, ríos sagrados o fuentes cuya aparición se vincula con relatos de curaciones, lluvias o visiones. La dimensión religiosa de estas manifestaciones no solo expresa la devoción popular, sino también la percepción de María como “fuente de agua viva” (cf. Jn 4, 14), mediadora entre lo divino y la naturaleza.

El culto mariano en México y Centroamérica estableció una conexión inmediata con la tierra a través de las fuentes de agua dulce, consolidando la fe mediante el milagro de la provisión hídrica. La fusión de la pureza de la Virgen con la vitalidad del manantial se convirtió en el sello distintivo de los santuarios más importantes de la región.

El motivo del manantial se repite en la mayoría de las advocaciones marianas latinoamericanas. Según la tradición, el agua brota milagrosamente en el lugar donde se aparece la Virgen o donde se erige su imagen. Tales brotes son entendidos como signos de bendición y sanación.

El simbolismo del agua en estos contextos se integra con la imagen de María como mediadora de la vida, aquella que “conserva la humedad del alma” (Boff, 1995, p. 88). La Virgen se convierte en fuente viva, retomando las palabras del Magníficat como canto de fertilidad y abundancia.

La tradición suramericana presenta un abanico de conexiones hídricas con el culto mariano, que van desde el hallazgo de imágenes en grandes cuerpos fluviales hasta el brote de fuentes milagrosas en el camino de la fe. En esta región, la Virgen se manifiesta como la Patrona de las Aguas Vivas, asegurando el sustento y la protección contra la sequía.

Muchos de estos templos marianos están vinculados a ríos considerados sagrados o milagrosos. En el caso del río Paraná, el santuario de Itatí guarda una tradición según la cual la imagen fue hallada flotando contra la corriente. Este signo fue interpretado como una hierofanía del poder divino sobre el agua.

Asimismo, la Virgen de Chiquinquirá en Colombia se asocia con el río del mismo nombre, donde tras una inundación el lienzo deteriorado recobró su color. El milagro, narrado por cronistas del siglo XVI, fue entendido como “bautismo de la imagen” (González, 2019).

Estos relatos presentan el río no solo como recurso natural, sino como espacio de revelación mariana. La presencia de templos cerca de cauces fluviales también refleja la importancia del agua para la vida agrícola y espiritual de las comunidades.

Durante períodos de sequía prolongada, las procesiones de imágenes marianas hacia fuentes de agua o ríos son prácticas comunes desde el siglo XVII.

La creencia popular entiende que María “conversa con el cielo” y abre las fuentes del agua cuando el pueblo sufre. En este sentido, su intercesión se vuelve símbolo de resiliencia ecológica: la comunidad reconoce en ella la continuidad del ciclo vital de la vida, que es el ciclo del agua.

Francisco (2015) destaca que “la espiritualidad cristiana propone una conversión ecológica que incluye gratitud y gratuidad frente al agua, símbolo del amor maternal de Dios” (p. 83). El culto mariano en tiempos

de sequía encarna precisamente esta espiritualidad de cuidado.

Boff (2011) plantea que María puede ser comprendida como “eco-mediadora”, figura que encarna la ternura de la Tierra viva. Los templos marianos junto a manantiales y ríos actúan como eco-santuarios, donde fe y ecología convergen. Así, el agua mariana no solo purifica, sino que enseña a convivir con la naturaleza como sacramento. Cada fuente, pozo o río asociado a María es una invitación a cuidar la creación como don divino.

A continuación, se presenta la lista de algunos de los templos marianos con una relación especial con cuerpos de agua dulce: manantiales y lagos.

Tabla de templos Marianos asociados a cuerpos de agua dulce (manantiales y lagos) en América Latina

País	Santuario	Cuerpo de agua	Tipo de manifestación
México	Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe	Manantial del cerro del Tepeyac	Agua milagrosa tras la aparición
Bolivia	Virgen de Copacabana	Riberas del lago y manantiales	Protección contra sequías

Colombia	Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá	Río Chiquinquirá	Renovación del lienzo mariano tras lluvias
Ecuador	Basílica de Nuestra Señora de El Cisne	Manantial "Agua del Milagro"	Fuente que brotó para calmar la sed de un peregrino enfermo
Paraguay	Virgen de Caacupé	Manantial del cerro Caacupé	Curaciones y brote de fuente de agua
Costa Rica	Virgen de los Ángeles	Manantial de la Piedra del Hallazgo	Aparición sobre la fuente y milagros
Chile	Virgen de Andacollo	Manantial del cerro del Toro	Curación de mineros y lluvia
Perú	Virgen de Copacabana del Perú	Manantial cercano al templo	Lluvias para cosechas
Honduras	Virgen de Suyapa	Arroyo de Suyapa	Hallazgo junto a un manantial
Nicaragua	Santuario de la Virgen de la Piedra (Virgen de Guadalupe)	Manantial	Fuente de agua bendita

Fuente: Elaboración propia a partir de González (2019), y páginas web de los templos.

En la actualidad, millones de peregrinos continúan visitando estos templos buscando el agua bendita, la sanación o la lluvia. Las prácticas de recoger agua en botellas, bañarse en los riachuelos sagrados o depositar flores en las fuentes mantienen viva la hierofanía de los pueblos originarios.

Estas costumbres muestran que la religiosidad popular conserva una profunda conexión con la ecología espiritual. Según González (2019), “la peregrinación al agua es un acto de comunión cósmica, donde la fe se hace río” (p. 112).

En América Latina, templos y santuarios situados en la costa o vinculados a cuerpos de agua han desempeñado un papel dual: por un lado, han servido como lugares de devoción y protección (especialmente para comunidades de pescadores y navegantes); por otro, han actuado como puntos de mediación entre comunidades humanas y procesos ambientales (sequías, crecientes, eventos hidrometeorológicos). En la región, este tema de las sequías e inundaciones tiene un gran carga simbólica en la religiosidad mariana, con diversas prácticas, entre ellas:

- Rogativas en temporadas de sequía: muchas comunidades marianas realizan novenas, procesiones y ofrendas especiales cuando no caen lluvias suficientes. Se invoca la Virgen para

interceder ante Dios por la lluvia. Estas ceremonias a menudo implican el uso simbólico del agua (aspersión, agua bendita, fuentes rituales) como recordatorio de la promesa divina.

- Bendiciones de flotas y procesiones marítimas: rituales en los que se pide protección para quienes navegan, para sus bienes, para sus vidas. En algunos casos, se hace antes de zarpar para faenas de pesca, o en periodos de tempestades climáticas.
- Memoria litúrgica de inundaciones: muchas festividades marianas incluyen conmemoraciones de milagros atribuibles al agua (por ejemplo, que la Virgen detuvo una marea, evitó una inundación, preservó un pueblo ante el ataque de piratas). Estas memorias crean una narratividad colectiva que refuerza la señal moral de cuidado del agua y de solidaridad en tiempos de crisis.
- Sacramentales del agua (bendiciones, agua bendita, aspersión): el uso de agua bendita no sólo para liturgia interior, sino también en espacios exteriores cercanos al agua —orillas, playas, fuentes— para santificarlos, para purificación, para protección espiritual.

A continuación, se presenta la lista de algunos de los templos marianos con una relación especial en la temática de ríos, mares, sequía e inundación.

Tabla de templos Marianos asociados a ríos, mares, sequías e inundaciones en América Latina

País	Santuario	Ubicación	Relación con el agua
Brasil	Nuestra Señora de los Navegantes	Porto Alegre, orilla del río Guaíba	Procesiones náuticas; bendición de embarcaciones; protección ante inundaciones de la ribera; devoción de pescadores
Perú	Virgen del Carmen de Paucartambo	Región andina, cuenca alta (ríos tributarios)	Procesión que recorre ríos y puentes; rogativas en temporadas secas; rituales de purificación con agua de manantiales
Chile	Virgen del Carmen de lo Vásquez	Cerca de la costa central chilena	Peregrinaciones hacia el santuario costero; devoción ante tormentas marítimas; procesiones que integran la costa
Costa Rica	Nuestra Señora del Carmen / Nuestra	Litoral Pacífico y Caribe	Procesiones marítimas; bendición de flotas pesqueras; rogativas en temporadas de

País	Santuario	Ubicación	Relación con el agua
	Señora del Mar		escasez o tormentas; protección espiritual frente al mar
Ecuador	Virgen de los Milagros de Esmeraldas	Costa Pacífica de Ecuador	Fiesta marítima; procesiones en el mar; protección ante el oleaje y frente a inundaciones costeras; participación de pescadores
Colombia	Nuestra Señora del Carmen de Bogotá	En sectores con presencia de ríos importantes	Rogativas frente a sequías; procesiones fluviales o en orillas; devoción popular vinculada al agua en la agricultura de riego
Argentina	Nuestra Señora de Luján	Río Luján, cuenca del Río de la Plata	Peregrinaciones hacia la basílica; bendición de aguas; fiestas que incluyen simbología fluvial; protección ante inundaciones rioplatenses
Perú	Santuario de la Virgen de la	Lago Titicaca	Procesiones lacustres, paseos en barcas decoradas sobre el

País	Santuario	Ubicación	Relación con el agua
	Candelaria de Puno		lago; devoción vinculada al agua del lago y al sustento de comunidades pesqueras, agricultura ribereña
Brasil	Nossa Senhora da Penha de França	Localidades costeras del Nordeste	Festividades que incluyen subidas al mar; rogativas frente a sequías; procesiones marítimas; protección ante tormentas
Ecuador	Virgen del Quinch	Quebrada de la Caldera	Rogativas de lluvia en tiempos de sequía
Argentina	Virgen de Itatí	Río Paraná	Protección contra crecidas e inundaciones
Costa Rica	Nuestra Señora la Virgen de Ujarrás	El valle de Ujarrás	Peregrinación hacia el templo original, lugar donde la imagen encontrada flotando en el río y se volvió imposible de mover, así como el milagro del rescate contra la

País	Santuario	Ubicación	Relación con el agua
			invasión de los piratas en 1666
Brasil	Santuario Nacional de Nuestra Señora de la Concepción Aparecida	Río Paraíba del Sur	El hallazgo de la imagen ocurrió en el Río Paraíba del Sur, estableciendo una conexión fundamental entre la patrona y el elemento hídrico

Fuente: Elaboración propia a partir de McKenna (1997), Ray (2023), Bonilla (2020) y páginas web de los templos.

En épocas de sequía, los templos actúan como centros de oración pública, congregación comunitaria, y también como espacios de canalización de ayudas (cuando la Iglesia Católica local gestiona donaciones o coordina soluciones de agua).

En tiempos de crecidas o marejadas, no solo causan daños materiales: suelen activarse narrativas religiosas que interpretan el desastre como castigo, prueba o llamada a la reparación moral. Los templos marinos y santuarios ribereños desempeñan funciones de punto focal para la ayuda, las oraciones comunitarias y la redistribución de recursos tras la catástrofe. La centralidad del santuario en la ayuda post-desastre tiene

efectos prácticos: coordina voluntades, legitima la movilización de recursos y reconstruye el entramado simbólico que sostiene la vida comunitaria.

Por su parte, aquellos templos marianos asociados al mar a menudo participan en obras de beneficencia y en iniciativas locales de abastecimiento y saneamiento, convirtiéndose en actores relevantes en la gobernanza hídrica local, por ejemplo; hermandades y cofradías vinculadas a la Virgen del Carmen o a Nuestra Señora de los Navegantes.

La relación entre templos marianos y el agua en América Latina es una de las expresiones más ricas del sincretismo religioso y ecológico del continente. El agua, en su ambivalencia de vida y muerte, refleja la presencia de María como mediadora entre el cielo y la tierra, entre lo humano y lo natural.

Los templos construidos junto a manantiales y ríos no son casualidad histórica, sino testimonio de una geografía sagrada donde lo divino se manifiesta en lo vital. En ellos se entrelazan las antiguas veneraciones indígenas a las deidades del agua con la espiritualidad cristiana mariana, generando un patrimonio espiritual-ecológico-cultural que sigue inspirando devoción y conciencia ambiental.

Los templos marianos de América Latina, lejos de ser meros monumentos religiosos, son espacios vivos de religiosidad ambiental. En ellos se materializa la relación entre lo divino y lo natural: se busca la intercesión mariana ante sequías, tormentas o inundaciones; se celebra la bendición de las aguas; se convocan rituales que integran oración, agua material y memoria comunitaria. Este entrelazamiento otorga a esos templos un papel social, moral y ecológico: custodios de ríos y mares simbólicos, mediadores espirituales en la construcción de resiliencia comunitaria frente a desafíos ambientales. Reconocer esta dimensión no es solo reconocer la fe, sino también la potencialidad religiosa como reservorio de valores ambientales, de solidaridad, de justicia y de cuidado de la creación.

Siete relatos Marianos como Agua de la Gracia

La irrupción de la Virgen María en la historia de América Latina se manifestó a través de una rica y diversa constelación de apariciones y hallazgos que redefinieron el paisaje espiritual del continente. Desde las cimas áridas del Tepeyac en México hasta las orillas de los grandes ríos en Brasil y Argentina, la Madre de Dios se incrustó en la geografía para ofrecer una figura maternal y un refugio espiritual a las comunidades indígenas, mestizas y coloniales. Este fenómeno mariano, lejos de ser un mero apéndice de la evangelización, se convirtió en el eje de un profundo sincretismo, donde la nueva fe cristiana se superpuso y absorbió la sacralidad preexistente de la tierra y sus elementos. En este contexto, el agua emerge como el símbolo principal y más potente de la intercesión mariana, sirviendo como la matriz que da forma al milagro, al rito y a la promesa de la Gracia.

El concepto de la "Agua de la Gracia" encuentra su manifestación física y simbólica en estos relatos fundacionales, convirtiendo a María en la Proveedora de Aguas Vivas que garantiza la vida, el sustento y la protección. Casos como la Virgen de Guadalupe con el brote del Pocito en la cumbre seca, la Virgen de

Aparecida emergiendo del fondo del Río Paraíba para restaurar la pesca, o la Virgen de El Cisne interrumpiendo milagrosamente la sequía andina, demuestran la adaptabilidad del milagro mariano a los riesgos hídricos de cada región. El agua, ya sea como fuente de sanación, de sustento o como elemento que delimita el santuario (como el Río Luján), se transforma en la señal tangible de la benevolencia divina. Para el devoto, obtener y beber de estas aguas sagradas es participar físicamente en la Gracia que la Madre dispensa gratuitamente.

No obstante, la relación de María con el agua se presenta en una dualidad fascinante: si bien en muchos relatos es la fuente de la vida, en otros es el agente de la destrucción que la Virgen debe controlar o superar. La Virgen de la Piedra en Nicaragua, que actúa como el ancla inamovible para detener la furia de las inundaciones, o la Virgen de Chiquinquirá en Colombia, cuyo milagro es la restauración del lienzo dañado por el moho y la humedad, evidencian esta soberanía sobre el elemento hídrico. En ambos casos, María se posiciona como el límite y la estabilidad que vence el caos natural, reforzando el mensaje de que su intercesión (la Gracia) es un poder superior capaz de restaurar lo corrupto y pacificar lo destructivo, anclando el espíritu de la comunidad frente a la adversidad.

