

PEREGRINAR DESDE CASA

Paradojas y desafíos de los desplazamientos
hacia lugares sagrados durante
la pandemia por Covid 19

Oscar Molina Palestina
Coordinador



Peregrinar desde casa

Paradojas y desafíos
de los desplazamientos hacia lugares sagrados
durante la pandemia por Covid 19



ANUIES ASOCIACIÓN NACIONAL DE UNIVERSIDADES
E INSTITUCIONES DE EDUCACIÓN SUPERIOR

Luis Armando González Placencia

Secretario General Ejecutivo

Gustavo Rodolfo Cruz Chávez

Coordinador General de Vinculación Estratégica

Luis Alberto Fierro Ramírez

Coordinador General de Fortalecimiento Académico

Irma Andrade Herrera

Coordinadora General de Planeación y Buena Gestión

Sergio Raúl Corona Ortega

Jefe de Unidad de Producción Editorial

Peregrinar desde casa

Paradojas y desafíos
de los desplazamientos hacia lugares sagrados
durante la pandemia por Covid 19

Oscar Molina Palestina

Coordinador



201.69 BL65.G4
P47 U47

Peregrinar desde casa. Paradojas y desafíos de los desplazamientos hacia lugares sagrados durante la pandemia por Covid 19 / Oscar Molina Palestina, coordinador. – Ciudad de México : ANUIES, 2025.

285 páginas.

ISBN: 978-607-451-249-6

1. Religión y geografía 2. Lugares sagrados 3. COVID-19 Aspectos sociales I. Molina Palestina, Oscar, coordinador II. Serie.

Primera edición: 2025

Coordinación editorial
Sergio Raúl Corona Ortega

Diseño de forros y formación de interiores
Grupo Versant, S.A. de C.V.

Corrección de estilo y cuidado de edición
Fernando Félix Callirgos Gallardo

Imagen de portada

©2025, ANUIES, Tenayuca 200, Col. Santa Cruz Atoyac,
Alcaldía Benito Juárez, C.P. 03310, Ciudad de México
ISBN: 978-607-451-249-6

Obra sometida a proceso de dictaminación doble ciego por pares académicos, de acuerdo con las normas editoriales vigentes en esta institución.

Contenido

Introducción	11
Movilidad y Derechos Humanos	
1. La Fe y el Derecho: manifestaciones indispensables en el Siglo XXI <i>Trilce Fabiola Ovilla Bueno</i>	15
2. El viaje a Wirikuta. Peregrinación ancestral de la comunidad <i>wixárika</i> ante la amenaza de su subsistencia <i>Roxana Paola Miranda Torres</i>	23
3. Walking for Justice and Reconciliation in Australia <i>Ian McIntosh</i>	33
Los escenarios de la fe y el Covid	
4. Seguir la imagen: peregrinaje y procesión en fiestas marianas en los Andes <i>Pablo Iriarte Bustos</i>	47
5. El santuario de la Virgen de San Juan de los Lagos durante la pandemia de Covid-19 <i>Luis Octavio Martínez Cruz</i>	59
6. La romería de Zapopan, patrimonio de la humanidad <i>Rogelio Martínez Cárdenas</i>	69
7. De Milpa Alta a Chalma: la peregrinación por la montaña sagrada <i>Gabriela Salmorán Vargas</i>	83
8. Danza inmóvil. El enfrentamiento de los peregrinos danzantes del Santuario de la Virgen de Guadalupe (México) a las restricciones del Covid-19 <i>Oscar Molina Palestina</i>	99
La peregrinación y el Islam	
9. Arbaeen: The largest pilgrimage family in the world <i>Alireza Ashtari Tafreshi & Ali Karbalaee Pazoki</i>	115

10. Spirituality in the Stages of Hajj Pilgrimage from the Perspective of Shiite Muslims 119
Seyyed Jaaber Mousavirad
11. Shiite Religious Teachings on Etiquette, Conditions, Effects, and Functions Pilgrimage from Home 127
Seyyed Mahmood Samani† (d. 2022)

Más allá del viaje

12. Pilgrimage of the Infallibles (As) from Far Away 149
Davood Hoseini
13. Un acto de fe, el pago del diezmo 159
Ma. Guadalupe Rodríguez Espinoza

Peregrinación, turismo y Covid

14. El fenómeno de la *Madonna* de Medjugorje: peregrinaciones, turismo religioso y pandemia 171
Ksenija Borojevic
15. La mercantilización de los lugares sutiles 195
Chadwick Sy Su Co, Rozheanne Hilario Cruz
16. Las peregrinaciones y el turismo religioso en México: su impacto en el desarrollo económico en las comunidades receptoras de la fe 207
Jorge Francisco Barragán López

Peregrinación, epidemias y memoria

17. Peregrinações e outras práticas religiosas durante a epidemia de tifo em Braga-Portugal (1769-1770) 217
Maria Marta Araújo Lobo
18. Nuevos vientos: La vacuna en la epidemia de viruela de 1797 en la ciudad de México 229
Beatriz Virginia Valdés Gutiérrez
19. Egeria, el rol de la mujer en las peregrinaciones antiguas y en la actualidad 251
Maria Cristina Dajer Nahum

20. La desmemoria histórica en las pandemias	259
<i>José Luis Franco Tizcareño</i>	
Peregrinar pos pandemia. A manera de conclusión	269
Listado de participantes	273
Semblanzas	275

Introducción

Desde la antigüedad hasta el día de hoy, peregrinar ha sido una de las actividades más importantes relacionadas con la movilidad y el intercambio cultural. Año con año, millones de personas de diversos credos, emprenden la marcha para llegar a sus sitios sagrados, en una actividad que involucra la fe, el sacrificio, pero también la celebración, la fiesta y la alegría.

El peregrinaje comprende movilidad económica, idiomática, diálogo político e intercultural. La salud ha tenido un papel fundamental en los viajes de la fe, pues muchos de los peregrinos se desplazan en agradecimiento o petición por restablecer su equilibrio físico y emocional.

La aparición del Covid-19 en el mundo afectó todas las esferas de nuestra vida. La importancia de proteger la salud de las personas y la necesidad de prevenir la propagación del virus obligaron a los gobiernos a cerrar centros públicos y evitar reuniones.

La cancelación de la asistencia en las ceremonias religiosas como la Semana Santa y la Pascua en la Plaza de San Pedro, las procesiones religiosas de Arbaeen y la restricción del Hajj, la ceremonia más importante para los musulmanes o la suspensión del peregrinaje del 12 de diciembre en la Basílica de la Virgen de Guadalupe en México, por mencionar sólo unos casos, nos han dejado imágenes desoladoras que nos recuerdan lo frágil de todo aquello que dábamos por hecho.

¿Cómo se enfrentaron las creencias, las promesas a la peregrinación sin peregrinar? ¿Qué ocurrió con los sitios cuando las circunstancias los obligaron a desactivar su poder de convocatoria?

Teniendo en cuenta que la campaña "Quédate en casa" se enarboló como una de las formas más eficaces para controlar la propagación del virus y en el ánimo de reflexionar sobre estos temas desde las dimensiones histórica, filosófica, cultural y social, el Centro de Enseñanza para Extranjeros de la Universidad Nacional Autónoma de México (CEPE) en colaboración con la Universidad Autónoma de Querétaro, la Universidad Pontificia de México, la Embajada de la República Islámica de Irán en México y el Grupo de Investigación Reconocido "Historia Cultural y Universidades Alfonso IX y el Instituto

de Estudios Medievales y Renacentistas y Humanidades Digitales de la Universidad de Salamanca, convocaron a la realización del coloquio en línea “Peregrinar desde casa, paradojas y desafíos”, durante los días 8, 9 y 10 de febrero del 2022.

El presente documento reúne los ensayos de este encuentro académico en el que intervinieron participantes de Argentina, Chile, México, Estados Unidos, Portugal, España, Irán, Filipinas y Australia, interesados en la historia, la práctica religiosa, el comportamiento cultural, el contexto del Covid-19 y la contingencia en los santuarios y peregrinaciones. El contenido se divide en seis grandes apartados: Movilidad y Derechos Humanos; Los escenarios de la fe y el Covid; La peregrinación y el Islam; Más allá del viaje; Peregrinación, turismo y Covid; Peregrinación, epidemias y memoria. A partir de ellos, cada exposición da cuenta de investigaciones, experiencias de profesionales, reflexiones y testimonios de casos particulares en diferentes latitudes del mundo.

Su pertinencia temática se fundamenta en evidenciar diferentes prácticas culturales que, en conjunto, abonan en la comprensión de un fenómeno que involucra a los fieles, sus sociedades y sus espacios de culto, elementos que, contrario a lo que se pueda suponer, están en constante transformación.

Las siguientes páginas constituyen un viaje con un recuerdo para todos aquellos a los que el virus obligó a detener sus pasos y un mensaje de esperanza para los que continúan su peregrinar en este mundo.

MOVILIDAD Y DERECHOS HUMANOS

La fe y el derecho; manifestaciones indispensables en el siglo XXI

Trilce Fabiola Ovilla Bueno
Universidad Nacional Autónoma de México

La fe es creer lo que no ves, la recompensa de la fe es ver lo que crees
San Agustín

Introducción

El ser humano se ha definido a sí mismo, a lo largo de la historia por sus expresiones culturales,¹ dentro de las cuales se encuentran la fe y el derecho, ambas vinculadas desde y en la conciencia propia, desde la visión holística de nuestra realidad social y desde la perspectiva normativa.

Desde el inicio de las organizaciones sociales, de las sociedades en sí mismas, la relación existente entre el derecho y la fe que los seres humanos profesamos (en muchas ocasiones manifestada a través de la religión) se ha visto inmersa en múltiples transformaciones a consecuencia de las propias relaciones sociales y de la formación de diversas estructuras.

Al respecto, coincidimos con Rubén Méndez y Jesús-María Navalpotro (2020) cuando señalan que en “los momentos más primitivos, cuando el hombre vivía en espacios reducidos, “monocolores”, no tenía cabida la diversidad, ni era posible oponer el orden religioso y el temporal; hasta que la evolución de las formas políticas y su mayor complejidad dieron paso a la identificación entre el poder político y el sagrado, o, lo que es lo mismo, a que el poder político tuviese un carácter sagrado o el poder sagrado un

¹ Se entiende por expresiones culturales las distintas manifestaciones de la creatividad de los seres humanos, creadas tanto en lo individual o en colectivo y comprenden sonidos, imágenes y expresiones transmitidas mediante las palabras.

carácter político” (p. 127). Este binomio se ha ido perfeccionado a lo largo del tiempo hasta nuestros días y genera un impacto directo en la realidad fáctica donde se manifiestan la Fe y el Derecho.

La interrelación entre la fe y el derecho

No podemos comprender la evolución de las civilizaciones sin estos dos elementos, sin importar la religiosidad que tengamos, expresemos o en su caso no profesemos. Siguiendo con Rubén Méndez y Jesús-María Navalpotro (2020), “La interacción entre el Derecho y religión como dos modos de regulación de la conducta humana es algo que parece inevitable, pese a las pretensiones de mutua independencia” (p. 121). Ambos supuestos están regulados normativamente. Hugo Ramírez (2011) nos dice que “La relación entre la experiencia religiosa y el fenómeno jurídico es altamente compleja, pues reúne situaciones tan profundas y conflictivas como el reconocimiento, garantía y ejercicio de la libertad para profesar un credo, así como la forma en que se vinculan los Estados y las iglesias.” Y continúa afirmando que “A las anteriores dificultades se añaden problemas semánticos en torno al concepto de laicidad, mismo que desempeña el papel de marco en el que se desenvuelve, precisamente, la relación entre el derecho y la religión” (p. 287).

En este sentido, podemos afirmar que la libertad religiosa, la libertad de conciencia es regulada por normas jurídicas, se caracterizan por la coacción que contienen, es decir por la capacidad que tiene el Estado de obligar a su cumplimiento, creadas para tal fin por el hombre. Lo anterior con la finalidad de proteger y regular estas libertades, no sólo en el ámbito interno-personal, sino también en sus manifestaciones externas-públicas. Es este punto es importante señalar que la libertad religiosa o de conciencia es un Derecho Humano, que según la Comisión Nacional de los Derechos Humanos en México los ha definido como el conjunto de prerrogativas sustentadas en la dignidad humana, cuya realización efectiva resulta indispensable para el desarrollo de la persona y, como tal, está protegido y reconocido tanto en los ámbitos jurídicos nacionales como en el internacional.

Surgen así varias interrogantes ¿Cómo regulamos un Derecho Humano para su eficaz protección? ¿De qué manera garantizamos que la fe esté reconocida, protegida e incluso promovida por el derecho? ¿Qué ocurre cuando las manifestaciones de ésta son limitadas por el Estado? Interrogantes que deben ser respondidas por y dentro del Estado de Derecho en el que vivimos.

Libertades individuales y libertades colectivas

Empecemos por mencionar el instrumento que da origen a muchos otros en la materia: La Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada y proclamada por la Asamblea General de la Organización en su resolución 217 a (III) del 10 de diciembre de 1948, la cual establece en su artículo 1º que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros. En su artículo 2º, se determina que todo ser humano tiene la capacidad de gozar de los derechos y libertades consagrados en la Declaración, sin distinción alguna, de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, riqueza, nacimiento, o cualquier otra condición. Y posteriormente en el artículo 18ª se señala que toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o creencia, así como manifestar su religión o creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Como se aprecia, estos tres artículos dan las bases para que la libertad religiosa sea considerada como un Derecho Humano fundamental, pues no versa sólo sobre la religión y sus sistemas de normas y creencias (sea cual fuesen éstas) sino se plantea la condición natural del ser humano de “creer”, lo cual se manifiesta en la fe. Dresch Paulo (2021) concluye que “los derechos y libertades definidos en esta Declaración deben disfrutarse ampliamente independientemente de la opción religiosa” (p. 103).

Por ello, y hablando ya de los diversos marcos normativos jurídicos nacionales, la mayoría de los Estados en la actualidad, incorporan a los Derechos Humanos en sus máximos ordenamientos (Constitución Política). En este sentido, según Alexy (2008), “la libertad de creencias arroga un derecho positivo amplio y consolidado como norma de derecho fundamental, dispuesto como un enunciado insertado en la propia Constitución y generando así, un enunciado normativo otorgándonos una lista de derechos individuales de libertad. De inmediato, cualquier condición que atente contra esta libertad subjetiva, confrontaría directamente los principios fundamentales que también componen los relacionados con la dignidad de la persona humana” (Alexy, 2008: 85).

México y los derechos humanos

En el caso de México, hace poco más de 10 años (2011) se realizó una Reforma Constitucional donde se incorporó a nuestro máximo ordenamiento el reconocimiento pleno, así como un catálogo de Derechos Humanos (no limitativos) que el Estado garantiza.

En su artículo 1º se define claramente que: En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que la misma establece. En el último párrafo se especifica la prohibición de toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2022).

Lo que permite que en su Artículo 24º se realice de manera más amplia y clara la protección a la libertad religiosa o de conciencia en los siguientes términos: Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia, y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho a participar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o una falta penada por la Ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política. Y continúa precisando que el Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna. Finaliza con la especificación de que los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos, los que extraordinariamente se celebren fuera de estos se sujetarán a la Ley reglamentaria (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2022).

Lara Bravo (2015) nos recuerda que el reconocimiento de la libertad religiosa dejó de tener como única referencia la definición contenida en el artículo 24 constitucional, puesto que a ésta se añadieron estándares internacionales de observancia obligatoria para el Estado Mexicano, entre ellos el artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y políticos (en adelante PIDESC) y el artículo 12 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (en adelante CADH). En este orden de ideas y bajo este marco normativo con fuerza vinculante se empiezan a responder las dos primeras interrogantes planteadas.

No obstante, no es posible continuar sin revisar algunas ideas que Ghersi, (2000) nos comparte: “a pesar de la trascendencia de la religión como fenómeno político social

y que a través de su hermenéutica incentiva el desarrollo de la sociedad civil, las creencias religiosas han sido objeto de represión por los Estados en algunos casos, partiendo de consideraciones negativas contra ellas o bien han sido instrumentalizadas para justificar políticas represivas de derechos y libertades en otros”. Lo que abre una arista muy peligrosa en todos sentidos.

Existe afortunadamente una evolución en la concepción del binomio que se expresa de religión y derecho, aun cuando lamentablemente lo anterior señalado siga, en algunas latitudes, manifestándose.

Gherzi (2000) concluye que “Un recorrido histórico permite sospechar cierta dificultad, si no incapacidad, del Estado para activar propuestas de una justicia imparcial donde se reconozca de manera efectiva la relevancia de la interacción entre religión y derecho” (p. 133). Planteamiento que sigue vigente dos décadas después.

La fe y el Estado de Derecho

Ahora bien, para empezar a cerrar este desarrollo se debe enfatizar las grandes ventajas que la fe, que la religiosidad humana ha aportado a las sociedades modernas. Al respecto Méndez y Navalpotro (2020) apuntan que “lo que resulta menos conocido es el papel que jugaron las organizaciones religiosas en el lanzamiento y el mantenimiento del movimiento de derechos humanos. En el sur de Asia, el hinduismo inspiró la larga marcha de Mahatma Gandhi por la liberación de la India. Cristianos protestantes lideraron la lucha para abolir la esclavitud en el Reino Unido y los Estados Unidos en el siglo XIX. Los católicos romanos en Polonia y los luteranos en Alemania oriental estuvieron a la vanguardia de la lucha contra el autoritarismo a finales del siglo XX, y los católicos romanos en América Latina presionaron por la justicia social a través de su teología de la liberación” (p. 133).

Dejando de manifiesto que la fe nos permite generar la concepción de la vida y en muchas ocasiones un sentido para la misma. Y al mismo tiempo ha permitido realizar grandes y buenos cambios en los órdenes sociales y en los seres humanos.

Pero, ¿Qué ocurre cuando no podemos ejercer nuestro derecho a manifestar nuestra fe, por otra regulación que también consagra un Derecho Humano, como lo es el derecho a la salud? Esta tercera interrogante se planteó durante los años 2019 y 2020, como consecuencia de la pandemia ocasionada por el virus Covid 19. El cómo hacer coincidir las esferas públicas/privadas, individuales/colectivas, sigue siendo una tarea pendiente en épocas de pandemia.

No hay que olvidar que la Organización Mundial de la Salud señala que el goce del grado máximo de salud que se pueda lograr es uno de los derechos fundamentales de todo ser humano. Por ello, para alcanzar este precepto, se limitó el tránsito y la posibilidad de participar en reuniones con grupos amplios de personas, para garantizar el derecho a la salud y a la vida misma, lo que derivó en la restricción de las libertades de tránsito, manifestación y reunión. Con esto se vio restringida (hasta cierto punto) la posibilidad de la manifestación pública de la libertad religiosa y con ella la de manifestación de la fe.

En este orden de ideas el planteamiento central es invitar a reflexionar en dos puntos. El primero, como el derecho, en su dimensión de regulador de la conducta humana, debió responder, justificar estas restricciones en función de un bien mayor, llamado colectivo, sin dañar las libertades individuales. ¿Es esto justificable o incluso posible? ¿La esfera privada del individuo es compatible con la esfera pública en la que se desenvuelve en los temas relacionados con la fe?

El segundo es, cómo estas adecuaciones afectaron la espiritualidad de las personas, en momentos donde la fe se erigió como un elemento indispensable para superar la crisis social, en distintos niveles, que provocó la pandemia. Donde la fe se convirtió en la única certeza que teníamos los seres humanos para superar los acontecimientos. Donde la fe nos proporcionó las respuestas que no teníamos y, debo agregar, seguimos buscando.

Así, en un ejercicio de resiliencia, algunas personas tuvieron la oportunidad de migrar a medios digitales, convirtiendo éstos en un punto convergente entre la normativa jurídica (que protege el derecho a la salud, y la libertad de creencias religiosas) y la fe, sin embargo, no todos pudieron hacerlo por falta de acceso a los mismos, poniendo al descubierto la llamada brecha digital que caracteriza este siglo.

La movilidad o migración humana, reconocida como un derecho humano, se vio temporalmente disminuida, restringida pero no por ello no permitida. Empero, los Estados tomaron medidas y emitieron recomendaciones para que las personas la evitaran (los llamados coloquialmente toques de queda, o bien el confinamiento en casa), presentando varios y grandes desafíos.

Nos encontramos frente a un nuevo paradigma donde estamos construyendo nuevas sociedades bajo parámetros sin precedentes, donde el derecho y la fe están y estarán vinculados como únicos respondientes eficaces ante las nuevas necesidades, donde las reflexiones invitan a generar nuevas, y donde todavía estamos lejos de encontrar respuestas categóricas, lo que nos permite aseverar que somos seres humanos que seguimos construyendo nuestras realidades y creencias de manera colectiva, transversal y responsable.

Consideraciones finales

El ser humano no se podría explicar a sí mismo sin entender la relación individual, y a veces colectiva, que guarda con la fe y con el derecho. Ambos fenómenos pueden ser estudiados, visibilizados, pero sobre todo entendidos en realidades sociales específicas de tiempo y espacio.

La conclusión general que puedo compartir es que la fe y el derecho son manifestaciones indispensables en el siglo XXI, y que seguirán siendo objeto de estudio, interacción e interrelación tanto en la academia como en la cotidianidad. En materia de regulación jurídica, es necesario realizar ponderaciones particulares, no es posible, al ser ambos fenómenos sociales, estandarizarlos en la interpretación y aplicación de la norma de manera general. Saber si las libertades religiosas son más importantes que el derecho a la salud, por ejemplo, o el derecho a la manifestación de ideas, es imposible. Como derechos humanos son inherentes al hombre y deben ser, efectivamente, universales y progresivos, por ello ambos, todos, deben ser reconocidos, protegidos y respetados y encontrar el justo medio en su ejercicio, o como diría Aristóteles, entre el exceso y la virtud.

Referencias

- Aparisi, A. y Díaz de Terán, M. Coordinadores. (2009). *Pluralismo cultural y democracia, Viola Francesco. El papel público de la religión en la sociedad multicultural*. Cizur menor, Thomson-Aranzandi.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2022). Cámara de Diputados Congreso de La Unión. México. (En línea) www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf
- Dresch Paulo Cesar (2021). “Derecho y la religión: la norma como elemento limitante de la intolerancia y el perjuicio”, en *Mutidisciplinaria Cientific Journal*. Núcleo do Convencimiento. Año 06 Ed.02 Vol.08 Febrero 2021. (en línea) www.nucleodoconhecimento.com.br/ley/derecho-y-religion
- Gherzi, S. (2000). “Derecho, religión y poder”, en *Lecciones y Ensayos*, núm. 75 Argentina, (en línea), http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/lye/pub_lye_numeros_75.php
- Lara Bravo, Alonso (2015). *La libertad religiosa en México. Colección sobre la Protección Constitucional de los Derechos Humanos*. México. Comisión Nacional de los Derechos Humanos

- Méndez Reátegui, R. y Navalpotro Sánchez-Peinado, J. M. (2020). Derecho y religión: interrelaciones entre dos ordenamientos propincuos, en *Revista Jurídicas*, 18 (1), [http://juridicas.ucaldas.edu.co/downloads/Juridicas18\(1\)_8.pdf](http://juridicas.ucaldas.edu.co/downloads/Juridicas18(1)_8.pdf)
- Noticias ONU, mirada global, historias humanas (2018). Artículo 18; libertad de religión o de conciencia. Organización de las Naciones Unidas. <https://news.un.org/es/story/2018/11/1447261>
- Ramírez García Hugo (2011). "Derecho y Religión. Notas sobre lectura contemporánea sobre la libertad religiosa en Europa" en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*. Vol. 15, número 133. México. <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado/article/view/4742/6093>.

El viaje a Wirikuta.

Peregrinación ancestral de la comunidad *wixárika* ante la amenaza de su subsistencia

Roxana Paola Miranda Torres
Universidad Panamericana Guadalajara

Introducción

Las expresiones religiosas de las comunidades indígenas de nuestro país representan el fundamento cultural, espiritual y natural de dichos grupos, sin éstas, se pondría en riesgo su existencia; *Wirikuta* es uno de los cinco sitios sagrados del pueblo *wixárika* al que se peregrina desde el mar, lugar donde se tiene encendida la vida y mantiene el equilibrio cósmico y al llegar, se interrelacionan el presente, el pasado y el futuro; en este recorrido se recolecta el *hikuri* o peyote, cactácea indispensable en sus ceremonias.

A pesar de que las ciento cuarenta mil hectáreas que abarca esta región son consideradas como Reserva Ecológica Cultural y Natural, así como las distintas recomendaciones de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos para la protección de su territorio y manifestaciones de su vida religiosa, persiste el desconocimiento, el desinterés y la discriminación de las autoridades del Estado, las cuales permiten y realizan acciones que alteran el desarrollo armónico de dichas festividades, rituales o peregrinaciones, lo que atenta contra los valores, principios e intereses de las comunidades y pone en riesgo su permanencia y continuidad (Agraz, 2019: 103).

Trascendencia de las tradiciones religiosas

Cada agrupación humana consagra sus valores, principios e intereses en sus costumbres, religión o normas, conforme a su cosmogonía y a su cosmovisión, que son formas de interpretar el planeta, la naturaleza y sus interrelaciones. En México existen grupos autóctonos, con sus propias costumbres, tradiciones religiosas y normas, la mayor parte

conservan procesos sincréticos diversos, que han dado origen a un maravilloso pluriverso, mismo que se ha venido estudiando a partir de una metodología científica transdisciplinaria como es la *Nomología* (Miranda y Covarrubias, 2020: 805 a 815).¹

Aquí, en el presente opúsculo, se presenta de manera sintética el caso de la comunidad *wixaritari* en México y su peregrinación a *Wirikuta*, encuentro mítico espiritual con sus dioses y ancestros.

¿Quiénes son los *wixaritari*?

La comunidad *wixárika* cuyo nombre significa adivino, curandero o el que se viste en honor a sus antepasados (Iturrioz, 1995), constituye una población aproximada de 60 000 personas, quienes se ubican en la Sierra Madre Occidental en el lado oeste de la República de México hacia el Océano Pacífico y, en la actualidad, habitan los estados de Durango, Jalisco, Nayarit y Zacatecas. La familia lingüística a la que pertenecen se denomina *yuto-nahua central*, cuenta con cuatro variantes, armónicas a los puntos cardinales y es uno de los asentamientos humanos más antiguos que registra México (Heiras, Questa, Pérez, 2018: 3):

Los huicholes o *wixárikas* somos uno de esos grupos originarios de América, vivíamos aquí mucho antes de que llegaran los europeos. Nuestra lengua es muy distinta al español... Nuestros hermanos más cercanos son los coras y los tepehuanos en el extremo sur de Durango... (Ramírez, 1995: 72).

Algunos de sus asentamientos más importantes son *Tateikie* (San Andrés Cohamiata), municipio de Mezquitic, Jalisco; *Waitia* (San Sebastián *Teponahuaxtlan*), municipio de Mezquitic, Jalisco; Guadalupe Ocotán, municipio de la Yesca, Nayarit; Santa Rosa, municipio de Jesús María, Nayarit; Zoquipan, municipio de Jesús María, Nayarit y *Guaynamota*, municipio de Jesús María, Nayarit, entre otros (Liffman, 2012: 25). Los *wixaritari* tienen un sistema normativo muy bien estructurado donde se combinan las autoridades ancestrales tradicionales, religiosas y las agrarias propias del estado; se organizan desde tiempos antiguos a partir de un *Tlatoani*, quien es el dirigente máximo en lo político, religioso y demás aspectos sociales, se encarga de llevar el rumbo de la

¹ *Nomología* se refiere a una rapsodia de métodos para el estudio multidisciplinario, interdisciplinario y transdisciplinario de un objeto de estudio.

comunidad; su palabra merece mucho respeto. Cuentan con un segundo gobernador, un alguacil, quien ejecuta las órdenes del *Tlatoani*. Según sea la comunidad, se cuenta con otro tipo de autoridades tradicionales, como son, el *tsaraketi*, en Santa Bárbara; el *harikariti*, en San Miguel Huastita; los *topiles*, que son guardianes o mensajeros, entre otros cargos religiosos como los jicareros, además del comisario ejidal y la asamblea comunal en relación con la propiedad de sus tierras, las cuales han sido impuestas por el Estado (Miranda, 2021: 245).

