

Paisajes terapéuticos extraordinarios. El caso del Pozo de Luz-Pirámide de Luz en San Marcos Sierras (Córdoba, Argentina)

**Extraordinary Therapeutic Landscapes. The Case of the Well of
Light-Pyramid of Light in San Marcos Sierras (Córdoba, Argentina)**

 <https://doi.org/10.48162/rev.40.064>

Marcos Bruno Giop

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de Luján
Argentina
 <https://orcid.org/0000-0002-5402-8100>
 marcobg14@hotmail.com

Fabián Claudio Flores

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnica (CONICET)
Universidad Nacional de Luján
Argentina
 <https://orcid.org/0000-0001-9878-674X>
 liccflores@hotmail.com

Resumen

Los estudios del paisaje cuentan con un largo recorrido dentro de la ciencia geográfica, y particularmente en la geografía cultural. En este artículo se recuperan tradiciones fenomenológicas del paisaje repensadas bajo la lente de abordajes surgidos tras los giros, apelando a la noción de paisaje terapéutico extraordinario.

La investigación se propone analizar el paisaje terapéutico surgido en torno al Pozo de Luz-Pirámide de Luz emplazado en la localidad cordobesa de San Marcos Sierras. Este ensamblaje

paisajístico fue creado en 2003 por el autodenominado “profeta Kropp” como complejo terapéutico alternativo e irrumpiría en el valle como excepcionalidad del entorno serrano.

La metodología cualitativa con un abordaje interpretativo se llevó a cabo mediante el trabajo de campo en el año 2022 y 2023, con observación flotante, recorrido guiado por el profeta, lectura material del paisaje, toma de fotografías y análisis cualitativo de entrevistas y archivos disponibles en la red.

Palabras clave: cultura, espacio, terapias alternativas, Córdoba

Abstract

Landscape studies have a long history within geographical science, and particularly in cultural geography. This article recovers phenomenological traditions of the landscape through the lens of approaches that emerged after the turns, appealing to the notion of extraordinary therapeutic landscape.

The research aims to analyze the therapeutic landscape that emerged around the Pozo de Luz-Pyramid of Light located in the Cordoba town of San Marcos Sierras. This landscape assembly was created in 2003 by the self-proclaimed "prophet Kropp" as an alternative therapeutic complex and would burst into the valley as an exceptionality of the mountain environment.

The qualitative methodology with an interpretive approach was carried out through fieldwork in 2022 and 2023, with floating observation, a guided tour by the prophet, material reading of the landscape, taking photographs and qualitative analysis of interviews and files available on the network.

Keywords: culture, space, alternative therapies, Córdoba

Introducción

Los estudios del paisaje cuentan con un largo recorrido dentro de la ciencia geográfica, y particularmente en su rama cultural, sobre todo a partir de las transformaciones experimentadas en las últimas décadas con las miradas renovadas (Claval, 1999; 2020; Capellà, 2023).

En este artículo se indaga sobre un paisaje particular enclavado en el norte cordobés que presenta la singularidad de poder ser analizado en clave de paisaje terapéutico (Gesler, 1992). Se trata del complejo terapéutico Pozo de Luz-Pirámide de Luz (PL-PL) emplazado desde 2003 en la localidad cordobesa de San Marcos Sierras a partir de la obra del “profeta Kropp”.

Para un mejor desarrollo, el artículo se organiza en cuatro apartados luego de detallar la perspectiva metodológica: en el primero se repasan algunas de las contribuciones más

relevantes al concepto de paisaje en general y específicamente de paisaje terapéutico, sumando una mirada propia ligada a lo extraordinario. En el segundo, se ahonda en la construcción del paisaje de Punilla y los procesos que experimentó la región en donde se emplaza el caso de estudio. Posteriormente, se describe y analiza el devenir del PL-PL como un paisaje terapéutico extraordinario¹, para finalmente esbozar algunas conclusiones.

Perspectiva metodológica

El trabajo propone una metodología cualitativa enfocada hacia una interpretación densa del paisaje cultural. En marzo de 2022 y septiembre de 2023 se llevaron a cabo visitas al predio y sus alrededores, desarrollando diversas tareas de recolección de la información. El acercamiento al campo estuvo mediado por la observación flotante (Delgado, 1999) que permite sumergirse en el espacio sin un plan fijo dejándose llevar por lo que sucede en el entorno, buscando observar y a la vez experimentar lo que ocurre. En la primera visita (y casi sin conocimiento previo) se realizó el recorrido guiado por el lugar bajo la dirección del líder, para luego quedarse a solas con él y realizar una profunda entrevista devenida en narrativa espacial de vida (Lindón, 2011). El segundo acceso fue un año y medio después, habiendo profundizado en lecturas teóricas y las singularidades propias del caso, lo que permitió rever la lectura del paisaje material y simbólico, y poner la atención en las narrativas expuestas por el profeta, pero –también– las del resto de las personas que compartían el recorrido, sus apreciaciones, emocionalidades y corporalidades situadas (Lindón, 2011). Esta segunda

¹ Cabe aclarar que se utiliza el término extraordinario a partir de dos horizontes: por un lado, porque frecuentemente aparece en el discurso *emic* de muchos de los sujetos interlocutores; y, por otro lado, por la necesidad teórica de complejizar la dimensión de lo extraordinario mucho más allá de pensarla como aquello que excede a lo ordinario o a la regla común.

Se retoma la propuesta del antropólogo Diego Escolar que, recuperando a West (2007) propone pensarla como una dimensión que desafía las explicaciones convencionales y que, por lo tanto, requiere marcos alternativos de interpretación. En el estudio de Harry West sobre la brujería en Mozambique, lo extraordinario no es simplemente lo raro o lo sorprendente, sino aquello que es percibido como fuera de lo común dentro de un sistema cultural específico.

Se trata de eventos, situaciones, experiencias y fenómenos inclasificables, disruptivos y de difícil explicación desde los marcos del naturalismo occidental, la dicotomía naturaleza-cultura y las “verdades” propias de la modernidad (Escolar, 2007; Barán Attias, 2021), pero observables y objetivables, a partir de las múltiples capas ocultas de significado que escapan a la experiencia inmediata. Por cuestiones de espacio no podemos ampliar esta discusión, pero hay una reciente y fructífera producción sobre el uso de lo extraordinario en la antropología y otras ciencias sociales.

instancia habilitó la posibilidad de tomar fotografías del predio y registrar la semiografía presente en el lugar (cartelería-marcas-simbología, etc.).

Asimismo, se trabajó con otras fuentes de información complementarias como las notas de prensa, y un trabajo de campo virtual mediante el rastreo de redes sociales, canales de difusión y *blogs* especializados, así como todo tipo de archivos audiovisuales disponibles en la red.

El procesamiento se basó en un análisis cualitativo de los datos de campo, ordenados en torno a tres grandes unidades de registro: el paisaje en sí, las prácticas y los actores. La interpretación y la interconexión de estas tres unidades se pusieron en diálogo con los supuestos teóricos para arribar a las conclusiones, siempre abiertas a ampliaciones y reinterpretaciones.