Finalmente, la convergencia de estos relatos a lo largo de toda la región consagra a María como la figura clave en la transición de la sacralidad hídrica prehispánica a la fe cristiana. Al asumir el rol de las deidades de la fertilidad y el agua, la Virgen no solo ofreció consuelo, sino que estableció un pacto hídrico con el pueblo. En la actualidad, esta devoción por la "Madre del Agua Viva" adquiere una dimensión profundamente ecológica, alineada con el llamado a la custodia ambiental. La fe que llevó a los fieles a buscar agua curativa en el Pocito o a rogar por la lluvia en El Cisne, se traduce hoy en un imperativo ético: la lucha por mantener la "Fuente de Aguas Vivas" es una lucha por la supervivencia ambiental, convirtiendo la piedad popular en un motor para la conciencia y la acción ecológica en toda América Latina.

En los siguientes siete relatos, estos elementos quedan claramente evidenciados.

Nuestra Señora de Guadalupe, México.

La historia de la aparición, recogida principalmente en el Nican Mopohua (texto en náhuatl de 1649, atribuido a Antonio Valeriano o a otros compiladores tempranos), narra los siguientes eventos.

Primera y Segunda Aparición (9 de diciembre de 1531): un indígena recién convertido llamado Juan Diego Cuauhtlatatzin caminaba hacia Tlatelolco. Al pasar por el cerro del Tepeyac, escuchó un canto celestial y una voz que lo llamó. En la cima, encontró a una joven de tez morena que se identificó como Santa María de Guadalupe, Madre del verdadero Dios. Ella le encargó ir ante el obispo de México, Fray Juan de Zumárraga, para pedirle la construcción de un templo en ese lugar. Juan Diego cumplió el encargo, pero el obispo no le creyó y le pidió una señal. Juan Diego regresó al Tepeyac y la Virgen le prometió una señal al día siguiente.

Tercera y Cuarta Aparición (10 y 12 de diciembre de 1531): El domingo, Juan Diego volvió a ver a la Virgen y le reportó la incredulidad del obispo. Ella le reafirmó su promesa. Sin embargo, el lunes, Juan Diego no pudo asistir porque su tío, Juan Bernardino, estaba gravemente enfermo, y en su lugar buscó un sacerdote para que lo asistiera. El martes 12 de diciembre, Juan Diego tomó otro camino para evitar a la "Señora del Cielo". No obstante, Ella salió a su encuentro y lo

reconfortó con la famosa frase: "¿No estoy yo aquí, que soy tu madre? ¿No estás bajo mi sombra y resguardo?" (Nican Mopohua, 119). Al pedirle la señal para el obispo, la Virgen le ordenó subir a la cumbre del cerro (un lugar normalmente árido en diciembre) y cortar las flores de Castilla que allí habían brotado. Tras esto, le pidió llevarlas al obispo en su tilma (manto exterior usada por hombres).

El Milagro del Lienzo y el Manantial: Al llegar ante Zumárraga y abrir su tilma para mostrar las flores, no solo cayeron las rosas, sino que en el tosco tejido apareció milagrosamente la imagen de la Virgen de Guadalupe. El obispo, conmovido, creyó y ordenó la construcción del templo. Paralelamente, al mismo tiempo del milagro del Tepeyac, la Virgen sanó al tío enfermo de Juan Diego, Juan Bernardino. La tradición oral, y posteriormente la histórica del santuario, establece que en el lugar exacto de la aparición y la milagrosa sanación de Juan Bernardino brotó un manantial de agua curativa, conocido desde entonces como el Pocito.

Así, el relato del Tepeyac se relaciona con el sincretismo hídrico en América Latina. El Tepeyac era un sitio de culto a la diosa madre prehispánica Tonantzin, a quien se invocaba en rituales relacionados con el agua y la fertilidad (Brading, 2001). Al elegir este cerro, la Virgen María no solo sustituyó a la deidad en términos

de figura maternal, sino que se apropió del entorno geográfico sagrado. La aparición de un manantial milagroso (el Pocito) justo al lado del templo sella esta transferencia de poder: la Madre de Dios garantiza ahora la provisión del agua viva, elemento que era la base de la relación del indígena con la tierra.

Si bien la imagen en la tilma es el milagro principal, el manantial del Pocito se convierte en la señal física y utilitaria que conecta directamente con la necesidad popular. El Pocito, es un claro ejemplo de la manifestación mariana ligada al agua. Para el devoto, el manantial es la prueba continua de la aparición, un milagro renovado a diario que se puede beber y que tiene un efecto terapéutico tangible (Vázquez, 2016). El agua no es un accesorio, sino un componente esencial de la hierofanía guadalupana.

La aparición del Pocito obligó a la Iglesia a crear una arquitectura del agua sagrada. La construcción de la Capilla del Pocito sobre el manantial es un ejemplo canónico de la integración del elemento hídrico en el diseño sacro. Esta capilla se diseñó para proteger y dar dignidad al sitio de la fuente, elevando el ritual de la recolección del agua al centro de la experiencia de la peregrinación, un acto que es tan importante como la oración misma. El Pocito transforma un fenómeno natural (un manantial) en un punto focal del rito de la

promesa, donde el devoto lleva a cabo el acto físico de obtener la Gracia.

El mensaje de la Virgen, "¿No estoy yo aquí, que soy tu madre?", es un mensaje de consuelo y refugio. Esta figura de la Madre, que se aparece en un sitio de culto a la fertilidad y que ofrece agua de sanación, resuena en toda América Latina (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2020). La Guadalupe del Pocito se relaciona con la Virgen de El Cisne (Ecuador), que hace brotar agua en el desierto para salvar a un peregrino, y con la Virgen de Aparecida (Brasil), hallada en el río. Todos estos casos demuestran la figura mariana como proveedora de agua en la adversidad, un rol que la posiciona como la Patrona de las Aguas Vivas en todo el continente, uniendo a los pueblos bajo una misma promesa hídrica.

El Pocito ilustra la fragilidad del recurso sagrado y la conexión con *Laudato si'*. El manantial original se secó o se redujo significativamente debido al uso masivo y, en parte, a la sobreexplotación del valle de México. La necesidad de reponer o mantener artificialmente el flujo de agua en el lugar de la promesa resalta la tensión entre el milagro de la fe y la crisis ecológica (Zárate, 2021). El Pocito se convierte en un símbolo contemporáneo: la lucha por mantener la "Fuente de Aguas Vivas" es hoy una lucha por la custodia ambiental.

Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, Colombia.

El Relato de la Renovación de la Virgen de Chiquinquirá, se centra en la restauración de un lienzo y ocurrió en tres momentos clave en el departamento de Boyacá, cerca de la Laguna de Fúquene.

El Origen del Lienzo (1562): El encomendero español Antonio de Santana encargó al pintor Alonso de Narváez pintar una imagen de la Virgen del Rosario en un lienzo de algodón burdo (aproximadamente 120 x 44 cm), cubierto con una capa de cera. El lienzo fue colocado en una capilla de paja en el valle de Chiquinquirá. Con el tiempo y la humedad de la zona (cercana a la laguna y la sabana), la cera se desprendió, la pintura se borró, y el lienzo quedó roto, sucio y casi ilegible. La capilla fue abandonada.

El Milagro de la Renovación (1586): años después, la piadosa mujer María de Toledo se propuso rescatar el lienzo abandonado y lo colocó en un altar improvisado de la vieja capilla. Ella rezaba fervorosamente pidiendo la restauración de la imagen. El viernes 26 de diciembre de 1586, cuando María de Toledo, acompañada de una indígena llamada Isabel y su hijo, salía de la capilla, un resplandor iluminó el lugar. Al regresar, vieron que la imagen borrada del lienzo había recobrado su brillo y

color milagrosamente, quedando completamente restaurada y sin señales de las roturas y el moho.

La Difusión del Culto: el lienzo, ahora milagrosamente renovado, se convirtió en objeto de veneración. Su fama creció rápidamente, atribuyéndosele milagros de sanación y protección. Con el tiempo, se estableció como la patrona de Colombia y su Basílica se construyó en la actual ciudad de Chiquinquirá.

La relación con lo descrito en los capítulos anteriores de este libro ofrece un contraste fundamental con los santuarios de Guadalupe y Los Ángeles, donde el milagro es el brote de agua. Aquí, el agua no es la fuente de la Gracia, sino la causa del deterioro del ícono. El lienzo, expuesto a la humedad de la sabana y el moho, se arruinó. El milagro no es la aparición de la vida hídrica, sino la superación de la corrupción causada por el agua. Esta narrativa demuestra que, incluso cuando el agua es adversa, la fe mariana actúa para restaurar lo dañado, reflejando el poder de María para vencer la decadencia material.

A pesar de no tener un manantial central, el templo construido se encuentra en la región del altiplano cundiboyacense, históricamente ligada a las Lagunas de Fúquene y Guatavita en un territorio de profundo significado hídrico indígena (Muiscas), donde la fe

cristiana (la imagen renovada) se superpone y absorbe el aura sacra del paisaje del agua que rodea el templo.

La aparición de la Virgen del Rosario, mediada por una mujer española (María de Toledo) y una indígena (Isabel), se relaciona con el sincretismo. La figura de la Virgen se convierte en el refugio espiritual de la población, muchos de ellos descendientes de los Muiscas que veneraban a Chía, la diosa Muisca de la luna y el agua. Aunque el milagro es pictórico, la devoción se arraiga en una tierra que ya entendía el concepto de la diosa madre y el ciclo del agua. Así, la Virgen se convierte ahora en la protectora de la comunidad indígena-mestiza y su ubicación cercana a lagunas sagradas, la convierte en la heredera funcional de la protección materna e hídrica Muisca (Zárate, 2010).

El milagro de Chiquinquirá es un mensaje de renovación y esperanza que conecta con la "Lucha por el Agua Viva" y la dimensión social del agua. El lienzo fue rescatado de la miseria y la oscuridad, simbolizando la revitalización del espíritu de una comunidad marginada y colonizada. En un contexto de Boyacá, donde el agua de las lagunas y el páramo es vital y disputada, la Virgen de Chiquinquirá es invocada como la fuente de la restauración social y ecológica, elevando la piedad popular a un llamado por la justicia.

Aunque el milagro no es hídrico, el resultado final es un ícono equivalente a la tilma de Juan Diego en la Virgen de Guadalupe. Ambos milagros son lienzos con un mensaje de protección maternal surgidos de un entorno de profunda sacralidad indígena. La Virgen de Guadalupe usó agua (las flores y el manantial) para su señal; la Virgen de Chiquinquirá superó el deterioro causado por el agua para su señal. Ambos casos demuestran la adaptabilidad de la fe mariana para anclarse en la geografía y las necesidades locales, reafirmando que, con o sin manantial, el poder de la Madre se manifiesta a través de los símbolos más esenciales y vulnerables de la América Latina colonial.

Nuestra Señora de la Concepción en Aparecida, Brasil.

La historia de la patrona de Brasil ocurrió en el Río Paraíba y se centra en el hallazgo milagroso de una pequeña imagen.

El Hallazgo en el Río (octubre de 1717): la población de Guaratinguetá esperaba la visita del Conde de Assumar, gobernador de la provincia de São Paulo. Para el banquete, se encargó a tres pescadores — Domingos García, João Alves y Felipe Pedroso— que consiguieran una gran cantidad de pescado en el Río Paraíba. A pesar de sus esfuerzos, las redes de los pescadores no atrapaban nada. Después de muchas horas de intentos infructuosos, oraron a la Virgen del Rosario. Al lanzar la red por última vez, sacaron solo el cuerpo de una pequeña imagen de terracota sin cabeza. Al lanzar la red de nuevo, inmediatamente atraparon la cabeza que encajaba perfectamente con el cuerpo encontrado.

El Milagro de la Abundancia: después de recomponer la figura, los pescadores volvieron a lanzar sus redes y, de repente, atraparon una cantidad prodigiosa de pescado, llenando sus canoas hasta el borde. Este evento fue interpretado como un milagro de intercesión de la Virgen.

La Devoción: los pescadores mantuvieron la imagen en la casa de Felipe Pedroso. La imagen, que con el tiempo se oscureció con el humo de las velas (por lo que es conocida popularmente como la "Negra"), fue nombrada Nuestra Señora de la Concepción Aparecida (por haber "aparecido" del río). Hoy, su santuario, la Basílica de Aparecida, es uno de los centros de peregrinación mariana más grandes del mundo.

El relato de Aparecida se relaciona directamente con el Agua de la Gracia porque la aparición ocurre en la fuente de agua. El río Paraíba no es un mero escenario, sino el agente del milagro. La Virgen aparece desde el fondo del río, vinculando su poder no con un brote de agua, sino con la vida y abundancia que el río provee. Al revertir la escasez y llenar las redes de los pescadores, María demuestra ser la fuente de la subsistencia en un entorno de pobreza. El agua es el elemento que une el milagro de la fe con la supervivencia económica del pueblo.

La imagen de Aparecida es pequeña, rota y oscura, un detalle que conecta con la dimensión social y que se repite en otros relatos a lo largo de la región latinoamericana. Los pescadores —representantes de las clases humildes y dependientes de la naturaleza— fueron los destinatarios del milagro. La condición deteriorada de la imagen y su tez oscura (la "Negra") la vinculan con los marginados y esclavos de la época. Este

aspecto resalta la conexión entre la Virgen María, los pobres y el agua, demostrando que la Madre elige manifestarse en el fondo del río y a través de los desfavorecidos, un mensaje que resuena poderosamente con el llamado de *Laudato si'* a "oír el clamor de la tierra y el clamor de los pobres" (Francisco, 2015).

La aparición en el río Paraíba también alimenta el eje del sincretismo. La figura de la Virgen se superpuso a las creencias locales de los pueblos originarios de la región que veneraban a los espíritus del agua y las deidades de los ríos para garantizar la pesca. La Virgen Aparecida se convierte en la madre que reside en el río, asumiendo la función de proveedora y protectora que antes se atribuía a los entes hídricos Tupi-Guaraníes (Zárate, 2010). Este caso demuestra la versatilidad de la fe mariana para integrarse en la cosmovisión amazónica y ribereña.

Aunque no hay un rito de beber agua en la Basílica como en otras, el origen fluvial de la imagen establece una conexión profunda con la peregrinación. Los devotos viajan a la orilla del río Paraíba para honrar su origen. En este caso, se puede decir que Aparecida es un ejemplo de cómo la sacralidad mariana impulsa la protección del recurso (Zárate, 2021). La inmensa peregrinación que converge en el Río Paraíba, un ecosistema vital, convierte la devoción en un factor potencial para la

conciencia ecológica y la defensa de la cuenca hidrográfica.

Aparecida, junto con Guadalupe y Chiquinquirá, consolida el paradigma mariano latinoamericano, los tres casos demuestran la adaptación del milagro a cuerpos de agua dulce superficial:

- Guadalupe: el manantial milagroso en la cumbre seca.
- Chiquinquirá: la restauración de la imagen dañada por la humedad cerca de la laguna.
- Aparecida: el hallazgo de la imagen en el río que provee sustento.

Evidenciando que la Virgen María es la figura clave en la transición de la sacralidad hídrica prehispánica a la fe cristiana, haciendo del agua el signo físico de la Gracia y la vida.

Nuestra Señora de Suyapa, Honduras.

La historia de la patrona de Honduras se centra en un humilde hallazgo, el entorno rural montañoso y la fe campesina que depende de los ciclos hídricos.