Autoridad importantísima para los efectos de su cosmovisión y cosmología, lo constituyen los *cahuiteros* o Consejo de Ancianos,² quienes conocen la mitología y son capaces de consultar a los ancestros. El cambio de gobierno es anual, se celebra con el ritual de *cambio de varas* (Iturrioz, 1995).

Las decisiones de la comunidad, que se toman en la asamblea comunal, son las más importantes, se realizan a mano alzada y es requisito indispensable para poder interrelacionarse y vivir en la *comunalidad*. La participación en sus asambleas es trascendente pues se establecen las formas en que se conducirá la comunidad, todos participan y no importa cuántas horas se extienda, se retiran hasta que se termine y se hayan resuelto todos los asuntos importantes.

Respecto de sus actividades económicas, se basan en la Madre Tierra, las podemos ubicar en el sector primario, que son agricultura, ganadería; también realizan los valiosísimos trabajos de artesanía, en especial, con la *chaquira*, que han maravillado a todo el mundo. El concepto de acumulación o producir de manera irracional para lucro exorbitante, no lo comprenden, les parece absurdo, viven con armonía a la naturaleza, de ahí su cultura y su religión (Miranda, 2022: 247).

Señalaba Wilhelm Dilthey que cultura es todo lo que el hombre ha agregado, modificado o transformado de la naturaleza (Dilthey, 1966: 5); así en armonía con la cosmovisión de las comunidades autóctonas en el continente y de manera particular, las de México y en el caso que nos ocupa, los grupos *wixaritari* enriquecen el pluralismo cultural del planeta, para ellos es *yeiyari* (el caminar de sus ancestros). Así, su cultura y todas las manifestaciones de su existir giran en torno a sus tradiciones religiosas, creen en el destino, que existe una misión, que se debe llevar un nombre conforme a la identidad, familia y finalidad de vida en su comunidad (Iturrioz, 1995).

Así, su *yeiyari* o cultura se marca desde sus dioses y los ancestros, cuyos mandatos se les dan a conocer en sus ritos, a través de los sueños, de sus tradiciones orales

² La gerontocracia es un elemento determinante en la mayor parte de las 68 comunidades indígenas que existen en México.

o de las enseñanzas de los padres, de los ancianos y, en especial, de la madre. Ellos, a partir de su cosmovisión, crean su cosmología, explican los fenómenos naturales y entonces desarrollan sus prácticas religiosas, labores, artesanías donde plasman sus necesidades, peticiones y agradecimientos, como es el caso de la peregrinación de la comunidad *wixárika* a *Wirikuta*, tradición religiosa ancestral, rito que debe ser respetado en armonía con las normas jurídicas y a las interrelaciones sociales en México (Miranda y Covarrubias, 2020: 730).

La peregrinación a *Wirikuta*, el riesgo de su permanencia ante la colisión con las normas del Estado (necesidad de procesos de armonización)

Para los *wixaritari*, la vida es un regalo de los dioses, por tanto, la auténtica existencia es vivir conforme a su religión, que implica el sagrado respeto a sus valores, dioses, ancestros, cosmovisión, cosmología, costumbres y la trascendencia de su religión, epicentro de su vida. El fin de su existencia es ofrendar a los dioses, su vida misma y acciones, son ofrendas, no importan los múltiples sacrificios que se deban hacer; porque se les pide vida, salud, buenas cosechas y, en la muerte, el retorno con sus ancestros (Leal, 1992: 36).

Así, la vida de un ser agradecido es vivir conforme a las tradiciones religiosas y aplicar los ritos y sacrificios respectivos, se debe observar un comportamiento probo, íntegro, ejemplar y en todo su mundo o cosmovisión. Como valores que se deben seguir, está el respeto a la Madre Tierra, no quitarse la vida, el suicidio es una afrenta contra los dioses, no matar ni provocar la muerte; se deben evitar de manera directa e indirecta los hechizos, la brujería; los varones no deben tener más de cinco mujeres y se debe vivir sin excesos de ningún tipo, todos los elementos citados están entre los principales valores comunitarios.

Además, algunos ritos principales cumplen con diversos tipos de abstinencias, como son los ayunos, se deben realizar ofrecimientos, así como consumir el *peyote* (con ciertos requisitos previos) en sus prácticas religiosas y como elemento primordial en la preparación de sus ceremonias, dentro de las que destacan sus rutas sagradas, que también son costumbres religiosas trascendentales.

Los viajes principales que emprenden los *wixaritari* son: *Wirikuta*, *Tea'akata*, *Haramara*, *Xapawilleme* y *Hawxamanaka*; estos desplazamientos son por los cuatro puntos cardinales y se realizan por los Estados de Durango, Jalisco, Nayarit, San Luis Potosí y Zacatecas (Miranda, 2021: 574).

La peregrinación a *Wirikuta* es un recorrido de aproximadamente 550 kilómetros, a partir de la región del Gran Nayar que se encuentra entre los límites de los estados de Durango, Jalisco y Zacatecas, hacia el desierto de *Wirikuta* que se encuentra de manera principal en los estados de San Luis Potosí y Zacatecas. Es uno de los lugares sagrados más importantes y su identidad espiritual se remonta a más de dos mil años (Heiras, 2018: 3).

Esta peregrinación tiene una antigüedad de más de doscientos años y está diseñada por su cosmogonía, en virtud a que los *wixaritari* reproducen la trayectoria de un mito ancestral, en que los hombres surgieron del mar y comenzaron el viaje a *Wirikuta* para ofrendarse hacia donde nace el Sol, que iluminó por primera vez el mundo en la cúspide del Cerro Quemado o Cerro de la Quemada, cercano a Real de Catorce; así, la ruta es del Océano Pacífico hacia el Océano Atlántico, de occidente a oriente, en el que se interrelacionan sus zonas geográficas (Miranda y Covarrubias, 2020: 780).

Conforme a su cosmogonía y cosmovisión, este peregrinaje es una costumbre ancestral, proceso trascendente a través del cual se transmiten valores relevantes de su cultura, son prácticas iniciáticas para formar personajes conocidos como jicareros *xukú'urikate* y los encargados de los templos ceremoniales.

En este proceso formativo se pueden consolidar dichas personas como actores relevantes en la comunidad y convertirse en *Mara'akate* o *Maarakame*, como supremos sacerdotes, especialistas en sus ritos y, por tanto, son entes que adquieren un reconocimiento y relevancia especial para la comunidad, conductio *sine qua non* para poder formar parte de la jerarquía política y religiosa dentro de su agrupación (Guzmán, 2017: 95-106).

La peregrinación se realiza dentro del espacio temporal que comprende los meses de octubre a marzo, su duración aproximada es entre quince días y tres semanas; en virtud a que en la actualidad utilizan automotores. En sus orígenes, esta tradición se inició a pie, dado que la finalidad principal era la recolección del *híkuri* o *peyote*, planta cactácea, sagrada, venerada y que crece en el desierto de San Luis Potosí.

El *híkuri* o *peyote* es relevante porque nació a partir del Sol, de aquí que en la cosmogonía *wixaritari* lo utilicen para sus ritos iniciáticos y lo consideren un alimento para el alma, luminoso, radiante y que los interrelaciona con los dioses y los ancestros; es un acto de purificación, viaje interior y espiritual. Además, está flor los transporta a otros niveles de experiencia y les permite descifrar los secretos de la naturaleza y la voluntad de las divinidades (Iturrioz, 1995: 86).

En la peregrinación, el peyote es parte del viaje ancestral para dejar este mundo solitario y poder convivir en la fraternidad con los dioses y los ancestros; así, cada viajero vive su propio proceso de preparación que le permita recibir el conocimiento, que se le

permita por parte de los dioses por medio de su *íyari* = alma. El *peyote* sagrado hace que el peregrino se conecte con sus dioses y se les revelen verdades y mitos que los guiarán toda su vida. Para poder recibir su verdadera vocación y finalidad de vida, los peregrinos deben prepararse en lo espiritual y lo corporal en diversas etapas. Deben abstenerse de ingerir sal, confesar si tuvieron infidelidades sexuales o deseos sexuales, hacer ayuno, mascar tabaco en las confesiones que realicen para desahogar sus faltas con mayor facilidad, entre otras prácticas.

Asimismo, dichas actividades iniciáticas y preparatorias para el peregrinaje, deben realizarse dentro de los recorridos, a través de lo que ellos denominan *las cinco puertas*, que se van contactando en el desarrollo del recorrido sagrado; en cada puerta se entregan ofrendas como velas y jícara y se continúa con otras prácticas. En la última puerta, que se encuentra dentro del corazón de *Wirikuta*, en el santuario del Cerro de la Quemada, se culmina el desenlace de la peregrinación, que es la representación de la lucha cósmica en la que el Sol vence a la oscuridad, vinculada con las fuerzas y energías del occidente, contra las fuerzas del inframundo. De aquí la explicación de que el peregrinaje se realice a partir del mes de octubre y hasta el mes de marzo, cuando se inicia la primavera, el equinoccio, que comprende el ciclo de lluvias y que culmina con las cosechas, por tanto, es un viaje armónico con la naturaleza (Heiras, 2018).

La ubicación de numerosos lugares sagrados en el desierto de San Luis Potosí y Zacatecas y el culto al *peyote* hacen pensar que su hábitat estuvo antes en estas tierras. La ruta del desierto a la sierra es descrita paso a paso en los cantos tradicionales correspondientes a la peregrinación del *peyote*, montañas, ojos de agua son nombrados por los *wixaritari* y venerados como los lugares sagrados.

Como se evidencia, esta trascendente tradición se realiza en el maravilloso y riquísimo pluriverso cultural y de costumbres en México, medio en el que se transmiten conocimientos naturales, interrelacionados con su religión, que es cuidar y respetar el ambiente, dentro de su cosmogonía y cosmovisión, valores, principios e intereses de estas comunidades, propias de su personalidad, identidad y que se refleja en todos los aspectos de su vida, pero que es desconocida por el Estado mexicano, sus autoridades, legisladores y pueblo en general, lo que es muy lamentable.

En este orden de ideas, en México y Latinoamérica existe una gran lucha por la resignificación de dos conceptos muy importantes en la vida de las comunidades: el territorio y la territorialidad, no sólo es el espacio físico sino el entorno que le da existencia y cohesión a sus mitos y religiosidad, lo que se contrapone con la visión del Estado donde el territorio significa capital, espacios estratégicos de extracción de megaproyectos extractivos, tales como la minería, los agronegocios o simplemente el urbanismo neoliberal (Svampa, 2019: 40-41).

Así, por desconocimiento, ignorancia, falta de interés, cuestiones económicas y diversos factores de todo orden, en México no se han respetado estas tradiciones trascendentales de las comunidades autóctonas y la actuación de muchos sectores del país los ha afectado en diversos aspectos provocando daños irreparables, por ejemplo:

- o Se ha pretendido construir carreteras y distintas obras, sin la consulta previa, en las rutas de *Wirikuta*, agresión a dichas comunidades, falta de respeto e ignorancia con referencia a su cosmogonía.
- o Tratándose de sus territorios, el derecho a la consulta libre, previa e informada no se ha realizado adecuadamente, pues no se respeta que la consulta debe ser conforme a sus costumbres y tradiciones, aceptar y brindar información, de buena fe, con procedimientos culturalmente adecuados, lo que pone en riesgo sus tradiciones, cultura y por tanto, peregrinaciones religiosas (Svampa, 2019: 61).
- o Las peregrinaciones han sido violentadas, entorpecidas, los peregrinajes obstruidos y las autoridades han actuado en contra de esta tradición de muchas formas, esta falta de conocimiento y sensibilidad ante tan importante manifestación religiosa pone en evidencia el sojuzgamiento, la aniquilación y la violencia de la cual han sido víctimas las comunidades indígenas en nuestro país (Gasparello, 2018: 60-70).
- o El peyote para las autoridades mexicanas se considera como un cactus alucinógeno, así, la recolección del *híkuri*, dado que es una planta psicotrópica, por tanto, delito previsto en el *Código Penal Federal*, en su artículo 195 bis II. A pesar que el uso del *peyote* no está penalizado para los efectos de ceremonias religiosas, las policías de los entes federados y de los municipios desconocen dichas disposiciones y molestan a los peregrinos.
- o Por lo anterior, se han llegado a acuerdos que son contrarios a las tradiciones, usos, prácticas, costumbres y normas de estos pueblos, al convenir las diversas autoridades con los *Tlatoani* y diversos mandos de las comunidades en el sentido de que los grupos de peregrinos estén acreditados por ellos, mediante escritos, se les identifique como peregrinos y que máximo puedan poseer hasta 100 cabezas de peyote o *híkuri*, lo que va en contra de sus tradiciones religiosas.
- o Dada la cosmogonía y cosmovisión de estas comunidades, en sus trascendentales prácticas religiosas y en particular en sus peregrinajes, estas agrupaciones autóctonas, son los guardianes, administradores y quienes habitan estos territorios y viven en armonía con la naturaleza y por intereses en especial,

económicos, han sido despojados históricamente de sus territorios, aguas, bosques, montes y en general, de sus espacios, como es el caso de la explotación de plata por inversionistas extranjeros a quienes no les importan las tradiciones mexicanas ni las personas (Engle, 2018).

Conclusiones

A pesar de que se ha regulado en un marco jurídico nacional de internacional que proyecta buenas intenciones en la preservación y reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, no es suficiente, se debe plantear el estudio sistemático y científico de las diferentes manifestaciones de la cultura, de las expresiones de culto de los pueblos indígenas y así establecer las políticas públicas adecuadas para su respeto y subsistencia como parte de una tradición histórica.

Asimismo, debemos ser conscientes del pluriverso que tenemos en México y tratar de entender los usos, costumbres, prácticas, tradiciones y diversas pautas de comportamiento de las personas indígenas o autóctonas para que las autoridades y, sobre todo, los legisladores puedan iniciar los procesos de armonización legislativa que permita el ejercicio y desarrollo de sus prácticas ancestrales, en específico sus peregrinaciones.

Las estructuras de organización de los pueblos indígenas deben respetarse para que ejerzan sus propias autonomías internas y así lleven el control de su territorio y manejen siempre todos los recursos naturales del suelo y subsuelo. De esta forma, los pueblos indígenas se verán fortalecidos por sus propias formas de vida, de cultura y se podrán proteger sus peregrinaciones religiosas.

Se debe trabajar en el fortalecimiento de la autonomía de las comunidades indígenas en todos los sentidos: político, económico, social, territorial, sólo a través de esta forma podrán prevalecer su tradición y herencia cultural.

Referencias

- Agraz Rubin, Lucía de Lourdes. *Wirikuta. Bases para la preservación de un territorio sagrado ancestral como patrimonio de la humanidad*, tesis para obtener el grado de Maestra en Estudios de Arte y Literatura, Morelos (en línea) <http://riaa.uaem.mx/xmlui/bitstream/handle/20.500.12055/2167/LULUAG01T.pdf?sequence=1>
- Cordero Ponce, Sofia (2018). *La plurinacionalidad desde abajo. Autogobierno indígena en Bolivia y Ecuador*, Ecuador: Flacso.

- Dilthey, Wilhelm (1996). *Selected Works, Hermeneutics and the study of history*, Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, (editors), New Jersey: Princeton University Press.
- Gasparello, Giovana (2018). *Justicias y pueblos indígenas en Chiapas*, México: Tirant Lo Blanch.
- Guzmán Chávez, Mauricio Genet (2017). "Interculturalidad en torno al uso del peyote. Un patrimonio biocultural en condición de ilegalidad". *Alteridades*, vol. 27, No. 53, pp. 95-106.
- Heiras, Carlos, Questa, Alessandro, Pérez Téllez, Iván (2018). *Las culturas indígenas de México. Atlas Nacional de Etnografía*. México: INAH.
- Iturrioz Leza, José Luis (1995). *Reflexiones sobre la Identidad Étnica*. México, Universidad de Guadalajara.
- Leal Carretero, Silvia (1992). *Xurawe o la Ruta de los Muertos, mito huichol en tres actos*. México. Universidad de Guadalajara.
- Liffman, Paul M., (2012). *La territorialidad Wixárika y el espacio nacional*, México, El Colegio de Michoacán.
- López Barcenas, Francisco (2005). *Autonomía y derechos indígenas en México*, México, UNAM.
- Melgarito Rocha, Alma Guadalupe (2012). *Pluralismo jurídico: la realidad oculta. Análisis crítico semiológico de la relación estado-pueblos indígenas*, México, UNAM.
- Miranda Torres, Roxana Paola y Covarrubias Dueñas, José de Jesús, (2020). *Nomología*, México: Tirant Lo Blanch.
- Miranda Torres, Roxana Paola (2021). *El Pluriverso Jurídico en México*, México: Porrúa.
- Miranda Torres, Roxana Paola (2020). *Los pueblos originarios en Latinoamérica y el derecho humano a la propiedad*, México: Tirant Lo Blanch.
- Engle, Karen (2018). *El desarrollo indígena una promesa esquiva*, Colombia: Universidad de los Andes.
- Ramírez de la Cruz, Xitakame Julio (1995). "Nosotros los huicholes" en *Reflexiones sobre identidad étnica*, México, Universidad de Guadalajara.
- Swampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neo extractivismo en América Latina*, Costa Rica: Calas.

Walking for Justice and Reconciliation in Australia¹

Ian McIntosh

Indiana University Indianapolis

Breve síntesis.² Caminando por la justicia y la reconciliación en Australia

Un consenso, cada vez mayor, respalda la idea de que el turismo religioso y las peregrinaciones pueden ser elementos positivos para promover lazos de confianza y de comprensión entre diferentes grupos étnicos, raciales o culturales. Dada la creciente popularidad de las nuevas rutas de peregrinación en Australia, este capítulo explora el potencial de estas caminatas religiosas y seculares de larga distancia para aportar elementos que incidan en la justicia y la reconciliación con los grupos originarios de Australia.

La investigación y la práctica de Matthew Anderson (2018, 2020) y Sara Terreault (2017) sobre las caminatas por la justicia para los pueblos indígenas y la reeducación de los descendientes de colonos vinculados al tratado de Canadá sirven de inspiración para hacer la pregunta más importante de esta investigación: ¿Puede la diplomacia, derivada de las peregrinaciones en Australia, facilitar el diálogo y las negociaciones para lograr los objetivos de la *Uluru Statement from the Heart*³ de 2017? Esta histórica declaración firmada por varios cientos de líderes indígenas australianos exige una *Makarrata* (encuentro después de una lucha), es decir, una comisión de reconciliación como punto de partida para la resolución equitativa y duradera de las disputas sobre los derechos terrestres y marítimos, así como una reforma constitucional.

¹ Una versión anterior de este artículo apareció en *New Pilgrimage Routes and Trails* editado por Daniel Olsen, Dane Munro e Ian McIntosh (2023), Peter Lang Publishers, y se reproduce con autorización de la editorial. An earlier version of this article appeared in *New Pilgrimage Routes and Trails* edited by Daniel Olsen, Dane Munro and Ian McIntosh (2023), Peter Lang Publishers, and is reproduced with editorial permission.

² Por consideración a nuestros lectores, se le pidió al autor que enviara una síntesis de su trabajo para publicarla en español.

³ Como el mayor consenso de los pueblos de las Primeras Naciones sobre una propuesta para un reconocimiento sustantivo en la historia australiana.

Como australiano, blanco y descendiente de colonos, muestro —en este capítulo— que varias de las nuevas peregrinaciones en Australia buscan datos que ayuden a diseñar senderos y prácticas para corregir errores históricos, de manera que sea posible allanar el camino para un acercamiento entre los descendientes de los colonos y los pueblos indígenas originarios.



A growing consensus supports the idea that religious tourism and pilgrimage can build bridges of trust and understanding between different ethnic, racial, or cultural groups. Given the increasing popularity of new pilgrimage trails in Australia, particularly Camino-inspired treks, this paper explores the potential of such long-distance walks for delivering outcomes related to justice and reconciliation for Australia's First Nations. Can pilgrimage diplomacy in Australia facilitate the natural dialog and negotiations that might produce the goals of the 2017 *Uluru Statement from the Heart*? This landmark statement signed by several hundred Indigenous Australian leaders calls for a 'Makarrata' or reconciliation commission as the starting point for a lasting equitable resolution of land and sea rights disputes and constitutional reform. My research examines various new pilgrimages in Australia in search of prerequisites for trail design and walking practice that might facilitate the righting of historical wrongs and pave the way for a rapprochement between settler descendants and traditional Indigenous landowners.

The most significant example of such collaborative walking in Australia to date was in 2000 with the *People's Walk for Reconciliation*. Here, hundreds of thousands of Australians, both Aboriginal and non-Aboriginal, walked together across the Sydney Harbour Bridge in a demonstration of that unity of purpose required to bring about a change in the historically unjust relationship between settler-descendants and Indigenous Australians. National Reconciliation Week was the setting for this event, and the theme was 'Sharing Our Future'. Above the walkers, a plane wrote out a message in the sky saying 'Sorry' for the crimes committed against the Indigenous peoples since colonization in 1788.

Participation by Australians on new walking trails styled after the Camino de Santiago pilgrimage has grown considerably in the last decade, especially during the pandemic, but to what extent do these often religiously motivated pathways recreate the spirit of unity in diversity exemplified in the Sydney Harbour Bridge walk?

My starting point for considering this trend comes not with a new trail but with the closure of an old one, the climb to the summit of Uluru (formerly known as Ayer's Rock), a World Heritage site inscribed for both its natural and cultural significance. Since

the 1930s, the Anangu traditional Aboriginal owners have been powerless to prevent tourists from climbing this rock, one of the world's largest, despite their constant pleas that this practice should cease. Even when ownership was handed back to the Indigenous peoples by the federal government in 1985, the best that the Anangu could do was put up a sign that said that climbing was not permitted under traditional law, though tourists paid little attention.

However, everything changed in 2019 when the traditional owners and park managers banned the Uluru climb. There are now multiple trails around Uluru and into the surrounding desert led by indigenous peoples that encourage tourists to engage in new ways of knowing this special place (Paschen, 2010). So let us now look at specific new Australian trails.

The first case study is the 160km Aussie Camino which was conceived following the 2010 canonization of Saint Mary MacKillop. This is a coastal walk from Victoria to South Australia, where the saint started the order of the Sisters of Saint Joseph. Like the Spanish Camino, walkers are encouraged to carry a shell—the symbol of the pilgrim—and also a Camino passport which is stamped at the various places where they visit or stay. At the terminus, pilgrims receive a certificate of completion of their pilgrimage. While the founder of the Aussie Camino wants the Camino to celebrate Saint Mary MacKillop's legacy of fighting for the rights and education of migrants, domestic violence victims, and women in prison, there is no reference to Aboriginal history or recognition that the land being traversed might be of ongoing significance to Indigenous peoples.

The Aussie Camino is not alone in this omitting of Aboriginal influences and connections. The websites of the majority of new trails in Australia, such as the 110km Epiphany Pilgrimage which celebrates the visit of the Magi to the infant Jesus with a 7-day walk through New South Wales' Blue Mountains National Park do not mention Aboriginal history, culture or interests in the land.

The Way to St James Cygnet Pilgrimage Walk

The Way to St James Cygnet Pilgrimage Walk in Tasmania which began in 2016, is another new trail that does not reference the Indigenous past, present, or future. The Roman Catholic Church in Australia has very strong views in favor of Aboriginal Reconciliation, and this two-day pilgrimage presents an opportunity for walkers to reconnect with the spiritual dimensions of their lives and the lives of others. However, in what appears to be a serious omission, there is no consideration given to exploring contemporary Aboriginal spirituality or traditional totemic land and sea-based religions.

Camino de Sydney

Created by two Sydney residents in 2020 during the COVID pandemic, the Camino de Sydney is a 600km walk that seeks to capture the spirit of Spain's Camino de Santiago. Divided into 29 walking days, pilgrims carry a passport that is stamped or ticked after each day is completed (Clarke, 2020). Many view this trail as a journey of faith, for the trail passes through every Sydney suburb prefaced with 'Saint' such as St Ives or St Clair. Pilgrims can view over 160 sites of worship, including the grave of Saint Mary MacKillop. Some walkers may choose to dedicate their journey through 25 different First Nation lands to the spirit of reconciliation, but in my reckoning, this appears to be a secondary consideration at best.

Western Australia's Bibbulmun Track, a 1000km walk from Perth to Albany does acknowledge the Nyoongar peoples as the custodians of the land. Trail information indicates that members of this First Nation have a deep spiritual, emotional, social, and physical connection to the land, but there is no direct Aboriginal involvement in this project. There is simply a statement that the Nyoongar ask that you respect the land when you walk the track to ensure that its natural and cultural values are preserved for future generations.

There are, however, several new trails in Australia that do reflect this new desired sense of partnership in the land as an avenue for justice, healing, and empowerment. Only a handful, however, are without controversy. Case studies highlighted here provide lessons for the creation of future trails that emphasize the philosophy of 'walking together' in the spirit of the Uluru Statement from the Heart.

One of the oldest trails focused on Indigenous Australians is the Pitchi Richi Sanctuary in Alice Springs, which is now being refurbished as a new trail and heritage site. Established in the early 1950s by the eccentric artist William Ricketts, the trail features twenty ceramic sculptures of Central Australian Indigenous men, women, and children along with an assortment of native fauna, often merging in surreal fashion into one another.

Pitchi Richi mirrors a larger sanctuary also created by Ricketts in Victoria's Dandenong Ranges. Ricketts, who lived at this sanctuary from 1934 until he died in 1993, was an early advocate for Aboriginal and environmental rights. A non-Aboriginal, he nevertheless considered himself to be Indigenous, a self-appointed member of the lyrebird totem in this and all his previous lifetimes. He believed that he had been called by the Divine to the defense of Aboriginal people. Pitchi Richi was his memorial to a vanished (and vanquished) race, but it was also his act of atonement for the destruction

that had taken place in Australia following colonization. His was a philosophy steeped in primitivism. Modern civilization had stripped away our humanity, he believed, and the true path to deliverance was only discernible through so-called 'primitive' people living fully in a state of nature, like the Indigenous Australians. Such romanticizing of Indigenous peoples, and relegating them firmly in the past, has been harshly criticized by some Aboriginal scholars who see Pitchi Richi as a monument to cultural appropriation.

The Camino Salvado is a seven-day, 205km trail from the suburbs of Western Australia's capital, Perth, to New Norcia, Australia's only monastic town. The trail follows the 1846 ox-drawn cart journey of the Spanish monk Dom Rosendo Salvado. Salvado was born in Tui which lies on the Portuguese route of the Camino de Santiago. A large statue of his personage can be seen today outside the Tui Cathedral. The monk had joined the Abbey of St Martin in Santiago de Compostela as a fifteen-year-old, and the great achievement of his life was to establish a church and mission to serve the remote Aboriginal peoples living in the Western Australian interior in the mid-1800s.

Inspired by the Camino de Santiago, this new trail was opened in 2008 for pilgrims wishing to further their spiritual search. The founder was motivated by his sacred journey on Spain's Camino de Santiago. Pilgrims to New Norcia often carry with them a small token to leave on the tomb of Dom Salvado at New Norcia (Perth Now, 2016). According to the official website, the pilgrimage is designed for all peoples, including those of faith, no faith, and those who seek faith, and offers pilgrims hope as well as unexpected friendships and 'a love that can be transformative.' The major attraction of the trail is New Norcia, one of Western Australia's major historical tourist sites. This picturesque town with its Spanish-influenced architecture has been home to a Benedictine community of Roman Catholic monks since 1847.

While non-Indigenous Australians delight in this historical treasure, for Indigenous peoples New Norcia is a place of deep sorrow and trauma. From its earliest days, the mission hosted orphanages for Indigenous boys and girls, but the sexual abuse that the kids experienced, especially in the period from 1950 to 2010, only fully came to the attention of the public in 2017 following the Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse. The Commission listed the Benedictine Community of New Norcia as one of the nation's worst offenders, with upwards of 20% of monks implicated in the abuse, which was triple the national average for Catholic institutions.