Los paisajes y la geografía cultural

De la morfología del paisaje a los paisajes terapéuticos

Desde que el geógrafo Carl Sauer publicó en 1925 el ensayo geográfico *The Morphology of Landscape*, la categoría paisaje comenzó un largo recorrido y una densa tradición dentro de los estudios geográficos. Definido y redefinido desde distintas epistemologías, este complejo tema “encontró en las vinculaciones entre lo natural y lo cultural, lo subjetivo y lo objetivo, lo material y lo representacional el núcleo de su conceptualización” (Castro y Zusman, 2009, p. 144).

Hacia la década de 1970, se replanteó la noción de paisaje sosteniendo, por un lado, su carácter cultural (aunque al margen de los procesos históricos y políticos) y, por el otro, habilitando el aporte de disciplinas afines (la antropología y la arqueología, sobre todo) que proponen un acercamiento a los paisajes a través de las voces de los sujetos, los actores y los grupos y, además, se desplazó la discusión hacia una lectura territorial que pretende identificar las huellas que subsisten. Para el mismo periodo, la geografía humanística propuso “trasladar el eje desde la observación de las apariencias, de la superficie externa del paisaje [...] hacia la interpretación de sus significados y de la experiencia del paisaje para los sujetos que lo habitan o para los observadores externos” (Souto, 2011, p. 6).

Este panorama abrió el camino para que una década más tarde y, en el marco de la renovación de la geografía cultural, se produzca el paso de la lectura morfológica a la simbólica. La figura de Denis Cosgrove fue clave a la hora de proponer un andamiaje teórico

y metodológico que permita entender cómo los paisajes son contruidos y percibidos por los sujetos, y cómo los significados simbólicos son asignados a los lugares y paisajes. Así, argumenta que estos son interpretados y significados por los sujetos que los habitan y estos sentidos varían en función de la cultura, la historia y las prácticas sociales de cada grupo. Por su parte, el aporte del geógrafo Cosgrove también se fundamentó en la necesidad de ahondar en las “formas de ver” los paisajes, ya que

la vista, la visión y el propio acto de ver, implica algo más que la huella pasiva y neutra de las imágenes formadas por la luz en la retina del ojo. La vista humana es individualmente deliberada y está culturalmente condicionada. (Cosgrove, 2002, p. 66).

La geografía cultural de las dos últimas décadas del siglo pasado asumió como estandarte esta diversidad en las formas de mirar, atravesadas por la historicidad y la interseccionalidad (edad, clase, género, raza, religiosidad, etc.), y definió al paisaje como una matriz analítica profunda y multidimensional, privilegiando, ante todo, su construcción sociocultural. Sumado a ello, un conjunto de propuestas provenientes desde distintas voces (el posmodernismo, la geografía feminista, el poscolonialismo) enfatizan su construcción social tanto en términos epistemológicos como materiales, lo que permite recuperar, la significación social de las formas de representación y simbolización de los entornos (Castro y Zusman, 2009).

Pero esa renovada geografía cultural también recibió algunas críticas que apuntaban a darle demasiada trascendencia a la dimensión iconográfica y al hecho de situar las relaciones de poder en torno a los sectores dominantes, así como el consecuente descuido de los procesos de construcción material y cotidiana del paisaje (Souto, 2011). Y es a partir de este diagnóstico que se reconquista toda una tradición fenomenológica, la cual que sitúa el nudo de la cuestión en la recuperación de las vivencias y las experiencias de los paisajes cotidianos, esto es el habitar de todos los días, por sujetos y grupos comunes, que mitigan el peso de las lecturas estéticas y suman otros sujetos diversos.

A comienzo de siglo XXI, y como resultado de los giros que se producen en las ciencias sociales en general y en la geografía en particular (Lindón y Hiernaux, 2010) emergen perspectivas que adicionan aportes a la conceptualización y al análisis de los paisajes. La relectura de lo experiencial aportada por la fenomenología se complementa con las contribuciones del giro emocional y la geografía de la vida cotidiana, de los cuerpos y de las emociones, dado que en todos los casos las relaciones con el espacio son resultado de

experiencias corporales, sensoriales y emocionales. Así, con el impacto del giro afectivo se rescatan parámetros de análisis que permiten, además, complejizarlos bajo la idea de “paisajes afectivos”; *id est*, aquellos que están fundamentalmente definidos por una “resonancia”, una suerte de eco (bidireccional) en que el paisaje activa en el individuo una fuerte evocación y este a su vez consigue ‘hacer hablar al paisaje’, [...] sobre todo porque

suelen ser la expresión geográfica y la concreción material y simbólica de nuestras querencias; es decir, aquellos parajes a los que, con la imaginación, el cuerpo o la memoria, siempre volvemos y que son el ‘principio de orden’ (y quizás, de ‘esperanza’) de nuestras, a menudo, desordenadas identidades (Puente Lozano, 2012, p. 279).

Las transformaciones experimentadas en las últimas décadas han gestado paisajes contemporáneos caracterizados por la fluidez y su carácter efímero, por la mixtura y la hibridación (Zusman, 2008), por la coherencia, la liminaridad y/o la contradicción. Todos estos paisajes son resultado de su tiempo y su contexto, pero también del pasado que fue dejando huellas que testimonian otros modos, otros espacios y actores. En la medida en que el paisaje es un verdadero palimpsesto constituido por capas centenarias, a veces milenarias (Nogué, 2007), el desafío consiste en aprender a desandar esos laberintos.

En sintonía con este reverdecer fenomenológico de la geografía cultural, hacia la década de 1990, el geógrafo británico Wilbert Gesler acuñó la idea de “paisajes terapéuticos” para referirse a sitios “donde los entornos físicos y construidos, las condiciones sociales y las percepciones humanas se combinan para producir una atmósfera propicia para la curación” (Gesler, 1992, pp. 96) [traducción propia]. Estos primeros trabajos enfatizaban en las propiedades curativas de ciertos paisajes terapéuticos relativamente conocidos, como el caso de centros de peregrinación (Lourdes en Francia, por ejemplo), sitios arqueológicos con impronta sagrada (como Epidauro en Grecia) o bien paisajes de bosques, fuentes termales y otros “entornos verdes”² etc. Sin embargo, pronto los investigadores ampliaron el concepto incorporando el valor terapéutico de los espacios cotidianos, en consonancia con el auge de las geografías de la vida cotidiana y el retorno fenomenológico que se ha descrito

² Los entornos verdes refieren a aquellos donde predomina la “naturaleza”. Dentro del campo de la geografía cultural de la salud, se comenzó a hablar de “entornos azules” refiriendo a ámbitos donde predomina el agua, como islas, lagunas o lagos, costas y playas. En los últimos diez años, se ha producido una aceptación lenta pero constante de un híbrido verde-azul que llama la atención sobre una nueva comprensión “palética” de los paisajes terapéuticos en donde las concepciones hasta ahora fijas están cada vez más discutidas (Bell *et al.*, 2018).

precedentemente. Estos incluían tanto cualidades estéticas como tramas sociales más imperceptibles que ofrecían una sensación de seguridad e inclusión (Bell *et al.*, 2018) y que favorecían a los procesos de sanación y bienestar.