El Hallazgo Original (febrero de 1747): se sitúa en el área montañosa cercana a la aldea de Suyapa, cerca de Tegucigalpa. Dos humildes campesinos, Alejandro Colindres y un niño de 8 años llamado Lorenzo Martínez, caminaban de regreso a casa después de una larga jornada de trabajo en la milpa (cultivo de maíz).

La noche los sorprendió, y tuvieron que dormir a campo abierto bajo la protección de un árbol de chaparro. Al acostarse, Alejandro Colindres sintió que algo le molestaba debajo de su cabeza. Al intentar quitarlo, lo sintió tres veces, sin poder identificar qué era. Finalmente, tomó el objeto y lo guardó en su mochila.

El Reconocimiento y el Milagro: a la mañana siguiente, Alejandro revisó el objeto y descubrió que era una diminuta imagen de la Virgen de la Concepción, tallada en madera de cedro, de apenas 6,5 cm de altura. La imagen fue llevada a la casa de la madre de Alejandro, donde se inició un culto sencillo. El milagro decisivo ocurrió en 1768, cuando el capitán Joseph de Zelaya sufrió una enfermedad grave. Después de rezar a la

pequeña imagen, se curó milagrosamente. Este evento hizo que la imagen fuera reconocida oficialmente y que su culto se expandiera desde la aldea de Suyapa.

La relación se enmarca en el entorno agropecuario. Alejandro Colindres era un campesino cuyo sustento y vida dependían enteramente de la lluvia y los ciclos hídricos. El milagro ocurre al regreso de la milpa, el corazón del sistema de cultivo mesoamericano, que depende vitalmente de la provisión de agua. La Virgen de Suyapa se convierte así en la Patrona de la tierra seca y de la subsistencia rural, cuya intercesión es clave para garantizar las lluvias y la cosecha.

El milagro de Suyapa es el más humilde de los grandes santuarios, lo que refuerza la dimensión social. La imagen es la más pequeña y es encontrada por campesinos dormidos bajo un árbol. El milagro es una señal de refugio y protección en un entorno hostil y vulnerable. La Virgen elige aparecerse en el lugar donde el campesino descansa después de su esfuerzo, lo que se relaciona con la necesidad de la Madre que acompaña al pobre en su lucha diaria por la supervivencia, ligada al acceso a la tierra y al agua (Vázquez, 2016).

El área de Suyapa y Tegucigalpa era un territorio que había estado bajo la influencia de los Lencas y otros grupos indígenas. Aunque el sincretismo en este caso no se basa en el agua de un manantial, la Virgen se instaló

en el imaginario colectivo agrario (y por extensión, hídrico) de los pueblos originarios y mestizos. Al convertirse en el centro de devoción de las comunidades rurales, la Virgen de Suyapa absorbió la función de las deidades Lencas ligadas a la fertilidad de la tierra y a la lluvia, volviéndose la nueva mediadora entre el cielo y la tierra.

La Basílica de Suyapa, ubicada en las afueras de la capital, exige una peregrinación que obliga al fiel a salir del núcleo urbano y reconectarse con el entorno rural del hallazgo. Este camino hacia la Madre se interpreta como una vuelta a la tierra, donde se originó el milagro, reafirmando la importancia del territorio, los ciclos hídricos y la vida campesina.

En el contexto actual, se vincula con la "Lucha por el Agua Viva" en el contexto de las crisis agrícolas y de sequía que históricamente han afectado a Honduras. La Patrona de los campesinos es la última esperanza ante la pérdida de cosechas por falta de agua. Esto transforma la piedad tradicional en un imperativo de acción climática: rezar a la Virgen de Suyapa por la lluvia debe traducirse en la protección de los bosques, las cuencas hidrográficas y acuíferos de donde proviene el agua vital para la milpa, alineando la fe con la conversión ecológica propuesta por el Papa Francisco.

Nuestra Señora de la Piedra, Nicaragua.

A continuación, se presenta la transcripción del relato tradicional, que es uno de los menos conocidos a nivel regional, pero de gran significado, porque el milagro se basa en la protección contra el poder destructivo del agua (inundaciones y tormentas), y la Madre actúa como el ancla de la comunidad.

La devoción a Nuestra Señora de la Piedra se centra en la localidad de Rivas, Nicaragua, y su origen está ligado a un desastre.

El Origen: una Promesa en la Inundación (Siglo XVIII o XIX), la tradición oral sitúa el origen de esta devoción en la época colonial o temprana independencia en la región de Rivas, cercana al Lago Cocibolca y propensa a las inundaciones y tormentas tropicales. El relato más difundido narra que la zona fue azotada por una gran inundación o una terrible tormenta. Los habitantes, ante la amenaza de que las crecidas del agua arrasaran sus hogares y cosechas, se encomendaron fervorosamente a la Virgen María.

El Milagro de la Protección y la Estabilidad: se cuenta que, como resultado de la oración, las aguas no avanzaron más allá de un punto determinado o que la tempestad cesó de manera repentina. En el lugar donde la catástrofe fue detenida, se colocó o se grabó una

imagen de la Inmaculada Concepción sobre una gran piedra que había permanecido inamovible durante la tormenta. La piedra se convirtió en el símbolo de la protección y la estabilidad que la Virgen ofrecía a la comunidad contra la furia del elemento hídrico. La roca no solo marcaba el fin de la destrucción, sino que se convirtió en el altar natural para la veneración.

En este caso, vemos como la Virgen de la Piedra, representa la dualidad del agua en la devoción mariana. A diferencia de otros relatos, donde el agua es la fuente de la Gracia sanadora, aquí el agua es el agente de la destrucción, y la Virgen actúa para detener su furia. La Piedra es el ancla que resiste el caos hídrico, transformando el sitio en un símbolo de refugio y límite.

La ubicación de Rivas, cercana al inmenso Lago Cocibolca (o Gran Lago de Nicaragua), refuerza la conexión del santuario con la geografía hídrica nicaragüense. Este lago, fuente de vida y de comercio, es también un generador de poderosas tormentas y crecidas, especialmente en la temporada de huracanes. La devoción a la Virgen de la Piedra, por lo tanto, no es solo un acto de fe, sino una estrategia de resiliencia cultural frente a un entorno natural incontrolable. En este caso particular, se puede decir que el culto mariano se adapta a los riesgos ambientales propios de la región centroamericana.

El milagro de la Piedra es intrínsecamente un milagro comunitario. La Virgen no sana a un individuo, sino que salva al pueblo de la inundación. Este acto consolida la Virgen de la Piedra como la Patrona protectora de la comunidad frente a las fuerzas externas. El culto se centra en la gratitud por la supervivencia, un mensaje social que promueve la unidad y la colaboración ante la adversidad, transformando la devoción mariana es una forma de cohesión social indispensable ante las amenazas naturales.

El concepto de un ser protector que calma la furia de los elementos hídricos y que se manifiesta en una roca (piedra), tiene un eco profundo en las cosmovisiones mesoamericanas del Pacífico de Nicaragua (Nicaraos), que veneraban a deidades de la lluvia, el trueno y los volcanes. La roca inamovible puede interpretarse como la cristianización de un altar o punto de culto telúrico (fuerzas de la tierra). La Virgen asume el rol de la entidad superior que domina y pacífica a los espíritus del agua y la tormenta, proporcionando un nuevo marco de seguridad espiritual sobre un sitio de poder ancestral.

En el contexto actual de crisis climática y el aumento de la intensidad de las tormentas, la devoción a la Virgen de la Piedra adquiere una relevancia ecológica, donde debe traducirse en un llamado a la acción de prevención y mitigación por parte de la

comunidad. La promesa de la Virgen se vuelve condicional: la protección divina debe ir acompañada de la custodia humana del entorno para evitar la vulnerabilidad. La fe en la Madre que detuvo la inundación se convierte en la base para la gestión hídrica ambiental del territorio y prevención de riesgo en desastres.

Nuestra Señora de El Cisne, Ecuador.

La historia de la patrona de Loja, conocida como la "Churona" por su peculiar peinado, se centra en un evento de sequía en una zona andina.

La Petición de la Comunidad (1594): el origen de la devoción se sitúa en la pequeña localidad de El Cisne, en la provincia de Loja, una zona andina de difícil acceso y susceptible a largas temporadas de sequía. La población indígena y mestiza vivía en la pobreza y dependía enteramente de las lluvias para su subsistencia. Ante una severa sequía que amenazaba con la hambruna total, los habitantes de El Cisne se reunieron y decidieron abandonar el lugar en busca de tierras más fértiles. Antes de partir, se dice que invocaron a la Virgen María con fervor, pidiendo su intercesión.

El Milagro de la Promesa y la Imagen: la tradición cuenta que, al hacer su súplica, la Virgen María se apareció a la comunidad (o a un grupo de personas) en el páramo andino. Ella les prometió que, si permanecían en El Cisne y le construían un santuario, no volvería a faltarles la lluvia ni los cultivos, asegurando el agua y el sustento. Como señal y para cumplir su promesa, la Virgen les proporcionó una imagen para su veneración. Se encargó una talla de la Virgen de la Inmaculada Concepción al escultor Diego de Robles. La comunidad,

al construirle un templo, vio cómo la sequía cesaba y los ciclos de lluvia se restablecían. La imagen se convirtió en la prueba visible del pacto de la Virgen con su pueblo para garantizar el agua y la vida.

Así, el caso de El Cisne es la demostración más pura del rol de María como "Dadora del Agua". El milagro no es el hallazgo de un objeto en el agua, ni el brote de un manantial, sino la interrupción milagrosa de la sequía misma. La promesa central de la aparición es "no volverá a faltarles la lluvia". Esta advocación se convierte en la Patrona de la Supervivencia Agrícola en los Andes, directamente ligada al elemento más vital y escaso. Este santuario refuerza que la fe mariana es un mecanismo de adaptación cultural a la vulnerabilidad hídrica.

La aparición de la Virgen en el páramo andino de Loja es crucial. Los páramos son ecosistemas ubicado a altitudes entre 2 900 y 5 000 m s.n.m., tienen la función de retener el agua y mantener el control o equilibrio entre su pérdida y aporte dentro del ecosistema. Esto permite que en tiempos de verano y sequía el agua sea conducida por infiltración a las tierras bajas para formar riachuelos, quebradas y ríos.

El sufrimiento por la sequía que llevó a la población a querer emigrar subraya su dependencia total de este ecosistema. Podemos ver entonces, la conexión entre la Virgen, la montaña y el agua de la altura, un

vínculo que resuena con la veneración a los Apus (montañas sagradas) de la cosmovisión andina. La Virgen asegura que el agua, guardada en el páramo, fluirá hacia la vida.

El origen de la devoción en una comunidad indígena y mestiza en los Andes apunta a un profundo sincretismo. Los pueblos andinos veneraban a Pachamama (Madre Tierra) y a las deidades que controlaban la lluvia. Al aparecerse la Virgen con la promesa explícita de lluvia y cosechas, ella asume la función de la deidad que controla el clima y la fertilidad. La construcción del santuario en ese lugar es el cumplimiento del pacto por el agua, cristianizando el ritual andino de la súplica por el sustento hídrico (Zárate, 2010).

La peregrinación a El Cisne es una de las más multitudinarias de Sudamérica y tiene un claro carácter agrario. La gran Romería anual desde El Cisne hasta Loja es un acto de gratitud y una ratificación del pacto con la Virgen para asegurar el próximo ciclo de lluvias. Esta romería es un acto físico de fe y un ritual de supervivencia que honra a la Mediadora del agua, uniendo a los campesinos en un compromiso comunitario con la provisión de la vida (Vázquez, 2016).

El caso de El Cisne ofrece la mejor plataforma para el llamado a la protección y aprovechamiento sostenible reflejada por la "Lucha por el Agua Viva" en los Andes.

Si la Virgen prometió lluvia a cambio de un templo, la comunidad moderna tiene la obligación de proteger el páramo que es la fuente física de esa lluvia. La devoción a la "Churona" debe evolucionar hacia la custodia del ecosistema hídrico andino, pues la destrucción del páramo anularía la posibilidad de la promesa. Así, la fe se convierte en un imperativo ético y ambiental para asegurar el agua y la supervivencia de la región.

Nuestra Señora de Luján, Argentina.

La historia de la Patrona de Argentina se centra en un evento de inmovilidad milagrosa cerca de un río, en la vasta pampa.

El Viaje y la Inmovilidad (mayo de 1630): un hacendado portugués radicado en Santiago del Estero, Antonio Farías de Sáa, encargó dos pequeñas imágenes de la Inmaculada Concepción para su capilla. Las imágenes, procedentes de Brasil, viajaban en una carreta que se dirigía al norte, atravesando la inmensa llanura de la Pampa. Al llegar a una zona cercana al Río Luján, en la actual provincia de Buenos Aires, la carreta se detuvo inexplicablemente y no hubo forma humana de moverla. Los bueyes no reaccionaban, y ningún esfuerzo lograba hacer avanzar el vehículo.

El Milagro del Peso y el Destino: intrigados, los viajeros descargaron y recargaron varias veces el contenido de la carreta para descubrir qué causaba la detención. Finalmente, se dieron cuenta de que la carreta solo se movía si se quitaba una de las dos cajas que contenían las imágenes de la Virgen. Comprendiendo que se trataba de una señal divina, abrieron la caja que causaba la inmovilidad y vieron la imagen. Entendieron que la Virgen había elegido milagrosamente el lugar para quedarse, cerca de las orillas del río Luján. El otro cajón continuó su camino. La

imagen fue llevada a una pequeña ermita en la zona (la estancia de Rosendo de Oramas), convirtiéndose ese lugar de inmovilidad milagrosa en el centro de su culto. El río Luján, que da nombre a la advocación, marca la frontera de su morada.

La relación se centra en el agua como límite y obstáculo que la Virgen elige, marcando su morada en un punto fluvial clave y asegurando un santuario en las llanuras, no en las montañas.

El milagro ocurre junto al río, deteniendo el viaje. Aunque no hay un manantial milagroso, el río es el eje hídrico que define el destino de la Virgen. La inmovilidad milagrosa sobre la llanura ejemplifica cómo la Madre de Dios elige lugares con un significado hídrico vital (ríos, manantiales, lagos) para anclarse en Latinoamérica. En la pampa, el río es un bien precioso y una ruta de vida, y la Virgen se instala para proteger ese bien.

El acto de la inmovilidad tiene una gran relevancia simbólica. En una región de inmensas extensiones y ríos navegables (la Cuenca del Plata), la Virgen de Luján frena el movimiento y elige la permanencia. Este milagro puede interpretarse como una afirmación de la soberanía de la Virgen sobre el territorio, decidiendo dónde se establecerá la fe y, por extensión, la protección sobre la tierra y el agua circundantes. El milagro de Luján es una declaración de propiedad divina sobre el sitio hídrico, que

se convierte en un centro de reunión para la comunidad ganadera y agrícola que depende de esos recursos.

La pampa Argentina, al igual que los Andes (El Cisne) o la milpa hondureña (Suyapa), vive bajo la amenaza constante de la sequía o la inundación. En este caso, la devoción mariana en las vastas llanuras está ligada a la protección del ganado y las cosechas. Los gauchos y campesinos recurrían a la Virgen de Luján en épocas de sequía o de crecidas excesivas del río. Ella asume el papel de la mediadora de los elementos, garantizando que los ciclos del agua sean benignos para la producción, en clara sustitución de cualquier deidad indígena relacionada con el río o la tierra.