While the Benedictines have apologized for their part in this tragedy, victims say that the Christian order has failed to fully acknowledge the past or to consider ways of making restitution to survivors. Those walking the Camino Salvado today often do so in search of spiritual reflection, connection, and renewal. Aboriginal people, however, will

travel this same route in an attempt to deal with the lifelong damage wrought by corrupt and brutal mission officials. With the passage of time and a growing awareness of the truth about the past, might the Camino Salvado evolve into a site of Dark Tourism for aware settler descendants and their Indigenous partners, and become a place synonymous with reconciliation and healing?

The 223km Larrapinta trail from Alice Springs to Mt Sonder is one of Australia's newest and most spectacular trails. Central Australia abounds with Dreaming tracks or 'Songlines'—references to the traditional Aboriginal religion—as well as Indigenous art and archaeological sites. The trail was opened in 1990 after the Arrente First Nation approved visitors to traverse their traditional lands and build semi-permanent campsites. World Expeditions, who conduct walks along the trail, is committed to the conservation of Aboriginal culture, though there is scant information on their website about the specific benefits to Aboriginal people of such long-distance walking by non-Aboriginal peoples or the potential impacts that arise because of this intervention (World Expeditions, 2021). The Arrente are presented as passive members of the alliance, the group upon which this external agenda is enacted. Walkers can learn about Indigenous history through 'Cultural Conversations' but there is no indication of how the Larrapinta Trail is situated about longer-term Arrente plans for the future.

The Bundian Way

Rather than a monument to a vanished race or a site of atrocities, traditional Indigenous landowners long dispossessed from their lands have been instrumental in the creation of the Bundian Way in southern New South Wales. In contrast to the Larrapinta Trail, the Bundian Way represents a unique approach to Aboriginal empowerment. Because Indigenous people are in the driving seat, cultural tourism is bringing in much-needed economic and social benefits for Aboriginal businesses. In addition, Indigenous youth are learning about the country, and non-Indigenous Australians are seeing the land through an Indigenous lens for the very first time.

The Bundian Way is a restored Aboriginal trail that runs over 260km from the Pacific coast at Bilgalera to the Snowy Mountains. A project of the Eden Aboriginal Land Council, the Bundian Way is described as a pilgrimage to old Australia, featuring a significant number of Aboriginal cultural landscapes and occupation sites associated with the traditional Aboriginal owners, including the Yukon, Ngarigo, Bidhawal, and Monaro peoples. Historical records describe how at the onset of spring, whale meat

feasts that attracted people from the interior were common on the Pacific coast, while in the summer months, the trail was used by Aboriginal people to hunt for the nutritious Bogong moths in the high country (Blay, 2015).

One of the first initiatives of Indigenous elders was to develop a camp for Aboriginal children called *Getting Back to Country* to reconnect them with their culture. Even though many of the old song stories that once celebrated the route have been lost, there is now a concerted effort to bring them back to life. Also planned are detailed signs, a guidebook and app, and an art gallery. As Jodie Stewart (2020) notes, young Indigenous men and women are now using the trail to reconceptualize settler histories of early cross-cultural encounters to propose new ways of living well in settler-colonial Australia. This trail therefore represents a best-case scenario in our search for walking for social change in Australia.

The Garma Festival

While not specifically a trail, the annual Garma Festival brings together Indigenous and non-Indigenous people to a sacred site belonging to the Yolngu indigenous people of northeast Arnhem Land in the full expectation of transformation in individual mindsets and of society at large—thus fulfilling one of the definitions of a pilgrimage. The festival takes place at Gulkula, a revered place associated with the Dreaming ancestor Ganbulapula. The visitor must take a considerable journey to reach this place, first by plane, then by land rover, and finally by walking. At Gulkula they are introduced to Indigenous protocols and teaching methodologies, including an awareness of the various spirit entities that inhabit the land. They learn, for example, how Ganbulapula brought the didgeridoo to the Gumatj clan of the Yolngu at the dawn of time.

Started in 1999, the Garma Festival has become Australia's most prominent Indigenous festival (Phipps 2011). Over five days, issues of regional and national significance are debated and Yolngu's perspectives are center stage. According to the founder, Galarrwuy Yunupingu, Garma is a living example or vision of what Australia might be like in the future (Golby, 2019). Typically attracting a mixed crowd of up to 2,000 Indigenous and non-Indigenous peoples, Garma has a core focus on Yolngu education, training, and employment guided by traditional norms and is a venue promoting cultural pride and visionary cultural transformation. Despite the high cost of participation, Garma is a travel experience without peers on the Australian continent.

Australia through Indigenous Eyes

There have been several new publications encouraging non-Indigenous Australians to see Australia through Indigenous eyes, like *Aboriginal Darwin: A Guide to Exploring Important Sites of the Past and Present* (Bauman, 2006) and, more recently, *Loving Country: A Guide to Sacred Australia* (Pascoe and Shukuroglou, 2020). The latter book, in particular, offers a new way to discover Australia through Indigenous narratives. The authors worked with Indigenous people across the nation to select eighteen sites of cultural significance to share with non-Indigenous travelers, including the ancient fish traps at Brewarrina, and Gulaga, a mountaintop sacred for women—both in New South Wales. The authors see such mediated site visitation as a roadmap to better communication and understanding between all Australians and an avenue for encouraging environmental and social change in the interests of reconciliation.

Conclusion

Under what circumstances can new trails in Australia play a role in bringing people together to promote the goals of the Uluru Statement from the Heart? Like a reconciliation barometer, the highlighted new trails provide a snapshot into the state of relations between Indigenous and non-Indigenous Australians. Sadly, the picture is far from encouraging. While there is considerable variation in the conception, design, and anticipated outcomes in the reviewed case studies, one all-too-common feature is the lack of consultation with Indigenous peoples and/or acknowledgment of Indigenous interests in the land and Indigenous agendas. Several of the trails pay lip service to the Indigenous presence —the pilgrim may choose to acknowledge the Indigenous past and ongoing customary interests or not— with the best examples allowing for limited economic benefits to accrue from engagement in Indigenous tourism enterprises.

While Indigenous peoples themselves are creating guidebooks for Indigenous lands that provide detailed instructions for non-Indigenous peoples to access sites of cultural significance, only two trails, the Bundian Way and the Garma Festival have bridge-building potential. In both cases, Indigenous and non-Indigenous peoples share the dream of walking together for justice and reconciliation. Officials at the highest levels have endorsed these pilgrimages, and resources have been mobilized from both public and private sources to realize the identified goals. In walking together on these trails, non-Aboriginal and Aboriginal pilgrims have an opportunity to learn together on sacred land and overturn the stereotypical thinking that has dominated impressions of the 'Other'

for centuries. Not only can these trails be an avenue for individual spiritual reflection and growth, but they can also be an avenue for promoting a sense of partnership in the land and an avenue for justice, healing, and empowerment for Indigenous Australians.

References:

- Anderson, M. R. (2018). 'Pilgrimage and the Challenging of a Canadian Foundational Myth.' In I. S. McIntosh, E.M. Quinn, and V. Keely, *Pilgrimage in Practice: Narration, Reclamation and Healing*, 148-164. Wallingford UK: CABI.
- Anderson, M. R. (2020). 'Settler-Aware Pilgrimage and Reconciliation: The Treaty Four Canadian Context.' In I. S. McIntosh, N. F. Haddad, and D. Munro eds. *Peace Journeys: A New Direction in Religious Tourism and Pilgrimage Research*, 98-120. Newcastle UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Archdiocese of Hobart (2021). 'The Way to St James Cygnet Pilgrimage Walk.' <https://tasparish.org.au/media/news/way-st-james-cygnet-pilgrimage-walk>, accessed on 12 July 2021.
- Australia.com (2021). 'Aboriginal Australia.' <https://www.australia.com/en-us/things-to-do/aboriginal-australia.html>, accessed on 12 July 2021.
- Australian Associated Press (2020). 'The dark history of one of Australia's oldest tourist attractions.' *DailyMail.com News*. <<https://www.dailymail.co.uk/news/article-7903117/New-Norcia-dark-history-one-Australias-oldest-tourist-attractions.html>>, accessed on 18 January 2021.
- Australian Human Rights Commission. Indigenous Deaths in Custody: Report Summary. <https://humanrights.gov.au/our-work/indigenous-deaths-custody-report-summary> accessed on 6 August 2021.
- Barnes, J. (2011). 'Tourism's role in the struggle for the intellectual and material possession of the centre of Australia at Uluru,' 1929–2011. *Journal of Tourism History* (3), 147-176.
- Bauman, T. (2006). *Aboriginal Darwin: A Guide to Exploring Important Sites of the Past and Present*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Blay, J. (2015). *On Track. Searching out the Bundian Way*. Sydney: New South Publishing, UNSW.
- Challenger, D. (2020). 'Walking Together: The Camino de Santiago Pilgrimage as Post-secular Sanctuary.' In I. S. McIntosh, N. Farra Haddad and D. Munro, *Peace Journeys: A New Direction in Religious Tourism and Pilgrimage Research*, 121-140. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Clark, B. (2020). 'Australian Friends of the Camino. Why a Camino for Sydney?' <https://www.afotc.org/pilgrim-resources/why-a-camino-for-sydney/>, accessed on 12 July 2021.

- Collard, S. (2021). "We've fallen down: Patrick Dodson 30 years on from Royal Commission into Deaths in Custody." National Indigenous TV. <https://www.sbs.com.au/nitv/article/2021/04/12/weve-fallen-down-patrick-dodson-30-years-royal-commission-deaths-custody>, accessed on 12 July 2021.
- Deadly Story (2021). "Uncle Michael Long Walks from Melbourne to Canberra." https://www.deadlystory.com/page/culture/history/Michael_Long_walks_from_Melbourne_to_Canberra_to_talk_to_politicians_about_issues_affecting_Aboriginal_people#:~:text=On%20the%2021st%20of%20November,funeral%20of%20a%20Community%20member, accessed on October 7, 2021.
- Epiphany Pilgrimage, (2021). 'Epiphany Pilgrimage + Way of the Magi.' <http://www.epiphanypilgrimage.org/>, accessed on 12 July 2021.
- Golby, J. (2019). 'East Arnhem land and the Garma festival 2019.' *Planning News* 45 (11).
- Great West Walk. (2021). 'The Great West Walk Information Kit.' https://greatwestwalk.com.au/images//maps/Great_West_Walk_-_Track_notes_-_The_Walking_Volunteers_FINAL.pdf, accessed on 12 July 2021.
- Greenia, G.(2018). 'What is pilgrimage?' *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 6 (2) Article 3. <https://arrow.tudublin.ie/cgi/viewcontent.cgi?article=1217&context=ijrtp> accessed on 7 August 2021
- Haessly, J. (2010) 'Tourism and a culture of peace', in O. Moufakkir & I. Kelly (eds), *Tourism, Progress and Peace*, 1-16. Wallingford, UK: CABI.
- Jafari, J. 1989. 'Tourism and Pilgrimage.' *Annals of Tourism Research* 16 (3): 439-443.
- James, S. (2007). 'Constructing the Climb: Visitor Decision-making at Uluru.' *Geographical Research* 45 (4), 398-407.
- Lawson, T. (2014). *The Last Man: A British Genocide in Tasmania*. London and New York: I. B. Tauris.
- Jefferson, D. (2015). *Camino Salvado: A Pilgrimage*. Scarborough WA: Pelusey Publishing.
- Langton, M. and David, B. (2003). 'William Ricketts Sanctuary, Victoria (Australia): Sculpting Nature and Culture in a Primitivist Theme Park.' *Journal of Material Culture*. 8 (2), 145-168.
- Little, A. (2020). 'The Politics of Makarrata: Understanding Indigenous-Settler Relations in Australia.' *Political Theory*, 48 (1), 30-56.
- McIntosh, I. S. (2000). *Aboriginal Reconciliation and the Dreaming*. Boston: Allyn and Bacon.
- McIntosh, I. S. (2014). 'Reconciliation: You've got to be dreaming.' *Conflict Resolution Quarterly* 32 (1), 55-81.
- McIntosh, I. S. (2020). 'Pilgrimages and Peace-Building on the Global Stage.' In I. S. McIntosh and L. Harman eds., *The Many Voices of Pilgrimage and Reconciliation*, 3-18. Wallingford UK: CABI.

- McIntosh, I. S. (2021). *Pilgrimage. Walking to Peace. Walking for Change*. Bloomington: Xlibris
- McIntosh, I. S., Haddad, N. & Munro, D. eds. (2020). *Peace Journeys. A New Directions in Pilgrimage and Religious Tourism Research*. Cambridge Scholars Publishing: Newcastle, UK.
- Morrison, G. (2017). *Songlines and Fault Lines. Epic Walks of the Red Centre*. Carlton: Melbourne University Press.
- Moufakkir, O., & Kelly, I. (2010) 'Introduction: Peace and tourism-Friends not foes'. In O. Moufakkir & I. Kelly (eds.), *Tourism, Progress and Peace* (pp. xvi-xxxii). Oxfordshire, UK: CABL.
- National Library of Australia, (2017). *Message to Australia*. <<https://www.nla.gov.au/stories/news/2019/06/07/message-to-australia>>, accessed on 12 July 2021.
- Nye, J. (2017). Soft power: the origins and political progress of a concept. Palgrave Communications, 3 (1), 1-3.
- Paschen, J. (2010). 'Decolonizing the Gaze at Uluru.' In Peter M. Burns, Catherine A. Palmer, Jo-Anne M. Lester (eds.), *Tourism and Visual Culture Volume 1: Theories and Concepts*, 64-75. Wallingford UK: CABL.
- Pascoe, B. and Shukuroglou V. (2020). *Loving Country: A Guide to Sacred Australia*. Melbourne: Hardie Grant Publishing.
- Perth Now Gazette. (2016). 'Pilgrim Trail: new walk trail tracks from Subiaco to New Norcia.' <https://www.perthnow.com.au/community-news/hills-avon-valley-gazette/pilgrim-trail-new-walk-trail-tracks-from-subiaco-to-new-norcia-c-777035#:~:text=THE%20Pilgrim%20Trail%20is%20a,for%20the%20monks%20from%20Spain>, accessed on 6 July 2021.
- Phipps, P. (2011). 'Performing culture as political strategy: The Garma festival, northeast Arnhem Land. Festival Places: Revitalising Rural Australia.' *Tourism and Cultural Change* (27), 109-122.
- Read, P. (1981). *The Stolen Generations: The Removal of Aboriginal Children in New South Wales, 1883-1969*. Surry Hills, N.S.W.: NSW Dept. of Aboriginal Affairs.
- Reconciliation Australia, (2000). 'The State of Reconciliation in Australia. Our History. Our story. Our Future.' <https://www.reconciliation.org.au/wp-content/uploads/2017/11/The-State-of-Reconciliation-report_FULL_WR.pdf>, accessed on 12 July 2021
- Reconciliation Australia, (2020). 2020 Australian Reconciliation Barometer. <https://www.reconciliation.org.au/australian-reconciliation-barometer-2020/>, accessed on 6 July 2021.
- Ruhanen, L., Whitford, M. & McLennan, C. (2015). 'Indigenous tourism in Australia: Time for a reality check.' *Tourism Management* (48), 73-83.
- Ryan, M. & McKenzie, F. (2003). 'A monastic tourist experience: the packaging of a place.' *Tourism Geographies*, 5 (1), 54-70.

- Stewart, J. (2020). 'Cross-cultural encounters: reconceptualising shared histories on the Bundian Way.' *Journal of Postcolonial Studies* 23 (1), 116-131.
- Terreault, S. (2017). '(Re)Walking Stories: Pilgrimage, Pedagogy and Peace.' In I. S. McIntosh and L. Harman eds. *The Many Voices of Pilgrimage and Reconciliation*, pp 47-65. Wallingford UK: CABI.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Uluru Statement from the Heart (2017). <https://ulurustatement.org/>, accessed on 6 July 2021.
- Walk the Bibbulmun Track (2021). <https://www.bibbulmuntrack.org.au/> accessed on 5 July 2021.
- Whetham, B. (2021). 'The Aussie Camino is a picturesque pilgrimage inspired by Australia's only saint, Mary MacKillop.' ABC News <https://www.abc.net.au/news/2021-04-03/aussie-camino-mary-mackillop-pilgrimage-on-southern-coast/100024406>, accessed on 6 July 2021
- Wilson, K. and Anderson, M. R. (2021). 'The Promise and Peril of Walking Indigenous Territorial Recognitions carried out by Settlers.' *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 9 (2): 46-54.
- World Expeditions (2021). 'Classic Larrapinta Trek in Comfort.' <https://worldexpeditions.com/Australia/Trekking-Hiking/Classic-Larapinta-Trek-in-Comfort>, accessed on 6 July 2021.

LOS ESCENARIOS DE LA FE Y EL COVID

Seguir la imagen: peregrinaje y procesión en fiestas marianas en los Andes

Pablo Iriarte Bustos
Universidad Austral de Chile

Dos fiestas, dos imágenes

En América Latina se extienden más de 170 advocaciones marianas (Miranda, 1994), cada una con multiplicidad de fiestas en diferentes puntos del continente. Asunta, Inmaculada Concepción, Señora de los Ángeles, del Rosario, del Valle, Guadalupe, Porciúncula, entre otras. Abundan las advocaciones que presentan a la Madre de Dios a partir de un doble set de atributos: es, por una parte, humilde abogada y mediadora por excelencia, intercesora ante un poder superior y, sin contradecir lo anterior, es Regina Coelis (Reina del cielo), Nuestra Señora y Soberana. Cada imagen mariana es, además, centro de grandes fiestas religiosas. En lo que ha sido mi propia ruta etnográfica siguiendo la imagen mariana por los Andes, presento algunas reflexiones sobre dos fiestas que he estudiado por algunos años: la fiesta de la Virgen Guadalupe de Ayquina (norte de Chile) y la fiesta de la Virgen del Valle (noroeste argentino). Ambas presentan similitudes, aunque también notorias diferencias.

En esta ocasión me importa destacar las prácticas de desplazamiento desarrolladas en ambas celebraciones, conocidas en la tradición popular católica como peregrinación y procesión. Ambos son movimientos masivos —en cantidad de personas y en gasto de energía—, pero que constituyen la posibilidad de un encuentro. Veamos entonces qué forma específica toman estas prácticas de desplazamiento en estas distintas fiestas y cómo contribuyen a generar el vínculo que une a los devotos y a la imagen sagrada en lo que podríamos calificar como una economía general de la fiesta.

Mapa 1. Ubicación de Ayquina y Catamarca



Fuente: elaboración propia con base en García, 2015: 81.

Tanto el pueblo de Ayquina como la ciudad de Catamarca son centros de convergencia religiosa que, todos los 8 de septiembre y 8 de diciembre respectivamente, reúnen multitudinarias fiestas en torno a la Virgen de Guadalupe y la Virgen del Valle. Evidentemente estos espacios, en uno y otro lado de la cordillera, presentan diferencias. El pueblo de Ayquina está ubicado en una quebrada, es de origen Lickan Antai, permanece prácticamente vacío fuera del tiempo de fiesta, los peregrinos que se organizan en Bailes Religiosos son visitantes provenientes sobre todo de la ciudad de Calama y en su festividad prima el lenguaje musical y la performance danzada (Castro y Martínez, 1996; Mercado, 2014).

San Fernando del Valle de Catamarca, por otra parte, se despliega en un valle entre serranías, es centro religioso y ciudad capital de considerable tamaño, de fuerte tradición colonial, y la masiva peregrinación que convoca cada año se caracteriza por la presencia de devotos que, individualmente o en grupos, recorren largas distancias para

llegar a dicho centro (Quiroga, 1992; Rementería, 2015; Gershani, 2013). Ambos lugares son los principales centros de peregrinación en sus respectivas regiones.

Fiesta y sensorialidad

Hemos tomado el caso de las fiestas de Ayquina y Catamarca para dar cuenta de las formas-de-hacer que caracterizan los modos de relacionamiento de los habitantes de estas sociedades andinas cristianizadas con las materialidades asociadas a la religiosidad popular. En ellas se observa con claridad que la religiosidad, más que un asunto cognitivo (o de conciencia), es un asunto práctico. Como dice Morgan: “la práctica es, por mucho, más constitutiva de la creencia que la afirmación doctrinaria” (2005: 7).¹

En suma, la devoción se practica. Observamos en las fiestas que las diversas prácticas devotas tienen como denominador común la intensificación de la sensorialidad. La fiesta pone de manifiesto una dimensión multisensorial en que se yuxtaponen diversos elementos que apelan a la experiencia sensible y que se ofrecen, a su vez, a la interpretación de los sentidos (Martínez, 2014). Elementos sonoros, visuales, olfativos y kinésicos se muestran como formas de establecer la relación con la alteridad. Es siempre un ejercicio multisensorial donde percepción y movimiento se conjugan. Como ha argumentado Silvia Citro (2009), comprender es también un hacer del cuerpo.

Ahora bien, consideremos la práctica de la peregrinación que realiza el *misachico* en Catamarca. El *misachico* es un grupo de devotos que sigue su ruta hacia Catamarca al compás de la música y que lleva en andas, a través de largos caminos, una imagen de la virgen. Es una especie de ceremonia andante, móvil. Durante los días de fiesta varios *misachicos* llegan a Catamarca tocando tambores y flautas. Como todos los peregrinos, lo primero que hacen al llegar a la ciudad es visitar a la imagen. Pero ellos ya llevan una imagen.

Durante los días de fiesta recuerdo haber observado a un *misachico* de Tucumán que arribó a la aglomerada catedral catamarqueña llamando la atención de todos los presentes. Tras hacer su entrada, una vez junto al altar mayor, dejaron la imagen de la virgen que ellos cargaban en un costado y fueron a saludar a la imagen principal de la Morena del Valle. Repentinamente se abalanzaron innumerables manos y rostros hacia la imagen recién traída por el *misachico* desde Tucumán. No deja de ser una actitud llamativa. Era una imagen que recién había llegado, sin los adornos y lujos de la imagen principal

¹ Traducción propia.

—si es que la podemos llamar así— que los devotos ya llevaban mucho tiempo tocando y retratando con sus cámaras y teléfonos. Aunque sencilla o de aparición repentina, ninguna imagen se pasa por alto o se desprecia. Muchos se frotan el rostro con el manto de la pequeña imagen traída desde Tucumán, *toman gracia*, la besan y acercan a sus niños para que puedan tocarla. A esas alturas resultaba evidente que todas las imágenes, en un contexto adecuado, pueden ser objeto de prácticas de sacralización.

Imagen 1. Misachico peregrino en Catamarca



Fuente: elaboración propia.

Este primer y masivo movimiento que es la peregrinación —la ruta desde el propio hogar hasta el lugar de la imagen sagrada— implica un importante gasto de energía. Recordemos que muchos lo realizan caminando, aunque también se utilizan todas las posibilidades que entrega el transporte colectivo o individual. Durante la semana de fiesta hablamos de la llegada de 50 000 peregrinos en Ayquina y de 150 000 en Catamarca. La peregrinación produce un fenómeno muy similar a lo que Víctor Turner (1988) llamó *liminalidad*, concepto que Tennekes y Van Kessel (1986) han vinculado posteriormente a la comprensión de las peregrinaciones andinas. Es un *interregno* entre el propio hogar y el espacio sagrado, entre lo uno y lo otro. Entre medio está el espacio abierto, indeterminado y hasta peligroso.

En ambas fiestas, Ayquina y Catamarca, coincide con que este espacio de tránsito y transición es también desértico y extremadamente caluroso, es decir, es hostil y difícil de transitar. Impone todas las condiciones para hacerse considerado un recorrido lleno

de obstáculos y peligros que deben ser superados para arribar al lugar de mayor prestigio y privilegio donde reside la imagen sagrada. Por lo mismo, se hacen esfuerzos excepcionales como caminar muchas horas durante la noche para no sufrir en demasía el abrazante calor, aunque aquello es prácticamente inevitable. De hecho, la peregrinación suele ser en grupos para no perderse en el camino, ya que solo los peregrinos experimentados pueden hacer este tránsito sin compañía.

Al conversar con los peregrinos a menudo es posible captar un ánimo testimonial respecto al enorme esfuerzo hecho para llegar a la fiesta. Un testimonio del sacrificio realizado. Y, lo más relevante, es que la cuantificación de este esfuerzo no se mide monetariamente, sino en términos de gastos de energía extraordinarios. Esa es la riqueza que se posee y que se gasta para seguir la imagen: la capacidad de movimiento del propio cuerpo.

Las andanzas de la imagen

Ahora, reflexionemos por un momento sobre la procesión: una práctica colectiva que vincula a los devotos directamente con la imagen sagrada, pero que también la relaciona con el espacio local. La procesión es ocasión de variadas *tácticas* (De Certeau, 1990) de contacto con materiales sagrados. Combina una dimensión temporal acotada, aunque de gran intensidad, con una dimensión espacial en que la imagen sagrada difunde su poder a través de su simple andar. La procesión, esa estereotipada andanza de la imagen sagrada por el espacio local es, sobre todo, un *sacar en andas*. Considerando la serie de tensiones sociales que se encuentran de frente en la fiesta, creo que es posible sostener que en este sacar en andas a la imagen por parte del pueblo hay también un arrebatar o, mejor aún, un recuperar: recuperar la imagen desde el templo hacia la exterioridad, sea poblada o no. Es también recuperar la imagen desde el clero para el pueblo. Es una disputa sin duda antigua, revivida pero delimitada gracias a la estereotipada *performance* que es la procesión. Por lo mismo, aunque sea un momento casi de cierre de la fiesta, la procesión ocupa un lugar central en ella: es el momento de la exterioridad, de la andanza multitudinaria al aire libre.

La importancia de la exterioridad es notoria en la procesión en Ayquina, donde se saca en andas a la imagen fuera de los límites del pueblo. Por ser Ayquina una quebrada se establece un natural contraste con el desierto que se extiende por sobre ella. La procesión trabaja sobre esta dicotomía, llevando la imagen de Guadalupe desde la quebrada hacia el desierto y retornando luego a aquella. Se restablece así la relación simbólica entre lo alto y lo bajo, oposición característica de este territorio.

Imagen 2. Procesiones en Catamarca y Ayquina



Fuente: elaboración propia.

En el marco de este desplazamiento hacia la exterioridad, pero cuyo fin es siempre retornar, la imagen se encuentra en el desierto con las montañas tutelares —el Paniri, San Pedro y San Pablo—, con el cielo raso, con las vegas donde se alimentan los animales y donde trabajan los pastores. Incluso, a medio camino de la procesión, hay una pequeña casa donde la imagen se detiene y donde puede descansar por unos momentos en ese desierto que constituye el afuera. Así, el espacio es también alteridad que se consagra en la medida que interactúa con la imagen que lo recorre.

Mapa 2. Recorrido de la procesión de Guadalupe en Ayquina



Fuente: elaboración propia a partir de Google Earth.

Mientras dura la andanza de la Virgen, recorriendo la quebrada y circulando por el desierto, los devotos se esfuerzan en producir minúsculas construcciones de piedra que representan sus peticiones. En su mayoría son pequeñas casas que, en su paso, la Virgen toca sin tocar. Son verdaderos ruegos materiales que suponen una fina sintonía en la comunicación con la divinidad.

Imagen 3. Peticiones en Ayquina



Fuente: elaboración propia.

La imagen-sagrada, agenciando la sacralización de los elementos presentes en el espacio, se desplaza en un lugar lleno de intencionalidades: “Es en este sentido que se percibe al espacio como un “otro” que interpela como “experiencia” irrebasable” (Vilca, 2009: 247).

Asimismo, en la procesión de Catamarca es posible observar tácticas-táctiles aunque en un contexto muy diferente. En esta procesión multitudinaria, urbana y estrictamente controlada por el clero y otras instituciones afines a éste, la Virgen va escoltada por una guardia armada del ejército. Por lo mismo, al ser muy difícil acercarse a la imagen, los devotos estiran las manos con objetos en dirección a la imagen. A lo largo de su andanza ponen figuras de vírgenes y santos en las ventanas de las casas y otros llevan varias de estas figuras en sus manos siguiendo la procesión. Durante la procesión de la Morena del Valle en el centro de Catamarca es posible ver mujeres, sobre todo niñas y ancianas, que se visten con los mismos atuendos de la Virgen: vestido blanco, velo azul estrellado y corona. Esperan así vestidas el paso de la imagen que las toca-sin-tocar. Ofrecen su

personificación como petición y/u ofrenda de gratitud. Es una práctica mimética en que a través de la transformación se busca la identificación simbólica con la imagen-sagrada.