De esta manera, en la idea inicial de paisajes terapéuticos de Gesler (1992), la espiritualidad y la sanación espiritual fueron componentes centrales y, desde entonces, se ha empleado para comprender el ensamblaje de los paisajes y las movilidades religiosas experimentadas en diversos grados, como experiencias corpóreas, emocionales, espirituales y sociales. En esta dirección, la movilidad religiosa también es entendida como “movilidad terapéutica” que conecta a los peregrinos a través de interacciones sociales, actividad física y sentido de comunidad y pertenencia, considerándolos como facilitadores del proceso de curación (Williams, 2010).

Desde una perspectiva superadora, en las últimas décadas se ha incorporado la dimensión relacional y corporal para interpretar tanto la concepción del paisaje en general como la de los paisajes terapéuticos en particular. En esta dirección, Castro y Zusman (2009) recuperan la mirada de la geógrafa británica Sara Whatmore, quien sostiene que los paisajes no son constituidos solo a partir de representaciones sino a través de la participación de los cuerpos –no solo humanos–, “y donde la fuerza de la vida (*livingness*) actúa como energía que garantiza la conexión entre los mundos (los aspectos geofísicos) y los cuerpos (entre ellos, los humanos)” (p. 148), de modo tal que se construyen a través de materialidades y representaciones. En lo particular de los paisajes terapéuticos, la incorporación del concepto de “ensamblaje” y “lugares habilitantes” (facilitadores) complejiza la lectura paisajística pues reconoce la naturaleza terapéutica como emergente de un contexto de configuraciones socioculturales que involucran tanto a actores humanos como no humanos (Gorman, 2016), desestimando la naturaleza terapéutica *per se* de estos entornos.

Asimismo, la existencia de una “cultura terapéutica”, siguiendo a Csúri, Plotkin y Viotti (2023) debería abarcar amplias combinaciones e hibridaciones de prácticas y formas de conocimiento que reconocen una variedad de orígenes (locales, transnacionales, ancestrales, modernos, entre otros) y que suelen estar asociadas a formas de subjetivación altamente relacionales que distan mucho de la noción de un «yo autónomo», tan central en la idea de “cultura terapéutica global”. Los autores, en este sentido, recuperan la noción de “ensamblajes terapéuticos” o “redes terapéuticas” para referir al conjunto de entidades, fuerzas y agencias que se movilizan para afrontar el malestar y superarlo. Estas:

[...] abarcan una combinación heterogénea de elementos que, en términos generales, no encajan en las identificaciones expertas convencionales como esferas ‘médicas’, ‘psicológicas’, ‘religiosas’ o ‘espirituales’, normalmente consideradas independientes y autónomas. Los ensamblajes emergen en los ‘espacios intermedios’ que se resisten a ser tratados como formas binarias de clasificación (por ejemplo, mente/cuerpo; social/individual), y en su lugar constituyen híbridos (Csúri, Plotkin y Viotti, 2023, p. 24).

Se trata, entonces, de un paisaje terapéutico extraordinario donde los ensamblajes terapéuticos suman materialidades, afectividades, prácticas y discursos que pendulean en una zona intersticial que incluyen lo humano, lo no humano y lo suprahumano (energías, fuerzas divinas, entidades extraterrestres, entre otras). Además, las lógicas y la cultura terapéutica funden de manera enmarañada algunos dispositivos y discursos biomédicos con concepciones de salud de carácter holístico, no necesariamente espirituales. El resultado a nivel paisajístico traduce toda esta complejidad.

El paisaje en el norte de punilla

De lo sublime a lo extraordinario

El paisaje de Córdoba cuenta con importantes extensiones de llanuras y con un sistema serrano, cuya cumbre de mayor altura, el Champaquí, tiene 2790 m s. n. m. Los tres principales sistemas montañosos son las Sierras Chicas, Grandes y Occidentales. Además, se disponen espacialmente cinco valles principales: Sierras Chicas, Punilla, Calamuchita, Paravachasca y Traslasierra.

A grandes rasgos y de modo superficial, en la actualidad, la construcción del paisaje cordobés se asocia con lo serrano y lo pintoresco. Llorens (2017) realiza un análisis sobre el “nacimiento” del paisaje cordobés y menciona una “devoción colectiva” de la sociedad local sobre este paisaje, hasta el punto de que se lo posiciona como ícono de la provincia y del ser provinciano.

En gran parte –aunque no de manera única– la configuración paisajística de la provincia se ha influenciado por su perfil turístico. Si bien sería reduccionista pensar únicamente en el binomio paisaje-turismo, se debería tener en cuenta que:

[...] el paisaje es, con seguridad, un recurso mucho más valioso que otros recursos turísticos, cuando se trata de consolidar una determinada oferta turística [...] el paisaje es un elemento consustancial del fenómeno turístico. Paisaje y turismo son, por tanto, dos realidades íntimamente relacionadas (Nogué, 1989, p. 35).

Pero esto no fue siempre así. Hasta mediados del siglo XIX no aparecen evidencias que den cuenta del vínculo estrecho entre paisaje y turismo. Llorens (2017) alude, por un lado, a fuentes históricas que van desde viajeros europeos hasta protagonistas argentinos y cordobeses que resaltan la geografía escarpada y con recovecos propicia para ser refugio de indios, gauchos rebeldes y bandidos. Por otro lado, analiza las producciones artísticas del periodo, y destaca la presencia de motivos religiosos, coloniales y retratos, frente a la casi nula presencia del paisaje.

Hacia finales del siglo XIX y principios del XX Llorens rastrea evidencias (un apartado de la obra *Geografía de la Provincia de Córdoba* de Río y Achával) que podrían representar las bases de la configuración actual del paisaje. Aunque pone en duda que, para ese entonces, la sensibilidad paisajística penetrara en su totalidad en el colectivo cordobés, detecta una lectura en clave de lo sublime:

[...] la profusión de metáforas literarias y pictóricas, la configuración de un modelo de apropiación del espacio serrano cordobés, resultado de una génesis particular, que en conjunción –e incluso más allá– de sus aspectos científicos, económicos y comerciales, merecía o prácticamente obligaba a presentarlos en clave estética (Llorens, 2017, p.134).