Aunque la devoción no incluye beber agua curativa, la peregrinación a Luján es una de las más masivas del continente. El viaje a pie hacia el santuario es una re-es escenificación del viaje original de la carreta. De esta forma, la peregrinación es un acto de compromiso con el lugar elegido por la Virgen, un sitio que está definido por su proximidad al río. El río Luján funciona como un recordatorio constante del milagro original y de la promesa de estabilidad de la Madre.

En la actualidad, desafortunadamente, el Río Luján, que le da nombre a la Virgen, es hoy uno de los más contaminados de Argentina (Zárate, 2021).

Desde 2019, un estudio del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires reconoce que en el Río Luján hay dos zonas de contaminación. La primera corresponde al tramo que va desde Mercedes hasta Luján, afectada por una moderada influencia de la actividad agropecuaria que produce aporte de nutrientes (enriquecimiento de fósforo y nitrógeno), así como por el aporte de materia orgánica provenientes de la actividad humana y por ende la eutrofización del río. Y la otra; recorre el polo industrial de Pilar, causado por el vertido de residuos urbanos e industriales complejos, generando una contaminación química no fácilmente degradable (Anccon10, 2019).

Esto implica un llamado a la acción, la Virgen que eligió quedarse junto al río como límite de la Gracia, debe inspirar hoy a los fieles a proteger ese mismo río de la destrucción y la contaminación. La fe en la Patrona de Argentina debe traducirse en la defensa de su entorno hídrico, convirtiendo la devoción en un movimiento ecológico de salvación del río Luján

Cultura del Agua y devoción Mariana en Costa Rica: iconografía de los relatos de la Virgen de Ujarrás, la Virgen de Los Ángeles y la Virgen del Carmen

En Costa Rica, la relación entre la devoción mariana y el agua es un aspecto poco explorado, pero con significados culturales y rituales altamente relevantes.

Este trabajo propone analizar cómo estas tres advocaciones marianas costarricenses están vinculadas con el agua —su hallazgo, su ritualidad, su simbolismo— y cómo en ellas se entrelazan elementos indígenas, coloniales y populares. A partir del análisis de las leyendas o relatos de aparición, las prácticas rituales asociadas al agua, la iconografía mariana y la expresión cultural se pretende establecer esta relación en el marco de la cultura del agua en Costa Rica.

El tema adquiere relevancia porque permite comprender mejor el sincretismo o hibridación cultural en la devoción mariana costarricense. A través de estas advocaciones, el agua se revela como vínculo entre lo humano y lo divino, entre la tierra, el río, el manantial, el mar y la comunidad devota.

El agua no es únicamente una sustancia física: es parte integral de la cosmovisión, los ritos y del sentido de identidad en muchas culturas. Tal como lo señala la antropología del agua, “cada paisaje cultural es también un paisaje acuático” (Strang, 2019, p. 2). El fluir de los manantiales, ríos, la lluvia, el mar y las fuentes sagradas se inscriben en el tejido simbólico de las comunidades. En este sentido, el agua puede entenderse como mediadora entre lo humano y lo divino, así como espacio de purificación, renovación, conexión con los ancestros o sitios de testimonio.

La iconografía es la disciplina que estudia las imágenes, sus motivos y símbolos, para comprender qué significan en un contexto cultural determinado (Panofsky, s. f.). Así, esta disciplina no se limita a describir formas, sino que indaga cómo esos motivos transmiten narrativas y creencias. En el caso de la devoción mariana ligada al agua, las representaciones de la Virgen, los mantos azules, las barcas, las rocas o las corrientes acuáticas conforman un sistema iconográfico en que el agua es signo de Gracia, purificación o salvación.

En Costa Rica, al igual que en otros países latinoamericanos, la devoción mariana popular resulta de una mezcla cultural: las imágenes cristianas se imbrican con concepciones indígenas de lo sagrado, del agua y del territorio. En particular, los relatos de aparición de las advocaciones marianas costarricenses remiten a hallazgos junto a ríos o en corrientes de agua, lo cual incorpora una narrativa simbólica del “agua que

trae la imagen" (como caja flotante, río arrastrando un objeto) o del "agua que bendice" (manantial cristalino, agua bendita). Este sincretismo permite que la devoción no sea solo "importada" de Europa, sino que se asiente verdaderamente en las condiciones culturales, geográficas y simbólicas del país.

La cosmovisión, por su parte, se refiere a la manera de ver e integrar el mundo. Es la visión universal que los diferentes pueblos tienen de su presencia con el cosmos y naturaleza, es la forma de entender la relación de cada uno de nosotros con el universo.

La cosmovisión es uno de los elementos, junto con: el conocimiento, los valores y prácticas, que definen la cultura de un pueblo (Arias, 2024). Ante todo, las cosmovisiones existen en los individuos (son nuestras ideas y nuestras creencias), pero como seres sociales compartimos con los demás las maneras de ver al mundo, y por eso se estudian desde la visión sociocultural.

Las manifestaciones de la cosmovisión se ven en los mitos y leyendas; deidades y personajes míticos relacionados con el agua; ceremonias, ritos, fiestas y danzas; canciones, música y refranes; lugares sagrados del agua; iconografía, arte y simbolismo; en el léxico y en la toponimia de agua.

Arias (2024) indica que el agua es un elemento fundamental en la cosmovisión de nuestros pueblos originarios, desde lo sagrado en el cielo hasta el inframundo. De esta manera; se puede conocer su forma

de pensar y concebir el mundo, así como su relación con la naturaleza, la cual es vista como La Madre Tierra, siendo ella considerada como un ser vivo que sufre, que llora y que pueden sentir el maltrato causado por los seres humanos. Así; el viento, el sol, el agua, la luna, las estrellas y los animales son parte de un todo.

Arias (20024), recoge varias de las deidades del agua en los pueblos originarios de Costa Rica, algunas de ellas son:

- Quiateot: dios de la lluvia (Chorotega)
- Káli: diosa de la lluvia (Cabecar y Bribri)
- Dayë: mujer mar (Bribri)
- Tkabí: protectora del agua (Cabecar)
- Namay Timí: madre de los ríos: Ñari, Chiquiari, Boyey, Chirripó, Pacuare y otros. (Cabecar)
- Dí Sucra: espíritu de las aguas (Boruca)
- Trórcora: protectora de las lagunas (Boruca)
- Tjër Dí: abuela espiritual del agua, que vive en los ríos, quebradas y nacientes (Brörán)
- Hemay, Hortay y Olay: tres grandes ríos que tienen que atravesar las almas en su camino al más allá (Ngäbe)
- Aóre: diosa de la cabecera del río de la Muerte (Malekú)
- Jaragua: dios del agua (Huetar)

La montaña es la parte más alta de la topográfica del territorio que se conecta con el cielo, muchas de las deidades del agua viven en la montaña, en las nacientes de los ríos, en los lagos o cavernas muchas veces conectados con el mar. Los elementos geográficos forman una unidad, podríamos decir un sistema o circuito de circulación de las aguas (lo que desde la hidrología conocemos como el ciclo hidrológico, que forma parte de los ciclos del agua). El agua sale de la cima de las montañas en forma de nubes, y se va desplazando cuando cae al suelo por los cauces de los ríos, así mismo; sale entre las rocas de la montaña dando origen a los manantiales. Siendo así las montañas las primeras que reciben el agua de la lluvia que se infiltra hasta lo más profundo de la tierra.

Podemos decir también, que las montañas representan el nacimiento de las nubes, mientras que las cuevas, manantiales o incluso lagos son el acceso al inframundo de donde surge el agua celestial que nos pone en contacto con seres más allá de lo humano.

Aunado a lo anterior, las montañas son concebidas como reservorios de agua. En ellas se escuchan sonidos asociados con el agua, los truenos, el aguacero, el eco del agua que escurre, y hasta el sonido del mar en algunos casos. Las montañas son las proveedoras del agua, pero al hablar de agua, estamos hablando también de vida; las montañas son las proveedoras de animales, plantas, condicionan el clima y la fertilidad de los suelos para sus cultivos, es decir; todo lo requerido para su subsistencia.

Dentro del catolicismo popular, la Virgen María adquiere múltiples advocaciones que manifiestan su carácter protector, intercesor y vinculado a lo cotidiano. En muchas de estas advocaciones aparece el agua: ríos donde surge una imagen, inundaciones donde se invoca a la Virgen María, mareas que se calman tras una plegaria mariana. Este vínculo entre la Virgen y el agua puede leerse como integración de elementos indígenas y cristianos —que ya tenían veneración a entidades del agua— con la devoción católica. Por ejemplo, en contextos costeros la Virgen es patrona de los pescadores, lo que posiciona al agua como contexto explícito de su intercesión con prácticas culturales de una comunidad.

A continuación, conoceremos cómo estas tres advocaciones Marianas tan arraigadas en Costa Rica, están relacionadas con la cultura del agua.

La Virgen de Ujarrás: Virgen del Rescate.

La devoción a la Virgen de Ujarrás —oficialmente Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción de la Candelaria del Rescate de Ujarrás— se remonta al siglo XVI en el valle de Ujarrás, provincia de Cartago.

Jerez (2018) señala que “el valle de Ujarrás fue uno de los primeros lugares de Costa Rica donde se construyó una ermita consagrada a la Virgen... en honor al valle se le llamó ‘Nuestra Señora de la Limpia Concepción de Ujarrás’.

Según la leyenda, un indígena pescaba en la desembocadura del río Suerre (actual río Pacuare) cuando vio una caja de madera que flotaba o que las olas impulsaban hacia la orilla. La tradición continúa señalando que, al intentar llevar la caja a Cartago, esta se hizo milagrosamente inamovible al llegar al Valle de Ujarrás, al abrirla en ese lugar, encontraron dentro una imagen de la Virgen María, interpretándose como la voluntad de la Virgen de permanecer en ese lugar (Jimdo, s.f.).

La advocación de "Nuestra Señora del Rescate" se debe al milagro que se le atribuye al repeler el ataque de los piratas ingleses (Henry Morgan y Edward Mansfield) en 1666. Aunque el ataque ocurrió por el Mar Caribe, la victoria se atribuyó a la intercesión de la Virgen de Ujarrás (Bonilla, 2020).

Esta narración del hallazgo “flotante” conecta explícitamente la imagen con el agua y la corriente, el río como mediador del hallazgo divino.

El hecho de que la imagen haya sido arrastrada, transportada o encontrada mediante la corriente convierte al río en espacio sagrado y de transición entre la frontera de lo profano (la rutina del pescador) y lo sagrado (la imagen que emerge). En este sentido, el agua actúa como vehículo de lo divino. Así, en la lectura iconográfica, el río y la caja flotante son signos que comunican salvación e intervención sobrenatural.

Además, el lugar de permanencia queda marcado como sitio de veneración: las ruinas de la iglesia de Ujarrás y la romería anual al valle recuerdan ese evento fundacional. El entorno del río-valle, el paisaje del agua, adquiere identidad cultural. La narrativa del pescador, la caja flotante y el lugar del hallazgo implican que el agua fue el medio primordial de aparición, no solo un trasfondo geográfico.

La veneración de la Virgen en Ujarrás incorpora memoria indígena: la presencia del pescador indígena, el río como territorio ancestral, y la imagen desplazándose por la corriente. Esta memoria permite pensar que la imagen mariana se inserta en un paisaje simbólico que reconoce al agua como fuerza de vida y mediadora entre humanos y divinos. La iconografía de la Virgen de Ujarrás —aunque influenciada por el catolicismo europeo— queda marcada por esta narrativa indígena acuática.

La relación entre la Virgen de Ujarrás y el agua permite destacar cómo en el contexto costarricense la devoción mariana puede articularse con elementos de la naturaleza local —ríos, valles, corrientes— y con tradiciones indígenas de veneración al agua. El agua no es periférica, sino constitutiva del sentido sagrado de la imagen.

El agua, para los pueblos originarios de Costa Rica, es un elemento vital y sagrado. Arias (2024) destaca que, a través de relatos, mitos y prácticas, los pueblos indígenas han transmitido una profunda relación con el agua, viéndola como un ser que otorga vida y equilibrio al entorno. En la región de Ujarrás, se encuentran fuentes de agua que han sido consideradas sagradas por las comunidades indígenas. Estos manantiales, ríos y lagunas han sido lugares de encuentro espiritual, donde se realizan rituales para agradecer y solicitar favores relacionados con el agua. La presencia de estos cuerpos de agua dulce en las cercanías del santuario católico sugiere una continuidad de prácticas espirituales indígenas, adaptadas al nuevo contexto religioso.

El templo de Ujarrás, hoy conocido como las Ruinas de Ujarrás y declarado Patrimonio Histórico de Costa Rica, es un elemento fundamental. Este fue el primer santuario mariano registrado en el territorio, con veneración documentada desde 1565 (Jerez, 2018).

La historia de las ruinas ilustra cómo la devoción se vio desafiada por la hidrografía del valle. A pesar de

su importancia, la población fue reubicada en 1832 en lo que hoy es Paraíso (Benavides, 2002). La razón oficial del traslado fue la vulnerabilidad del sitio debido a las múltiples amenazas combinadas como sismos y, las constantes inundaciones de los ríos que rodeaban la antigua villa. Este evento demuestra que el elemento acuático fue un factor de riesgo que llevó a la destrucción (o abandono) del templo original.

La destrucción o el abandono de la iglesia de Ujarrás debido a las inundaciones y epidemias (fenómenos ligados al agua) subraya un punto crucial: el agua es una bendición y una amenaza. El templo fue construido por la voluntad divina en la orilla del río, pero fue el mismo poder indomable del agua el que obligó a reubicar a la comunidad.

La inamovilidad de la imagen al llegar al Valle de Ujarrás, un asentamiento indígena previo, simbolizó la "voluntad de la Virgen" de bendecir y residir en un lugar que ya era culturalmente significativo para los pueblos originarios. De esta manera, el culto católico se superpuso y absorbió la geografía sagrada prehispánica del sitio.

El milagro de la retirada de Morgan refuerza la función de la Virgen como Protectora de la comunidad en la adversidad. En el contexto de la Conquista y la Colonia, este relato infundía esperanza en los pueblos indígenas y mestizos. Podríamos pensar en la similitud entre la guerra humana (el ataque pirata) y la guerra ecológica (la inundación), demostrando que la

intercesión de la Madre siempre se invoca para salvar a la comunidad de la aniquilación, sea por la mano del ser humano o por la furia del río.

Aunque la imagen se venera actualmente en Paraíso, la tradición de la romería anual a las ruinas del valle mantiene viva la memoria del templo original, y su vínculo ineludible con el río y la naturaleza (Zapparoli 2000). Este acto conmemora el origen hídrico de la fe.

La fidelidad al lugar de la aparición se traduce en un imperativo ecológico para proteger el río, por lo que debe inspirar la custodia y la gestión de la cuenca del Río Grande de Orosí, (donde se localiza el Valle de Ujarrás) que es vital para el recurso hídrico de la zona y la fe de la población.

La Virgen de los Ángeles: La Negrita, patrona de Costa Rica.

El Santuario Nacional de Nuestra Señora de Los Ángeles, ubicado en Cartago, es el destino de peregrinación más importantes de Costa Rica. La imagen de la Virgen, conocida popularmente como "La Negrita", fue hallada en 1635 por una joven mulata denominada Juana Pereira, en un lugar conocido como la Puebla de los Pardos, una comunidad mestiza y afrodescendiente. Este hallazgo marcó el inicio de una devoción que ha perdurado por siglos.