Imagen 4. Personificación durante la procesión en Catamarca

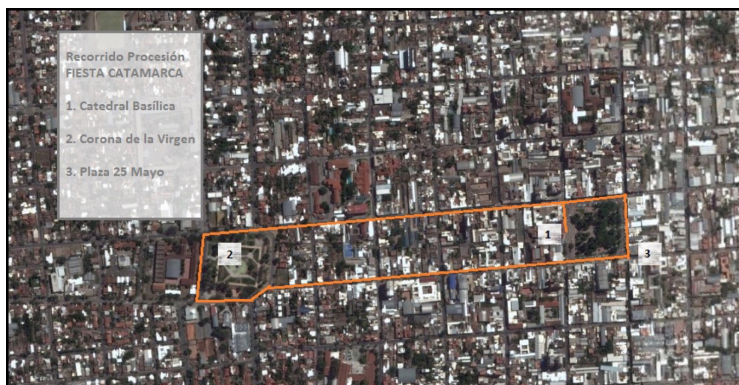


Fuente: elaboración propia.

El andar de la imagen, su paseo por la ciudad —que, aunque lento es intenso— sacraliza el espacio, las calles y casas por un contacto en desplazamiento. Tocar-sin-tocar, al menos no directamente. Parece ser que el itinerario de la procesión que lleva a la imagen por el centro de la ciudad, sin jamás salir de él, se asocia en Catamarca al férreo control que ejerce el clero sobre la imagen y que la mantiene en los límites del poder de la urbe.

En este caso, el cerrado circuito procesional que se desplaza por el centro urbano no se ve contrapesado por la intensa circulación devocional que durante esos mismos días se acrecienta en la gruta de Choya, a las afueras de la ciudad, donde está la imagen de la Morenita en el mismo lugar rural e indígena donde fue originalmente hallada (Reementería, 2015). Más que una replicación o una duplicación es una conflictiva simultaneidad en la devoción, una disputa desde los espacios que dan cuenta del origen histórico de la divinidad, así como también una disputa por los espacios que son sacralizados por su desplazamiento.

Mapa 3. Recorrido de la procesión de la Morena del Valle en Catamarca



Fuente: elaboración propia a partir de *Google Earth*.

Conclusiones

Decía al inicio de esta reflexión que la religiosidad popular tiene que ver con la forma en que se articulan agencias humanas y divinas. Creo que una línea interesante de comprensión de estas articulaciones pasa por considerarlas como partes de una economía general (Bataille, 2009; Morande, 1987) donde los intercambios entre ambas agencias —humanas y divinas— trascienden la esfera restringida de la compra y venta de bienes y servicios, para dar lugar a esfuerzos de gasto sobreabundante e intercambio desproporcionado.

La fiesta no es, como se propuso por mucho tiempo, un ejercicio de irracional empujamiento colectivo o una mera válvula de escape de la energía social, sino la extensión de las posibilidades de relación económica y simbólica de los grupos humanos con los seres divinos. Y es también en estos multitudinarios entramados de cuerpos, músicas, entidades naturales y artificios devocionales en que se genera la posibilidad de un encuentro íntimo. Una intimidad con lo sagrado que se logra, paradójicamente, en la apertura, en dirección a la exterioridad y rodeado de otros.

Ahora bien, hablamos de una economía general, no restringida, donde el propio movimiento, el gasto de energía, los sacrificios, los testimonios y la gracia recibida juegan un papel central. Nadie está excluido de la fiesta por falta de riqueza monetaria, el único límite lo marca el no tener más energía para gastar en peticiones u ofrendas, mandas o acciones de gracias. Así, en estos entramados festivos las posibilidades de relación están

dadas por el cuerpo y sus movimientos. Las peregrinaciones y procesiones nos muestran, en alguna medida, la intensidad que adquieren estos movimientos como productores de vínculos humano-sagrados en fiestas marianas multitudinarias como las descritas.

Referencias

- Bataille, Georges (2009). *La parte maldita*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Castro, Victoria y Martínez, José Luis (1996). Poblaciones indígenas de Atacama, en *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología. Culturas de Chile*, Vol. II. Editado por Jorge Hidalgo, Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate y Pedro Mege, Eds., pp. 69-109. Santiago de Chile: Andrés Bello
- Citro, Silvia (2009). *Cuerpos significantes: travesías por los rituales tobas*. Buenos Aires: Biblos.
- De Certeau, Michel (1990). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- García, Viviana (2015). Territorios fronterizos. Agenda de seguridad y narcotráfico en Chile: el Plan Frontera Norte. *Revista Estudios Internacionales* N° 181, pp 69-93.
- Gershani, Marcelo (2013). *Sociedad y devoción en Catamarca. Siglos XVII-XXI*. Buenos Aires: Armerías.
- Martínez, Rosalía (2014). Músicas, movimientos, colores en la fiesta andina. Ejemplos bolivianos, en *Revista Anthropológica*, año XXXII, N° 33, pp. 87-110.
- Mercado, Javier (2014). Práctica ritual y tensiones identitarias en las danzas promesas de la fiesta del santuario de Ayquina, norte de Chile, *Diálogo Andino*, N° 45, 193-213.
- Miranda, Alberto (1994). *Historia popular de la Virgen del Valle*. 4ta edición. Catamarca: La unión.
- Morandé, Pedro (1987). *Cultura y modernización en América Latina*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Morgan, David (2005). *The sacred gaze. Religious visual culture in theory and practice*. Berkeley and Los Angeles: University of California.
- Quiroga, Adán (1992). “La tradición religiosa, la virgen del valle y la epopeya calchaquí”, *Calchaquí*. Buenos Aires: TEA.
- Rementería, Marcela (2015). El habitar de la Virgen: desde lo ‘otro’ y con lo ‘otro’, *Revista Arena*, Año 3, N° 2.
- Tennekes, Hans y Juan van Kessel (1986). Estructura y anti-estructura en el peregrinaje a la Tirana y otros santuarios del Norte Grande de Chile, en Religiosidad popular en el Norte de Chile, *Cuaderno de Investigación Social*, N° 18. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, 8-38.

Turner, Victor (1988). *El proceso ritual: estructura y anti-estructura*. Madrid: Taurus.

Vilca, Mario (2009). Más allá del 'paisaje'. El espacio de la puna y quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor?. *Cuadernos FHyCS-UNJu*, N°. 36, pp. 245-259.

El santuario de la Virgen de San Juan de los Lagos durante la pandemia de Covid-19

Luis Octavio Martínez Cruz
Universidad de Guanajuato

Introducción

El santuario religioso de la Virgen de San Juan de los Lagos, localizado en el municipio homónimo en el estado de Jalisco, México, experimentó un cambio drástico en la afluencia de visitantes y peregrinos desde marzo del año 2020, cuando se declara por parte de las autoridades federales de salud, la contingencia sanitaria por el virus Covid-19. De tal modo que las implicaciones no fueron solamente la interrupción del flujo de personas, sino el respectivo cambio en la dinámica social y el paisaje cultural cotidiano entorno y dentro del santuario religioso, así como las consecuentes implicaciones económicas, que paulatinamente, en todos los casos, han retornado a una aparente “normalidad”, con algunas excepciones.

Conforme las limitaciones establecidas por parte de las autoridades en materia de salud se permitió retomar ciertas actividades, las dinámicas de los ritos religiosos usuales en el santuario, se adaptaron a los requerimientos establecidos, ofreciendo dinámicas y panoramas distintos a los anteriores de la pandemia. Sin embargo, lejos de desalentar a los visitantes y fieles de acudir a dicho santuario, se mantuvo un interés constante, y en aumento conforme disminuyeron las restricciones sanitarias y se percibió más necesaria la intercesión de la Virgen para aliviar los males ocasionados por el Covid-19, al grado tal, que existen ya exvotos de agradecimiento por la cura de dicho virus, o bien, pidiendo por el eterno descanso de los fallecidos a causa de dicha enfermedad.

Además de lo anterior, la pandemia llegó en un momento cercano a dos conmemoraciones importantes para el santuario mariano de la Virgen de San Juan de los Lagos, el 50 aniversario de la erección como diócesis (marzo de 1972 expedición de la Bula y 29 de junio de 1972 la ejecución formal de la misma), con sede en dicha ciudad (de San

Juan de los Lagos) y en el citado recinto religioso, y más importante aún para el tema que nos ocupa, el 400 aniversario del primer milagro registrado de la mencionada Virgen, acontecido a fines de noviembre de 1623, en el que devolvió la vida a una niña fallecida al caer en unas dagas; por lo que desde entonces, la preservación de la vida y la salud ante situaciones difíciles, han sido unas de las constantes en las peticiones de los devotos, que se pueden corroborar en los exvotos que se conservan desde el siglo XIX hasta la fecha.

Aunado a las dos conmemoraciones mencionadas y gracias al cierre definitivo del santuario durante varios meses del año 2020, se emprendió la intervención y restauración más ambiciosa desde la creación del citado recinto, prosiguiendo hasta agosto del 2022, por lo que el espacio que funge como sede de la Virgen y santuario de peregrinaje, es visto también como receptáculo y emblema del culto mariano a esta advocación.

Derivado de todo lo anterior, las dinámicas sociales y culturales entorno y dentro del santuario regresaron a la “normalidad”, favorecidas por un periodo de “reposo” de alrededor de 2 años, y por una nueva enfermedad que amenaza la salud y la vida de los fieles, sus familias y contextos sociales en donde se desarrollan; situaciones que se han visto ya reflejadas a través de numerosas prácticas religiosas, algunas de las cuales dejan constancia física en el recinto y sus alrededores.

Contexto histórico

De acuerdo con López Contreras,

Las imágenes, desde la Antigüedad Tardía, tenían la función de proteger las comunidades. Servían como un palladium, es decir, un escudo. Brindaban una protección no sólo se remitía a lo terrenal o lo bélico, sino también en lo espiritual. Las imágenes servían como receptores de súplicas, rezos, honores, etc. (2020: 15).

Así, con base en lo anterior, podemos comprender la relación que tienen los fieles con las imágenes, pues estas fungen como un elemento tangible que representa a la divinidad, a través de las cuales, la persona puede tener un contacto directo para canalizar sus peticiones y agradecimientos; de ese modo, la imagen de la Virgen de San Juan de los Lagos, es justamente ese objeto que representa diversos valores simbólicos que las personas atribuyen para su protección ante situaciones adversas y diversas.

En el año de 1542 se lleva a cabo la fundación de San Juan de Mezquititlán (hoy San Juan de los Lagos) como pueblo de indios, fundación ejecutada por la orden fran-

ciscana, que circuló por la región ahora denominada como los Altos de Jalisco; a los pocos lustros, administrativamente, la nueva población estuvo bajo la tutela eclesiástica del pueblo de Jalostotitlán, mientras que políticamente quedó bajo la jurisdicción de Santa María de los Lagos (hoy Lagos de Moreno, Jalisco).

Para el año de 1580 ya hay noticias de la existencia de una capilla en el pueblo de San Juan, que se presume albergó entre sus espacios la imagen de la Virgen (aún no conocida como “Virgen de San Juan”); esa primera capilla, así como el pueblo, estuvieron dedicados a San Juan Evangelista, el mote “de los Lagos” lo toma en 1633 cuando la audiencia de Guadalajara da la licencia para ser poblado también por españoles, yendo el Alcalde Mayor de Santa María de los Lagos a San Juan para publicar dicha licencia, de allí del nombre actual de la población (Orozco, 1954: 27).

A finales del mes de noviembre de 1623, se da el primer suceso que da fama a la imagen de la Virgen de San Juan, revive a una niña que murió al realizar suertes circenses. Para el año de 1634 se encomienda al sacerdote Juan Contreras Fuerte que haga la primera investigación formal en torno a la procedencia y características de la Virgen de San Juan, tarea confiada por el entonces Obispo Leonel Gómez de Cervantes durante una visita pastoral que realizaba por la entonces extensa diócesis de Guadalajara. La descripción de la primera capilla (santuario) que albergó a la citada imagen, fue hecha por Juan Contreras Fuerte al cumplir la encomienda de Cervantes:

Este edificio eclesiástico era de hasta veinte varas de largo, por ocho de ancho y seis de alto, de adobe, y cubierta de zacate; tenía dos capillitas muy pequeñas que la una servía de sacristía (Gutiérrez, 2022: 39).

Tales medidas actualmente corresponderían a 16.7 mts. de largo x 6.68 mts. de ancho y 5 mts. de alto aproximadamente.

Orozco indica que, para el año de 1634, el Pbro. Diego de Camarena comenzó la construcción del primer santuario, encerrando el anterior dentro del nuevo recinto, para el año de 1641 ya estaría concluido. Según Gutiérrez Alvizo, para 1648 se estaba construyendo un templo más amplio, de cuarenta varas de largo por diez de ancho (unos 33.4 mts. de largo x 8.36 mts. de ancho) según se indica en la primera visita que hace el obispo Juan Ruíz Colmenero, y que para 1653 ya estaría concluida. Cruzando dicha información con la proporcionada por Orozco, podemos inferir que se trata de la actual Parroquia de San Juan Bautista, localizada 2 manzanas al nororiente de la primigenia capilla de la Virgen de San Juan.

Para el año de 1709 se tienen registros de modificaciones al segundo santuario, consistiendo en la construcción de un camarín para la Virgen, sacristía, cúpula sobre el

presbiterio, baldaquino y templete de plata (Bovadilla, 2008: 26). El día 30 de noviembre de 1732 inicia la construcción del tercer y actual santuario (como se puede afirmar en la placa colocada en uno de los contrafuertes que flanquean el acceso lateral norte de la actual catedral-basílica), localizado 2 manzanas al oriente del tercer santuario, sobre el mismo eje oriente-poniente, pero con una orientación inversa a los anteriores, en este nuevo recinto, la orientación se cambia al contrario de los anteriores, siendo la del último con el acceso por el poniente y el retablo hacia al oriente. El día 30 de noviembre de 1769 se realiza la dedicación y bendición del nuevo santuario, además del traslado de la Virgen de San Juan de los Lagos a su actual recinto. En ese momento, aún había obras materiales por concluir en el citado inmueble, como la construcción de las torres, la baranda atrial y el atrio.

Análisis antropológico del culto a la Virgen de San Juan de los Lagos

Podemos entender el culto a la Virgen de San Juan de los Lagos como un sistema religioso particular, por las características y maneras en que se practica el culto a la citada divinidad, que a su vez se inserta dentro de un sistema religioso más amplio y global: la religión católica, en este caso bajo el rito romano; de este modo, se entiende que el culto a la Virgen de San Juan forma parte de una actividad generada, administrada y promovida por una institución con una larga trayectoria como lo es la iglesia católica.

Podemos también ubicar el culto a la Virgen de San Juan de los Lagos dentro de las dimensiones temporales que rigen a lo humano, como lo propone Fernand Braudel (2020), correspondiendo el culto que nos ocupa a una “dimensión temporal de larga duración”, que se vive a un nivel profundo y en una localización espacial de una macro región, ya que cumplió 400 años en 2023 (1623 primer milagro, inicio extraoficial del culto) y atrae peregrinos de diversas regiones del país, e incluso del extranjero, debido por ejemplo a los procesos socioculturales que ha vivido la región de los Altos de Jalisco, sobre todo en el último siglo, como la migración de mano de obra de la región hacia Estados Unidos con el *Programa Bracero*.

Dentro de los sistemas religiosos, los rituales son piezas clave, a través de los cuales se articulan las prácticas religiosas, tanto individuales como colectivas, es una manera también de internalizar los signos, símbolos y significantes generados y promovidos por las instituciones religiosas, para de esa manera, generar una hegemonía en las prácticas y cultos, lo cual facilita la administración y entendimiento de los mensajes que se transmiten por cada sistema.

Sin embargo, las dinámicas socioculturales actuales han modificado los modos de vida tradicionales y han puesto en entredicho a las instituciones, incluyendo las religiosas, por lo que hay una tendencia a la no práctica religiosa de las personas, a un distanciamiento de las religiones, e incluso una confrontación en ciertos lugares y ante ciertas situaciones y prácticas; tal realidad puede hacernos considerar que la lealtad de los feligreses es hacia su modo de consumo, producción y reproducción de bienes simbólicos y religiosos (Masferrer, 2013: 33), es decir, aunque los sistemas religiosos, en este caso el católico romano, sea el generador y administrador del culto a la Virgen de San Juan, los fieles no le son leales al sistema, sino a la propia divinidad, es la imagen de la Virgen de San Juan la que articula el culto, la iglesia católica es solamente la que en su momento promovió la fe y declaró la autenticidad del “primer milagro” (y muchos subsiguientes); sin embargo, la fama y la devoción fueron obtenidas por méritos propios de la imagen (en caso de que así haya sido, parafraseando a Fábregas Puig) o mejor dicho, de la Virgen María, representada a través de una imagen, cuya advocación corresponde a una inmaculada concepción (otro tema que es estipulado como dogma en la religión católica, y del cual se ha escrito bastante, para explicar y defender el cómo y por qué de una concepción como la que vivió la Virgen María).

De esta manera, la iglesia católica se convierte solamente en la administradora de la imagen, del recinto donde se encuentra y de ciertos rituales en torno a este culto; pero por otro lado, debemos tener en cuenta que a pesar de los rituales homologados de la iglesia católica, cada individuo y practicante de dicha religión, incluso cada ministro y representante de la misma, tienen diversas maneras de llevar a cabo las prácticas y rituales establecidos por la institución, cada arquidiócesis, diócesis, parroquia y vicaría (hablando de una división política territorial religiosa) se adapta a las realidades socioculturales, e incluso ambientales de su población y su región, por lo cual la religión se convierte en un cúmulo de prácticas homogéneas con un sinnúmero de variantes, definidas y delimitadas por diversos factores. Ello a su vez, nos lleva a pensar que hay una religión ortodoxa, con mecanismos y estamentos definidos, pero a su vez, existe una religiosidad popular que se salta los cánones, que entiende e interpreta lo ortodoxo a su manera y lo expresa a través de prácticas diversas.

En consecuencia de los párrafos anteriores, Clifford Geertz (1989) nos ayuda a comprender la religión mediante la aportación de una idea, en la que define a la religión, como:

...un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (citado en Masferrer, 2013: 23).

Es decir, como ya se mencionó antes, el sistema religioso católico ha elaborado un discurso histórico, teológico y filosófico que se han valido de signos, significantes y significados para explicar e ilustrar tales postulados, generando a través de ellos, relatos y rituales que lleven al individuo a interiorizar, sentir y vivir los sucesos que dan origen y sustentan sus creencias, de tal modo que les resulten lógicos, vigorosos, penetrantes y duraderos como afirma Geertz. Ello, sumado al propio entendimiento y reinterpretación que hace cada individuo, genera que los fieles lleven a cabo prácticas religiosas que les producen estados anímicos exorbitantes, que ostentan una experiencia mística, a través de la experiencia percibida por los 5 sentidos y conducida y exacerbada por el aspecto espiritual y mental de las personas.

Según la clasificación que propone Margareth Mead, (citado en Masferrer, 2013: 38) respecto a los 3 tipos de dinámicas culturales, el culto a la Virgen de San Juan de los Lagos podríamos clasificarlo dentro del aspecto prefigurativo, ya que una manera de la difusión y persistencia del culto se da a través de la transmisión y ejecución de prácticas religiosas de los abuelos y papás hacia los nietos e hijos respectivamente; esto es importante para el tema que nos ocupa, ya que a raíz de la pandemia por el Covid-19, dichas prácticas se vieron interrumpidas, generando un espacio temporal para adaptarse a los medios digitales en los casos que fue posible, quedando fuera uno de los aspectos primordiales que se realizan en el santuario de la Virgen de San Juan: la peregrinación, práctica religiosa que se lleva al cabo de diversas maneras: a pie, en bicicleta, en vehículo propio o familiar, en autobús de pasajeros (en viajes especiales planeados al santuario, pero también a través de auto-buses que cubren rutas fijas) y muchas variantes que se desprenden a partir de cada uno de los modos enunciados.

El peregrinaje a San Juan de los Lagos

La peregrinación a San Juan de los Lagos para ver a la Virgen tiene alrededor de 3 siglos llevándose a cabo, la divulgación del culto estuvo caracterizada por llevar la imagen de la Virgen a coleccionar limosnas hasta sitios y poblaciones cercanas y lejanas de San Juan en el entonces virreinato de la Nueva España y posteriormente del México independiente, como podemos constatar en López Contreras y Gutiérrez Alvizo, de esa manera, el culto se mantuvo y difundió, además de que a partir de esas prácticas, se satisficieron múltiples necesidades que se generan a consecuencia del citado culto, como la construcción y ornamentación de los recintos que albergan a la divinidad, y los numerosos implementos eclesiásticos y humanos necesarios para mantener funcionando la devoción y las dinámicas sociales que giran en torno a esta imagen.

Podemos elaborar una secuencia cíclica que retrata el culto a la Virgen de San Juan de los Lagos, en donde el sistema religioso católico romano genera bases teológicas, filosóficas e históricas, que a su vez se ven representadas en signos, símbolos y significantes, que se engarzan con las bases teóricas y generan prácticas y rituales que llevan al individuo a internalizar el sistema religioso de una manera contundente, para a su vez generar lealtades, consumo, producción y reproducción (de símbolos, prácticas, rituales y creencias) que vuelven al inicio, al sistema religioso, que es el administrador del culto.

Debemos tener en cuenta que el cierre de los templos, fue, quizá, más trascendente de lo que aparenta, pues lo dicho en el párrafo previo tiene un hilo conductor: el espacio, ese lugar construido exprofeso para representar al sistema religioso, pero también para llevar a cabo las prácticas y rituales establecidos por él mismo, es el lugar donde se llevan a cabo los consumos, producciones y reproducciones del sistema religioso, y el espacio donde se internalizan las creencias establecidas; por lo tanto, juega un papel fundamental en los procesos y prácticas que la población realiza en torno a un culto como el de la Virgen de San Juan de los Lagos.

Ante el cierre de los templos, el santuario de la Virgen de San Juan no estuvo exento de tal prerrogativa, lo que llevó a sus administradores a emprender labores de conservación y restauración que antes del Covid-19 hubiera resultado complejo llevarlas a cabo, por la afluencia de personas y las implicaciones técnicas y logísticas que conlleva un trabajo de tal magnitud; ante esa realidad, aunada a los festejos conmemorativos del 2022 (aniversario de erección de la diócesis de San Juan de los Lagos) y en 2023 (aniversario del primer milagro de la Virgen) se promovieron las obras de conservación y restauración más ambiciosas desde que el santuario inició y finalizó su edificación.

Conclusiones

La construcción del culto a la Virgen de San Juan de los Lagos detonó en la región centro occidente de la entonces Nueva España, y ahora de México, la oportunidad de tener una Virgen de frontera, que afanzara las fundaciones de la Audiencia de Nueva Galicia ante el incesante avance de la Audiencia de Nueva España al norte de los territorios descubiertos, también permeó en aspectos socioculturales que dieron y dan identidad y cohesión a varios segmentos de la población, no sólo de la delimitación territorial cercana a San Juan, sino de los diversos lugares de los que llegan peregrinos al santuario de la Virgen, el culto ha permitido también generar una ideología que se ha visto reflejada en varios momentos de la historia nacional, como la Guerra Cristera y el Programa Bracero con sus repercusiones que llegan hasta nuestros días.

La antropología nos ofrece bases para explicar y comprender un culto tan homogéneo en cuanto a lo establecido por el sistema religioso católico, pero a la vez tan heterogéneo en cada una de sus manifestaciones, prácticas y practicantes, nos brinda la posibilidad de entender el arraigo, la permanencia y la trascendencia del culto a la Virgen de San Juan, de ser partícipes y espectadores de lo que se genera en torno a una devoción mariana, que a su vez se refleja en la bonanza, pero también en la miseria de una población como San Juan de los Lagos, en donde el entorno urbano y la arquitectura son producto, exponentes y testigos de esas dinámicas socioculturales y religiosas, una ciudad que desde hace varios siglos se adaptó para recibir peregrinos, por lo tanto, donde hay una gran cantidad de población flotante que vive, usa, disfruta y sufre de una ciudad y un entorno que a pesar de tener vocación comercial y peregrina, suele ser hostil con el visitante en varios de sus espacios y características arquitectónicas; sin embargo, ello no ha detenido el flujo constante de personas que visitan el santuario de la Virgen de San Juan de los Lagos, insignia y espacio contenedor de la divinidad, sede de una diócesis prolífica en México y ejemplo de la arquitectura religiosa barroca del centro-occidente del país, que ha inspirado o influido a varios otros templos de la región y del territorio nacional.

El Covid-19 abrió varias posibilidades a los recintos religiosos, el santuario de la Virgen de San Juan no es la excepción. Su restauración quizá no hubiera sido posible ante un panorama común como el vivido día a día antes de la pandemia, o hubiera generado también diversos retos y otras estrategias para abordarse y realizarse; el cierre de los templos a causa de la pandemia, además dejó claro que estos recintos dan presencia, jerarquía, sustento y cabida a una institución religiosa que tal vez no les ha prestado la atención ni les ha conferido la importancia necesarias, pues en el templo y sus espacios anexos, se plasman las bases teóricas de la institución a través de sus formas, colores, texturas, espacios y hasta de sus olores y sabores, además de ser el lugar donde se llevan a cabo gran parte de los rituales religiosos que dan sustento y continuidad al aspecto teórico y dogmático de la religión; y por ende, se convierten en los sitios donde la interiorización de la religión se lleva a cabo como en ningún otro lugar, es por ello que los peregrinos, tal vez inconscientemente entienden, aman, extrañan y frecuentan el binomio templo-imagen, pues esos espacios y objetos se vuelven entrañables, son los actores, la razón y los depositarios de la memoria, tanto individual, como colectiva, ya lo dijo Aldo Rossi “La memoria está ligada a hechos y lugares” ... “la ciudad es el locus de la memoria colectiva” (Rossi, 1982: 226).

Sin duda alguna, la imagen de la Virgen de San Juan de los Lagos, y el templo, que ostenta los títulos de Catedral y Basílica, son un binomio que los peregrinos reconocen

en su memoria, y cuya trascendencia lleva más de 250 años en común, quizá pronto se retome la idea de un nuevo santuario, pues el actual ha sido rebasado en sus espacios por la afluencia de peregrinos, que desde antes de la pandemia ya congestionaban el lugar, ahora, después del Covid-19, han vuelto a peregrinar hasta este espacio y ante la Virgen de San Juan, que poseen infinidad de valores, no sólo religiosos, estéticos, simbólicos e históricos, sino tantos y tan diversos, como peregrinos reciben día con día.

Referencias

- Aceves Ortega Raúl (2004). *Hospitales de indios y otras fundaciones civiles y religiosas en Nueva Galicia*, México, Editorial Universidad de Guadalajara.
- Braudel, Fernand (1970). *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, España, Alianza Editorial.
- Caillois, Roger (1984). *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Castells, Manuel (1976). *La cuestión urbana*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Collin, Laura (2002). *El poder sacralizado, un análisis simbólico del sistema político mexicano*, México, e-libro.net.
- Eliade, Mircea (2014). *Lo sagrado y lo profano*, México, Paidós.
- Enríquez Pérez, Isaac (2009). *La construcción social de las teorías del desarrollo*, México, Porrúa.
- Fábregas Puig, Andrés Antonio (1986). *La formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco*. Guadalajara, Jalisco, México, Editorial Universidad de Guadalajara.
- Fournier, Patricia; Wiesheu, Walburga; Mondragón, Carlos; Lagunas Arias, David; Neff Nuixa, Françoise Odile; López Aguilar, Fernando; Sánchez Vázquez, Sergio; Jiménez Medina, Luis Arturo; Méndez Yáñez, Raúl; Ramírez Rodríguez, F.t. Azul U.; Karkar, Ouajd; Zubieta, Leslie F.; Ríos, María Elvira; Herrera, Eduardo (2012). *Peregrinaciones ayer y hoy. Arqueología y antropología de las religiones*, México: El Colegio de México.
- Gutiérrez Alvizo, José Manuel (2022). *Arrincando sospechas. La inédita visita episcopal de don Juan Ruíz Colmenero a la doctrina de Tonalá y los beneficios curados de los Altos (1648)*, México, Ediciones del Río Verde.
- Herrejón Peredo, Carlos (2011). *La formación geográfica de México*, México, Conaculta.
- López Contreras, Felipe de Jesús (2020). *Milagros y políticas: el culto de la Virgen de San Juan de los Lagos, 1623-1732*, Jalisco, México. CULagos Ediciones.
- M. Roth, Leland (1989). *Entender la arquitectura, sus elementos, historia y significado*, España, Gustavo Gili.
- Masferrer Kan, Elio (2013). *Religión, política y metodologías, aportes al estudio de los sistemas religiosos*, México, Libros de la Araucaria.