Todas estas nociones iniciales sobre la construcción de un paisaje característico para esta provincia –con un enfoque mayormente orientado a una proyección productivista– comienzan a entrecruzarse con la práctica turística. Al respecto del fenómeno, Bertoncello (2006) sugiere tres momentos que se pueden extrapolar en Córdoba. Un primer periodo protagonizado por las élites, relacionado con la gestación de un paisaje prístino serrano que se valorizaba por cuestiones terapéuticas y de salud, como el caso del Hotel Edén de La Falda (Punilla). Esta instancia configura una primera modalidad de paisaje terapéutico en la zona (Gesler, 1992) ligado a las propiedades del entorno (el clima serrano, por ejemplo) para facilitar los procesos de sanación/curación. Luego, una segunda etapa surgida en la primera

mitad del siglo XX, en donde el turismo crece como fenómeno y se consolidaron destinos como Villa Carlos Paz y Cosquín perteneciente a la misma región.

Por último, se menciona la tercera etapa que corresponde hasta la actualidad, en donde la práctica turística se relaciona al mundo del trabajo en crisis. Un turismo heterogéneo y fragmentado enquistado en pequeños nichos. Si bien no se está ante un “agotamiento” de las modalidades del turismo de masas para esta provincia, en la actualidad, se podría pensar un paisaje en donde conviven, de manera más o menos conflictiva, prácticas del turismo masivo con los fenómenos de nicho.

Asimismo, desde la década de 1960, en los centros urbanos de mayor relevancia del país, se manifiestan una serie de procesos relacionados a la transnacionalización de la denominada “contracultura”, desde donde se funda una red de significados centralizada en la transformación personal con foco en las emociones. Así, hubo modificaciones en los esquemas de valores, tales como:

[...] un mayor énfasis en la libertad personal y en el rechazo de las jerarquías institucionales del modelo tradicional de familia, de la religión aceptada y de los proyectos de vida que, en ese contexto, se abrían a experiencias donde la autonomía y el bienestar personal resultan centrales (Viotti, 2022, p. 255).

El campo religioso argentino se ha caracterizado históricamente por la diversidad, sin embargo, con el retorno de la democracia, a partir de 1983, esa diversidad se hizo presente a través de creencias visibles en el espacio público y, además, habilitó el surgimiento de nuevas formas de creer. En sintonía con los procesos de cambio cultural y social experimentados en Occidente, el vínculo con lo sagrado sufrió modificaciones: la individuación de las creencias (aunque siempre en marcos colectivos), la resacralización de la relación entre humanos y el cosmos, el carácter inmanente de lo sagrado, y la recuperación de prácticas y la reinvención de algunas nuevas ligadas al Orientalismo, entre otros aspectos. Dentro de esas morfologías novedosas se encuadra la llamada “New Age” o “Nueva Era”:

[...] aunque no solo se trata de la aparición de nuevas creencias, sino de algo que las subyace: el crecimiento de la gravitación de una religiosidad que pasó de ser una preocupación orientalista relativamente confinada en grupos minoritarios a ser una plataforma de prácticas y representaciones que integran el sentido común; un recurso espiritual ampliado que afecta el campo religioso

en sus lógicas, sus distribuciones y la misma forma de concebirlo (Semán y Viotti, 2015, p. 83).

Si bien se trata de un movimiento originado en los Estados Unidos, hacia la década del sesenta, su llegada a América latina y Argentina en particular, se da con regularidades y reapropiaciones locales. Así, “la *New Age* latinoamericana se define por una serie de efectos específicos que suceden en países exotizados por el imaginario espiritualista.” (Gracia, 2020, p. 75). La presencia del componente indígena y su apropiación por parte de los emprendedores espirituales es clave en este sentido, a partir de la recuperación de la llamada medicina ancestral o indígena y su mercantilización. Entonces, “el fenómeno *New Age* no se presentaría necesariamente con un cariz contracultural, sino justamente como parte de las propias dinámicas culturales producidas por proyectos nacionalistas o de tradiciones autóctonas latinoamericanas” (Gracia, 2020, p. 76). Además, “el proceso de mercantilización de la vida social de las últimas décadas en América Latina, así como la transformación del sistema de mediaciones de la industria cultural, acompañó la difusión masiva de discursos y prácticas de la Nueva Era” (Semán y Viotti, 2015, p. 89).

Este grupo de creencias, altamente influenciadas por diferentes procesos globales, presenta codificaciones espaciales a nivel local. Resulta de gran interés el caso de Punilla en Córdoba, incluso con desborde en áreas circundantes. Con epicentro en la ciudad de Capilla del Monte, desde la década de 1980 y a partir de diferentes fenómenos, se empezó a gestar un proceso de esoterización³ (Otamendi, 2008a) del paisaje, proceso mediante el cual ciertos elementos de la cultura y las creencias se transforman, adaptan y adquieren características esotéricas o místicas despegadas de lo institucional tales como: hermetismo, orientalismos, creencias metafísicas, ufología, entre otras.

Dicha situación, *a priori*, no podría ser explicada a través de una única causa. A ciertos antecedentes, como mitologías sobre el Santo Grial, el Bastón de Mando o diferentes narrativas locales de lo fantástico⁴ que fueron generando una raigambre extraordinaria, se deben sumar dos episodios claves. El establecimiento en la zona, en 1983, de Ángel Cristo Acoglanis y el afianzamiento de redes de creencia en torno a la cosmología ERKS⁵ (Flores,

³ Actualmente, en otras zonas de Córdoba parecerían experimentarse procesos similares, pero más atenuados, como en localidades de los valles de Calamuchita y Traslasierra.

⁴ Véase Del Prete (2004).

⁵ Ángel Cristo Acoglanis, fallecido en 1989, se presentaba como un experto en terapias medicinales alternativas. Fue la figura líder de un movimiento espiritual sobre creencias en extraterrestres. Entre sus rituales de mayor relevancia

2020), se complementa con el evento que dejó como consecuencia la Huella del Pajarillo, nombre que hace referencia al episodio ocurrido el 9 de enero de 1986, cuando una superficie calcinada de unos 100 m de diámetro se detectó en la ladera del cerro del mismo nombre, y que se identifica con el aterrizaje de una nave extraterrestre. Así, la zona comenzó a ser habitada por nuevos migrantes urbanos vinculados a creencias espirituales despegadas de la institucionalidad y con fuerte raigambre en el *self* (Papalini, 2018).

A partir de dichos procesos, es común encontrar habitantes y visitantes en localidades de Punilla y alrededores (tales como Capilla del Monte, La Cumbre, San Esteban, Charbonier, Los Cocos o San Marcos Sierras, entre otros) que construyen creencias en torno a lo extraordinario, lo esotérico y lo ocultista, en diálogo con la Nueva Era, aunque no totalmente asimilables a esta corriente. Es importante comprender que, si bien la espiritualidad está profundamente vinculada con la Nueva Era, no es correcto posicionarla como completamente homologable a ella, ya que se trata de un universo dinámico y difícil de contornear. En otras palabras, “la noción de espiritualidad resulta inescindible de este movimiento, a pesar de no circunscribirse exclusivamente a él” (Gracia, 2021, p. 76).