Sobre una gran roca de la quebrada, junto a un manantial, Juana encontró una pequeña imagen de la Virgen tallada en piedra oscura. La figura, de unos 20 cm de altura, tiene rasgos afrodescendientes e indígenas, y sostiene al Niño Jesús.

La joven llevó la imagen a su casa. Al día siguiente, 3 de agosto, Juana regresó al sitio y encontró la imagen nuevamente sobre la roca. La llevó de nuevo a su casa, pero la historia se repitió: la imagen desaparecía y reaparecía sobre la roca. Alarmada, Juana llevó la imagen al párroco. El sacerdote la guardó bajo llave en el sagrario de la parroquia. Sin embargo, la imagen desapareció milagrosamente del templo y fue encontrada por tercera vez sobre la misma roca. Este milagro se interpretó como el deseo de la Virgen de que su templo fuera construido en ese lugar, cerca del manantial y en el asentamiento de los grupos marginados.

La historia de Juana Pereira y la tez oscura de La Negrita refuerzan la dimensión social. Al aparecerse ante una mujer humilde de "pardos" (afrodescendientes e indígenas), la Virgen se convierte en la Patrona de los marginados y en un símbolo de la identidad nacional mestiza de Costa Rica. El emplazamiento del templo, en La Puebla, convierte a la Basílica en un centro de justicia social y sincretismo. El agua de la Pilita, al ser accesible a todos, sin distinción de raza o clase, simboliza la Gracia democrática de la Madre, que se convierte en un símbolo de la lucha por la dignidad y el reconocimiento de los pueblos originarios.

El milagro no solo involucra un manantial, sino la yuxtaposición de la Roca (símbolo de la tierra madre) y la Pilita (el manantial de agua viva). El hecho de que la imagen se niegue a permanecer en el templo y regrese sucesivamente a la roca y al agua, valida la idea de que la manifestación mariana está intrínsecamente anclada a la geografía hídrica. El manantial de la Pilita es la prueba física, constante y bebible de la aparición de la Madre, demostrando que la Gracia fluye desde la tierra.

La relación entre la Virgen de Los Ángeles y el agua es profunda. En el sitio donde fue encontrada la imagen, brota un manantial cuyas aguas son consideradas milagrosas por los fieles.

Arias (2014), determinó que el manantial de la Basílica se encuentra bajo la Piedra del Hallazgo, donde yace una gruta de aproximadamente 58 cm de ancho por 159 cm de largo, con una profundidad de

aproximadamente 2 m desde la superficie hasta un nivel de agua que para la fecha de visita (27/10/2014) tenía 63 cm de altura.

En la Gruta de la Piedra del Hallazgo existe además un arroyo, río o quebrada, tal y como se describe en las diversas versiones de la historia del Hallazgo, este tiene un flujo de agua constante pero variable, posiblemente en función de las condiciones climáticas imperantes (Arias, 2022). Este lugar es considerado como una “ventana temporal” que permite observar el arroyo o quebrada existente, y el flujo base del acuífero aluvial que aporta agua, siendo este último el Manantial que se narra en la historia del hallazgo y que actualmente solo es visible una vez que disminuye el nivel del agua del arroyo (Arias, 2022).

Este manantial ha sido un centro de devoción y sanación, donde los peregrinos buscan consuelo y salud. La Virgen, al igual que el agua, es vista como un medio de purificación y renovación espiritual. Esta acción ritual —beber y lavarse con agua vinculada al hallazgo— posiciona al agua como mediadora de Gracia, purificación y memoria del milagro.

El proceso de sincretismo entre las creencias indígenas y el catolicismo en Costa Rica ha sido complejo y multifacético. Los pueblos originarios, al ser evangelizados, incorporaron elementos de la religión católica en sus prácticas y cosmovisiones. Este mestizaje religioso permitió que figuras como la Virgen de Los Ángeles fueran aceptadas, integrándose en el imaginario

colectivo de las comunidades indígenas. El agua, como elemento central en su cosmovisión, ha sido un punto de convergencia entre las creencias indígenas y el catolicismo. La integración de la Virgen de Los Ángeles en este contexto muestra cómo las comunidades indígenas han reinterpretado figuras católicas a través de su propia cosmovisión del agua.

La iconografía mariana en Costa Rica ha sido influenciada por las creencias y prácticas de los pueblos indígenas. La figura de la Virgen de Los Ángeles, por ejemplo, ha sido representada en diversas formas que reflejan elementos de la cosmovisión indígena. Estas representaciones incluyen símbolos relacionados con el agua, como ríos y manantiales, que destacan la conexión entre la Virgen y el elemento hídrico.

Además, las prácticas rituales en torno a la Virgen, como las peregrinaciones y las ofrendas en el manantial, son una manifestación de la influencia indígena en la devoción mariana. Estas prácticas reflejan una adaptación de los rituales indígenas al contexto católico, manteniendo la centralidad del agua como elemento sagrado.

La diminuta imagen de piedra (cariñosamente llamada La Negrita) fue hallada, según la leyenda, sobre una piedra en un paraje humilde, que hoy es el centro del templo. Adyacente al sitio del hallazgo se encuentra una naciente de agua natural conocida como la "Pilita".

Esta fuente es el epicentro de la devoción hídrica costarricense. Durante la Romería anual que culmina el 2 de agosto, millones de fieles (y hasta no creyentes) caminan kilómetros para llegar a la Basílica y cumplir con el ritual de llenar recipientes con esta agua, ritual que se ha convertido en un elemento cultural de la idiosincrasia costarricense.

La creencia popular atribuye al agua de la Pilita propiedades sanadoras y benditas (Mora, 2019). El acto de beberla o rociarla sobre enfermos es un elemento tan fundamental de la peregrinación como la oración misma, acto que subraya la conexión directa entre el cuerpo y la tierra, donde el devoto ingiere la Gracia hídrica de la Virgen para curarse, un ritual que es una clara continuación de prácticas prehispánicas de veneración de las fuentes curativas (Prado, 1998). La persistencia de esta fuente de agua en el lugar del milagro refuerza la idea de que la presencia de la Virgen santifica y vitaliza el entorno natural. El hecho de que fieles recojan el agua, la beban, se laven con ella, y la relacionen con milagros o favores, sitúa al agua como mediadora de sanidad espiritual y corporal. Este aspecto conecta tanto con la tradición cristiana del agua bendita como con concepciones indígenas de agua como medio de purificación y conexión con lo divino.

La existencia de la 'Pilita' en la Basílica de Los Ángeles sella la devoción costarricense: la Virgen no solo apareció en una roca, un elemento telúrico, sino que bendijo el sitio con agua, el elemento vital, creando un

espacio de milagro completo, un lugar de encuentro entre la tierra y la Gracia" (Ulloa, 2022).

La aparición de un manantial o naciente de agua justo en el lugar del hallazgo es un patrón común en la tradición mariana global y en América, lo que refuerza la sacralidad del sitio por la unión del elemento mineral (la piedra del hallazgo y la imagen misma) con el elemento vital (el agua). Por lo tanto, la Basílica de la Virgen de Los Ángeles en Cartago es, sin duda, un excelente ejemplo de templo mariano con una relación intrínseca y popular con el agua.

La romería hacia la Basílica cada 2 de agosto (y la "pasada de La Negrita" el primer domingo de setiembre) implica el tránsito del peregrino hacia el sitio de la aparición, donde el agua del manantial que brota en la roca se vuelve parte de la experiencia religiosa. Como observa Ulloa (2022): "en Costa Rica la tradición religiosa más importante es la celebración del 02 de agosto... Se conjugan mito, rito y culto". En ese marco, el agua se incorpora a la ritualidad popular como elemento de purificación y manifestación de lo sagrado.

El hallazgo de la imagen junto al arroyo y la piedra, en un contexto de un barrio de mulatos en Cartago ("Puebla de los Pardos"), sugiere que en la devoción de la Virgen de Los Ángeles convergen elementos indígenas, africanos y europeos. El agua, al formar parte del ambiente del hallazgo, se convierte en símbolo de comunión entre estas tradiciones culturales.

La aparición de la Virgen en un manantial en una zona indígena y afrodescendiente sugiere una fusión funcional con las deidades del agua y la tierra de los pueblos originarios. La Virgen de los Ángeles se posiciona como la sustituta cristiana de la Madre Tierra (o deidad hídrica) heredando el poder de la roca y la fertilidad del agua.

En la advocación de la Virgen de Los Ángeles, el agua no es un elemento accesorio sino núcleo de la ritualidad. El manantial y la roca de donde procede y donde fue hallada la imagen, la peregrinación, el acto de beber o lavarse activan una experiencia religiosa que incorpora cuerpo, agua, memoria y comunidad. Reconocer esta dimensión permite apreciar la devoción mariana costarricense como parte integral de la cultura del agua.

La Pilita es un símbolo de la fragilidad ecológica actual. En un país con alta presión sobre el recurso hídrico, la falta de ordenamiento territorial, los pulsos de contaminación bacteriológica y físico química del agua subterránea, que brota por los manantiales, como en el caso de la Pilita se convierte en un desafío de gestión hídrica en un espacio sagrado (Arias, 2003 a, 2003 b, Zárate, 2021). La devoción a la Madre que se manifiesta a través del agua debe impulsar la conversión ecológica del peregrino, obligando a los fieles a proteger el manantial físico que es la prueba viva de su fe.

La Virgen del Carmen: Virgen del Mar.

Según la tradición popular en Puntarenas, en 1913 la embarcación llamada El Galileo naufragó mar adentro cerca de la isla del Caño con toda su tripulación. Ante la angustia de los familiares y de la comunidad portuaria, el propietario de la nave, Hermenegildo Cruz Ayala, y el párroco local, presbítero José Daniel Carmona, dirigieron una súplica a la Virgen del Carmen para que intercediera por los marinos. Días después, se informó que los tripulantes habían sido rescatados y que, al relatar su experiencia, afirmaron que mientras estaban a bordo de la embarcación en la tempestad, una mujer se les apareció—les dio alimento, les dio ánimo para nadar hacia tierra firme y los acompañó en medio de la tormenta. Al volver a Puntarenas, los rescatados y sus familias acudieron a la iglesia local y reconocieron en la imagen de la Virgen del Carmen el rostro de aquella salvadora.

En este caso, se realiza una adaptación del título: la advocación del Monte Carmelo (tierra) se transforma en la Virgen del Mar (agua), asumiendo el rol de protectora de la actividad económica y social de la comunidad (Cáceres, 2006, citado en Abarca & Arias, 2015). Así, la comunidad adoptó la advocación de “Virgen del Mar” para la Virgen del Carmen, y desde entonces se realiza una procesión marítima en su honor el 16 de julio, en la que las embarcaciones del Golfo de Nicoya decoradas navegan para pedir su protección y agradecer su auxilio.

La relación con el agua aquí es explícita: pescadores, marineros y comunidades costeras realizan procesiones acuáticas, embarcan la imagen de la Virgen, navegan, lanzan flores al mar, piden protección antes de faenar y bendicen sus embarcaciones. Asimismo, se indica que la imagen es considerada patrona de los pescadores (NCRNoticias, 2024).

En este contexto el agua –mar, bahía, embarcación– es el espacio de trabajo y riesgo de los fieles. La invocación a la Virgen del Carmen incorpora la fe en la protección frente a las aguas, los temporales, la incertidumbre de la pesca. El agua deviene escenario cultural de identidad y devoción.

La idea de “Agua de Gracia” refiere en la leyenda, el naufragio y el ambiente marítimo representan esa dimensión acuática que se vuelve espacio del milagro: la tripulación que se encuentra en peligro en el mar —el agua como elemento caótico, temible— y que es ayudada por la figura femenina salvadora (la Virgen) que les da fuerzas para nadar hacia tierra firme. Esa intervención, en medio del agua salada y la tempestad, puede entenderse como la manifestación de “Gracia” que se realiza en las aguas: el rescate de la vida gracias a la presencia divina. De este modo, el mar deja de ser solo elemento de peligro para convertirse en escenario de liberación por medio de la intervención de lo sagrado, lo que refuerza la noción de agua transformada en medio de Gracia.

En esta leyenda se da una clara manifestación de la hierofanía: la mujer que aparece en la tormenta no es una figura humana cualquiera, sino que luego se identifica con la imagen de la Virgen del Carmen en la iglesia. Esa doble ubicación —el mar y luego el templo— carga de sentido lo profano (la navegación, la pesca, la tormenta) y lo abre a lo sagrado. La figura de la Virgen se hace visible en un contexto de crisis (el naufragio) y luego se vuelve objeto de devoción ritual anual. Así, el agua y el mar actúan como medio de revelación de lo divino, y la comunidad experimenta una hierofanía: el encuentro con lo sagrado que transforma su realidad cotidiana, su relación con el mar, su sentido de protección y devoción.

La devoción a la Virgen del Carmen pone el agua en el centro de la ritualidad mariana costarricense. La procesión marítima, la bendición de barcos, la ofrenda al mar y la identidad pesquera muestran cómo la fe se articula directamente al entorno acuático. Por lo tanto, el agua es parte integral de la cultura mariana, no solo como fondo geográfico sino como escena activa de devoción.

El sincretismo cultural aparece cuando elementos de distintas tradiciones (religiosas, culturales, populares) se combinan para dar forma a una devoción local. En Puntarenas vemos cómo la advocación española de la Virgen del Carmen se adapta al contexto marítimo costarricense: se convierte en la Virgen del Mar, patrona de los marineros y pescadores, se incorpora la procesión marítima, la comunidad portuaria la adopta como

protectora de las faenas en el mar. Además, la participación de emigrantes chinos u otras comunidades que adornan las embarcaciones —según los estudios sobre la festividad— señala un cruce cultural adicional (por ejemplo, la decoración de barcos con motivos “orientales” en la procesión) que realza el carácter plural de la tradición. (Abarca & Arias, 2016). De este modo, la leyenda y la fiesta no son solo una importación europea; se resignifican en clave local, adaptando la advocación mariana a la realidad marítima y portuaria costarricense, integrando elementos culturales diversos y generando una identidad comunitaria propia.

Aunque no relacionado directamente con el contexto indígena costarricense, la veneración de la Virgen del Carmen en contextos costeros se inserta en una tradición más amplia del mar como espacio sagrado, del pescador que depende del agua, de la comunidad que reconoce vulnerabilidad frente a la naturaleza. En ese escenario, la Virgen encarna la mediación entre el peligro acuático y la salvación, entre la comunidad y el tránsito hacia puerto seguro.

Costa Rica es un país con una fuerte relación con el agua: su geografía, su clima, sus litorales marítimos (Pacífico y Caribe), sus islas habitables, sus ríos y su cultura de pesca y navegación están ligados a lo acuático. En este contexto, la leyenda de la Virgen del Mar refuerza un vínculo simbólico entre la comunidad portuaria y el agua como espacio de vida, sustento y peligro.

Los pescadores que salen al Golfo de Nicoya reconocen en la devoción a la Virgen una forma de lidiar con la incertidumbre del mar, con la fuerza del agua y con su propia vulnerabilidad humana. La procesión marítima, con embarcaciones decoradas, la nave con la imagen de la Virgen, el acto de agradecer por el sustento que brinda el mar y de suplicar protección, todos estos son rituales que expresan una cultura del agua: la conciencia de que el agua es vida, sustento, pero también riesgo, y que exige respeto, comunidad, devoción. En este sentido, la leyenda funciona como marco simbólico que integra la experiencia humana del agua con lo sagrado, y contribuye a la construcción social de la identidad marítima de Puntarenas.