- Masferrer Kan, Elio (2013) "Los ritos de paso y su incidencia en el campo religioso mexicano", *Cuicuilco*, número 57, p. 191 – 205.
- Orozco, Luis Enrique (1954). *Iconografía Mariana de la Arquidiócesis de Guadalajara*, Guadalajara, Jalisco, México, Imprenta de José de Jesús Vera.
- Otto, Rudolf (2005). *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza Editorial.
- Prado Guevara, José Guadalupe; García Aragón, Ramiro; Martín Casillas, José Antonio; Bovadilla Arellano, Salvador (2008). *La Virgen de San Juan y su Santuario*, Jalisco, México, Impre-Jal.
- Ricard, Robert (2013). *La conquista espiritual de México*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Rossi, Aldo (1982). *La arquitectura de la ciudad*, España, Gustavo Gili.
- San Martín Córdova, Iván (2014). "Visibilidad y territorialidad en la arquitectura religiosa mexicana del siglo xx. Su expresión en iglesias, sinagogas, templos, salones del reino, centros de adoración y santuarios en la Ciudad de México", *Territorialidades y arquitecturas de lo sagrado en el México contemporáneo*, Aguascalientes, Ags, Universidad Autónoma de Aguascalientes, p: 81-98.
- San Martín Córdova, Iván (2007). "La otra arquitectura religiosa de la Ciudad de México", *Bitácora Arquitectura*, N°. 17, p. 48-55.

La romería de Zapopan, patrimonio de la humanidad

Rogelio Martínez Cárdenas
Universidad de Guadalajara

Introducción

Hoy en día, nadie duda que al referirnos al patrimonio no hablamos sólo de los bienes particulares que posee un individuo, sino también de bienes que han adquirido una dimensión social, y, por lo tanto, forman parte de un imaginario colectivo común para un grupo de personas por ser la manifestación de procesos, ya sea históricos o culturales, que les han dado identidad (Demanget, 2002).

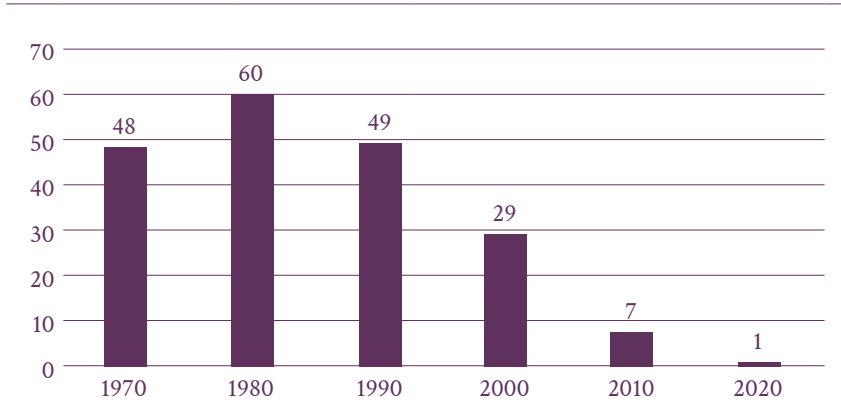
El patrimonio, o la preocupación por el pasado, es un concepto moderno eurocéntrico, en torno a la metanarrativa del nacionalismo como una ideología de pertenencia, legitimación e identidad nacional (Hall, 1997). El estado-nación requiere un patrimonio nacional, principalmente porque apoya la consolidación de una identidad, al absorber o neutralizar otros patrimonios de grupos socioculturales o regiones potencialmente rivales (Graham *et al.*, 2000; White y Frew, 2011) (Alvarado-Sizzo & López López, 2018: 31).

De acuerdo con Torres Aguilar (2015) como resultado de la Segunda Guerra Mundial y debido al daño sufrido por el patrimonio cultural, surge una concienciación acerca de su preservación. Sin embargo, es hasta varias décadas posteriores que la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) propone se cree un programa para la protección del patrimonio; el resultado de esta iniciativa fue la *Convención para la cooperación internacional en la protección de la herencia cultural y natural de la humanidad*, celebrada en París del 17 de octubre al 21 de noviembre de 1972 por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

Como resultado se define lo que se entenderá por *patrimonio natural*, y además se marca la línea de lo que se identificará a partir de ese momento como *patrimonio cultural*. En el artículo 4 del documento emanado durante la Convención, se establece que

los países que participaron en ella se comprometen a “identificar, proteger, conservar, rehabilitar y transmitir a las generaciones futuras el patrimonio cultural y natural” (UNESCO, 1972). La Convención entró en vigor el 17 de diciembre de 1975; a esa fecha, veinte países ya habían firmado su adhesión, al 2022 son ciento noventa y cuatro naciones las que lo han hecho.

Gráfica 1. Incorporación de países miembros a la Convención por década



Fuente: elaboración propia con datos de (UNESCO, n.d.-b).

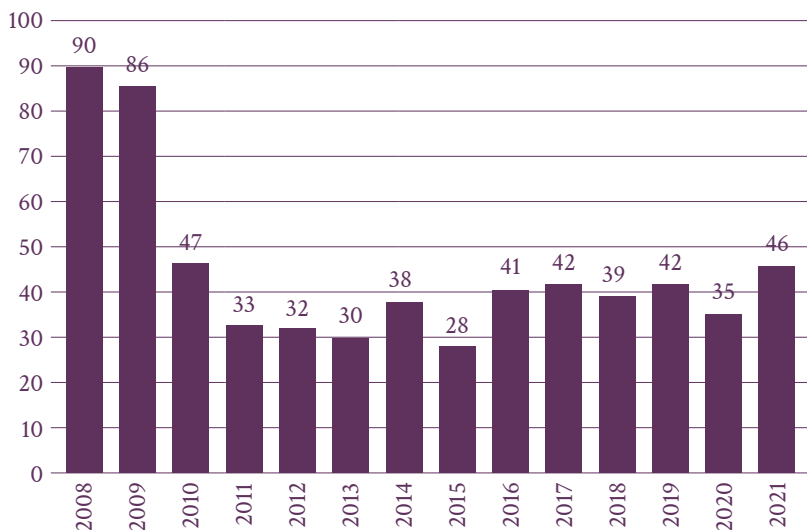
Es mediante la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* en 2003, que la UNESCO reconoce formalmente la diferencia entre Patrimonio Cultural Inmaterial y patrimonio material, así:

El patrimonio cultural no se limita a monumentos y colecciones de objetos, sino que comprende también tradiciones o expresiones vivas heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes, como tradiciones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativos a la naturaleza y el universo, y saberes y técnicas vinculados a la artesanía tradicional (UNESCO, n.d.-a).

A pesar de los esfuerzos de UNESCO por establecer criterios claros para las declaratorias de patrimonio ya sea, material o cultural inmaterial, existen detractores de estas declaratorias, puesto que consideran que se realiza una "manipulación consciente de la historia diseñada para crear algo que la gente considerará que vale la pena visitar y gastar dinero" (Hubbard & Lilley, 2000: 221). Es innegable que el patrimonio se ha convertido en

un importante generador de productos turísticos (Bhardwaj, 1997; Cohen, 1988; Collins-Kreiner, 2016), por ser reconocidos como sitios o eventos culturales únicos.

Gráfica 2. Incorporación de Patrimonio Cultural por año



Fuente: elaboración con datos de UNESCO.

De esta manera el patrimonio religioso cultural tiene la cualidad de ser un aspecto vivo para los fieles del culto respectivo, puesto que se realizan actividades que incluyen ritos y fiestas, que cumplen además de su función piadosa, un papel identitario que expresa la cultura propia de la comunidad; es por ello, que el “patrimonio cultural en materia religiosa no se guarda solo para protegerlo y, en todo caso, para mostrarlo en ciertas ocasiones. Más bien se debe reconocer que tiene un rico significado y que por ello es posible utilizarlo” (Arancibia, 2015: 261).

La peregrinación

La biblia católica en su antiguo testamento hace referencia a varias peregrinaciones, por ejemplo, el viaje realizado por Abraham cuando Dios le pide ir a Canaán o el viaje que realizó el pueblo judío cuando huye de Egipto en busca de la tierra prometida. Los pueblos

Mesoamericanos no fueron ajenos a los peregrinajes a sitios o lugares considerados sagrados.¹ Fueron precisamente esas coincidencias, las que aprovecharon los frailes españoles que arribaron a la Nueva España, para llevar a cabo la evangelización de los pueblos originarios de las tierras americanas facilitándoles el convertir a las comunidades indígenas al catolicismo. Esto propició a un sincretismo entre las religiones indígenas y la católica, preservando el peregrinaje como una manifestación de la piedad popular. Además del uso de imágenes en su mayoría femeninas (Quiroz Malca, 2000; Rodríguez-Shadow & Campos Rodríguez, 2010), debido a que en la ideología indígena la mujer tenía un papel predominante y el interés de la jerarquía católica por promover la devoción a la Virgen de María. Es importante destacar que en México se encuentran algunas de las más importantes imágenes de María, las cuales han inspirado el fervor de los feligreses, desde el inicio de la época colonial. Ejemplos de ello son la Virgen de Zapopan y de San Juan de los Lagos, donde la primera data de 1541 y la segunda de 1642; Nuestra Señora de los Remedios, de 1574; la Virgen del Roble, de 1592; y Nuestra Señora de Talpa de 1644 (Rodríguez-Shadow & Campos Rodríguez, 2010) y la Virgen de Guadalupe de 1531.

Los primeros santuarios erigidos por los misioneros se construyeron en lugares sagrados para los indígenas, como sucedió con el caso de Chalma, sitio donde los frailes católicos tan sólo sustituyeron la imagen indígena original por una de Cristo. Es por ello que la tradición indígena de ingresar bailando al templo perdura aún.

Al tiempo que los evangelizadores iban fundando capillas en poblaciones indígenas, el territorio habitado por españoles crecía, en los templos que construyeron dejaban diversas imágenes para su veneración, predominado las vírgenes elaboradas con pasta de maíz. Los evangelizadores con gran habilidad aprovecharon, por una parte, la edificación de templos para difundir el culto entre las comunidades indígenas, y por otra, adquirir el control territorial de los nuevos territorios.

El santuario de Zapopan

Fue Nuño Beltrán de Guzmán quien realizara la exploración de los territorios ubicado hacia el occidente de la Nueva España, logrando dominar a los pueblos que en ellos habitan. Las tierras que conquista Nuño Beltrán de Guzmán para la Corona Española re-

¹ Véase el No. 131 enero-febrero, 2015 de la revista *Arqueología Mexicana* "Procesiones en Mesoamérica. Implorar por los pies".

cibieron el nombre de la Nueva Galicia. La ciudad de Guadalajara se convirtió en la más importante de este reino:

...en ella reside oy la Audiencia Real, Presidente con Voto, Oidores, Fiscal, Caxa Real con sus Oficiales, ay Cathedral, fundóse el año 1548, tiene Obispo, sufragáneo del Arzobispado de Mexico, Dean, Arcediano, Chantré, quatro Canonogos, y quatro racioneros enteros, dos Canongias de oposición, Magistral y Doctoral. Se han impuesto de nuevo siete casas de religiosos, Dominicos, Franciscos, Agustinos, Mercenarios, de la Compañía de Jesus, y S. Juan de Dios (Florencia Francisco de, 1706, s/n).

Aun cuando fueron varias las órdenes religiosas que se asentaron en Guadalajara, gran parte de la evangelización del occidente de la Nueva España se debió a fray Antonio de Segovia, un franciscano de la Limpia Concepción. Fue el primer custodio de la Orden franciscana en el Reino de la Nueva Galicia, fundando en 1531 el convento de la Asunción, en Tetlán, junto a Tonalá, cerca de la actual Guadalajara. El 9 de octubre de 1531, en el atrio de este convento, pregona y realiza el empadronamiento de las sesenta y tres familias que fundan la ciudad y manda edificar, a raíz de la conquista, en conmemoración de la victoria alcanzada, la primera capilla dedicada al Santo Santiago.

Durante algunos años, desde el convento de Tetlán, fray Antonio de Segovia, evangelizó, con sus frailes hermanos, la mayor parte del antiguo occidente de México —los actuales estados mexicanos de Jalisco, Colima, Nayarit, Zacatecas—. Su acción apostólica se extendió entre los indios zacatecas, xiconagues, cuztiques, otomchichimecas aprendiendo las lenguas cazcanas, coca y tecuexe. Siempre a pie, descalzo, con su hábito de sayal, un Santo Cristo y la Virgen, redujo y cristianizó a miles de indígenas.

En 1542, el año de la fundación de la actual Guadalajara, fray Antonio refunda con indígenas la cercana villa de Zapopan. A ellos entrega la Virgen, llamada de La Expectación, “La Pacificadora”, “La Taumaturga”, “La Generala”. Creándose en su basílica un culto mariano que se preserva y crece actualmente (Gutiérrez Lorenzo, n.d.). En el año de 1653 el obispo Ruiz Colmenero, decide cambiar la advocación de la Purísima Concepción con la que era venerada, por la de la Expectación o Virgen de la O, por lo que la fiesta con que se le venera pasó del 08 al 18 de diciembre.

El mismo Francisco Florencia narra cómo los frailes franciscanos cristianizan el pueblo de Zapopan y llevan a esa población la imagen de lo que hoy se conoce como Virgen de Zapopan.

Dos leguas poco más o menos de Guadalajara está el Pueblo de Tzapopan, [...] se fundó el año de 1541, [...]. Y en su fundación el V. O Fr. Antonio de Segobia, Religioso de S. Francisco, que fue el primer Ministro, á quien debió su Christiandad y Fe este Pueblo; juntamente lo fundo en piedad y devoción a la Santísima Virgen (Flores de Francisco de, 1706, s/n).

La devoción a la Virgen de Zapopan

Diego de Herrera, quien fuera cura de la parroquia de Zapopan, se dio a la tarea de documentar a partir de 1641 los milagros que son imputados a esta imagen mariana, para lo que entrevistó a los testigos que pudo localizar para obtener su testimonio acerca de los hechos atribuidos a la virgen. Durante una visita realizada por el obispo Ruiz Colmenero a la Villa de Zapopan en el año de 1649, testifica personalmente la veneración que la población tenía a la virgen. Sin embargo, el proceso con el que se daría reconocimiento de manera oficial a los milagros de la Virgen de Zapopan, se inicia cuatro años después.

Los milagros de la imagen zapopana llegaron a ser populares entre la población tapatía (gentilicio de la gente oriunda de Guadalajara), sin embargo, la gran devoción que existe en la ciudad, fue a causa de una tragedia que aconteció en el año de 1734, cuando fuertes lluvias azotaron a la ciudad de Guadalajara; provocando inundaciones en ella, lo que propició diversas enfermedades entre sus habitantes. Fue entonces, que se toma la decisión de solicitar la intersección divina a través de la visita de la Virgen de Zapopan a la población tapatía. Una vez que la imagen visitó la ciudad, las inundaciones disminuyeron y las enfermedades empezaron a desaparecer; motivo por el cual tanto los “cabildos eclesiástico y civil, la Audiencia y la gobernación del reino, encabezados por el obispo, declaran patrona y protectora de la ciudad episcopal, a Ntra. Sra. de Zapopan; el pueblo de Dios le dará entonces un nuevo título: “Patrona contra rayos, tempestades y epidemias” (Arquidiócesis de Guadalajara, s/n).

A partir de esa distinción otorgada a la Virgen de Zapopan, se da inicio un peregrinaje anual a la ciudad en el temporal pluvial estival que realiza la imagen por diferentes templos ubicados en la ciudad de Guadalajara. De esta manera, la virgen arribaba a la población tapatía en junio y permanecía en ella hasta el día doce de octubre, que regresaba a su santuario acompañada de una multitud de personas. Durante todo este tiempo en la ciudad de Guadalajara, peregrinaba de un templo a otro, donde era recibida con una fiesta por parte de los fieles de esa comunidad.

De acuerdo con el Pbro. (González Escoto, 2015) la primera romería celebrada el 12 de octubre de 1734 se realizó con un contingente de alrededor de treinta mil peregrinos. Debido a la pandemia de Covid-19 la peregrinación tuvo que ser modificada los durante los años 2020 y 2021, durante la celebración previa a la contingencia sanitaria, de acuerdo con la Dirección de Protección Civil y Bomberos de Zapopan participaron doscientas cuarenta y cinco congregaciones y grupos de danzantes, el número de peregrinos que realizan el recorrido anualmente se muestran en la siguiente tabla:

Tabla 1. Peregrinos que participan en la romería de la Virgen de Zapopan

Año	Número estimado de visitantes
2020	1.3
2019	1.800.000
2018	Ca. 2.000.000
2017	1.800.000
2016	1.800.000
2015	1.500.000
2014	2.500.000
2013	2.500.000
2012	2.500.000
2011	1.000.000
2010	1.800.000
2009	1.500.000
2008	1.800.000
Fuente: Martínez Cárdenas & Carvajal Camet, 2021.	

La peregrinación en la actualidad

El recorrido inicia en el mes de mayo, debido a la cantidad de templos con que cuenta la ciudad de Guadalajara propiciado por su crecimiento territorial, motivo por el cual, el tiempo de estadía de la imagen en cada uno de ellos ha disminuido; razón por la cual, su

estancia en cada templo visitado va de tan solo unas horas a máximo un día. Dada la devoción que le tiene la mayor parte de la población tapatía a esta imagen, a la comunidad que la recibe, aun cuando sea por pocas horas, le representa un momento de gran orgullo.

Tabla 2. Templos que visita la Virgen de Zapopan en Guadalajara

Mes	Templos visitados	Decanatos
Mayo	18	3
Junio	39	7
Julio	42	6
Agosto	25	4
Septiembre	44	5
Octubre	11	2

Fuente: elaboración propia a partir de datos tomados del Arzobispado de Guadalajara.

La última estación en el recorrido que realiza la virgen por la ciudad de Guadalajara siempre es la Catedral tapatía. Una vez que arriba día 11 de octubre, se lleva a cabo una celebración litúrgica al aire libre en la explanada de la Plaza Tapatía, que se conoce con el nombre de “Misa del patrocinio”. En ella, se renueva el patrocinio que le fue otorgado sobre la Arquidiócesis de Guadalajara a la virgen en el año de 1989 por Juan Pablo II.

Concluida esta solemnidad, la imagen ingresa al interior del edificio catedralicio donde pasa la noche. El día 12 de octubre a las cinco de la mañana se oficia allí mismo, una misa de despedida, al concluir esta, aproximadamente a las 6 de la mañana se inicia el viaje que llevará a la imagen de regreso a la Basílica de Zapopan, sitio donde reside la mayor parte del año.

La romería de peregrinos inicia desde antes que la imagen salga del templo catedralicio. El contingente de personas empieza a caminar por la ruta que momentos después recorrerá la imagen de la virgen. Ese comienzo se da de manera natural por los fieles que desean recibirla en el momento de su llegada a la Basílica de Zapopan.

Imagen 1. Ingreso de la imagen de la Virgen de Zapopan a la Catedral de Guadalajara



Fuente: Rogelio Martínez, 2021.

La romería de peregrinos inicia desde antes que la imagen salga del templo catedralicio. El contingente de personas empieza a caminar por la ruta que momentos después recorrerá la imagen de la virgen. Ese comienzo se da de manera natural por los fieles que desean recibirla en el momento de su llegada a la Basílica de Zapopan.

La procesión en su segmento organizado institucionalmente está encabezada por distintas agrupaciones de danzantes, en virtud que consideran a la Virgen de Zapopan su “patrona”. En la celebración realizada en 2017 el número de personas que conformaron las danzas que rindieron tributo de fe a través de sus bailes a la Virgen, ascendió treinta y seis mil doscientas personas (Saavedra Ponce, 2017). El contingente de danzantes una vez que arriba al templo en Zapopan permanecen bailando y continúan haciéndolo en sus alrededores hasta la jornada siguiente 13 de octubre, en que se conmemora el día del danzante.

Una característica peculiar que presenta esta romería, puesto que se trata de un recorrido totalmente urbano puesto que se realiza a lo largo de varias avenidas de la ciudad pavimentadas con concreto, es que, un elevado número de peregrinos realizan el trayecto con los pies descalzos. Este hecho es más notorio en las mujeres, quienes en

muchos de los casos van acompañadas con sus bebés para presentarlos ante la virgen, y de esta manera, darle gracias por haber tenido un buen parto.

Imágenes 2, 3, 4 y 5. Grupos participantes de la procesión



Fuente: Rogelio Martínez, 2021.

Una característica peculiar que presenta esta romería, puesto que se trata de un recorrido totalmente urbano puesto que se realiza a lo largo de varias avenidas de la ciudad pavimentadas con concreto, es que, un elevado número de peregrinos realizan el trayecto con los pies descalzos. Este hecho es más notorio en las mujeres, quienes en muchos de los casos van acompañadas con sus bebés para presentarlos ante la virgen, y de esta manera, darle gracias por haber tenido un buen parto.

Imágenes 6 y 7. Peregrinos de la procesión



Fuente: Rogelio Martínez, 2021.

Procesos de reconocimiento como patrimonio de la humanidad

El camino rumbo al reconocimiento por parte de UNESCO, se inició en el año 2016, cuando el Congreso municipal de Zapopan declara *Patrimonio Cultural Inmaterial del Municipio de Zapopan*, la peregrinación que se realiza en Guadalajara en el periodo de mayo a octubre, con la denominación de *La Romería, Ciclo Ritual de la Llevada de La Virgen de Zapopan*.

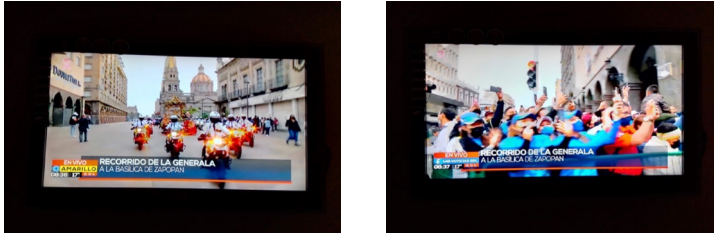
El argumento para darle ese reconocimiento por parte del cabildo fueron su más de doscientos años de realización, así como el significado que tiene esta peregrinación para la sociedad tapatía, además de todo el componente cultural que involucra, puesto que, en ella, participan alrededor de trece mil danzantes. En cada sitio al que llega la imagen durante el recorrido, siempre le recibe un grupo de danzantes. La mayor parte de ellos la acompañan el doce de octubre en su peregrinar de la catedral de Guadalajara a la basílica de Zapopan.

Cumplidos los requisitos estipulados por la UNESCO, se presentó el expediente para su evaluación por parte del Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. La valoración se realizó en la reunión que se llevó a cabo en Port Louis (República de Mauricio) que tuvo verificativo del 26 de noviembre al 01 de diciembre de 2018. En ella, se consideró que reunía los requisitos necesarios para ser considerada en la lista de patrimonio intangible de la humanidad, por lo que se le incluyó bajo la inscripción 13.COM 10.b.26.

Sin embargo, sólo la edición 2019 pudo realizarse de manera tradicional para hacer honor a su nombramiento UNESCO, debido a que, a partir de 2020, ha tenido que modificarse, producto de la pandemia de Covid-19. Se continua con la tradición de celebrar la misa del patrocinio, pero con una asistencia muy limitada de personas. El recorrido que hace la imagen mantiene la ruta tradicional, sin embargo, se ha pedido a la población y a los danzantes no acompañarla para evitar riesgos de salud, por lo que se ha realizado una gran cobertura por medios televisivos, radiofónicos y digitales para que las personas puedan seguir el recorrido de la imagen desde su casa.

A pesar de los cambios por motivos extraordinarios de los últimos años, la romería de la Virgen de Zapopan es un ejemplo claro del sincretismo religioso que se dio en el proceso de evangelización que llevaron a cabo los frailes españoles, aquellos que arribaron a tierras mexicanas durante la época de la colonia española.

Imágenes 8 y 9. Transmisión de la romería durante la pandemia de Covid-19



Fuente: Rogelio Martínez, 2021.

Referencias

- Alvarado-Sizzo, I., & López López, A. (2018). *Turismo, patrimonio y representaciones espaciales*. Lugar: editorial.
- Arancibia, M. J. M. (2015). El patrimonio religioso y cultural. *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, xxi, 243-269.
- Arquidiócesis de Guadalajara. (n.d.). *Historia de La Virgen de Zapopan*. Historia, Arte y Devoción. Retrieved December 1, 2017, from <http://arquidiocesisgdl.org/virgen37.php>
- Bhardwaj, S. M. (1997). Geography and pilgrimage, a review. In R. H. Stoddard & A. Morinis (Eds.), *Sacred places, sacred spaces, the geography of pilgrimages* (pp. 1-23). Geo- science Publications.
- Cohen, E. (1988). Authenticity and commoditization in tourism. *Annals of Tourism Research*, 15 (3), 371-386. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(88\)90028-X](https://doi.org/10.1016/0160-7383(88)90028-X)
- Collins-Kreiner, N. (2016). The lifecycle of concepts: the case of 'Pilgrimage Tourism.' *Tourism Geographies*, 18 (3), 322-334. <https://doi.org/10.1080/14616688.2016.1155077>
- Demagnet, M. (2002). La patrimonialización de lo invisible. Turismo cultural, plan de ordenación agrícola y proyectos de territorio. Las rutas de la lavanda en el sur de Francia. *Dimensión Antropológica*, 26, 119-142.
- Florencia Francisco de, S. I. (1706). *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia, Obispado de Guadalajara en la América Septentrional* (3a impresión). Lugar: Imprenta de D. Phelipe de Zuñiga y Ontiveros. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc2r440>
- González Escoto, A. (2015). *La romería de Zapopan*. UNIVA.

- Gutiérrez Lorenzo, M. del P. (n.d.). *Antonio de Segovia* / *Real Academia de la Historia*. Retrieved April 10, 2022, from <https://dbe.rah.es/biografias/51520/antonio-de-segovia>
- Hubbard, P., & Lilley, K. (2000). Selling the Past: Heritage-tourism and Place Identity in Stratford-upon-Avon. *Geography*, 85 (3), 221-232.
- Martínez Cárdenas, R., & Carvajal Camet, Z. S. (2021). El impacto de la pandemia de la Covid-19 en el turismo religioso de Jalisco, México. *Sémata: Ciências Sociais E Humanidades*, 33, 1-14.
- Quiroz Malca, H. (2000). *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México*. Consejo Nacional par la Cultura y las Artes. <https://www.iberlibro.com/buscar-libro/titulo/fiestas-peregrinaciones-santuarios-mexico/autor/quiroz-malca-haydee/>
- Rodríguez-Shadow, M. J., & Campos Rodríguez, L. (2010). Súplicas femeninas y respuestas celestiales. En *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular* (pp. 129-136). Universidad de Guadalajara. <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/esthom/esthompdf/esthom25/8suplicasfem.pdf>
- Saavedra Ponce, V. (2017, October 13). Celebran en Zapopan el Día del Danzante. *El Occidental*.
- Torres Aguilar, M. (2015). Los límites del patrimonio cultural. En *La cultura del patrimonio* (pp. 15-34). Universidad de Guanajuato.
- UNESCO (n.d.-a). *¿Qué es el patrimonio cultural inmaterial?* Retrieved April 7, 2022, from <https://ich.unesco.org/doc/src/01851-ES.pdf>
- UNESCO (n.d.-b). *UNESCO World Heritage Centre*. Retrieved April 5, 2022, from <http://whc.unesco.org/>
- UNESCO (1972). *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*. <http://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf>

De Milpa Alta a Chalma: la peregrinación por la montaña sagrada

Gabriela Salmorán Vargas

Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Para llevar a cabo la investigación que a continuación se presenta, se realizó trabajo de campo en el centro político de la alcaldía de Milpa Alta, pues es en Villa Milpa Alta donde reside el Mayordomo Mayor del Cristo de Chalma, él se encarga de organizar a los mayordomos de los barrios y pueblos de Milpa Alta para llevar a cabo la peregrinación al Santuario de Chalma, ubicado en el Estado de México. Para el estudio de esta peregrinación se hizo un registro etnográfico de la organización de la mayordomía, de cómo se eligen a los mayordomos y del trayecto de la peregrinación, de los diversos rituales de partida y llegada que se llevan a cabo mientras la población se desplaza por el monte.