Así, desde lo local, con la esoterización del paisaje, se comienza a configurar una red de creencias y prácticas con tintes holísticos tales como grupos que reinterpretan saberes de culturas indígenas comechingonas⁶ (Giop, 2022), acercamientos a la naturaleza desde un carácter sublime, romantizado y espiritual (Castro y Zusman, 2009), rituales nocturnos de avistamiento de seres extraterrestres (Flores, 2020), experiencias terapéuticas alternativas con tintes orientalistas. Todas estas prácticas se anclaron en la zona, con cruces y mixturas entre sí y con otras prácticas y creencias. De esta manera, se contornea un paisaje en donde lo extraordinario se hace presente habilitando una perspectiva reencantada a partir de un cúmulo de significados en los que convergen experiencias mágicas, fantásticas o exóticas (Otamendi, 2008b).

se pueden mencionar aquellos celebrados en Los Terrones (Punilla) en donde se buscaba establecer contactos con la ciudad intraterrena de ERKS. En la actualidad, es común encontrar discípulos, seguidores o sujetos con redes de creencias similares en la zona. Para ampliar véase: Flores (2020).

⁶ Los comechingones son un grupo indígena precolombino, localizables actualmente -sin ánimos de caer en anacronismos- en las provincias argentinas de Córdoba y San Luis. Es probable que el origen de su nombre haya sido adjudicado por fuera de la cultura propia, lo que evidenciaría una condición de exónimo. Debido a esto, en las últimas décadas algunos sectores de la población reconocida como comechingona se encuentran atravesando un proceso de búsqueda de autodenominación por lo que surgen las palabras *kamichingones* y *camiare*.

Lo esotérico y lo extraordinario de cierta parte del paisaje cordobés encuentra su correlato en el cruce con lo turístico. Si se retoma la tercera etapa propuesta por Bertonecello (2006), se podría postular que, en la Córdoba actual, se gestaron nuevas modalidades orientadas a experiencias que suelen distanciarse de las variantes clásicas asociadas al ocio. Así, desde varias localidades del noroeste cordobés, el paisaje puede ser leído en clave terapéutica alternativa, ya que se visibilizan una serie de individuos y colectivos, tanto de habitantes como visitantes que practican y ofrecen un amplio abanico de terapias y sanaciones alternativas como yoga, meditación, reiki, temazcales, constelaciones, acupuntura, homeopatía, biodecodificación, por citar las más demandas.

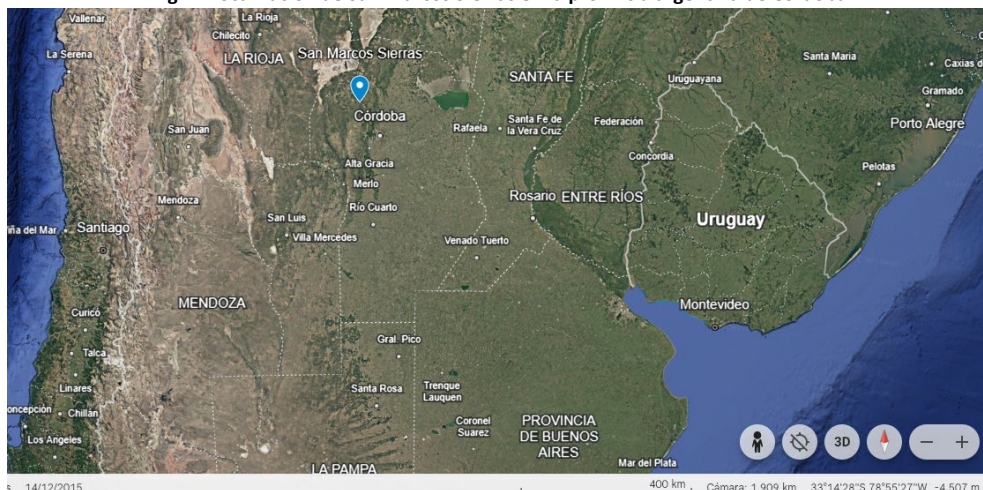
Si se tiene en cuenta el escueto recorrido sobre la construcción del paisaje cordobés, se arribaría a un punto actual que, si bien tiene una fuerte presencia de “lo pintoresco”, su experimentación presenta peculiaridades destacadas:

[...] no es homogénea ni libre de disputas, se acciona, moviliza a través de distintas prácticas y dispositivos: un repertorio de figuras y discursos cautiva prácticas que albergan desde la promoción turística y las prácticas de recreación, a la promoción inmobiliaria (urbana, periurbana y rural), proyectos de patrimonialización, campañas publicitarias, expresiones artísticas y literarias, estilos de vida, así como discursos y prácticas ambientalistas y ecologistas entre tantos otros (Llorens, 2017, p. 143).

En el caso del PL-PL, situado en el noroeste cordobés, este irrumpe como un modelo atípico del paisaje serrano ligado a lo pintoresco, y constituye un ensamblaje terapéutico en donde se funden y negocian dimensiones materiales y símbolos, convirtiendo al paisaje local en un signo distintivo de la región serrana en la que se inserta.

El pozo de luz como paisaje terapéutico extraordinario

El Pozo de Luz-Pirámide de Luz (PL-PL) se emplaza en San Marcos Sierras, en el noroeste cordobés y, si bien administrativamente no forma parte del departamento de Punilla, su vínculo, funcionalidad y similitud con las localidades de sus alrededores hacen que se integre en esta región esotérica (Fig. 1).

Fig. 1. Localización de San Marcos Sierras en la provincia argentina de Córdoba

Fuente: Elaboración de los autores sobre la base de *My Maps*.

Se hace imposible entender el devenir socioespacial del proyecto terapéutico PL-PL al margen de la figura de su mentor y agente clave: el profeta Kropp. Su cosmovisión y su derrotero biográfico imprimen un sello particular a todo el proceso de puesta en valor de este paisaje terapéutico.

Nestor Corsi (profeta Kropp) llegó a la zona apenas a principios del nuevo milenio presentándose como investigador científico. En sus relatos autobiográficos se resalta el haber sido la reencarnación del arquitecto que construyó las pirámides egipcias y recibir su consagración como profeta directamente del “Padre”, quien le encomendara distintas “misiones” a través de canalizaciones. Su cosmología personal licúa de manera inextricable cristianismos heterodoxos, mesianismo, filosofías orientalistas, mitología erskiana y profecías parravicinianas⁷. Todo ese bagaje personal configura su ser-en-el-mundo que se proyecta en la creación del centro terapéutico espiritual PL-PL.