Finalmente, al conjugar los tres ejes —Agua de Gracia, hierofanía y sincretismo— con la cultura del agua, la leyenda de la Virgen del Mar ofrece una narrativa integradora para la comunidad de Puntarenas. El agua se convierte en mediadora de Gracia, lo sagrado se hace visible en el mar y en la iglesia, la advocación mariana se adapta e incorpora elementos culturales locales y comunitarios, y la fiesta anual reitera esa relación simbólica y ritual con el agua como fuente de vida y de identidad.

Hoy día, además de ser una celebración religiosa, esta festividad tiene componentes culturales, turísticos y sociales que refuerzan su carácter plural. Esta interconexión permite que la leyenda siga viva como base de una práctica comunitaria que conecta fe, mar, cultura y memoria colectiva.

Comparación y conclusión.

Las tres advocaciones presentan conexiones con el agua. En la Virgen de Ujarrás, la imagen llega por el río o caja flotante. En la Virgen de Nuestra Señora de Los Ángeles, la imagen yace sobre una roca (Piedra del Hallazgo) y el agua del manantial se utiliza ritualmente. En la Virgen del Carmen, la devoción se despliega sobre el mar, la bahía y la faena pesquera. En los tres casos, el agua aparece como medio de lo sagrado (hallazgo), espacio de rito (purificación, procesión) y ámbito de vida y trabajo (pesca). Esta convergencia apunta que en Costa Rica la cultura del agua se articula al culto mariano de forma simbólica, social e iconográfica.

Aunque de similitudes, también existen diferencias importantes: En Ujarrás se desarrolla en un valle interior, donde el elemento hídrico predominante es el río, en el marco de una tradición antigua colonial e indígena. En Los Ángeles, el manantial y la roca juegan un papel fundamental en la historia del hallazgo y en la hierofanía y sincretismo del sitio. Por su parte, en Puntarenas, la veneración a la Virgen del Carmen implica una adaptación a la advocación, pasando del Monte Carmelo a la Virgen del Mar.

Estas diferencias revelan cómo el tipo de agua (río, manantial, mar) configura distintas expresiones culturales, iconográficas y rituales.

En los tres casos se observa una hibridación entre tradición indígena, popular y religiosidad (el pescador indígena con la caja en Ujarrás, la joven mulata en Los

Ángeles, la comunidad pesquera costera en Puntarenas). En todas subyace la concepción del agua como mediadora, no simplemente como recurso físico. Este aspecto es clave para la cultura del agua: reconocer que las prácticas culturales y religiosas están entrelazadas con las formas en que las comunidades se relacionan con el agua.

Las romerías, las peregrinaciones, las procesiones acuáticas, las prácticas de recolección de agua bendita, las bendiciones de embarcaciones: todos estos actos rituales articulan identidad, memoria cultural y territorio. Las comunidades devotas viven su relación con el agua a través del culto mariano: se entiende el agua no solo como entorno físico, sino como tejido simbólico que conecta generaciones, espiritualidad y tradición.

Desde la perspectiva de la cultura del agua, estas advocaciones marianas muestran que:

- Las prácticas religiosas y la veneración pueden reforzar el valor social y simbólico del agua, más allá de su valor utilitario.
- Incorporar la dimensión simbólica del agua puede ayudar a promover una gestión del agua que respete la dimensión cultural, ritual, comunitaria y ambiental.
- En un contexto de crisis hídrica, reconocer el componente cultural-ritual del agua (como se manifiesta en estas devociones) puede fortalecer el compromiso comunitario con la protección del agua, su calidad y su acceso.

En conclusión, el análisis de las advocaciones de la Virgen de Ujarrás, la Virgen de Los Ángeles y la Virgen del Carmen en Costa Rica, y su relación con el agua, permite descubrir una dimensión rica de la iconografía mariana costarricense, interrelacionada con el paisaje acuático, la ritualidad y la identidad cultural. El agua aparece no como mero escenario geográfico, sino como mediadora de lo sagrado, como hilo simbólico que conecta lo humano con lo divino. Reconocer esta dimensión es crucial para valorar la gestión del agua no solo como recurso físico, sino como bien cultural, espiritual y comunitario. Así, la devoción mariana costarricense ofrece una lente valiosa para comprender el agua como parte integral de la vida cultural y religiosa del país.

Responsabilidad ambiental de los fieles Marianos en el aprovechamiento y protección del agua

La responsabilidad ambiental de los fieles marianos que visitan templos situados en entornos hídricos sensibles (manantiales, ríos, zonas de sequías o inundaciones) en América Latina debe ser una custodia activa y coherente con la enseñanza de la Iglesia Católica, fundamentada en los principios de la eco-teología. Esta responsabilidad trasciende la devoción litúrgica y se traduce en acciones concretas que protejan el agua como un don sagrado y un derecho humano.

La eco-teología se basa en la integración del cuidado del medio ambiente con la reflexión teológica, promoviendo la responsabilidad ética y espiritual frente a la naturaleza. Busca identificar problemas y proponer soluciones a la crisis ecológica a través de una revisión y renovación de los símbolos, tradiciones y éticas de las distintas tradiciones de fe (Zapata & Martínez, 2018).

La base de esta responsabilidad reside en el concepto de la creación como don divino y el llamado cristiano a ser administradores, no dueños, de la Tierra y sus recursos (Génesis 2:15).

La naturaleza es creación divina y posee valor intrínseco, no solo utilitario. Esto implica que el mundo natural no debe ser explotado indiscriminadamente, sino protegido y respetado como parte del plan de Dios. La vida en todas sus formas está interconectada y forma parte de una comunidad ecológica que refleja la sabiduría y creatividad divina.

La eco-teología enfatiza el concepto de mayordomía, donde los seres humanos tienen la responsabilidad ética de cuidar y preservar el medio ambiente. Esto incluye acciones conscientes que promuevan la sostenibilidad, la preservación de ecosistemas y la justicia ambiental, asegurando que las generaciones futuras puedan disfrutar de los recursos naturales de manera equitativa (Boff, 1982).

También reconoce que los problemas ambientales están ligados a desigualdades sociales, y que la protección de la naturaleza también implica defender a las comunidades más vulnerables frente a la degradación ambiental. Así el bienestar de la humanidad y la salud del planeta son inseparables, promoviendo la equidad y el respeto a la vida en todas sus formas.

Otro de los principios de la eco-teología, toma en cuenta que todos los seres vivos están interrelacionados. Las acciones humanas tienen consecuencias ecológicas y espirituales, por lo que la destrucción de ecosistemas

afecta tanto a la biodiversidad como a la dimensión espiritual de la sociedad (Kerber, 2011).

La práctica de la eco-teología promueve valores éticos como respeto, compasión, simplicidad y sostenibilidad, basados en enseñanzas religiosas que inspiran la acción ambiental y la cultura de un pueblo — creencias (cosmovisión y conocimientos), así como valores y prácticas—. Se trata de traducir las creencias teológicas en conductas concretas, desde políticas ecológicas hasta cambios en el estilo de vida y en la relación con la naturaleza. Finalmente, fomenta la conciencia y educación ambiental dentro de un marco espiritual, buscando transformar la cultura hacia un mayor respeto por la vida y la creación, promoviendo la acción colectiva y la adopción de hábitos sostenibles.

En conjunto, estos principios integran la fe, la ética, la cultura y la ecología, ayudando a construir una relación responsable y espiritualizada con la Tierra, enfatizando la protección de la naturaleza como un aspecto ético central de la vida.

El Papa Francisco, en su encíclica social y ambiental, subraya la gravedad de la crisis hídrica: "El acceso al agua potable y segura es un derecho humano básico, fundamental y universal, porque determina la sobrevivencia de las personas, y por lo tanto es condición

para el ejercicio de los demás derechos humanos" (Francisco, 2015, p. 49).

Laudato si' ofrece una brújula normativa que permite traducir la devoción mariana en responsabilidad activa, por medio de varios principios, entre ellos:

- Integralidad: Francisco insiste en la necesidad de una "ecología integral" que no se limite a técnicas, sino que integre lo social, lo económico y lo espiritual (Francisco, 2015, capítulos I–III). Para los fieles marianos este principio debería implicar que la custodia del agua sea entendida como acto litúrgico (acción de gracias), acto pastoral (educación y solidaridad) y acto político (defensa del bien común).
- Preferencia por los pobres y los más vulnerables: los problemas hídricos afectan desproporcionadamente a los pobres. La pastoral mariana, en diálogo con *Laudato si'*, debe orientar su acción hacia quienes sufren la escasez y la contaminación, promoviendo medidas de justicia hídrica (Francisco, 2015, nn. 48–53).
- Conversión de estilos de vida: la encíclica subraya que la conversión ecológica empieza por un cambio en los hábitos cotidianos. En términos pastorales, la práctica devocional puede incorporar gestos concretos: ahorro de agua en santuarios, eliminación del uso de plásticos

durante procesiones, uso de materiales sostenibles, entre otros.

- Diálogo y colaboración: *Laudato si'* pide diálogo con la ciencia y las instituciones; esto supone que las comunidades marianas deben articularse con personas expertas en hidrología, hidrogeología, ecología, y autoridades locales para proteger cuencas hidrográficas, acuíferos, manantiales y sus ecosistemas.

Antes de proponer responsabilidades concretas, es imprescindible reconocer la magnitud del desafío hídrico en América Latina, que se ve evidenciado por:

- Escasez y acceso al agua: aun cuando la región contiene una parte significativa del agua dulce del planeta, la distribución y el acceso son profundamente desiguales. UNICEF reportó que, en 2023, uno de cada seis niños en América Latina y el Caribe —unos 27,5 millones de personas— vive en áreas expuestas a elevada escasez hídrica (UNICEF, 2023). El acceso al agua segura y saneamiento sigue siendo un déficit crítico en amplios territorios rurales e indígenas (UNICEF, 2023).
- Sequías: entre 2023 y 2024 grandes regiones de Sudamérica sufrieron sequías excepcionales que afectaron producción agrícola, generación hidroeléctrica y abastecimientos urbanos

(WMO/analyses 2023–24). La sequía sudamericana fue un evento extenso que afectó cultivos y elevó el riesgo alimentario (The Guardian, WMO reporting 2024). Estos episodios muestran la mayor frecuencia e intensidad de eventos hidrológicos extremos vinculados al calentamiento global.

- Inundaciones: la variabilidad climática incrementa las crecidas repentinas y el número de desastres por inundación; las pérdidas económicas y humanas han aumentado, especialmente en zonas con deficiente planificación territorial y pérdida de cobertura forestal. Reportes recientes documentaron un aumento importante de desastres por inundación en las últimas décadas (ONU-Habitat y WMO).
- Contaminación de cuerpos de agua y privatización: Casos de contaminación por descargas industriales y urbanas aparecen con frecuencia en la prensa y análisis técnicos. Asimismo, prácticas extractivas (embotellamiento comercial del agua, concesiones hídrica mal reguladas, agua no contabilizada, hurto del agua por medio de perforación ilegal sin concesión de aprovechamiento, entre otros) han motivado protestas y litigios en varios países. Ante la movilización de algunas comunidades, notorias investigaciones de prensa han reportado sellados de manantiales por empresas embotelladoras y

conflictos por uso del agua en varias naciones. Estos conflictos por el uso del agua, configuran un escenario donde la protección de manantiales y riberas de los ríos es tanto ecológica como socio-política ([UNICEF DATA+1](#)).

- Impacto en comunidades devocionales: las comunidades que sostienen prácticas marianas (peregrinaciones a santuarios, bendición de aguas, rogativas por lluvia) dependen íntimamente de la disponibilidad y calidad del agua. Los templos situados junto a ríos y manantiales manifiestan la doble dimensión del problema: pérdida ambiental y de prácticas y memorias locales. En algunos santuarios andinos y amazónicos la disminución de caudales o la contaminación ha afectado celebraciones y ha obligado a reformular rituales. Ejemplos emblemáticos (Aparecida, Copacabana) ponen en evidencia la conexión práctica entre religiosidad y condiciones hídricas (fuentes sagradas, hallazgos de imágenes en agua, procesiones fluviales).

Estas amenazas sitúan a los templos en la doble condición de vulnerables (por la degradación ambiental) y de actores potenciales (por su capacidad de movilización e incidencia). La vulnerabilidad es evidente: contaminación, desviaciones de cauces, pérdida de caudales y presiones urbanas pueden poner en riesgo los manantiales y la posibilidad misma de celebrar rituales

ligados al agua. Pero la oportunidad es igualmente real: congregaciones y redes marianas pueden convertirse en custodios concretos de fuentes, en promotores de reforestación de cuencas hidrográficas, en educadores ambientales sobre la temática de manantiales, su aprovechamiento y protección, así como en interlocutores ante autoridades para la gestión integral del agua.

Para los fieles Marianos, el agua no solo es un recurso, sino debe ser un símbolo de pureza y vida, lo que intensifica el imperativo moral de su conservación.

La fe Mariana, al estar a menudo ligada a santuarios en entornos hídricos, exige adoptar una perspectiva donde el cuidado de la naturaleza está intrínsecamente ligado a la justicia social. La contaminación de un río o manantial cerca de un templo no solo afecta el ecosistema, sino también la salud y el sustento de las comunidades aledañas, evidenciando que: "no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una única y compleja crisis socioambiental" (Francisco, 2015, p. 77).

Así, la responsabilidad del fiel Mariano se debería articular en tres ámbitos: personal, comunitario y de incidencia.

Responsabilidad Personal: el peregrino que viaja al templo Mariano debe minimizar activamente su huella ambiental durante la visita al santuario y para ello puede emplear diversas técnicas, entre ellas:

- Gestión de Residuos: evitar el uso de plásticos de un solo uso y llevar de vuelta todos los residuos generados, especialmente en zonas cercanas a cuerpos de agua.
- Ahorro de Agua: uso consciente y austero del agua en las instalaciones del templo, reconociendo la escasez hídrica que afecta a gran parte de América Latina (CEPAL, 2020).
- Consumo Responsable: preferir el consumo de productos locales y sostenibles que no exijan grandes extracciones de agua.

Responsabilidad Comunitaria: los fieles deben transformarse en educadores y promotores ambientales dentro de sus comunidades de fe y al visitar el templo, realizando diversas acciones, entre ellas:

- Sensibilización: participar en campañas parroquiales sobre la protección de las cuencas hidrográficas, los acuíferos y los ecosistemas locales afectados por sequías o áreas propensas a inundaciones.
- Manejo del Entorno: colaborar en actividades de reforestación o limpieza de las riberas del río y/o

manantial asociado al santuario, reconociendo que la vegetación es clave en la regulación del ciclo hídrico (Bravo-Espinosa, 2021).

- Fomentar proyectos escolares y de pastoral juvenil en torno a la protección de ríos y manantiales; concursos, jornadas de ciencia ciudadana (monitoreo de calidad de agua), arte y espiritualidad ambiental.
- Rechazo a la Contaminación: denunciar o desalentar prácticas nocivas como el vertido de residuos sólidos, jabones o aceites en las aguas consideradas sagradas.