Para una mejor comprensión del texto, se ha organizado en dos apartados. En el primero, se hace una breve descripción del trabajo etnográfico sobre la Peregrinación al Santuario de Chalma por parte de la población milpaltense. La segunda parte se enfoca en el análisis de los datos encontrados en el trabajo de campo y de la propuesta de estudio para las peregrinaciones.

Recorrido de la peregrinación al santuario de Chalma

Esta peregrinación es una de las festividades más importantes de los pueblos milpaltenses porque en ella participan casi todos los pueblos de la alcaldía, a excepción de San Pedro Atocpan, San Bartolomé Xicomulco y Santa Ana Tlacotenco y, además, engloba un trabajo complejo de organización que tiene un marcado sentido de identidad, pues en ella la comunidad reproduce danzas, música, procesiones y rituales propios de la pe-

regrinación. Estos elementos culturales se repiten año con año y son reinterpretados, permitiendo que la población establezca códigos culturales que doten de identidad a la comunidad y fortalezcan el sentido de pertenencia.

De su origen se sabe poco, pero sí se tiene claridad sobre el hecho de que es una de las más importantes de la región. Algunos pobladores apuntan que hacia 1900 se comenzó a realizar la peregrinación, época en que la comunidad vivía en un contexto donde las condiciones de vida eran complicadas, lo que hace suponer que esta peregrinación surge con la intención de pedir por una mejoría de la vida cotidiana. De lo anterior Luz Jiménez relata:

Por estos tiempos casi nadie quería mandar a sus hijos a la escuela porque no podían vestir bien. Vivían sucios en sus casas, andrajosos; andaban jugando los niños por la calle o andaban por las milpas. [...] Era el año de 1908 [...] ahí en Milpa Alta no había agua (Horcasitas, 2000: 31-35).

En la actualidad, la peregrinación se realiza durante varios días y noches en que los fieles transitan por el monte. Comienza en la madrugada, al momento de salir de casa del mayordomo y termina por la mañana después de varios días de camino por el monte hasta llegar al santuario de Chalma. La peregrinación también tiene la finalidad de concluir un ciclo festivo que los diferentes poblados milpaltenses han realizado durante un año. Se agradece por las buenas cosechas, porque las fiestas hayan salido conforme a lo planeado, también se hacen mandas y juramentos, ya que los peregrinos consideran que el Señor de Chalma es un Cristo “muy milagroso”, también se cree que estimula a la población para que de mantenimiento al ciclo festivo del próximo año.

Para realizar la peregrinación, el mayordomo tiene un año para organizarla y cumplir con las diversas responsabilidades, como son: pedir la cooperación para “junta y la rejunta”, asistir a los compromisos de salvas, peregrinaciones a otros espacios sagrados como Amecameca, la Villa y Ozumba, preparar el *huentli*¹ (ofrenda), juntar a sus cargadores, apartar los espacios donde los peregrinos pasarán la noche durante su camino por el monte; así como asegurar la misa en el Santuario de Chalma. Durante un año el mayordomo se encarga de organizar los rosarios dedicados al Señor de Chalma en los cuales a los asistentes se les convida una merienda que generalmente consiste en

¹ De acuerdo con Remi Simeón, Uentli significa “ofrenda” (1977: 750). Este *huentli* que también puede ser asociado con las colaciones o aguinaldos que se entregan en diversos momentos de las festividades religiosas de origen celta donde se acompañaba a las melodías de la muñeira gallega con peticiones infantiles de dulces y juguetes en las posadas (Weckmann, 1994: 210).

café y cocolos. En el trayecto de la peregrinación, la población realiza actividades como ofrendar a los santos que los acompañan, dar alimento a los peregrinos y pagar mandas. Por ello, el camino por el monte donde transitan los santos se considera como un camino sagrado, pues en él se realizan diversos rituales de llegada, de partida y de ofrenda.

Organización y cambio de la mayordomía de la peregrinación a Chalma

La mayordomía del Señor de Chalma está organizada de dos formas para ocupar el cargo: una de ellas es con una pareja de mayordomos que es propuesta para ocupar el cargo, y otra es a partir de una generación de diez matrimonios de mayordomos, en cualquier caso, todos deben ser originarios de Villa Milpa Alta. Así, cada matrimonio se hace cargo de la mayordomía por un año y de forma interna se organizan sobre el rol que llevarán. Al momento de ocupar la mayordomía, tanto los mayordomos entrantes y salientes serán coronados, para los mayordomos entrantes se utilizarán coronas de espinas y para los salientes coronas de flores.

El cambio de mayordomía se hace a mediados de mayo en la iglesia de la Asunción, donde asisten los pueblos y barrios de Milpa Alta que participan en la peregrinación. Al término de la misa se lanzan fuegos pirotécnicos y salen en procesión rumbo a la casa de nuevo mayordomo en la que se da de comer a toda la gente que asista. Esta caminata es encabezada por el matrimonio de mayordomos que la recibieron, ellos van cargando al Cristo, atrás va toda la gente que los acompaña en la celebración, antes de llegar se espera a la comitiva que los va a encontrar para darle el recibimiento al Señor de Chalma, a la Virgen Peregrina de la Asunción y a todos los estandartes; se les recibe con sahumerio, arreglos florales y con alguna imagen religiosa. Los mayordomos colocan al Cristo y a la Virgen en su altar, alrededor colocan los estandartes, enseguida la gente pasa a besar al Señor de Chalma y a la Virgen Peregrina de la Asunción, conforme van saliendo les ofrecen una bolsa de galletas con dulces y un vaso de refresco.² El resto de la tarde-noche es amenizada por un baile popular que es donado por el mayordomo o algún familiar del matrimonio de mayordomos que se apuntó para dar la asistencia.

Al día siguiente de la coronación los nuevos mayordomos acuden al domicilio de los mayordomos anteriores, ahí se hace el inventario de las pertenencias del Señor de Chalma y de la Virgen Peregrina de la Asunción, que va desde su ropa, accesorios per-

² Las bolsitas de galletas, también son llamadas "huentli," son aproximadamente 1,000 las que se preparan.

sonales, muebles, nichos, floreros, estandartes, etcétera. Así se da comienzo de manera formal a las actividades anuales del mayordomo.

La imagen del Cristo de Chalma permanecerá en casa del mayordomo por el año en que dure su cargo. Él tendrá que acondicionar un espacio para su culto y el Cristo de Chalma sólo saldrá de la casa cuando se haga una misa en su honor, cuando asista a algún festejo o compromiso como: las celebraciones de las fiestas patronales, la celebración del Niño Dios de Villa Milpa Alta, la asistencia a la procesión y fiesta de la Asunción, la peregrinación a la Villa. Finalmente, el mayordomo también se encarga de organizar una posada y un festejo de año viejo-año nuevo.

Junta y rejunta para la peregrinación a Chalma

Dos actividades previas a la peregrinación al Santuario de Chalma son “la junta” y “la rejunta”, y para llevarlas a cabo el Mayordomo Mayor³ se auxilia de varias cuadrillas de trabajo y de las personas que año tras año participan en la elaboración de alimentos para la peregrinación, ya que son personas que cuentan con experiencia y asisten al mayordomo para que “saque su compromiso”. Las cuadrillas de trabajo están compuestas por cocineras, atoleros, carniceros, destazadores, tamaleros y el fogonero mayor, quien se encarga de ver que la lumbre de la comida sea la adecuada para la cocción de los alimentos.

La junta es convocada por los mayordomos y por el Mayordomo Mayor de Chalma. Esta se lleva a cabo hacia noviembre, en la segunda o tercera semana. Se reúnen todos los que irán en la peregrinación con la finalidad de ponerse de acuerdo y cuáles serán las diversas actividades que se realizarán. Con ello, se pretende que la población “se involucre en los preparativos para la peregrinación y para que cuando sea la peregrinación todo este organizado y salga lo mejor posible”.

En la junta y la rejunta los hombres juegan un papel fundamental en la elaboración de la comida, son los mismos personajes de cada año y tienen la encomienda de cocinar para el señor de Chalma. Mientras que las mujeres, por su parte, solo se encargan de picar o preparar algunos alimentos, un apoyo a los cocineros. Esta elaboración de alimentos con fines rituales arroja datos interesantes, ya que, en este caso, se hace mucho hincapié en el papel que desempeñan los hombres, convirtiéndose en un espacio propiamente masculino, relacionado con el Cristo de Chalma, contrario a lo que sucede con

³ Se le llama Mayordomo Mayor al mayordomo del Señor de Chalma de Villa Milpa Alta, pues él se encargará de organizar al resto de los mayordomos de Chalma de los pueblos y barrios de la alcaldía de Milpa Alta.

la festividad de la virgen de la Asunción, en el mes de agosto, que es una celebración propiamente femenina y donde las mujeres forman parte de los rituales más importantes para la celebración.

El día de la junta se hace la misa a las 6 de la mañana. Al término, el sacerdote bendice la comida y se da paso a la repartición: primero se le ofrenda al Señor de Chalma y a la Virgen Peregrina de la Asunción. Se pide una aportación voluntaria que entrega la población a la mayordomía, dicha donación es apuntada en una libreta, a cambio se da comida en una cantidad equivalente a lo que contribuyeron; sin embargo, si las personas no cuentan con dinero también pueden dar su cuota en especie, algunas personas donan animales, también se hace la cooperación en trabajo, es decir, ayudan en la elaboración de la comida o dan asistencias para dar de comer a los cocineros. A decir de Andrés Medina, el sentimiento de comunalidad se expresa en las diversas tareas que desarrollan los funcionarios en las que, si bien reciben apoyo de los familiares y amigos, es la cooperación espontánea que aportan muchas personas lo que revela el profundo sentimiento colectivo (2007a: 75).

Las libretas donde se anotan las aportaciones están divididas por pueblos y barrios de la demarcación. Las personas encargadas de anotar a la gente son familiares o personas muy allegadas y de confianza del mayordomo. Se comienza a anotar desde las 6 de la mañana hasta medianoche. Durante la junta también se hace la “bajada de la leña”, para ello se acude al monte a traerla. Esa leña será utilizada en la peregrinación hacia el Santuario de Chalma. La leña se concentrará ya sea en casa del mayordomo, si tiene espacio, o en algún otro lugar.

Otra actividad que se realiza previa a la peregrinación al Santuario de Chalma es la Rejunta. Está se efectúa en la segunda y tercera semana de diciembre. La festividad comienza dos días de anticipación con la matanza de los puercos que serán utilizados para los tamales, mientras otras personas colaboran en la cocción del maíz: nixcómil.⁴ En la rejunta se terminan por afinar los detalles para la peregrinación y recaudar dinero de la población a cambio el mayordomo les da de comer tamales, atole y mole, aquí también mucha gente ayuda o hace donaciones en especie. Después de la misa oficiada en la casa del mayordomo, se bendice la comida, se ofrenda de comer al Señor de Chalma y a la Virgen Peregrina de la Asunción y posteriormente se reparte a las personas que se anotaron el día de la junta.⁵

⁴ Niscómil o nixcómil. Olla de barro con agua de cal donde se medio cuece el maíz con el que se hacen las tortillas (Montemayor, 2007: 88).

⁵ Este donativo voluntario le sirve de apoyo económico al Mayordomo Mayor para sacar las siguientes festividades como es la peregrinación.

Entre la junta y la rejunta son seis días en total en que los mayordomos están recibiendo aportaciones para la peregrinación, no se sabe con exactitud cuánto se llega a recaudar de dinero debido a que se guarda celosamente la información al respecto; sin embargo, algunas personas que han participado de manera muy cercana estiman que son alrededor de \$100 000.00 pesos.

Dejando huellas: el camino por el monte durante la peregrinación al Santuario de Chalma

En vísperas de la peregrinación al Santuario, el día 31 de diciembre que celebramos el año nuevo, todos los barrios de Villa Milpa Alta llegan a ofrecer sus mañanitas al Señor de Chalma y a la Virgen Peregrina de la Asunción con motivo de la despedida del año viejo y el recibimiento del nuevo. Esta es la última actividad que ofrecen los mayordomos previa a la peregrinación, ahí ofrecen tamales y atole⁶ a todos los que se presentan.

La peregrinación al Santuario de Chalma se realiza durante los primeros días de enero a la que acuden los barrios de Santa Martha, San Mateo, La Concepción, Santa Cruz, La Luz, Los Ángeles, San Agustín el Alto, y los pueblos de San Agustín Ohtenco, San Lorenzo Tlacoyucan, San Pablo Oztotepec, San Salvador Cuauhtenco, San Jerónimo Miacatlán, San Juan Tepenahuac, San Francisco Tecoxpa, San Antonio Tecómitl y San Nicolás Tetelco, pueblo de la alcaldía de Tlahuac. Los poblados de Milpa Alta que no van a la peregrinación son San Pedro Atocpan y San Bartolomé Xicomulco, ellos van en otra fecha del año, aunque hay que hacer notar que Santa Ana Tlacotenco⁷ sí va a Chalma en las mismas fechas que el resto de los poblados de Milpa Alta, pero no se va junto con ellos, debido a diferencias que han tenido entre las mayordomías en los últimos años.

La peregrinación anual comienza el día 2 de enero, ese día los barrios y pueblos que participantes van a misa a la parroquia de la Asunción. Al término, los pobladores regresan a sus barrios y pueblos para preparar la salida que será en las primeras horas del siguiente día. En la madrugada del 3 de enero inicia la caminata para algunos, mientras que otros pasan a visitar al Cristo a casa del mayordomo mayor donde se les ofrece café

⁶ Las cantidades de atole y tamales son: un cazo grande de atole y 3 peroles de tamales aproximadamente, aunque también puede depender de cuánta gente espera ese día el mayordomo.

⁷ Hasta hace unos 10 años aproximadamente, Santa Ana Tlacotenco participaba con Villa Milpa Alta en la peregrinación, después vinieron las diferencias entre los mayordomos por el estatus jerárquico que guarda cada imagen (Santa Ana y la Asunción) y sobre quién debe ir al frente de la peregrinación. Al no llegar a un acuerdo, Santa Ana decide irse por su parte.

y pan, la intención de visitarlo previo a la salida es pedir un buen camino y llegar con bien a Chalma. A las 2:30 de la mañana se reúnen todos los cargadores —otro grupo que apoya a la mayordomía— de los diferentes barrios, hacen alabanzas al señor de Chalma y se prepara a la Virgen Peregrina de la Asunción. Ellos se encargan de transportar los nichos de la Virgen Peregrina de la Asunción y al Señor de Chalma, también tienen su Cargador Mayor, quien trabaja junto con el Mayordomo Mayor en la organización de la peregrinación.

La preparación de la Virgen Peregrina de la Asunción la hace una mujer, ya sea la esposa o hija del mayordomo o alguien allegado al mayordomo, pero siempre debe ser una mujer. Colocan a la virgen en su nicho envuelta en lienzos para evitar que se maltrate, también en el nicho se le coloca la limosna que ofrece la población al Señor de Chalma. La limosna es envuelta en un paliacate para que cuando llegue al Santuario de Chalma, la ofrenden al Señor de Chalma como agradecimiento por un buen camino. De la misma forma, se alista al Cristo, de su arreglo se encargan los hombres, lo envuelven y lo colocan en su nicho. Cuando los nichos están listos los cargadores se persignan y después el mayordomo los cierra con llave, las cuales serán entregadas al cargador mayor. Esta preparación para colocarlos en nichos data de una tradición antigua que está relacionada con los antiguos “bultos sagrados”, Guilhem Olivier sugiere que los nahuas los llamaban *tlaquimilolli*, es decir, “cosa envuelta”, estos bultos que eran adorados en Mesoamérica y que se trataban del ídolo principal (Olivier, 2010: 281-295). Los *tlaquimilolli* eran transportados por los *teomama* los “portadores de los dioses”, los bultos sagrados eran envueltos con el fin de ocultar su contenido y no podían ser abiertos por mortales pues se consideraba que corrían un gran riesgo; para venerar a los *tlaquimilolli* se realizaban rezos, danzas, ofrendas de copal y tabaco, sacrificio de animales y de hombres (Olivier, 2010: 281-295). De forma similar lo podemos encontrar en la actualidad ya que durante la peregrinación al Santuario de Chalma se da la veneración a estos envoltorios que salen a peregrinar, al llegar al sitio de descanso los nichos son abiertos por los mayordomos, se les reza y se les dan ofrendas de flores, comida, copal y bebida, por la noche después de alimentarlos se hace un baile en honor a las imágenes transportadas por los cargadores. Otro aspecto importante es el sacrificio, el cual puede ser de diferentes tipos físico, económico o de trabajo, como aquel que hacen los cargadores, mayordomos o población durante el trayecto para llegar a Chalma.

Después de preparar a las imágenes, sale la peregrinación de casa del Mayordomo Mayor quien encabeza la fila a las 3:30 de la mañana, junto con el nicho de la Virgen Peregrina de la Asunción, luego el Cristo de Chalma, el de la Virgen de Guadalupe, el del Señor de las Misericordias, del Leñerito, Santa Martha, San Mateo, La Concepción, Santa Cruz, La Luz, Los Ángeles, San Agustín el Alto, San Agustín Ohtenco, San Lorenzo

Tlacoyucan, San Pablo Oztotepec, San Salvador Cuauhtenco, San Jerónimo Miacatlán, San Juan Tepenahuac, San Francisco Tecoxpa, San Antonio Tecómitl y San Nicolás Telcelco, este último poblado no pertenece a la alcaldía, sin embargo, dada su cercanía geográfica con Tlacotenco poblado de Milpa Alta, le permite establecer relaciones comunitarias con la población.

El Mayordomo Mayor carga el nicho de la Virgen Peregrina de la Asunción hasta el paraje de la Mora. Después entrega el nicho a los cargadores quienes serán los que porten las imágenes hasta antes de llegar a Chalma. Se toma camino por el monte y cuando los peregrinos arriban a San Miguel Topilejo (Tlalpan) ahí se hará la primera parada. En ésta se les ofrece un desayuno que consiste de café, pan y comida. En el momento en que los cargadores llegan a los parajes van tocando una campana, se les recibe con flores y sahumerio. Por otra parte, cuando los cargadores transportan las imágenes se impregnan de un carácter de sacralidad con respecto al resto de la población que participa en la peregrinación, pues sobre sus hombros llevan a las imágenes más importantes de la religiosidad milpaltense que durante siglos ha dotado de identidad a los pueblos.

Cuando se reparten los alimentos durante la peregrinación se abren los nichos donde van los santos y vírgenes, primero se les ofrece comida a los santos y a la tierra, después a los mayordomos y cargadores, y, finalmente, a la población que los acompaña. Además de la comida caliente y caldosa existen otros elementos que componen la peregrinación y que también forman parte de las ofrendas a los santos, vírgenes y cristos como el uso de cohetes, hierbas, flores perfumadas, copal, dulces, galletas, cerveza y aguardiente o vino. Tales ofrendas, a decir de Catherine Good, son consumidas por los santos, quienes se alimentan de los vapores, los olores y los sabores, ya que carecen de cuerpos físicos para comer (2009: 388).

Al término del desayuno, se prosigue con la peregrinación hacia los parajes de Tierra Blanca, El Arenal, Tlalpilo, Agua de Lobo y Agua de Cadena. Durante el trayecto se va tocando una campana y se echan cohetes para anunciar que la peregrinación va en camino y, como comenta Andrés Medina, para abrir el camino a los santos. Al llegar al paraje de Agua de Cadena como a las 2 de la tarde se ofrece una comida y se sigue el camino hasta el Monte de la Cruces, luego a las Minas y finalmente se llega como a las 6 de la tarde al paraje de Agua Bendita, en donde pasarán la noche.⁸ Cuando se llega a ese paraje, los nichos son acomodados dentro de una carpa y son abiertos, a los santos, vírgenes y cristos se les ofrece comida en el orden antes mencionado. El alimento que se da es generalmente caldoso, con la intención de calentar el cuerpo, ya que en esta zona

⁸ Los lugares se determinan cuando van a limpiar el paraje. Esta faena se hace un mes antes de la peregrinación.

hace mucho frío por la noche. Después de la comida, se ofrece una misa y al término de esta se lleva a cabo el baile.

El 4 de enero se prosigue con la peregrinación, comienza su recorrido a las 7:30 de la mañana. Antes de salir se ofrece café y pan. En este día se hace parada en Santa Anita Ocuilan donde se les da de desayunar y luego continúan hasta el Ahuehuete, en este sitio se va a visitar a la Virgen de Santa Martha, que se encuentra en casa de uno de los moradores de la localidad, esta Virgen también se irá en peregrinación hasta llegar a Chalma.

Una de las características que tiene la peregrinación de Chalma es que cuando va alguna imagen nueva o nicho a Chalma, la adornan y pasan a la parroquia que se encuentra en el Ahuehuete, la hacen bailar y es bautizada con el agua que corre por el río en el Ahuehuete. Igualmente hacen los peregrinos que van por primera vez a Chalma, a ellos se les coloca una corona con flores blancas, después tienen que bailar y bañarse en el río del Ahuehuete. Entrando a Chalma, los mayordomos, cargadores y peregrinos se reúnen en el sitio llamado las Cruces, en este sitio sacan de sus nichos a la Virgen de la Asunción, al Señor de Chalma, al Virgen de Santa Martha que pasaron a recoger al Ahuehuete, y a todos los demás santos, cristos y vírgenes que vienen en procesión, para que bajen al santuario del Señor de Chalma. Mientras que en la entrada del Santuario el sacerdote sale a recibir la peregrinación, después de haber sido recibidos, se pasa a colocar a las imágenes en el altar y ahí permanecerán hasta el 9 de enero en que se regrese a Milpa Alta.

En el santuario de Chalma se hace una misa al arribo de los peregrinos para agradecer que hayan llegado con bien, al término los peregrinos se dirigen al lugar donde se quedarán los siguientes días. En Chalma el mayordomo invita a comer a los peregrinos y también se encarga de brindar alojamiento y alimento a los cargadores.

El 6 de enero se festeja al Señor de Chalma, las actividades inician con una misa de acción de gracias a las 7 de la mañana, al finalizar la misa el mayordomo invita el desayuno que consiste en atole y tamales, ya por la tarde como a las 2 aproximadamente, el mayordomo ofrece de comer a toda la gente y a las 5 de la tarde se va al santuario para la coronación de los nuevos mayordomos. Ahí, el sacerdote corona simbólicamente a los nuevos y viejos mayordomos, pues para el mes de mayo en la parroquia de la Asunción se hará nuevamente el cambio de mayordomía.

Al término de la misa, el matrimonio de mayordomos que deja el cargo hace la entrega del Cristo de Chalma al próximo matrimonio de mayordomos. Ambos matrimonios reciben palabras de aliento y abrazos de todos los mayordomos de esta generación y de sus familiares. Después se reparte el *huentli* que está preparado por galletas, na-

ranjas, caña, dulces, cacahuates y vinos. Todo esto es extendido en *petates* y es bendecido antes de su repartición.

El 9 de enero como a las 7 de la mañana se van a recoger a los cristos, santos y vírgenes al santuario, se despiden del Señor de Chalma con alabanzas, al mismo tiempo van caminando hacia atrás para no dar la espalda al Señor de Chalma. Afuera del santuario se preparan los nichos para emprender el regreso a Milpa Alta. A las vírgenes y cristos se les coloca en sus nichos y ya todos listos, se inicia el regreso, en esta ocasión el nuevo mayordomo encabeza la peregrinación, carga a la Virgen Peregrina de la Asunción hasta el Ahuehuate y ahí la entrega a los cargadores.

El 10 de enero cuando la peregrinación arriba a San Pedro, se les espera en la capilla de San Martín, ahí los santos son retirados de sus nichos, se reparten tortas y bebidas, después se continúa hacia la parroquia de la Asunción, encabezada por los nuevos mayordomos. Al llegar a la Asunción esperan la bendición, dan gracias por haber tenido un buen camino. En la misa que se celebra los cargadores dan gracias a los mayordomos, entregan la Virgen Peregrina de la Asunción a los nuevos mayordomos y les dicen: *nosotros ya cumplimos y ahora es tiempo de ustedes de cumplir con el cargo* (Palabras del Cargador Mayor, información otorgada por Adrián Salomón Hernández Cruz), y se felicita al nuevo matrimonio de mayordomos.

Terminada la misa, se va a casa del nuevo mayordomo mayor, se va a dejar a la Virgen Peregrina de la Asunción y se reparte el *huentli* que ahora está compuesto de limas, palanquetas y cocoles, es una forma de agradecimiento a los mayordomos, cargadores y a la gente que estuvo apoyando en las festividades, después se da una cena en la casa de los nuevos mayordomos.

Los siguientes meses la mayordomía lleva a cabo rosarios cada ocho días y una misa al mes. El primer compromiso que va a tener el nuevo mayordomo mayor será la peregrinación a la Basílica de Guadalupe, unos días después de regresar de Chalma. En el mes de mayo, se le festeja el día de las madres a la Virgen Peregrina de la Asunción, se le manda a hacer una misa en casa del mayordomo, donde al finalizar se ofrece comida y música, también en este mes en cuando se hace el cambio de mayordomía en la parroquia de la Asunción.

Origen y características de la peregrinación: su relación con el espacio sagrado. Una propuesta de estudio

La peregrinación es una actividad que comparten diversas culturas y hace referencia al acto de desplazarnos de un lugar cotidiano hacia un lugar sagrado alejado de los es-

pacios habituales (Molina, 2021) con la intención de dejar atrás las prácticas religiosas rutinarias. El hecho de peregrinar involucra un movimiento circular de ida y vuelta en el que se va caminando y en cuyo trayecto se invierte no únicamente una cantidad de energía resultado del traslado, sino que la peregrinación envuelve un complejo sistema de elementos culturales, económicos, espirituales e ideológicos que son reproducidos durante el viaje tanto de ida como de vuelta (Molina, 2021).

Una de las características más importantes de la peregrinación es que tienen un tiempo para celebrarse y suele ser en el tiempo en que la población no tiene alguna actividad agrícola o comercial, o cuando han disminuido las actividades pues, la peregrinación requiere de tiempo para llevarse a cabo y no puede intervenir en las actividades productivas de la población ya que se depende en gran medida de ellas para que la celebración se realice.

Las peregrinaciones son un fenómeno de origen medieval que en su etapa de formación y consolidación favoreció la circulación y veneración de las reliquias de los padres fundadores de la iglesia, pero con el paso de los siglos surgieron nuevas formas, otras maneras de sacralización debido a que las reliquias comenzaron a agotarse y la necesidad de establecer sitios de peregrinación siguió presente e incluso se incrementó a con el establecimiento de la iglesia en América.

Durante la Edad Media las peregrinaciones eran tomadas de manera individual, se buscaba que a partir de ellas se cumpliera un juramento o una esperanza de curación y en algunas ocasiones también eran penitencias impuestas por los clérigos. Hacia el siglo *xi*, las peregrinaciones toman una enorme importancia porque darán sentido de unidad a partir de las peregrinaciones locales, ya que estas estructurarán las comarcas y se desarrollará la solidaridad entre las aldeas vecinas (Baschet, 2009: 378). De la misma forma, los santos y sus reliquias permitirán construir una red de lugares sagrados que ofrecían perdonar pecados, de ahí que rápidamente se extendieran por toda Europa.

A la par que crecía el fenómeno de la peregrinación resurgía la economía, pues al desplazarse el peregrino tenía que acogerse en posadas, casas particulares o albergues, asimismo, se debía preparar para el viaje y para ello usaba una vestimenta especial, debía viajar ligero y se tenía que alimentar, por ello los gastos que la peregrinación implicaba no permitía que toda la población asistiera (Molina, 2021). Al final de la Edad Media cambia la idea de peregrinar a santuarios con reliquias y surge una nueva tradición con la recuperación de imágenes u objetos encontrados de manera especial (Molina, 2021), como por ejemplo surgen las imágenes a partir de las apariciones.