Entre las diferentes “misiones” que al profeta se le encomiendan, está la de investigar una vacuna que cure el cáncer. Según sus palabras, consiguió elaborar exitosamente el

⁷ Benjamín Solari Parravicini (1898-1974) fue un artista argentino al que se le atribuyen capacidades proféticas. Mediante la denominada psicografía (supuesta habilidad psíquica de una persona para escribir sin estar consciente) elaboró una importante cantidad de dibujos que se interpretaron como adivinatorios. Su popularidad creció durante los últimos años, ya que se lo vincula al actual presidente argentino y su entorno (Agostinelli, 2024a).

medicamento CNS-629 que fue presentado a diferentes autoridades nacionales. Debido al constante rechazo, Corsi manifiesta (mediante un viaje interdimensional a partir de un portal) viajar a Rusia, país donde es recibido de manera exitosa. Hacia 1986 y en plena difusión de los alcances de la vacuna, y continuando con sus traslados extracorpóreos, canalizó en “la tumba de Cristo” (Israel) una nueva indicación: construir el Pozo y la Pirámide de Luz. De esta manera, sin haber visitado la localidad previamente, se mudó y estableció en San Marcos Sierras.

Así, en el año 2003 el profeta adquirió siete hectáreas en las afueras de la comarca cordobesa y comenzó con el proyecto PL-PL. El emplazamiento en un área previamente “esoterizada” no fue azaroso. El cúmulo de creencias y prácticas vinculadas a la *New Age* que profesa Corsi se fundirían y dialogarían con el paisaje de la zona configurando nuevos códigos. De esta manera, la ubicación del PL-PL se justificaría por su proximidad, según su propietario y entre otras razones, a un paisaje constituido por tres cerros considerados sagrados: Alfa, De la Cruz y Pajarillo—este último como potencial puerta de acceso a ERKS— (Fig. 2). Un tema no menor es la recurrente mención a la “energía del lugar”, otro tema típico presente en muchos emprendimientos afines de toda la región, pero en este caso facilitador del proceso de sanación. De esta forma, los entornos materiales y los cuerpos quedan inmersos en un rango de energías potenciales, las cuales tienen asociaciones simbólicas con la sanación y se manifiestan a través de representaciones energéticas de salud en el lugar (Foley, 2010).

Fig. 2. Localización del PL-PL y los cerros sagrados



Fuente: Elaboración de los autores sobre la base de *My Maps*.

Una vez adquirido el terreno, se puso en marcha una serie de proyectos, muchos de ellos en paralelo y algunos aún en desarrollo, que pueden entenderse como artefactos o dispositivos terapéuticos que, al ensamblarse, configuran el paisaje terapéutico en su totalidad (Williams, 2010).

Uno de los primeros trabajos fue el “Pozo de Luz” (no confundir con complejo PL-PL). Así, llevó adelante una excavación que hasta la actualidad alcanzó los 38 metros de profundidad. Para su estructura se proyectaron nueve anillos concéntricos escalonados y un diámetro en superficie de 12 m. Dos cuestiones son importantes en cuanto a este artefacto terapéutico. Por un lado, se concibió como un espacio para llevar a cabo diferentes rituales de sanación. Por ejemplo, al ingresar al pozo se tendría contacto con aguas subterráneas y con un espacio sagrado que denominó “sala bautismal”. Además, manifestó encontrar una roca apta para practicar sesiones de cuarzoterapia en el ingreso al hueco. Incluso llevó a cabo prácticas de sanación vinculadas a la vacuna CNS-629. Por el otro, el “profeta”, puso en escena narrativas que ponen en diálogo este dispositivo con creencias ya arraigadas en los paisajes locales. Primero afirmando que encontró en el pozo un objeto sagrado esotérico de gran relevancia (el bastón de mando). Segundo, expresando que en el interior existía un portal que conectaría con la base del cerro Pajarillo y con la ciudad intraterrena de ERKS. Si se considerara la lógica del palimpsesto, se observa que, la presencia de lo “propio” (las narrativas locales) y a la vez extraordinario opaca el paisaje serrano clásico cordobés y emerge otra vertiente que recurre a la singularidad y extrañeza, mixturándose en capas de distintos tiempos, narrativas y procesos (Fig. 3).

Fig. 3. El Pozo de Luz con el Gran Diamante en una práctica de sanación



Fuente: Pirámide de Luz-Pozo de Luz, 18/11/2018.

En paralelo a la obra del pozo, programó “levantar una pirámide de 170 metros con otras dos en su interior, donde iba a practicar una serie de terapias curativas hasta alcanzar, por fin, una meta ciclópea: construir un hospital oncológico con 3.000 camas” (Agostinelli, 2024b). Este proyecto no se realizó principalmente por el proceso judicial que afrontó a partir de 2012⁸.

Luego de cumplir su condena, inició una nueva “misión” que canalizó estando en prisión cuando logró entrar a la “morada de los ángeles”. Un nuevo dispositivo terapéutico entró en escena: el llamado “Diamante de la sanación”, una esfera de dos metros de diámetro, confeccionada con botellas plásticas entramadas, que en su interior contiene piezas de neodimio (un mineral con propiedades magnéticas). En 2015, este artefacto fue colocado sobre una base de cuarzo en el corazón del pozo –y futura pirámide–, en el portal de ERKS mediante un ritual de entronización con seguidores de Corsi.

No obstante, el predio entró en un periodo de abandono, usurpación y saqueo, ya que la justicia le prohibió regresar; solo algunos seguidores se encargaron de su cuidado. En 2019, y ya en libertad, emprendió una nueva misión en el “Monte de los milagros”, a unos 15 km del PL-PL; donde se le solicitó crear un “aeropuerto de naves” frente al cerro Uritorco. Allí desarrolló prácticas de sanación renovadas mediante la elaboración de una “estrella de David en cuarzo” de 10 m. En este sitio recibía a grupos de devotos para realizar jornadas de sanación que incluían meditaciones con cuarzo, mantras y un discurso del profeta basado en “recomendaciones” de salud (tomar magnesio, limón, manzana, evitar el cerdo y usar siempre calzado, así como evacuar varias veces al día).

Allí permaneció hasta el 2021 donde culminada la “misión” y resueltos parcialmente los inconvenientes judiciales retornó al PL-PL con el “Gran Diamante” que volvería a tener sus propiedades terapéuticas. Sin embargo, las prácticas se redefinieron a modalidades más ligadas a la Nueva Era, y además decidió habilitar visitas turísticas para recorrer el lugar, guiados por el propio Kropp.

⁸ El 24 de febrero de 2012, Corsi fue detenido y encarcelado tras un cúmulo de denuncias, fundamentadas en el ejercicio ilegal de la medicina y las estafas reiteradas. Cabe destacar que, si bien el número exacto de personas que recibieron terapias por el profeta no es del todo fiable, el propio Kropp declaró haber atendido a más de 30 000 pacientes. Permaneció encarcelado de manera preventiva desde el momento en que fue arrestado, hasta octubre de 2014 cuando logró la libertad condicional. Finalmente, en 2017, a través de un juicio abreviado en el que admitió los cargos, se lo condenó a cuatro años de prisión cumplidos bajo el régimen dos por uno a lo largo de su encierro preventivo (Agostinelli 2024b).