Responsabilidad de Incidencia: la fe debe impulsar la abogacía en favor de la justicia ambiental y el acceso al agua. Esta custodia de los recursos se puede lograr por medio:

- Solicitar a los administradores del santuario y a las autoridades civiles la implementación de infraestructuras sostenibles (sistemas de tratamiento de aguas residuales, gestión de residuos eficiente).
- Acuerdos con autoridades por protección jurídica: promover que los santuarios y sus áreas de influencia sean considerados zonas de protección hídrica municipal o regional, impidiendo prácticas extractivas abusivas y regulación efectiva a los fuentes potenciales de contaminación próximas.

- Oposición a la Explotación: Mostrar una postura firme, informada y pacífica contra proyectos que comprometan el caudal o la pureza de los manantiales y ríos asociados a la devoción Mariana (ej. minería, agricultura intensiva, desarrollo urbanístico en áreas de recarga), poniendo en práctica el principio de opción preferencial por los pobres y la Creación.
- Campañas por el derecho al agua: promover campañas para exigir políticas públicas responsables y efectivas (acceso universal al agua, saneamiento, caracterización y protección de acuíferos, cierre y multas por la tenencia de pozos ilegales).
- Alianzas intersectoriales: trabajar con otras confesiones religiosas, organizaciones comunitarias y científicas para promover objetivos comunes de protección del agua.
- Solidaridad en emergencias: organizar redes parroquiales para asistencia en periodos de sequía o inundación (colectas de agua potable, apoyo logístico para desplazados, campañas de salud).

Las propuestas anteriores enfrentan resistencias y limitaciones diversas, por ello:

- Es imprescindible combinar espiritualidad y técnica: el lenguaje devocional debe alimentarse de conocimientos hidrológicos y de gestión

ambiental; el éxito depende de equipos mixtos: parroquia-científicos.

- Se requiere apoyo institucional: Diócesis, conferencias episcopales y órdenes religiosas pueden facilitar formación, recursos y visibilidad, y deben incorporar agendas ambientales en el plan pastoral.
- Urge priorizar la justicia hídrica: las acciones deben centrarse en las comunidades más vulnerables, respetando derechos indígenas y garantizando un proceso de participación efectiva de la comunidad para la toma de decisiones y no suscribirse a una simple consulta.
- La retórica no basta: *Laudato si'* convoca a gestos concretos, entre ellos: ordenamiento ambiental del territorio, marcos normativos, financiamiento para proyectos de protección y recuperación ambiental, y rendición de cuentas que promuevan una real Gestión Integrada del Recurso Hídrico.

Laudato si' ofrece un marco teológico y ético que permite que la piedad popular se vuelva operativa: oraciones que conducen a obras, solemnidades que educan, peregrinaciones que sensibilizan, santuarios que custodian fuentes de agua y por ende de vida. La responsabilidad de los fieles marianos se expresa en varios niveles: conversión personal de hábitos, participación comunitaria en proyectos ambientales,

incidencia política por el derecho al agua y solidaridad con las víctimas de sequías e inundaciones.

La combinación de fe, cultura y medio ambiente en los templos marianos demuestra que la religiosidad popular es un recurso para la educación ambiental y la sostenibilidad. Así, la eco-teología mariana propone:

- Reconocer el agua como bien común sagrado, cuya preservación es un mandato religioso y social.
- Valorar los rituales y prácticas tradicionales como instrumentos de conservación ecológica.
- Integrar enseñanzas de *Laudato si'* con prácticas comunitarias, reforzando la relación entre espiritualidad y cuidado ambiental.

La protección del agua, la atención a sequías e inundaciones, y la celebración de manantiales y ríos se convierten en actos espirituales y éticos que vinculan religiosidad, cultura y sostenibilidad.

En definitiva, los templos Marianos de América Latina representan mucho más que lugares de devoción: son centros de memoria ecológica, educación ambiental y mediación entre lo humano, lo divino y la naturaleza. Son parte integral de la cultura de la comunidad o de la Nación.

Referencias bibliográficas

- Abarca, O., & Arias, L. M. (2015). *Acerca de los orígenes de las festividades de la Virgen del Mar en la ciudad de Puntarenas*. Diálogos. Revista Electrónica de Historia, 16(1).
<https://doi.org/10.15517/dre.v16i1.14583>
- Accom10. (2019). *La contaminación del río Lujan no se detiene*.
<https://anccom.sociales.uba.ar/2019/10/10/la-contaminacion-del-rio-lujan-no-se-detiene/>
- Allen, C. J. (1988). *The hold life has: Coca and cultural identity in an Andean community*. Smithsonian Institution Press.
- Almeida, J. (2016). *A Senhora Aparecida: Milagres, Santuário e Devoção Popular*. São Paulo: Editora Santuário.
- Arias, M. E., (2003 a). *Contaminación y rescate de La Pilita*. Rescatemos el Virilla, 9 (21). Pág. 37.
- Arias, M. E., (2003b). *Se unen para salvar el agua milagrosa*. Eco Católico, Domingo 23 de febrero, pág. 3.
- Arias, M. E. (2014). *Estudio hidrogeológico del acuífero productor que brinda el agua a La Pilita de la Basílica Nuestra Señora de los Ángeles*. Cartago, Costa Rica.

- Informe Interno, proyecto 830-B4-806. Centro de Investigaciones en Ciencias Geológicas, Universidad de Costa Rica, 117 pp.
- Arias, M.E. (2018). *Manantiales*. Universidad de Costa Rica. <https://hdl.handle.net/10669/90751>
- Arias, M. E. (2019). *Sacar agua de las rocas*. Universidad de Costa Rica. <https://hdl.handle.net/10669/90752>
- Arias, M.E. (2021). *El valor del agua*. Universidad de Costa Rica. <https://hdl.handle.net/10669/90755>
- Arias, M.E. (2022a). *El agua de la Pilita*. <https://youtu.be/p8FKAvBfdRs>
- Arias, M. E. (2022b). *La Piedra del Hallazgo*. <https://youtu.be/DJmFQel7cSA>
- Arias, M. E. (2024). *Cultura del agua y pueblos originarios de Costa Rica*. Universidad de Costa Rica. <https://hdl.handle.net/10669/91181>
- Arias, M. E. (2025). *Poemario: El Eterno Fluir del Agua*. Universidad de Costa Rica. <https://hdl.handle.net/10669/102788>
- Arquidiócesis de Bogotá. (2018, 8 jul.). *Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá*. <https://arquibogota.org.co/centro-de-informacion/articulos/nuestra-senora-del-rosario-de-chiquinquirá>

Basílica de Nuestra Señora de Itatí. (s. f.).
<https://www.arzcorrientes.com.ar/arquidiocesis/santuarios/basilica-itati> arzcorrientes.com.ar

Basílica Santuário Arquidiocesano Mariano
de Nossa Senhora da Penha de França. (s. f.).
<https://www.igrejadapenharj.org.br/>

Basílica de Suayapa. (s.f.). [Basílica de Suyapa](#)

Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe. (s. f.). *Sitio oficial*.

<https://www.virgendeguadalupe.org.mx/index.htm>

Bastien, J. W. (1978). *Mountain of the condor: Metaphor and ritual in an Andean ayllu*. Waveland Press.

Benavides, M. (2002). *De Ujarrás a Paraíso: Análisis del traslado de una población 1821-1850*. Centro de Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural. MCJD. Costa Rica.

Boff, L. (1982). *Ecología: Grito da Terra, Grito dos Pobres*. Editora Ática. (Referencia de un trabajo seminal citado por terceros)

Boff, L. (1995). *La Voz, el Camino y la Vida: hacia una teología del Espíritu*. Sígueme.

Boff, L. (1995). *El rostro materno de Dios: Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*. Madrid: Trotta.

Boff, L. (2000). *El agua: bendición y desafío*. Editorial Trotta.

- Boff, L. (2011). *La espiritualidad de la Tierra*. Editorial Sal Terrae.
- Boff, L. (2014). *María, la mujer tierra*. Editorial Trotta.
- Boff, L., & Gutiérrez, G. (2006). *María y la creación: espiritualidad y naturaleza en América Latina*. Editorial Trotta.
- Bonilla L. C. (2020). *Historia y narraciones artísticas sobre Nuestra Señora de Ujarrás*. Revista Herencia, 33(2), 7–28.
- Bourget, S. (2006). *Sex, death, and sacrifice in Moche religion and visual iconography*. University of Texas Press.
- Bouysse-Cassagne, T. (1986). *La identidad aymara: Aproximación histórica*. HISBOL.
- Brading, D. A. (2001). *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition Across Five Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bravo-Espinosa, M. (2021). *Agua, Devoción y Ecosistemas en América Latina*. Editorial Pax.
- Burkhart, L. M. (2001). *Before Guadalupe: The Virgin Mary in Early Colonial Nahuatl Literature*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Carrasco, F. (2010). *La Virgen de El Cisne: Historia, Leyenda y el Agua del Milagro en Loja*. Loja: Ediciones UTPL.

Casamiquela, R. (1969). *Nociones de etnografía patagónica: Los Tehuelches*. Universidad Nacional del Sur.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2020). *La crisis hídrica y el desarrollo sostenible en América Latina y el Caribe*. CEPAL. <http://www.cepal.org/informes/crisis-hidrica-2020.pdf>

De la Torre, R. & Gutiérrez C. (2020). *Atlas de la Devoción Mariana en América Latina*. Ciudad de México: FCE, 220.

Descripción de los simbolismos de la imagen de la Virgen de Caacupé. (s.f.). <https://www.virgencaacupe.com/>

Diario Crónica (2023). Reportaje: *El Agua del Milagro, una historia que perdura*. Junio, Ecuador.

Duviols, P. (1979). *La destrucción de las religiones andinas*. Instituto de Estudios Peruanos.

EcoCatólico. (2025, julio 15). "*Barquitos 'harán presentes' a las familias en la fiesta de la Virgen del Mar*". Semanario EcoCatólico. <https://www.ecocatolico.org/iglesia-viva/diocesis-y-parroquias/item/285-barquitos-haran-presentes-a-las-familias-en-la-fiesta-de-la-virgen-del-mar>

Eliade, M. (1957). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.

- Estrada, J. (2015). *Imágenes de María en el Nuevo Mundo: La Virgen y el sincretismo religioso*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana,
- Francisco. (2015). *Laudato si': Sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- "*Fiestas de la Virgen del Mar*". (s. f.). Sistema de Información Cultural de Costa Rica. <https://adminsi.cultura.cr/expresiones-y-manifestaciones/fiestas-de-la-virgen-del-mar>
- Garcilaso de la Vega, I. (1960). *Comentarios reales de los incas* (Ed. original 1609). Fondo de Cultura Económica.
- Gisbert, T. (1980). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Juventud.
- Gebara, I. (1999). *Intuiciones ecofeministas*. Editorial Paulinas.
- Gebara, I. (2002). *Teología ecofeminista: ensayos para repensar el conocimiento y la religión*. Trotta.
- González, A. (2019). *Santuarios marianos y ecología sagrada en América Latina*. Bogotá: Editorial Javeriana.
- González, A. (2019). *El Símbolo del Agua en la Tradición Mariana de Occidente*. Salamanca.
- González, A. (2000). *El agua y lo sagrado en los Andes*. Fondo Editorial PUCP.

Gutiérrez, G. (1988). *Beber en su propio pozo: En el itinerario espiritual de un pueblo*. CEP.

Gutiérrez, G. (1988). *Teología de la liberación: Perspectivas*. Sígueme.

Gutiérrez, G. (1990). *La verdad los hará libres: Confrontaciones*. CEP.

Gutiérrez A. (2019). *El Símbolo del Agua en la Tradición Mariana de Occidente*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Jerez, V. (2018). *La devoción a Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción de la Candelaria del Rescate de Ujarrás: un estudio de la mentalidad religiosa en Costa Rica: 1593-1852*. Tesis para optar por el grado de Maestría Académica en Historia por la Universidad de Costa Rica.

Kerber, J. B. (2011). *Ecoteología y cambio climático: Perspectivas ecuménicas*. Instituto Universitario ISEDET.

<http://hdl.handle.net/20.500.12424/154894>

"*La Virgen del Mar bendijo a puntarenenses desde las aguas del Golfo de Nicoya*". (16 de julio de 2023). La Nación. <https://www.nacion.com/el-pais/servicios/virgen-del-mar-bendijo-a-puntarenenses-desde-las/J3D4RBUMH7K3SWMPNOGY/story/>

La Voz del Santuario de Copacabana. (s.f.). *Datos históricos*

<https://lavozdelsantuariodecopacabana.com/datos-historicos/>

Liturgia de las Horas. *Himnos Marianos* (Antífona Salve Regina).

Llamazares, A., & Martínez C. (1993). *El lenguaje de los dioses: Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Biblos.

López, A. (1990). *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*. UNAM.

López, A. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan. Ciudad de México*: Fondo de Cultura Económica.

Marzal, M. (1983). *El sincretismo religioso en América Latina*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, M. (1995). *La religión de los Andes: Religiosidad popular y sincretismo*. PUCP.

McKenna, A. (1997). *Devotional Practices and Environmental Stewardship among Coastal Communities in Latin America*. *Journal of Latin American Religions*, 3(2), 121-145.

Mora, V. (2019). *El culto a la Virgen de los Ángeles en Costa Rica (1930-1960)* [Trabajo de investigación, Universidad de Costa Rica]. Repositorio SIBDI.

Municipalidad de Caacupé. (s. f.). *Basílica de Caacupé*. <https://www.caacupe.gov.py/basilica-de-caacupe/>

NCR Noticias. (2024, julio 13). "*Nuestra Señora del Carmen: La Protectora de los Pescadores y Símbolo de Devoción Mariana*". Noticias Costa Rica. <https://ncrnoticias.com/nacionales/nuestra-senora-del-carmen-la-protectora-de-los-pescadores-y-simbolo-de-devocion-mariana/>

Our Lady of Navigators. (s. f.). En Wikipedia. Recuperado el [fecha de consulta], de https://en.wikipedia.org/wiki/Our_Lady_of_Navigators

Panofsky, E. (s. f.). *Iconography and iconology: An introduction to the study of Renaissance art*. En arthistorians.info. Recuperado de <https://arthistorians.info/panofskye>

Poole, S. (2009). *Devoción y paisaje: la Virgen y los cuerpos de agua en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

Prado, E. (1989). *Nuestra Señora de Ujarrás*. Editorial Costa Rica.

Prado, E. (1998). *La Romería de la Virgen de los Ángeles: Fe, Pueblo y Tradición*. Cartago: Editorial Costa Rica.

Rahner, K. (1966). *Escritos de teología I*. Herder.

Rahner, K. (1975). *Tratado fundamental de la fe*. Herder.

Ray, C. (2023). *Holy wells and sacred springs*. En *Sacred Waters: a cross-cultural compendium of hallowed springs and holy wells*. Recuperado de

<https://deepmapskerry.ie/celeste-ray-holy-wells-and-sacred-springs-in-sacred-waters-a-cross-cultural-compendium-of-hallowed-springs-and-holy-wells/>

Reichel-Dolmatoff, G. (1971). *Amazonian cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. University of Chicago Press.

Recinos, A. (1950). *Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché*. Fondo de Cultura Económica.

Restrepo, P. (1999). *Historia de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá*. Bogotá: Ediciones Testimonio.

Rezos de Prosperidad.com. (s. f.). "Patrona de marineros y pescadores: Virgen del Carmen, festividad el 16 de julio". Recuperado de <https://rezosdeprosperidad.com/patrona-de-marineros-y-pescadores-virgen-del-carmen-fEstividad-el-16-de-julio/>

Sahagún, B. (1950). *Historia general de las cosas de Nueva España*. Editorial Porrúa.