En el caso novohispano, este fenómeno de la peregrinación será instituido como un elemento que permitirá cohesionar a los grupos indígenas a través de su religiosidad. Pues en el mundo mesoamericano también se realizaban visitas a espacios sagrados

como las montañas o cerros donde se llevaban a cabo rituales de petición de lluvia, ya que se concebía a las montañas “como si fuesen vasos grandes de agua, o como casas llenas de agua” (Sahagún, 1956 t3: 344-345), los cerros contenían aguas subterráneas que llenaban el espacio debajo de la tierra. También a las montañas se les consideraba como generadores de la vida en el interior de la tierra. Se les relacionaba con el culto de los muertos que regresaban al seno de la tierra y de los ancestros. Broda apunta que a las montañas se les daba culto en su función de proveedoras del agua y lugares que controlaban el temporal, ahí habitaban las deidades que mandaban las tormentas, el granizo y ciertas enfermedades, pero también eran responsables de las lluvias benéficas que hacían crecer las plantas y eran necesarias para la agricultura (1997: 53).

Los espacios sagrados a los que se peregrina bajo este contexto suelen incorporar elementos especiales del medio geográfico como las montañas, árboles, manantiales, es decir, espacios con ciertas particularidades y es ahí donde se da la construcción de un santuario en la que las imágenes son depositadas y se convierten en sitios de peregrinación al que la población se desplaza y el territorio va quedando marcado por las huellas que dejan las personas de las acciones que realizaron. El camino que se toma para llegar a los santuarios también se dota de sacralidad, porque durante la peregrinación es tan importante el acto de transportarse como el acto de llegar (Molina, 2021), siendo común que se lleven a cabo diversos rituales tanto de llegada como de partida de los peregrinos.

Con el establecimiento de los santuarios en zonas montañosas durante el periodo colonial, como es el caso de Chalma,⁹ se reconfiguró la identidad indígena y al mismo tiempo se dio paso al uso de un territorio como un elemento clave para la creación de esta nueva identidad indígena novohispana. En el México contemporáneo, los pueblos indígenas siguieron manteniendo un vínculo con el espacio montañoso a partir de algunos rituales que se conservaron junto con la preservación de los bosques y recursos naturales. En este sentido, el culto en las montañas se hace más presente en las comunidades agrícolas donde es común encontrar que la población se organiza en grupos de peregrinos.

En la actualidad, esta actividad llevada a cabo por los espacios montañosos se convierte en un sendero ritual con modos e itinerarios definidos en la que se crea una geografía religiosa la cual se caracteriza por una distribución de espacios sagrados a lo largo del camino, ahí las imágenes no solamente se quedan a descansar sino también

⁹ No únicamente se encuentra asentada la iglesia en la montaña, sino que, de acuerdo con los testimonios de la población, se asegura que está ubicada sobre una cueva que, en época mesoamericana, se adoraba a Tezcatlipoca, de ahí que el Cristo de Chalma sea un Cristo Negro.

a alimentarse. Al momento de peregrinar las imágenes se constituyen en una simbología religiosa fundamentada en la identidad de los pueblos que permite la autorregulación, la integración y la reproducción de la vida comunitaria por los espacios donde se transita. En estas peregrinaciones no son los individuos quienes caminan por el espacio, sino es el pueblo en su conjunto y es simbolizado por las imágenes de los santos y los estandartes que portan los cargadores.

Consideraciones finales

El espacio por el cual se realiza la peregrinación a Chalma forma parte del macizo montañoso del Chichinautzin, a decir de la población se cruza “todo el monte”. Este espacio transitado en la peregrinación se convierte en un paisaje ritual durante el andar de los peregrinos, pues las imágenes y pobladores se apropian de los espacios, convirtiéndolo así en un espacio de culto ya que los peregrinos le imprimen sacralidad. Ahí se recrean y estructuran las identidades de las comunidades (Rivas, 2009: 269). De manera que, los pobladores de Milpa Alta hacen suyo el espacio durante la peregrinación, ahí llevan a cabo oraciones, ofrendas y refuerzan o crean lazos de compadrazgo entre la población.

La peregrinación a Chalma no únicamente rememora un acontecimiento sino también le da un nuevo significado con una abundancia de comida, de cohetes, peregrinos, vino, etcétera, que se reparte durante toda la peregrinación. Tal como lo hace notar Galinier, las peregrinaciones o promesas se hacen a la vez a modo de invocación, acción de gracias y restitución de un don o beneficio, ocupándose de las preocupaciones de cada localidad (1990: 271). La peregrinación es para la población el rito de agradecimiento por el favor obtenido o el gesto de la súplica en el momento de la angustia, es pues, una actitud básica en la búsqueda de seguridad y protección.

En la peregrinación al santuario de Chalma a los pobladores de Milpa Alta se les permite resolver necesidades y problemáticas cotidianas con las mandas, promesas o asistencias que tanto mayordomos como población se comprometen a cumplir como agradecimiento de algún milagro o con la intención de que algo mejore. Así, año con año la población renueva su fe con el sacrificio implica la peregrinación, para algunos puede ser el gasto económico y para otros el desgaste físico, ya que durante los primeros días de enero cuando es la peregrinación caen heladas o incluso nieve en el camino montañoso rumbo a Chalma, la población milpaltense se desplaza a pie, con alguna cobija y mucha fe.

Para los mayordomos, el sacrificio consta de ahorrar dinero para realizar la peregrinación y lograr que la población participe con la mayordomía lo que requiere muchas horas de trabajo y de organización de la gente para que todo “salga adecuadamente”.

Para la población involucra, por una parte, la aportación económica o de trabajo en las actividades previas a la peregrinación como son la junta y la rejunta, cuando la población no puede dar un aporte económico apoya en la elaboración de la comida que se ofrece. Y durante la peregrinación, el sacrificio es físico y comprende largas horas de camino entre el monte, desde entrada la madrugada hasta la tarde-noche en que se llega a los sitios de descanso, pues también el desgaste físico puede hacer que sanen los corazones. Las paradas que se hacen son para ingerir alimentos y por las noches la temperatura en los sitios de descanso es menor a los 10 grados centígrados.

De manera que, el sacrificio que implica la peregrinación puede tener varias aristas, pero el sacrificio está envuelto por el dar, recibir y devolver, lo que crea un circuito de reciprocidad ininterrumpible, Marcel Mauss llamará a esto “prestación total” a partir de la cual se crea un lazo de espiritualidad entre los hombres, espíritus o dioses (1979: 169-170). Siguiendo la propuesta de Mauss, este constante intercambio es la circulación de objetos y de las personas, se mantiene por el espíritu humano de dar, recibir y devolver. Es un perpetuo intercambio de lo que puede llamarse materia espiritual que tienen los hombres y las cosas, esos elementos pasan y vuelven a pasar entre generaciones (1979: 176) como ha sucedido en la peregrinación a Chalma, que generación tras generación no únicamente se encarga de hacer los preparativos, sino que la población sale a peregrinar junto con las imágenes y mayordomos.

Otro dato interesante de la peregrinación es que durante el trayecto, los peregrinos ingieren cantidades considerables de alcohol, tal vez para mitigar el cansancio y el frío, o como lo apunta Pedro Pitarch, que para acercarse a los santos, hablarles, manipularles, es necesario perder el gesto ordinario, al menos parcialmente, por ello se debe alcanzar un mínimo estado de embriaguez para realizar sus funciones ceremoniales con cierta seguridad, pues al embriagarse se embotan los sentidos, se pierde el apropiado control corporal, y al hacerlo se descubre el interior del corazón (2000: 136), incluso es muy común que los peregrinos vayan a Chalma a jurar para que el Cristo les ayude a dejar el alcohol y durante el trayecto de ida al santuario suele ser la última vez que ingieren bebidas alcohólicas. La población le tiene fe al Cristo por ello van a pedir y si hacen promesas las cumplen, aunque tal vez esto suceda porque también temen ser castigados ya que se sabe que, así como es un Cristo que puede dar en abundancia también puede quitar y castigar si no se cumple con lo prometido.

Durante la peregrinación se deja claro que no hay que arrepentirse de haber ido, ni renegar; más bien se tiene que afrontar las diversas situaciones que se presentan en la marcha, pues son precisamente estas circunstancias las que les ponen en contacto con lo sagrado, ya que se trata de un rito de comunicación entre los peregrinos y los santos. Por otra parte, en la peregrinación se encuentran ritos de iniciación que se hacen

a las imágenes, nichos y para los peregrinos novatos, realizados en el Ahuehuete, ahí a los primerizos, como se anotó anteriormente, se les corona y bautiza por sus padrinos quienes son los encargados de adornarlos o coronarlos con flores.

La peregrinación nos deja ver la estrecha relación que guardan los pueblos de la demarcación de Milpa Alta, en ella podemos observar la unidad entre el espacio, los paisajes y los pueblos. El paisaje para los pueblos nahuas es concebido como un ser vivo que nutre y que también requiere de alimentación por medio del ritual (Good, 2009: 390), de ahí la importancia de ofrendar al monte comida y bebida al momento de repartirla. De esta manera, la geografía de la región adquiere una connotación sagrada y articulada, en donde los cerros y cuevas que la conforman representan puntos significativos para los habitantes. Estos referentes sagrados sirven de guía en las peregrinaciones, pues existen puntos fijos donde la población se detiene a rezar, descansar, dormir, etcétera. Así el vínculo entre la comunidad y el territorio se dará a partir de la sacralidad, el territorio que antes se consideraba vacío, se convierte en un espacio vivo, donde convive y se reproduce la historia local y la identidad.

Referencias

- Bascet, Jérôme (2009). *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, FCE.
- Broda, Johanna (1997). El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM.
- Broda, Johana y Félix Báez-Jorge (2001). *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta-FCE.
- Broda, Johana (2016). Agua en la cosmovisión de Mesoamérica, en *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas de México*, México, Comisión Nacional del Agua.
- Galinier, Jacques (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM-INI.
- Good, Catharine (2009). Oztotempan: el ombligo del mundo, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.). *La montaña en el paisaje ritual*, México, Conaculta-INAH-UNAM, 375-394.
- Horcasitas, Fernando (2000). *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria Náhuatl de Milpa Alta*, México, UNAM-INBA.
- Mauss, Marcel (1979). *Sociología y Antropología*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Medina, Andrés (2005). Las comunidades corporadas del sur del Distrito Federal. Una primera mirada etnográfica, en Lisboa Guillén, Miguel, *La comunidad a debate*.

- Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, El Colegio de Michoacán y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 135-160.
- Medina, Andrés (2007a). *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*, México, UNAM-IIA-UACM.
- Molina, Oscar (2021). *Curso Peregrinar por el mundo*, México, CEPE-UNAM
- Montemayor, Carlos (2007). *Diccionario del Náhuatl en el Español de México*, México, UNAM-GDF.
- Olivier, Guilhem (2004). *Tezcatlipoca. Bulas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE.
- Olivier, Guilhem (2010). Bultos Sagrados, flechas y fuego nuevo. Fundación y poder en el Mapa Cuauhtinchan No. 2 en David Carrasco y Scott Sessions (eds.). *Cueva, ciudad y nido del águila: una travesía interpretativa por el mapa Cuauhtinchan No. 2*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 281-313.
- Pitarch, Pedro (2013). *La cara oculta del piegle. Antropología Indígena*, México, Conaculta.
- Rivas, Francisco (2009). El culto a las deidades del agua en el cerro de cañada de San Mateo Nopala, Naucalpan, Estado de México, en *La montaña en el paisaje ritual*, Coords., Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, México, INAH-Conaculta-UNAM, 269-293.
- Sahagun, Fray Bernardino de (1956). *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.
- Simeón, Rémi (1977). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI.
- Wacher Rodarte, Mette Marie (2006). *Nahuas de Milpa Alta*. México, CNDPI.
- Wacher Rodarte, Mette Marie (2009). *Religión comunitaria, ciclo festivo, cambio y reproducción cultural en los pueblos de Milpa Alta*, Tesis de Maestría en Antropología Social, México, FFYL-UNAM.
- Weckmann, Luis (1994). *La herencia medieval en México*, México, Colmex-FCE.

Entrevistas

- Corona Jurado, Félix, originario del Barrio de Santa Martha en Villa Milpa Alta, integrante de la mayordomía de Santa Martha 2015.
- Díaz Gómez, Fernando, originario del Barrio de Santa Martha, Villa Milpa Alta.
- Hernández Cruz, Adrián Salomón, originario del barrio de la Luz en Villa Milpa Alta, 2010.
- Peña Quiroz, Alberto, originario del Barrio de San Mateo, Villa Milpa Alta, 2021.
- Quiroz Quiroz, Francisca, originaria del Barrio de San Mateo, Villa Milpa Alta, 2018.

Danza inmóvil. El enfrentamiento de los peregrinos danzantes del Santuario de la Virgen de Guadalupe (México) a las restricciones del Covid-19

Oscar Molina Palestina

Centro de Enseñanza Para Extranjeros
Universidad Nacional Autónoma de México

La danza ha acompañado las festividades a la Virgen de Guadalupe de México desde su aparición. Siendo la danza manifestación primaria de la liturgia de los pueblos originarios de América, los misioneros poco pudieron hacer para evitar la presencia de los bailes en las celebraciones dedicadas a los nuevos representantes de la fe, entre los que la guadalupana ocupó un lugar primordial. Si bien el catolicismo institucional desde la época medieval no veía con buenos ojos la gestualidad excesiva de los cuerpos y es por ello que censuró a la danza desde épocas tempranas, terminó permitiendo su presencia como parte de las fiestas populares, situación que fue oficializada a partir del Concilio Vaticano II en la década de 1960.

Los danzantes que a lo largo del año acompañan las múltiples peregrinaciones al Tepeyac para visitar a la imagen de la Virgen de Guadalupe en busca de salud, protección y agradecimiento, debieron frenar sus pasos a partir de que el Covid 19 hizo su aparición en el país. En estas líneas abordaremos algunos aspectos de la peregrinación y la danza como rituales cinéticos y de manera particular, realizaremos una breve crónica sobre cómo es que los danzantes guadalupanos enfrentaron el llamado a quedarse en casa durante 2020.

Movimiento votivo. El ritual cinético

Para entrar en contacto con la divinidad, el ser humano ha usado todo aquello que tiene a su disposición, su propio cuerpo en primer lugar. A través de la corporalidad, las personas desarrollan acciones que les permiten comunicarse con lo sagrado. Entre las múl-

tiples actividades religiosas que involucran el cuerpo y el movimiento, la peregrinación ha sido considerada por Edith Turner como uno de los rituales cinéticos más importantes¹ dado que, para llevarse a cabo, el fiel debe desplazarse a través del territorio, hasta llegar a los sitios donde lo sagrado tiene residencia en la tierra. En este sentido, el cuerpo es usado en un doble movimiento, de rotación, accionando sobre sí mismo y de traslación, moviéndose de su punto de origen hacia una nueva geografía, para después regresar al punto de partida.

Rendir homenaje a la divinidad a través del desplazamiento geográfico ha sido una de las manifestaciones más importantes no sólo de lo religioso, sino también del intercambio cultural a lo largo de los siglos. La peregrinación es una actividad que oscila entre lo individual y lo comunitario, en la que el contacto con el otro, con lo diferente, es parte de la experiencia del viaje.

Como ritual cinético, el peregrinaje involucra el esfuerzo corporal en el que la acción transita entre el placer y el sacrificio. San Pablo señalaba esta tensión al poner como ejemplo a los atletas, que castigan su cuerpo y lo tienen sometido en aras de un bien mayor (1 Corintios 9, 24-27). El placer inicial de la marcha, el gozo de saberse en dirección hacia una cita especial, al paso de las horas va adquiriendo tintes de autosacrificio a medida que el dolor y el cansancio se hacen presentes (Coleman 2005, 11). No obstante, el camino debe continuar.

Otra actividad que forma parte de los rituales cinéticos es la danza que, si bien resulta ajena para la liturgia cristiana, ocupa un lugar importante en otras religiones, en particular en aquellas ligadas a los cultos animistas en las que los creyentes imitan el movimiento del cosmos a través de sus propios rituales. En la actualidad, pensar en la danza como disciplina artística, espectáculo y entretenimiento o inclusive como manifestación patrimonial de las naciones, hace que nos olvidemos del papel litúrgico que ha ocupado en múltiples religiones a lo largo de la historia de la humanidad.

Como ritual cinético dinámico, la danza al igual que la peregrinación involucran la doble acción de rotación y traslación. La ejercitación corporal necesaria para su realización también la vincula al dolor y al placer, del mismo modo que se desarrolla como actividad individual y colectiva. Podemos concluir que un peregrino danzante representa el movimiento votivo en grado superlativo.²

¹ Tomado de Simon Coleman y John Eade, *Reframing Pilgrimage* (EEUU: Editorial digital: Taylor & Francis e-Library, 2005), 2.

² De acuerdo con Simon Coleman y John Eade "la peregrinación puede ser vista como la institucionalización (o incluso domesticación) de la movilidad en términos físicos, metafóricos y/o ideológicos", *Idem*, 17.

La danza y los pueblos originarios de América

Las comunidades prehispánicas tuvieron a la danza ritual como una de sus actividades religiosas más importantes, a la cual dotaron de múltiples significados. Entre los mexicanos, esta danza, llamada “Macehualiztli”, para distinguirla de la mundana llamada “Netotiliztli”,³ a la par de cumplir la función de ofrenda, de exvoto comunitario, actuaba de forma similar a la oración en el cristianismo. La alianza entre canto, música y movimiento, permitía al danzante dirigirse a los dioses no sólo con palabras, sino también con movimientos y otros sonidos. Mientras que en la tradición cristiana se dice que quien canta ora dos veces,⁴ podemos señalar que el danzante lo hace de forma triple.

Se ha consolidado la idea de que la liturgia religiosa prehispánica se caracteriza principalmente por el sacrificio sangriento y es sobre este tema que se ha concentrado la leyenda negra alrededor de las culturas originarias. Si bien es innegable la presencia de los holocaustos, éstos no pueden entenderse sin el acompañamiento de las danzas, símbolo del movimiento vital. *Movimiento es vida* y la liturgia en su totalidad tenía la función de conseguir el favor de los dioses para mantener el andar del cosmos. La danza muestra la vitalidad del pueblo que ofrece sus movimientos, el rugir de su interior que no se ha apagado —a diferencia del sacrificado—, agradeciendo con ello continuar su existencia (Imagen1).

Las danzas rituales acompañaron todas las actividades religiosas de los pueblos prehispánicos, incluyendo las peregrinaciones que realizaban a lugares en los que se manifestaban sus dioses, como los cenotes, las cuevas o las montañas. Danza y peregrinación eran actividades complementarias, muestras del movimiento votivo de aquellos pueblos.⁵

³ Es Motolinía quien informa de esta distinción entre los distintos tipos de danzas ejecutados por los indígenas. Ver Mirjana Danilovic, “Las danzas indígenas del centro de México según las fuentes coloniales.”, *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, no. 78 (2020): 183.

⁴ Frase atribuida a Agustín de Hipona en sus comentarios al Salmo 72. “Los himnos son cánticos de alabanza a Dios. Si es una alabanza, pero no a Dios, no es un himno; si hay alabanza, y es de Dios, pero no se canta, entonces no es un himno. Luego para que sea un himno, se necesitan tres cosas: alabanza, que sea dirigida a Dios, y que se cante.” Ver *Comentarios a los Salmos*, Traductor: P. Miguel Fuertes Lanero O.S.A., https://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni_salmi/index2.htm (consultada en noviembre de 2022).

⁵ Sobre el particular, Johanna Broda expone un caso de recorrido ritual en honor a Tláloc. Ver Johanna Broda, “La fiesta de Atlcahuall y el paisaje ritual de la cuenca de México”. *Trace* 75, (, (2019): 16 y ss.

**Imagen 1. Códices matritenses de la Real Biblioteca (Madrid),
Primeros Memoriales, 1558-1585.**



En el discurso visual representado en el folio DG037140 de los Códices matritenses de fray Bernardino de Sahagún, observamos la realización de una ceremonia ritual en honor a Tláloc. El sacrificado, con pintura corporal que rememora al dios, se encuentra en la parte superior, sujetado por cuatro hombres que de este modo reproducen el símbolo de movimiento (Nahui Ollin). En la parte baja, guerreros y danzantes se incorporan a la liturgia sagrada.

Folio DG037140. Biblioteca Digital Mexicana, A.C. Códices matritenses de la Real Biblioteca (Madrid), Primeros Memoriales, 1558-1585. Folio DG037140. Biblioteca Digital Mexicana, A.C.

La peregrinación y la danza en el cristianismo

En el cristianismo la peregrinación y la danza no forman parte de la liturgia, ambas se han incorporado como parte de la religiosidad popular. Mientras que, al paso de los siglos, la peregrinación fue adquiriendo cada vez más prestigio, la danza ritual muy pronto fue vista con reservas; el uso que griegos, romanos y judíos hacían de ella condujo a los cristianos a relegarla del culto,⁶ hasta finalmente marginarla e incluso denostarla. Sin em-

⁶ Ver Donatella Tronca, "Dancing in ancient Christianity: Initial Research", en *Texts, Practices, And Groups. Multidisciplinary approaches to the history of Jesus' Followers in the first Two Centuries*, First Annual Meeting of Bertinoro (2-5 October 2014), (2017), 433-448.

bargo, varias prácticas dancísticas terminaron por colarse en las manifestaciones festivas que acompañan a las celebraciones religiosas.

Danzas que en el pasado tenían funciones rituales como peticiones para la buena cosecha y la fertilidad, donde personajes travestidos de animales se hacían presentes o bailes que surgieron como manifestaciones populares de hechos históricos como la Danza Macabra o la Danza de Moros y Cristianos, se incorporaron a las fiestas populares, muchas de ellas ejecutadas en los atrios y cementerios de los templos europeos, llevando a los religiosos a emitir decretos en los que pedían no realizar estas actividades al interior de los espacios sagrados.

Parte de las experiencias que los peregrinos recogían de su viaje, tenían que ver con la visión de las actividades dancísticas en las plazas que recorrían a lo largo de su camino.⁷

El descubrimiento de América y la evangelización del movimiento votivo

Al llegar al continente americano, los europeos encontraron un mundo religioso complejo e ininteligible para ellos. La conquista espiritual de la que los misioneros fueron responsables los llevó a eliminar la mayor parte de las antiguas tradiciones. En el caso de los temas que nos ocupan, muchos sitios de peregrinación fueron arrasados, mientras que otros fueron reinterpretados a través de la presencia de los representantes de la nueva fe. Uno de los hechos más destacados de este proceso de transculturación corresponde a la historia de la aparición de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, a las afueras de la antigua Ciudad de México, que permitió la creación de un santuario que al paso de los siglos se ha transformado en uno de los sitios de peregrinación más visitados del mundo católico.

Por su parte la danza, profundamente vinculada con la liturgia prehispánica, también tuvo que ser evangelizada. El temor de los frailes de que pudiese introducirse el culto a los antiguos dioses a través de esta actividad, los llevó a censurar los cantos que, pronunciados en lenguas originarias, debieron ser vigilados por un hablante hispano que pudiese traducir las palabras, que en adelante debían ser dirigidas a dios, la virgen y los santos. Los atuendos también fueron modificados, nada que recordara los antiguos dioses debía ser permitido. Por su parte, la música agregó nuevos instrumentos. Toda esta transculturación generó diversas interpretaciones, como la Danza Chichimeca, que

⁷ La presencia de peregrinos y danzantes quedó petrificada en algunos de los muros de monasterios y catedrales a lo largo del continente europeo.

hace referencia a los pueblos del norte aún no evangelizados o la Danza de los Matachines, denominación importada del Viejo Mundo (Imagen 2).

Imagen 2. Luis de Mena, Castas, 1750 [ca], detalle



La parte superior de la pintura de castas de Luis de Mena, representa al centro a la Virgen de Guadalupe, mientras que a su lado se muestran dos paisajes de la capital de la Nueva España. El de su derecha, reproducido en esta imagen, corresponde al santuario del Tepeyac, donde vemos en la parte baja la danza de Matachines ejecutada en su honor.

Fuente: Museo de América, Gobierno de España.

Como ocurrió en Europa, la danza fue relegada a los actos festivos, al culto popular que acompaña las celebraciones religiosas. Los españoles también importaron manifestaciones dancísticas que se fusionaron con las antiguas, como la Danza del Tigre de los pueblos del sur, por citar un ejemplo.

Los bailes moralizantes con tema histórico también tuvieron lugar en este proceso, la Danza de Moros y Cristianos que conmemoraba el triunfo de los españoles sobre los musulmanes, inspiró la “Danza de Moctezuma”, que representaba al antiguo tlatoani con su séquito y su enfrentamiento a los españoles.⁸ Otro caso es el de la Dan-

⁸ Eduardo Matos Moctezuma hace un recuento de la conformación de esta danza. Ver Eduardo Matos Moctezuma, “La danza de los montezumas”, *Anales del Museo Nacional de México*, No. 18 (1967): 71-92.

za de los Turcos en Axohuapan, Tlaltetela, Veracruz, donde los ejecutantes se atavían de atuendos rojos y máscaras de seres fantásticos que recuerdan a elefantes, haciendo referencia a los pueblos otomanos que terminan sometidos por el apóstol Santiago en esta representación.

Hacia el final del periodo colonial, una nueva danza hace su aparición en el actual estado de Morelos, la de los chinelos, en la que los intérpretes cubren sus rostros con máscaras que imitan a miembros de la raza hispana con largas barbas mientras se mueven graciosamente, siendo ahora ellos el nuevo espectáculo.

Estos son sólo algunos ejemplos de las danzas que se fueron generando en el territorio mexicano, ahora con un sentido festivo que fue desplazando el significado ritual que tenía entre los pueblos americanos. Si bien el papel fundamental que tuvo la danza en la liturgia prehispánica fue borrado en la mayor parte de los casos, algunas comunidades han mantenido su función como exvoto a la divinidad. De este modo, la danza festiva también se brinda como ofrenda, lo cual se ha hecho prácticamente desde el inicio del culto guadalupano, como lo atestigua la obra “Traslado de la imagen de la Virgen de Guadalupe a la primera ermita y primer milagro” de 1653,⁹ en la que un grupo de personajes ataviados con indumentaria que recuerda a los caballeros jaguar y caballeros águila, sugieren la presencia de la danza acompañando a la virgen. Esta situación ha sido una constante a lo largo de la historia del culto.

La peregrinación guadalupana y la danza en la última centuria

En las recientes décadas, las manifestaciones populares de la danza en las peregrinaciones encontraron la aprobación “oficial” de la Iglesia Católica a través del Concilio Vaticano II, que reconoció el valor de las culturas nativas y la importancia de su inclusión en las manifestaciones religiosas.¹⁰ El concilio terminó quitándoles el velo de marginalidad que mantuvieron durante mucho tiempo. Este fenómeno coincide con el cada vez mayor valor que se les ha otorgado a los usos y costumbres populares, interpretados como folklore en el siglo XIX y ya para el siglo XX, como símbolos de nacionalismo que, bajo

⁹ Magdalena Vences Vidal, “Manifestaciones de la religiosidad popular en torno a tres imágenes marianas originarias: la unidad del ritual y la diversidad formal”, *Latinoamérica* [online] no. 49 (2009): :97-126.

¹⁰ José San José Prisco, “La religiosidad popular: aspectos antropológicos, pastorales y canónicos”, *Revista Española de Derecho Canónico*, no 160 (2006): 305-331.

la perspectiva de organizaciones como la UNESCO, han adquirido la categoría de patrimonio. En este sentido, los festejos del 12 de diciembre en el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en la Ciudad de México tienen múltiples aristas; llegando incluso a ser considerados como parte de la identidad nacional.

Todos estos significados culturales, más propios de la civilización del espectáculo en la que vivimos actualmente, llegan a eclipsar el sentido que tiene para los danzantes peregrinos su actividad, pues, para ellos la exhibición frente al público queda como fin último y no primordial, ya que sus movimientos están dedicados a la divinidad, de la misma manera que las oraciones, así sean pronunciadas en comunidad, mantienen el contacto directo del creyente con lo sagrado.