Actualmente, configuran el paisaje otros dispositivos terapéuticos con diferentes características y usos. Desde la entrada principal se accede a un pórtico denominado la Gran Muralla (se planifica que tenga 600 metros de longitud). Es una obra faraónica con una estética que, a modo de collage funde diferentes morfologías, estilos y símbolos como: contornos medievales, muros de pircas, tallados antropomórficos, cartelera con signos de diferentes espiritualidades, entre otros (Fig. 4).

Fig. 4. Ingreso al predio y la Gran Muralla

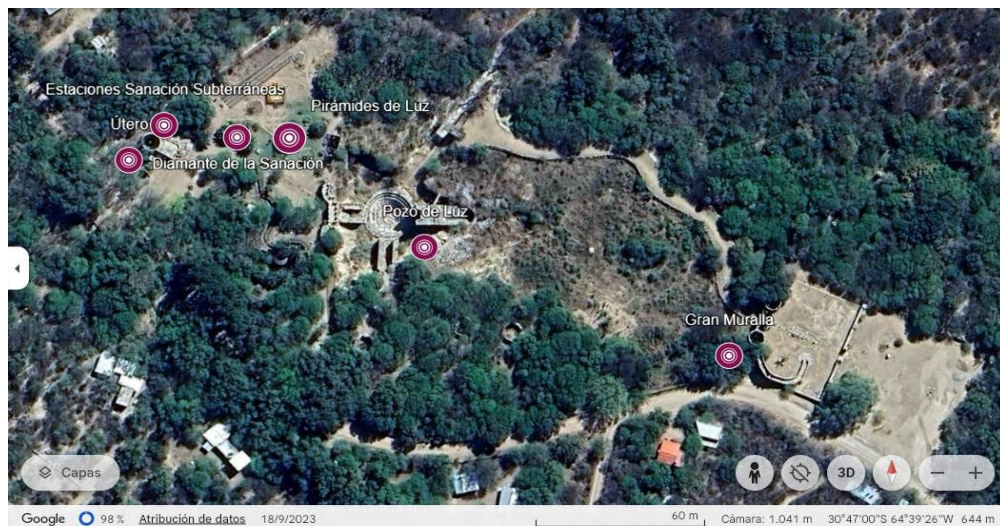


Fuente: fotografía tomada por los autores, 25/03/2022.

Directamente vinculado a lo terapéutico, se proyecta un total de 21 “estaciones de sanación subterráneas”. Cada una de ellas estará destinada a un órgano del cuerpo humano en particular para realizar acciones terapéuticas. El propósito es que estén en su totalidad conectadas entre sí por diferentes canales. Además, se erigió una estructura considerada sagrada con fines obstétricos. Esta sala de partos, también denominada “Útero”, cuenta con diferentes iconografías en sus paredes en consonancia y en diálogo con símbolos holísticos: Nueva Era y espiritualidades indígenas. Siguiendo a Bell *et al.* (2018) se trata de artefactos terapéuticos de entornos azules, ya que cuentan con distintas piletas y cursos artificiales de agua necesarios para llevar a cabo los rituales de sanación.

Uno de los proyectos más recientes son las Pirámides de Luz, tres estructuras con formas geométricas. Cada una de estas de colores distintos (rojo violeta y amarillo) y con pisos de diferentes materiales (ceniza, cuarzo y arena blanca respectivamente). Según se indicó, una de las tres estaría unos grados separados del resto, al igual que las pirámides de Keops y el cúmulo de estrellas las Tres Marías (Fig. 5).

Fig. 5. Distribución actual de los dispositivos terapéuticos del complejo PL-PL



Fuente: Google Earth a partir de producción propia en My Maps

El viraje de algunas prácticas, la resignificación de algunos artefactos terapéuticos, la emergencia de nuevos dispositivos con diferentes propiedades y usos, y un discurso espacial

plástico y acomodaticio a los contextos caracterizan la lógica actual de este pasaje terapéutico extraordinario del valle cordobés.

Conclusiones

La geografía cultural tiene una larga tradición en los estudios del paisaje, sin embargo, es partir de las miradas renovadas (emergidas en las tres últimas décadas) cuando esta noción comenzó a tener potencia y complejidad. El salto de las miradas exclusivamente morfológicas a una perspectiva simbólica y multidimensional aporta riqueza y profundiza el análisis geográfico del paisaje.

El caso estudiado sobre el paisaje del Pozo de Luz-Pirámide de Luz (PL-PL) ha permitido aplicar estos enfoques para interpretar cómo se construye y articula un paisaje terapéutico particular del valle de Punilla, en la provincia de Córdoba donde se condensan materialidades, narrativas, sentidos de lugar, símbolos, corporalidades y afectividades.

Desde 2003, y con la llegada del autodenominado profeta se puso en marcha el proyecto de construir el complejo terapéutico alternativo en la localidad serrana de San Marcos Sierras. Claro que, el desarrollo de este se enmarca en un contexto social, cultural y espacial que habilita la implantación de este tipo de emprendimientos que mixturan lo espiritual y lo terapéutico mediados por la mercantilización del bienestar bajo el paraguas de la Nueva Era. Así, en el primer cuarto de siglo, la región septentrional de Punilla se fue poblando de experiencias espaciales de similares características que reflejan el proceso de esoterización que vivió (y vive) la región cordobesa.

Sin embargo, este caso presenta la singularidad de implantarse como un ensamblaje terapéutico extraordinario que irrumpe en el paisaje combinando construcciones monumentales de estilos y simbología ecléctica con un entorno de naturaleza serrana. Así, lo terapéutico se pone en diálogo con los significados de lo serrano y lo pintoresco, propio de los imaginarios espaciales del norte cordobés.

Asimismo, tiene la particularidad de ser un emprendimiento motorizado por un actor clave (el profeta Kropp) que ha tenido la característica de adaptarse y reinventarse a los vaivenes del contexto social, económico, judicial y personal que le ha tocado experimentar. Esta realidad expresa la plasticidad que muestra este tipo de ensamblajes y las prácticas que allí se dan. De hecho, las actividades del predio continúan con readaptaciones y continuidades. Siguen presentes las visitas guiadas por el lugar, pero ya no están orientadas a procesos de sanación específicos; sin embargo, se planea avanzar con las estaciones de sanación

subterránea, y también con un “centro hospitalario piramidal” en un terreno de 10 hectáreas en la ruta de acceso a San Marcos Sierras.

Finalmente, resaltar la necesidad de explorar mayores experiencias paisajísticas de estas características (o similares) para poder avanzar en la búsqueda de patrones espaciales que complejicen el análisis cultural de esta dimensión del espacio donde lo terapéutico ocupa un rol central siempre en diálogo con otras dimensiones y variables.

Bibliografía

Agostinelli, A. (15 de abril de 2024a). Vida del Profeta que sigue Milei. *Página 12*.

Agostinelli, A. (4 de febrero de 2024b). El señor del castillo. *Página 12*.