Santamaría, L. (2018). *Geografía Sagrada: Manantiales y Sitios Marianos en América Central*. Revista de Historia Centroamericana, Vol. 45.

Santuario de El Cisne. (s. f.). *La basílica*. <https://santuariodeelcisne.org/la-basilica/>

Santuario Nacional Basílica Nuestra Señora de los
Ángeles. (s. f.). *La Basílica de la Negrita*.
<https://www.santuaronacional.org/>

Santuario de la Virgen de la Piedra en Dipilto. (s.f.)
[https://quetalnicaragua.com/santuario-virgen-
piedra-dipilto/](https://quetalnicaragua.com/santuario-virgen-piedra-dipilto/)

Santuário Nossa Senhora dos Navegantes. (s. f.).
[https://www.santuariodenavegantes.com.br/
santuariodenavegantes.com.br+2diocesedebelumenu.org.br+2](https://www.santuariodenavegantes.com.br/santuariodenavegantes.com.br+2diocesedebelumenu.org.br+2)

Santuario Virgen del Carmen de Paucartambo. (s. f.).
[https://www.cuscooperu.com/es/eventos-y-
noticias/virgen-del-carmen-paucartambo/
cuscooperu.com+1](https://www.cuscooperu.com/es/eventos-y-noticias/virgen-del-carmen-paucartambo/cuscooperu.com+1)

Santuario Nacional de Nuestra Señora del Carmen –
Bogotá. (s. f.).
[https://salesianosbogota.org/sede/santuario-
nuestra-senora-del-carmen/ salesianosbogota.org](https://salesianosbogota.org/sede/santuario-nuestra-senora-del-carmen/salesianosbogota.org)

Santuario de la Virgen de Lo Vásquez. (s. f.). [Sitio
informativo].
[https://www.marypages.com/santuario-de-la-
virgen-de-lo-vásquez.html](https://www.marypages.com/santuario-de-la-
virgen-de-lo-vásquez.html)
<marypages.com+2iglesiadesantiago.cl+2>

Santuario de Nuestra Señora del Carmen / Nuestra
Señora del Mar (Puntarenas). (s. f.). *Las fiestas de la
Virgen del Mar en Puntarenas* [Artículo histórico].
[https://historiauned.net/profesor/editar/1477-
divulgacion-historica-las-fiestas-de-la-
virgen-del-](https://historiauned.net/profesor/editar/1477-divulgacion-historica-las-fiestas-de-la-
virgen-del-)

mar-en-la-ciudad-de-puntarenas-de-costa-rica-a-partir-de-la-fundacion-de-la-diocesis-de-puntarenas-1998-2022 historiauned.net+1

Santuario de la Virgen de El Quinche. (s. f.). *Santuario de El Quinche – patrimonio edificado* [Artículo institucional].

<https://patrimonio.quito.gob.ec/?p=2794>

Sitio oficial Virgen de Andacollo (s.f.).
<https://virgendeandacollo.cl/>

Soto, J. A. (2022). *Jesús: el agua viva. El agua en la historia de la salvación a partir de Jn 4,10*. Albertus Magnus XII (1).

Strang, V. (2019). *Water*. En F. Stein (Ed.), *The Open Encyclopedia of Anthropology*.
<https://doi.org/10.29164/19water>

Teletica. (2013, julio 3). "La Patrona de los Pescadores cumple 100 años". Teletica.
https://www.teletica.com/nacional/la-patrona-de-los-pescadores-cumple-100-anos_16083

TicoTimes. (2023, abril 14). *A visit to Cartago's Basilica de Nuestra Señora de Los Ángeles*.
<https://ticotimes.net/2023/04/14/a-visit-to-cartagos-basilica-de-nuestra-senora-de-los-angeles>.
Tico Times

Tozzer, A. M. (1957). *Chichen Itzá and the sacred cenote*. Peabody Museum, Harvard University.

- Ulloa, M. M. (2022, mayo 17). *El camino de la fe: La ritualidad entorno a la romería de la Virgen de los Ángeles en Costa Rica*. Intersecciones Religiosas. <https://interseccionesreligiosas.org/el-camino-de-la-fe-la-ritualidad-entorno-a-la-romeria-de-la-virgen-de-los-angeles-en-costa-rica/>
- UNICEF. (2023, 13 noviembre). *1 in 6 children – or 27.5 million – already live in areas exposed to high or very high water scarcity in Latin America and the Caribbean*. <https://www.unicef.org/lac/en/press-releases/1-6-children-exposed-severe-water-scarcity>.
- Valeriano, A. (1649). *Nican Mopohua (compilador probable, texto original en náhuatl)*. <https://ia800106.us.archive.org/23/items/NicanMopohua/NicanMopohua.html>
- Vázquez, S. (2016). *Antropología de la Salud y los Milagros: El Uso Terapéutico del Agua Bendita en la Peregrinación*. Ciudad de México: CIESAS.
- Villaseñor, S. (2019). *Marianismo ecológico: Entre advocaciones y ecosistemas costeros*. Revista de Teología y Ecología Latina, 5(1), 45-68.
- Wilde, G. (2020) *Religiosidad Popular y Peregrinación: El Caso de la Basílica de Luján y las Inundaciones*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Wojtyła, K. (1979). *Redemptor hominis*. Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.

World Meteorological Organization / reporting (referenced in press). (2024). *Reporting on extreme climate events in Latin America (WMO)*. The Guardian coverage on floods, droughts and health impacts (2024).

<https://www.theguardian.com/environment/article/2024/may/08/disease-hunger-soar-latin-america-floods-drought-study>.

Zárate, P. (2010). *El Culto al Agua en las Culturas Andinas: Montaña, Lago y Fertilización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Zárate, C. (2021). *Gestión Hídrica en Espacios Sagrados: Desafíos de Sostenibilidad en Santuarios de Latinoamérica*. Revista de Estudios Ambientales, Vol. 12.

Zapata F. A., & Martínez M. L. (2018). *Ecoteología: Aportes de la teología y de la religión en torno al problema ecológico que vive el mundo actual*. Producción + Limpia, 13(1), 92–105. <https://doi.org/10.22507/pml.v13n1a11>

Zapparoli, M. (2000). *De andas y romerías: La aparición de la Virgen de Ujarrás*. Revista Herencia, Universidad de Costa Rica 13 (2).

Epílogo

Al concluir este libro, la constante de la devoción mariana es ineludible: el agua es la matriz de la revelación de la Madre en América Latina.

Hemos visto cómo la Hierofanía del agua como mediadora entre lo humano y lo divino fue el lecho fértil para el Sincretismo, permitiendo que la Virgen María se instalara en el corazón de las cosmovisiones de los pueblos originarios de América Latina. Los relatos de la imagen que brota del río, que emerge del mar o que bendice el manantial, son la crónica de esta fusión.

El Sincretismo se revela no como una simple mezcla de formas, sino como una profunda resignificación cultural que le dio a los pueblos una figura materna capaz de lidiar con las fuerzas de la naturaleza. La Virgen en ambientes hídricos se convierte en la Patrona de muchos de nuestros países, que brinda estabilidad ante el caos en situaciones de inundación y la promesa de fertilidad ante eventos de sequía. El milagro de la Gracia del Agua está, por tanto, irrevocablemente anclado a la tierra y al agua de nuestra región.

El impacto de este fenómeno se cristaliza en la Cultura del Agua que pervive hasta nuestros días. Las

romerías a las ruinas de Ujarrás para recordar el origen hídrico de la fe, el ritual de beber de "La Pilita" en Cartago, o la procesión marítima de la Virgen del Carmen en Puntarenas, son testimonios vivos de cómo la fe articula identidad, territorio y memoria, esto en el caso de Costa Rica, pero igualmente lo hemos visto reflejado en el resto de los países y relatos.

Estos actos rituales demuestran que el agua es concebida como un bien cultural, espiritual y comunitario, cuyo valor trasciende con creces su utilidad como recurso.

La continuidad de las prácticas indígenas de veneración a las fuentes curativas en el marco católico es la prueba más fehaciente de que la evangelización se adaptó a la profunda espiritualidad hídrica de la región. El desafío para las instituciones y la propia Iglesia es capitalizar este valor simbólico para la Gestión Integrada del Recurso Hídrico.

La teología del agua nos enseña que el cristianismo percibe el elemento hídrico como un lenguaje mediador de la Gracia. El valor de esta obra radica en que esta comprensión no es abstracta, sino que se vive en América Latina a través del culto mariano, donde la Gracia se hace tangible, bebible y sanadora en los manantiales, ríos, sequías o inundaciones asociados a los templos. La fe en María es una fe en la vida que brota.

La permanencia de la sacralidad del agua demuestra que cualquier iniciativa de Cultura del Agua debe partir del reconocimiento de esta Hierofanía. La fe mariana se construyó sobre la base de que el agua ya era un espacio sagrado. Ignorar esta dimensión es ignorar la profunda conexión de nuestros pueblos con la tierra y sus ciclos.

El Sincretismo es la clave de la devoción latinoamericana. La fusión cultural de la Madre de Dios con las deidades del agua y la tierra permitió un arraigo espiritual que perdura siglos. Comprender el Sincretismo significa reconocer la legitimidad de las expresiones populares y la sabiduría inherente en la elección de los sitios de aparición.

El presente libro concluye con una doble certeza:

- La Gracia del Agua es una realidad fundacional de la fe latinoamericana, y esta realidad nos impone una tarea de inmensa responsabilidad. Ya no es suficiente con beber el agua milagrosa; debemos proteger la fuente de donde brota.
- La Cultura del Agua, construida sobre siglos de Sincretismo y Hierofanía, debe evolucionar hacia una ética de la custodia. El don de María, la Proveedora de Aguas Vivas, se hace vulnerable ante la contaminación y la sobreexplotación.

El desafío final es para la comunidad de fe, el clero y los gestores de recursos hídricos: unir fuerzas para que

la devoción litúrgica en los templos marianos sea la inspiración y el motor para la defensa ecológica de sus entornos.

Al igual que la Virgen de Ujarrás intercedió para el rescate de su comunidad, hoy invoco su protección para el rescate y recuperación de los ríos y manantiales contaminados, para la disminución de la vulnerabilidad e incremento de la resiliencia en aquellas regiones propensas a inundación, y para la implementación de medidas de adaptación y mitigación efectiva ante el calentamiento global, generador de los periodos de sequía hídrica.

Solo a través de esta Responsabilidad activa, el agua seguirá fluyendo inagotable, y la Gracia del Agua no será solo una memoria histórica, sino una promesa viva y futura.

MARIO ENRIQUE ARIAS SALGUERO

Es geólogo de formación, obtuvo su Bachillerato, Licenciatura y Maestría Profesional en la Universidad de Costa Rica. Realizó, además; Estudios Superiores Especializados en Geofísica Aplica en la Universidad Pierre et Marie Curie, en París, Francia.

Su actividad profesional se ha enfocado en la temática de la gestión del recurso hídrico, investigación hidrogeológica y geofísica de prospección.

Es autor de varios artículos publicados a nivel nacional e internacional, así como gran cantidad de trabajos técnicos, resúmenes y presentaciones en congresos internacionales, cursos de capacitación impartidos por él y divulgación de sus investigaciones en los medios de comunicación nacional y ante diversas comunidades locales.

Trabajó en el Servicio Nacional de Aguas Subterráneas, Riego y Avenamiento y ha colaborado con varias investigaciones de instituciones públicas (Programa del Estado de la Nación, Instituto Costarricense de Acueductos y Alcantarillados, Dirección de Agua del MINAE). De igual manera ha emitido criterios técnicos sobre temas relacionados con el aprovechamiento y protección del agua subterránea para diversas instituciones estatales (Sistema Nacional de Áreas de

Conservación, Contraloría General de la República, Defensoría de los Habitantes, Asamblea Legislativa, Autoridad Reguladora de los Servicios Públicos, Organismo de Investigación Judicial, Ministerio de Ambiente y Energía, Ministerio de Salud, Sala Constitucional, Municipalidades, organizaciones comunales, Consejo Nacional de Rectores y Consejo Universitario de la Universidad de Costa Rica).

Fue coordinador a nivel regional del proyecto Red Centroamericana de Recursos Hídricos, además miembro directivo de Asociación Latinoamericana de Hidrología Subterránea para el Desarrollo. Colaboró con la puesta en marcha del Diplomado en Administración y Manejo del Recurso Hídrico del Colegio Universitario de Alajuela, convirtiéndose en su primer director.

Fue miembro del grupo de apoyo técnico para la promulgación de la Política Nacional de Agua Potable 2017-2030, impulsando el desarrollo de la temática de protección, monitoreo, ordenamiento territorial, gestión del riesgo y aprovechamiento del agua subterránea como fuente de abastecimiento público, promoviendo al acuífero al mismo nivel que la cuenca hidrográfica para la planificación en función de la capacidad hídrica y estimulando el uso del balance hídrico del acuífero como un instrumento de planificación que permite estimar la oferta y demanda y como una herramienta de proyección

temporal en función de los escenarios de cambio climático.

Ha colaborado en la redacción de varias propuestas de proyectos de ley de Gestión Integrada del Recurso Hídrico, así como en el análisis y aportes técnicos a varios reglamentos vigentes en Costa Rica.

Tiene 30 años de estar vinculado con la Universidad de Costa Rica, de los cuales 28 han sido como docentes, además ha ejercido diversos puestos administrativos, entre ellos: la dirección del Programa de Posgrado Centroamericano en Geología y coordinador de la maestría en Manejo de Recursos Hídricos e Hidrogeología, desempeñó, además; la subdirección de la Escuela Centroamericana de Geología y por dos periodos consecutivos fue el director del Centro de Investigaciones en Ciencias Geológicas.

En su haber cuenta con 33 investigaciones científicas como profesor principal, 13 investigaciones como profesor asociado, así como varios proyectos de Acción Social. Ha asesorado gran cantidad de tesis de licenciatura y maestría, tanto a nivel nacional como centroamericano a estudiantes de diversas formaciones, destacando: Geólogos, Físicos, Ingenieros Civiles, Ingenieros Agrónomos, Antropólogos, Geógrafos, Trabajadores Sociales, Abogados, entre otros.

Sus más recientes estudios están relacionados con evaluaciones geofísicas e hidrogeológicas que contemplan modelos conceptuales, evaluación de la vulnerabilidad hidrogeológica, implementación de la recarga gestionada de acuíferos, y determinación de las zonas de protección de fuentes de agua en diferentes partes de Costa Rica.

La promoción de la Cultura del Agua, por medio de la divulgación geocientífica accesible a la población en general, ha sido su línea de vinculación más importante con la sociedad a través de: redes sociales, libros temáticos y cursos virtuales con una altísima proyección internacional.

La Cultura del Agua que se teje en torno a los templos marianos es un testimonio de la resiliencia espiritual de nuestros pueblos, que han sabido integrar lo divino en su paisaje. Sin embargo, la persistencia de milagros de agua en los santuarios hoy contrasta dolorosamente con la crisis hídrica y la contaminación que la amenaza. El camino de la fe es, por tanto, el camino de la custodia ambiental. El lector es invitado a iniciar este recorrido y a transformarse de devoto pasivo en guardián activo del Agua de la Gracia.