Barán Attias, T. (2021). Monstruos y audiencias escépticas: un acercamiento a distintos abordajes sobre lo extra-humano en el sur global en las ciencias sociales contemporáneas [Ponencia]. *XII Congreso Argentino de Antropología Social (CAAS)*. Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Argentina,

Bell, S.; Foley, R.; Houghton, F.; Maddrell, A. y William, A. (2018). From therapeutic landscapes to healthy spaces, places and practices: A scoping review. *Social Science & Medicine*, (196), 123-130.

Bertoncello, R. (2006). Turismo, territorio y sociedad. El mapa turístico de la Argentina. En A. Geraiges de Lemos, M. Arroyo y M. L. Silveira (Dir.), *América Latina: Cidade, Campo E Turismo* (pp. 317-335). CLACSO.

Capellà, H. (2023). El lugar de la mirada cultural en la geografía académica. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 27(4), 121-144. <https://doi.org/10.1344/sn2023.27.42775>

Castro, H. y Zusman, P. (2009). Naturaleza y Cultura: ¿dualismo o hibridación? Una exploración por los estudios sobre riesgo y paisaje desde la Geografía. *Investigaciones Geográficas*, (70), 135-153. <https://www.redalyc.org/pdf/569/56912238010.pdf>

Claval, P. (1999). *La geografía cultural*. Eudeba.

Claval, P. (2020). *El mundo por descifrar. La perspectiva geográfica*. Instituto de Geografía, Universidad Autónoma de México.

Cosgrove, D. (2002). Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista. *Boletín de la A.G.E.*, (34), 63-89. <https://bage.age-geografia.es/ojs/index.php/bage/article/view/428>

Csúri, P., Plotkin, M. y Viotti, N. (2023). *Beyond Therapeutic Culture in Latin America: Hybrid Networks in Argentina and Brazil*. Routledge Taylor & Francis Group.

Del Prete, J. (2004). *Hechos y relatos fantásticos de Capilla del Monte*. Buenos Aires.

- Delgado, M. (1999). *El animal público, Hacia una antropología de los espacios públicos*. Anagrama.
- Escolar, D. (2010). "Calingasta x-file": reflexiones para una antropología de lo extraordinario, *Intersecciones en antropología*, 11(1), 295-308. <https://www.redalyc.org/pdf/1795/179515632022.pdf>
- Flores, F. (2020). Prácticas turísticas heterodoxas y lugares sagrados. Experiencias de contactismo en la Zona Uritorco. *Geograficando*, 16(2), 1-16. <https://www.geograficando.fahce.unlp.edu.ar/article/view/GEOe074>
- Gesler, W. (1992). Therapeutic landscapes: medical issues in the light of the new cultural geography. *Social Science & Medicine*, 34(7), 735-746.
- Giop, M. (2022). Turismo espiritual comechingón en San Marcos Sierras (Córdoba). *Posición*, (8), 1-17. <https://posicion-inigeo.unlu.edu.ar/posicion/article/view/48>
- Gorman, R. (2016). Therapeutic landscapes and non-human animals: the roles and contested positions of animals within care farming assemblages. *Social & Cultural Geography*, 18(3), 315-335. <https://ore.exeter.ac.uk/repository/handle/10871/30629?show=full>
- Gracia, A. (2021). Espiritualidad, Nueva Era y religión: un abordaje etnográfico de categorías en fricción. *Religião e Sociedade*, 40(3), 73-94.
- Lindón, A. y Hiernaux, D. (Dir.). (2010). *Los giros de la geografía humana*. Anthropos.
- Lindón, A. (2011). Las narrativas de vida espaciales: una expresión del pensamiento geográfico humanista y constructivista. En B. Nates Cruz y F. Londoño López (Eds.), *Memoria, espacio y sociedad* (pp. 13-32). Anthropos.
- Llorens, S. (2017). Nacimiento del paisaje en Córdoba. Afirmaciones y ambivalencias de un cordobesismo paisajero demasiado estrecho. *Revista del Departamento de Geografía (UNC)*, (9), 130-156. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/cardi/article/view/18940>
- Nogué, J. (1989). Paisaje y turismo. *Estudios Turísticos*, (103), 35-46.
- Otamendi, A. (2008a). El turismo místico-esotérico en la zona del cerro Uritorco (Córdoba, Argentina): síntesis de una perspectiva etnográfica. *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*, 2(2), 20-40.
- Otamendi, A. (2008b). Descubriendo paraísos mágicos y mundos soñados: análisis de las prácticas discursivas del turismo. *Actas del IX Congreso Argentino de Antropología Social*, FHyCS, UNM. Misiones.
- Papalini, V. (2018). Sincretismo de la New Age sudamericana: una amalgama sin integración. El caso de Capilla del Monte, Argentina. *Scripta Ethnologica*, (40), 63-84. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/92540>

Puente, P. (2012). El valor emocional de la experiencia paisajística. *Cuadernos Geográficos*, 51(2), 270-284.

Semán, P. y Viotti, N. (2015). "El paraíso está dentro de nosotros". La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Revista Nueva Sociedad*, (260), 82-94.

Souto, P. (2011). Paisajes en la geografía contemporánea: concepciones y potencialidades. *Revista Geográfica de América Central*, Número especial EGAL, 1-23. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/geografica/article/view/1792>

Viotti, N. (2022). Daniel Alegre y el holismo terapéutico en Buenos Aires: de la contracultura a las terapias alternativas. En D. Armus (Dir.), *Sanadores, parteras, curanderos y médicas. Las artes de curar en la Argentina Moderna* (pp. 253-280). FCE.

West, H. (2007). *Ethnografic Sorcery*. The University of Chicago Press.

Williams, A. (2010). Therapeutic landscapes as health-promoting places. En T. Brown, S. McLafferty, G. Moon (Eds.), *A Companion to Health and Medical Geography* (pp.207-233). Wiley-Blackwell, Chichester.

Zusman, P. (2008). Perspectivas críticas del paisaje en la cultura contemporánea. En J. Nogué (Ed.), *El paisaje en la cultura contemporánea* (pp. 275-296). Editorial Biblioteca Nueva.

Sobre los autores

Marcos Giop

Profesor en Geografía de la Universidad Nacional de Luján (UNLu) y Doctorando en Ciencias Sociales y Humanas por la misma Casa de Estudios. Se desempeña como Becario Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y como docente investigador del Departamento de Ciencias Sociales de la UNLu. Integra el Grupo Interdisciplinario de Estudios de Paisaje, Espacio y Cultura (GIEPEC) en el Instituto de Investigaciones Geográficas (UNLu).

Primer autor

Fabián Claudio Flores

Geógrafo y doctor en Ciencias Sociales y Humanas por la Universidad Nacional de Luján. Se desempeña como Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y como Profesor e Investigador en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Luján (UNLu). Es director del GIEPEC (Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre Paisaje, Espacio y Cultura) y codirector del GIEPRA (Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Pluralismo Religioso en la Argentina).

Segundo autor