Imagen 3.



Danzas ejecutadas en el atrio de la Basílica de Guadalupe. Se observa la fusión de temas y estética prehispánica y española, como la presencia de la muerte que recuerda las danzas macabras. Los asistentes a las celebraciones del 12 de diciembre disfrutaron de diversas danzas representativas de todo el país.

Fuente: OMP, 2018.

Danza inmóvil. El Covid 19

Todas estas muestras cinéticas de fervor religioso se vieron detenidas por la aparición del Covid 19, que obligó a cancelar todas las congregaciones humanas entre las que se encontraban las reuniones religiosas. El anuncio inicial que comenzó con restricciones por un par de semanas fue prorrogándose; el calendario religioso mes a mes debió suspender festejos que en la mayor parte de los casos inician su planeación con un año de anticipación. En la Basílica de Guadalupe se dispuso la cancelación de las ceremonias presenciales, dejando abierto el santuario únicamente para la visita controlada al ayate mariano. Fue así que llegó el mes de diciembre de 2020, en el que la tradición esperaba vencer al virus. Concedoras del fervor religioso y del peligro del avance del virus, las autoridades del santuario determinaron no permitir siquiera el acercamiento a la basílica, que permaneció cerrada al igual que sus alrededores,¹¹ llevando la ceremonia a las pantallas, situación que no resultaba ajena, pero que en esta ocasión no funcionó como complemento, sino como sustituto de la celebración. Algunos peregrinos se aventuraron a visitar el santuario sin éxito. Peregrinos, danzantes, creyentes y curiosos, debieron frenar sus pasos (Imagen 4).

Esta situación se repitió durante la mayor parte del año 2021, en el que, a través de ceremonias televisadas o transmitidas por la web, se llevaron a los fieles las actividades del calendario litúrgico, en las que la parte festiva quedó cancelada, concentrándose exclusivamente en el aspecto cultural oficial.

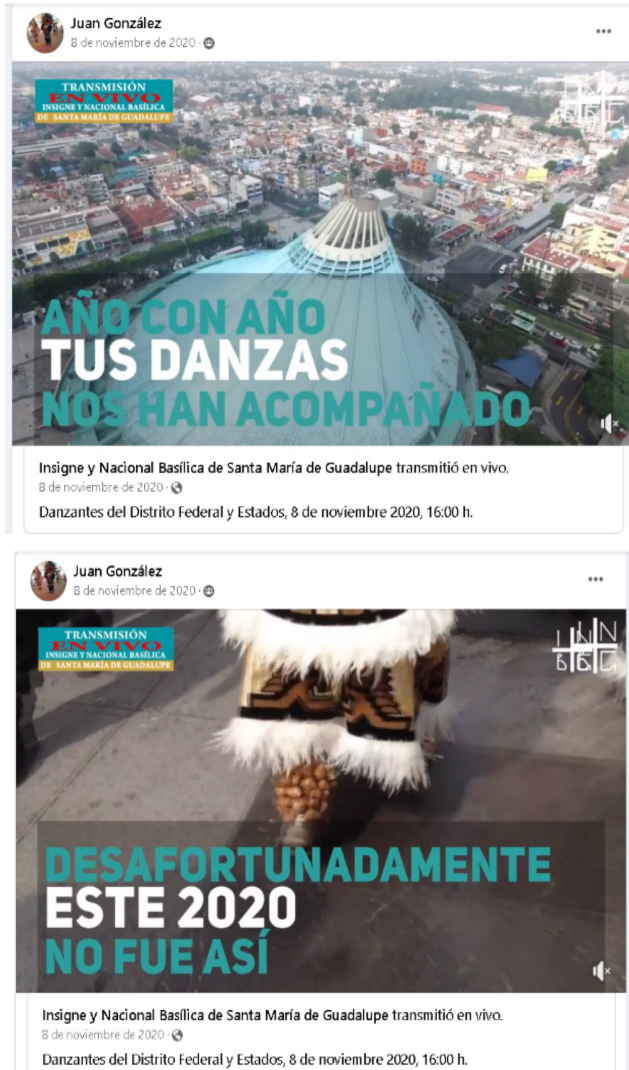
Al no ser parte esencial de la liturgia, sino manifestaciones de la religiosidad popular, los rituales cinéticos de la peregrinación y la danza fueron inmovilizados. Podría pensarse que su suspensión no representó un problema importante para la fe y en una posición ortodoxa así fue.

Sin embargo, ambas actividades, la primera constituida y afianzada a lo largo de los siglos y la segunda sobreviviente de los procesos de transculturación, inclusive a pesar de la renuencia institucional, forman parte del “humus sin el cual la liturgia no puede desarrollarse” a decir del Papa Benedicto XVI. Este periodo de inmovilidad puso de manifiesto cómo es que la ausencia de estas manifestaciones “con las que la fe es acogida en el corazón del pueblo”¹² revelan un mundo árido.

¹¹ Redacción, “Covid vacía la Basílica de Guadalupe. El antes y después de los festejos a la Virgen”, *El Universal*, 12 de diciembre de 2020, en <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/covid-vacia-la-basilica-de-guadalupe-el-antes-y-despues-de-los-festejos-la-virgen/>

¹² Joseph Ratzinger, *El espíritu de la Liturgia: una introducción* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001), 227.

Imagen 4. Fotogramas de la transmisión de las celebraciones del 12 de diciembre de 2020, donde se hace énfasis en la ausencia de las danzas por las restricciones del Covid



Fuente: Insigne y Nacional Basílica de Santa María de Guadalupe, 2020.

Conclusiones: ritual cinético y virtualidad

Como ocurrió con muchas actividades, la peregrinación y la danza ritual intentaron migrar a los formatos virtuales. Ya fuera por iniciativas institucionales o por la acción de grupos de fieles organizados independientemente, se intentó congregarse y llevar a cabo simulacros de peregrinación y actos dancísticos a través de las pantallas y de las redes sociales.

Estos ejercicios permiten reflexionar sobre algunas cuestiones en torno a los rituales cinéticos, cuya cualidad principal es precisamente la movilidad. Por una parte, observamos que la esencia de la liturgia cristiana y la católica en particular, al no tener a las actividades cinéticas dinámicas como ejes de su actividad, pudieron hacer uso de los sistemas virtuales —en los que el ver y el escuchar mantienen la guía de la atención—, como elementos para paliar la ausencia de la congregación física que, si bien necesaria, no hace mella en la médula del propio concepto de iglesia, como asamblea de fieles, así sea en un espacio virtual.

La ritualidad cinética es otra historia. Teniendo como particularidad el movimiento, la restricción de éste incide en su esencia. La actividad cinética es temporalidad y espacialidad, geografía y vitalidad. Movimiento es vida, como planteaba el ritual mexicano en el que la danza acompañaba a los sacrificios. La migración de la peregrinación y la danza ritual a las pantallas revela la mirada que de ambas actividades se tiene desde afuera, en la que nos volvemos simples espectadores ajenos a “las causas, engranajes, contextos y desarrollos de esos sucesos...”¹³ La acción de la ofrenda corporal no tiene espacio en una pantalla, la penitencia no puede ser sustituida por transmisiones en vivo, sólo nos queda el espectáculo.

Epílogo

Para la conmemoración del 12 diciembre de 2021 en el santuario guadalupano las cosas cambiaron. Aunque continuaron las restricciones, se montó un operativo para permitir el peregrinaje, pero no las danzas, pues el atrio fue confinado el día 11. El día 12 la situación fue diferente, con una disminución de la afluencia de fieles, el atrio fue liberado y llegaron algunos grupos, que se turnaron para presentar su ofrenda-espectáculo recuperando el movimiento, el folklor, el color y la alegría de ese día, la mezcla de pe-

¹³ Mario Vargas Llosa, *La Civilización Del Espectáculo*. (Buenos Aires: Alfaguara, 2012), 55.

nitencia y gozo que forma parte de la danza religiosa mexicana, muestra de la *traslatio*¹⁴ perpetua que representa la fe.

Concluamos estas reflexiones con un verso de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, extraído de las “Liras de Nezahualcōyotl”, que tienen mucho que ver con esos dos años que nos recordaron lo frágil de la existencia:

Danza y festeja a Dios que es poderoso;
gocemos hoy tal gloria,
porque la humana vida es transitoria.¹⁵

Referencias

- Broda, Johanna (2019). La fiesta de Atlcahualo y el paisaje ritual de la cuenca de México. *Trace* 75: 9-45. Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-62862019000100009&lng=es&nrm=iso>. accedido en 19 feb. 2024.
- Coleman, Simon y John Eade (2005). *Reframing Pilgrimage*. EEUU: Editorial digital: Taylor & Francis e-Library.
- Comentarios a los Salmos”, Traductor: P. Miguel Fuertes Lanero O.S.A. Disponible en https://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni_salmi/index2.htm (consultada en noviembre de 2022).
- Danilovic, Mirjana (2020). Las danzas indígenas del centro de México según las fuentes coloniales. *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, no. 78: 179-203. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=423869636008>
- Lladó, Ramón. La noción de translatio. *El Trujaman. Revista diaria de traducción*, en https://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/julio_12/19072012.htm
- Martínez, José Luis (2003). *Nezahualcoyotl Vida y obra*, Mexico: FCE.
- Matos Moctezuma, Eduardo (1967). La danza de los montezumas. *Anales del Museo Nacional de México*, No. 18: 71-92.
- Ratzinger, Joseph (2001). *El espíritu de la Liturgia: una introducción*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Redacción (2020). Covid vacia la Basílica de Guadalupe. El antes y después de los festejos a la Virgen. *El Universal*, 12 de diciembre de 2020, en <https://www.>

¹⁴ Ramón Lladó, “La noción de translatio”, en *El Trujaman. Revista diaria de traducción*, en https://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/julio_12/19072012.htm.

¹⁵ José Luis Martínez, *Nezahualcoyotl Vida y obra*, 2003, Mexico: FCE, (2003), 257.

- eluniversal.com.mx/nacion/covid-vacia-la-basilica-de-guadalupe-el-antes-y-despues-de-los-festejos-la-virgen/
- San José Prisco, José (2006). La religiosidad popular aspectos antropológicos, pastorales y canónicos. *Revista Española de Derecho Canónico*, no 160: 305-331.
- Tronca, Donatella (2017). Dancing in ancient Christianity: Initial Research. *Texts, Practices, And Groups. Multidisciplinary approaches to the history of Jesus' Followers in the first Two Centuries*, First Annual Meeting of Bertinoro (2-5 October 2014): 433-448.
- Vargas Llosa, Mario (2012). *La Civilización Del Espectáculo*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Vences Vidal, Magdalena (2009). Manifestaciones de la religiosidad popular en torno a tres imágenes marianas originarias: la unidad del ritual y la diversidad formal. *Latinoamérica* [online] no. 49:97-126.

LA PEREGRINACIÓN Y EL ISLAM

Arbaeen: The largest pilgrimage family in the world

Alireza Ashtari Tafreshi & Ali Karbalaee Pazoki

Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Breve síntesis.¹ Arbaeen: La familia de peregrinos más grande del mundo

La peregrinación se presenta de muchas formas en un sinnúmero de religiones y culturas y es, por tanto, una práctica muy importante para el Islam. Los chiítas, parte de las sectas islámicas, valoran considerablemente la peregrinación del Profeta y de los imanes de su familia, porque los consideran líderes divinos, espirituales y mundanos; la peregrinación se interpreta como un puente de relación espiritual y conmemoración de sus sacrificios; esto implica ir al santuario o a la tumba del Imam para honrar su memoria.

Entre los doce imanes chiítas, la peregrinación conmemorativa del Imam Hussein, nieto del Profeta del Islam² es de gran relevancia. Su santuario se encuentra en la ciudad de Karbala en Irak. Cada año, los chiítas visitan el santuario en una ceremonia llamada Arbaeen (el día 40) para honrar al Imam Hussein, una práctica importante de su vida religiosa y política. Incluso es considerada como la peregrinación más numerosa del mundo con 20 millones de participantes. Se puede decir que Arbaeen, además de sus valores sagrados como ruta de peregrinación, crea un hogar y una familia de millones de personas en pocos días.

En los años posteriores a la ocupación estadounidense de Irak en 2003, la peregrinación a Arbaeen no se detuvo pese al surgimiento de la nueva potencia militar ISIS. Y a pesar del impacto de la epidemia del virus Covid 19 en 2020 y 2021, también se llevó a

¹ Por consideración a nuestros lectores, se les pidió a los autores que enviara una síntesis de su trabajo para publicarla en español.

² Hijo de Hazrat Fatemeh Zahra, la única hija del Profeta y su esposa Ali, sucesora del Profeta y el primer imán de los chiítas.

cabo con la participación de varios millones de asistentes y fue la que menos reportes de peregrinos infectados presentó.



Pilgrimage comes in many forms in many religions and cultures. Pilgrimage is also very important in Islam. Among the Islamic sects, Shiites value the pilgrimage of the Prophet and his Family Imams; especially since the Shiites consider the Prophet and the Imam as divine, spiritual and worldly leaders, so they consider pilgrimage as a bridge of spiritual and value relationship with the Imam and commemoration of his sacrifices.

According to Shiites, the pilgrimage is to go to the shrine or the tomb of the Imam in order to respect the position of Imam. Among the twelve Shiite Imams, the pilgrimage of the third of them, Imam Hussein, the grandson of the Prophet of Islam (Husain is the son of Fatemeh, the only daughter of the Prophet and her husband Ali, who is himself the successor of the Prophet and the first Imam of the Shiites) is of great importance. The shrine of Imam Hussein is located in the city of Karbala in Iraq, where his holy body was left on the ground for several days after his martyrdom in an unequal battle between his army of tens against the army of several thousand of his enemies or the ruler (Caliph Yazid ibn Mu'awiyah) in Muharram of the year 61 AH (oct. 680).

While he and all his companions were martyred, enemies took his family, even his young children from Karbala in Iraq to Damascus in Syria, the capital of the Caliphate.

Because of his relationship with the Prophet of Islam and the painful and tragic martyrdom of Imam Hussein and due to the importance of his goal, i.e. justice and the establishment of truth, reform of Muslim affairs, modeling in the fight against oppression, caused rapid reactions in Islamic society. To be shown in relation to his testimony, large groups of Muslims were formed, on the one hand, to mourn his martyrdom and, on the other hand, to keep alive the values he had created and his revolutionary and sacred path.

One of the first reactions was the return of his captive family members and a number of his close companions to Karbala on the fortieth day after his martyrdom, that was, 20th of Safar of that year (61 AH). Since then, every year in 20th of Safar (27 september), Shiites visit the shrine of Imam Hussein in Karbala in a ceremony called Arbæen (which means the 40th day) to commemorate Imam Hussain. Performing Arbæen has become an important part of Shiite culture, religious, spiritual and political life.

In this great spiritual journey, which is accompanied by indescribable enthusiasm and spirituality, the pilgrims walk the path of this pilgrimage in memory of Imam

Hussein and the hardships of his family during captivity. These people usually start their pilgrimage on foot from another Shiite holy city in Iraq, Najaf, and after 70 kilometers, they reach the shrine of Imam Hussein, where they mourn. Walking this 70-kilometer route, which usually takes a few days, is naturally tedious for people; but in addition to the spiritual enthusiasm of the journey and its sacred moments, which is a sacred thing for the pilgrim, there is another phenomenon that makes the path of the pilgrims smoother; This phenomenon is the formation of a household and a family of several millions on the way from Najaf to Karbala.

Forty people of many ethnicities, nationalities and even a number of non-Muslims from Asia, Africa and Europe take part in the journey, which in some years has been reported as the largest pilgrimage in the world with several millions pilgrims, even 20 millions has been reported some years. They formed around the holy respect of Imam Hussein on the path of pilgrimage, brings the pilgrims together like members of a large family. These people form a pilgrimage family well. They travel along the path with the help of each other in needs.

Another important issue in this pilgrimage is the formation of a secure house which is prepared by all kinds of Islamic food and drink. The food and drink have been prepared with the efforts and expenses of the villagers, cities and neighborhoods along the seventy-kilometer walk. Pilgrims do not pay for any kinds of food, rest and cleaning, rest facilities, services such as medical needs, accommodation or even massage to relieve foot fatigue; all of these are free, because the hosts believe that the pilgrims are the guests of Imam Hussein and they serve their Imam in return for serving them. Some host families sometimes serve a large portion of their annual agricultural or commercial income, which they have collected for this purpose.

Thus, it can be said that Arbæen, in addition to its sacred values as a pilgrimage route, creates a family of millions and a household in a few days leading to 20th Safar per year, in which all aspects of value and the spiritual and material needs of family members are prepared. This large family also provides health and safety to its members by forming various medical centers along the way.

In the years following the US occupation of Iraq in 2003, the Arbæen pilgrimage did not stop with the emergence of a new power called ISIS in the region. However ISIS was the most important military threat against the Shiites with its advanced facilities and weapons, and was controlling important parts of Iraq, including near the Arbæen pilgrimage route, due to security measures of this large pilgrimage family were, ISIS was unable to disrupt the Arbæen procession.

Arbæen pilgrimage, even in 2020 and 2021, despite the impact of the Covid 19 virus epidemic, took place with the participation of several millions, with the least

reports of pilgrims being infected with Quaid 19, even after returning home. In the end, we can say that Arbaeen pilgrimage is a kind of pilgrimage that forms a big house and family.

Spirituality in the Stages of Hajj Pilgrimage from the Perspective of Shiite Muslims

Seyyed Jaaber Mousavirad
Allameh Tabataba'i University

Breve síntesis.¹ Espiritualidad en las etapas de la peregrinación del Hajj desde la perspectiva de los musulmanes chiítas

Los musulmanes chiítas, además de darle relevancia a la presencia física en la peregrinación del Hajj, han puesto énfasis en fortalecer la espiritualidad. Aquel que se propone realizar la peregrinación al Hajj, debe purificar su corazón de todo aquello que lo aleje de Alá, expiar los pecados mediante el arrepentimiento y abandonar las concupiscencias mundanas.

La primera etapa consiste en alcanzar el sitio llamado Miqat (el lugar de entrada al estado de Ihram), donde el peregrino tiene que callarse porque —cotidianamente— una gran cantidad de pecados surgen de su lengua; las acciones de un hombre pueden arruinarse como resultado de un desliz. En la segunda etapa del Hajj, debe rodear la *Kaaba* (llamada metafóricamente la Casa de Dios), el lugar donde la misericordia divina desciende sobre los sirvientes. En la tercera etapa, después de completar la circunvalación de la Kaaba, debe caminar entre el monte Safa y el monte Marwa siete veces. En la cuarta etapa, debe asistir al desierto de Arafat para tener comunión con Dios y pedirle ayuda.

La siguiente etapa tiene lugar en Mina, donde el peregrino debe sacrificar un animal (camello, vaca u oveja) y repartir su carne entre los pobres. El peregrino sacrifica el mundo para la satisfacción de Dios: riqueza, posición, reputación e incluso sus hijos tienen que ser sacrificados.

¹ Por consideración a nuestros lectores, se le pidió al autor que enviara una síntesis de su trabajo para publicarla en español.

Uno de los actos obligatorios del Hajj en Mina es *Ramy al-Jamarat* (arrojar piedras sobre columnas que se asemejan a Satán), cuyo propósito es mostrar que en todas las etapas de su desarrollo espiritual, el hombre debe tratar de alejar al diablo y obedecer los mandamientos divinos. En todas las etapas de la peregrinación al Hajj, desde el punto de vista de los musulmanes chiítas, además de la presencia física, se ha prestado especial atención al desarrollo espiritual de los peregrinos.



Hajj Pilgrimage

The Hajj is an annual Islamic pilgrimage to Mecca in Saudi Arabia. Hajj is a mandatory religious duty for Muslims that must be carried out at least once in their lifetime by all adult Muslims who are physically and financially capable of undertaking the journey, and of supporting their family during their absence from home.

The rites of pilgrimage are performed over five to six days, extending from the 8th to the 12th or 13th of Dhu al-Hijjah, the last month of the Islamic calendar. During the Hajj, Muslims perform a series of rituals. Each stage has two aspects: physical and spiritual.

Shiite Muslims

I explain here the spiritual aspects of the stages of Hajj from the Perspective of Shiite Muslims. But first I have to explain the concept of Shiite Muslims. Muslims are categorized into two main branches: 1) Shia Islam or Shi'ism whose adherents believe that the Holy Prophet of Islam Muhammad designated Imam Ali ibn Abi Talib (and eleven other Imams) as his Imam (political and spiritual leader and successor) after him most notably at the event of Ghadir Khumm. 2) Sunni Islam whose adherents believe that the Holy Prophet of Islam Muhammad did not appoint a successor before his death.

In fact, I explain here the spirituality in the stages of Hajj pilgrimage from the Perspective of the Prophet of Islam and our "infallible Imams" who were the successor of the prophet of Islam after His demise.

The Role of Spirituality in Hajj

Spirituality is the esoteric dimension of the pilgrimage in all stages and rituals of Hajj. Thus The Holy Prophet says:

إِنَّمَا فُرِضَتِ الصَّلَاةُ وَ أُمِرَ بِالْحَجِّ وَ الطَّوَافِ وَ أُشْعِرَتِ الْمَنَابِكُ لِإِقَامَةِ ذِكْرِ اللَّهِ (عوالي اللئالي العزيرية في الأحاديث الدينية ؛ ج 1 ؛ ص323)

"The daily prayer, Hajj, circumambulation, and the other rites are aimed at remembering Allah".

Before starting the rituals, Muslims should make themselves ready for a spiritual journey. Imam Sadiq says:

إِذَا أَرَدْتَ الْحَجَّ فَجَرِّدْ قَلْبَكَ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ قَبْلِ عَزْمِكَ مِنْ كُلِّ شَاغِلٍ....

"When you intend for Hajj, purify your heart from what keeps you away from Allah".

ثُمَّ اغْتَسِلْ بِمَاءِ التَّوْبَةِ الْخَالِصَةِ ذُنُوبَكَ

"Then purify yourself of sins by water of repentance".

وَ وَدِّعِ الدُّنْيَا وَ الرَّاحَةَ وَ الْخَلْقَ

"Say farewell to the world, comfort, and people".

وَ أَحْسِنِ الصُّحْبَةَ (بحار الأنوار ؛ ج 96 ؛ ص124)

"Keep good company".

Then the halting places of Hajj begins. In all of them the spirituality is necessary as the narrations from our infallible Shiite Imams emphasized on.

1. Miqat

It is the place of getting into the state of Ihram; When a pilgrims enter into the state of Ihram, they are required to abstain from certain actions. While in state of ihram, males are required to wear two white cloths.

God says:

فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ- فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (البقره/١٩٧)

"o whoever determines the performance of the pilgrimage therein, there shall be no intercourse nor lying (and cursing) nor quarreling amongst one another" (The Holy Qur'an; 2: 197).

2. Mataaf

The ritual of Tawaf involves walking seven times around the Kaaba (metaphorically called the House of God).

the pilgrim should note that the Kaaba is a place where God's mercy descends on the servants.

Aflah reports: I was accompanying Imam Bqir (as) during Hajj. When he entered the Sacred Mosque and his look fell on the Kaaba, he was overwhelmed by crying. I said, people are watching you, can you not lower your voice to a whisper?' The Imam answered, 'O Aflah, this is Allah's House, why should I not be crying? Perhaps He will look at me favorably making me delivered in the Hereafter.'

This rite is the manifestation of Tawhid, the Oneness of God.

3. Mas'aa

In the Mas'aa, pilgrims run or walk seven times between the hills of Safa and Marwah.

Humbleness and abandonment of arrogance is highly emphasized in this place. Imams Sadeq says:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَا لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَنَسِبُكَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ مَوْضِعِ السَّعْيِ وَ ذَلِكَ أَنَّهُ يَنْزِلُ فِيهِ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ. (وسائل الشيعة ؛ ج 13 ؛ ص 471)

"There is no position more honorable to Allah than the Mas'a, for every arrogant and disobedient become humble there".

4. Arafat

Arafat is a barren and plain land some "20 kilometres (12 mi) east of Mecca where pilgrims stand in contemplative vigil: they offer supplications, repent on, and seek the mercy of God.

The supplication here is very important. Imam Ali ibn al-Husayn (peace be upon him) heard on the day of Arafat someone asking people to give him money. Imam said to him:

أَغِيرَ اللَّهُ تَسْأَلُ هَذَا الْيَوْمَ؟ إِنَّهُ لَيَرْجَى لِمَا فِي بَطُونِ الْحَبَالَى [الجبالي] فِي هَذَا الْيَوْمِ أَنْ يَكُونَ سَعِيدَ (عدة الداعي و نجاح الساعي ؛ ص55)

"Are you asking people for help in this place while Allah's mercy today is so comprehensive that what is in mountains is hoped to receive His general mercy and become prosperous".

5. Al-Mash'ar Al-Haram

It is an area between Arafat and Mina. Upon reaching there, pilgrims perform Maghrib and Isha prayer jointly, spend the night praying and sleeping on the ground with open sky.

Worshipping God and connection with Him is the source of spirituality. Imam Sadiq says:

يَقُولُ ..وَ إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تُحْيِيَ تِلْكَ اللَّيْلَةَ، فَافْعَلْ؛ فَإِنَّهُ بَلَّغْنَا أَنَّ أَبْوَابَ السَّمَاءِ لَا تُغْلَقُ تِلْكَ اللَّيْلَةَ لِأَسْوَآتِ الْمُؤْمِنِينَ تِلْكَ اللَّيْلَةَ عَمَّنْ أَرَادَ أَنْ يَخْطُ اللَّهُ- جَلَّ ثَنَاهُ-: أَنَا رَبُّكُمْ وَأَنْتُمْ عِبَادِي، أَذْبَيْتُمْ حَقِّي، وَ حَقَّ عَلَيَّ أَنْ أَسْتَجِيبَ لَكُمْ، فَيَخْطُ عَنْهُ دُونَهُ، وَ يَغْفِرَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَغْفِرَ لَهُ (كافي؛ ج 9 ؛ ص44)

"If you can keep vigil tonight, do it, for it has been reported to us that the gates of heaven are not closed to the believers tonight. Allah says: 'I am Your Lord and you are My servants. You have paid my due. Hence, it is incumbent on Me to answer your prayer.' Therefore, He removes the sins of whomever He wishes and forgives whom He wills".

6. Mina

In the Mina, pilgrims do the following action, each one is the symbol of a spiritual action.

Imam Sajjad (as) posed the following questions to a man who had returned from Mecca:

هَلْ عَرَفْتَ بِمَوْفِقِكَ بَعْرَةَ ... أَمْ خَرَجْتَ إِلَى مَنَى قَالَ نَعَمْ قَالَ نَوَيْتُ أَنَّكَ أَمَنْتَ النَّاسَ مِنْ لِسَانِكَ وَ قَلْبِكَ وَ يَدِكَ مَعْرِفَةَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ أَمَرَ الْمَعَارِفَ وَ الْعُلُومَ وَ عَرَفْتَ قَبْضَ اللَّهِ عَلَى صَنِيعَاتِكَ وَ أَطْلَاعَهُ عَلَى سِرِّرَتِكَ وَ قَلْبِكَ (مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ؛ ج 10 ؛ ص 169)

"Did you intend to save people from your tongue (words), heart (ill intention), and hand deeds? ... As you halted in Arafat, did you intend to recognize Allah, and His knowledge, and recognize that He is holding on the record of your deeds and that He has full acquaintance with your hidden and secrets? "

The actions in Mina are as follow:

A: Ramy al-Jamarat: At Mina, the pilgrims perform symbolic stoning of the devil (Ramy al-Jamarat) by throwing seven stones from sunrise to sunset.

The purpose of doing this is to show that in all stages of his spiritual development, man should try to ward off the devil and obey the divine commands.

B: Animal Sacrificing: the pilgrim must sacrifice of an animal (camel, cow, or sheep) and distributes its meat among the poor.

One result of this ritual is helping the poor.

Another one is to try to slaughter the worldly lusts.

Imam Sajjad (as) posed the following questions to a man who had just returned from Mecca on the philosophy of Hajj:

فَعِنْدَ مَا ذَبَحْتَ هَذَاكَ نَوَيْتُ أَنَّكَ ذَبَحْتَ حَنْجَرَةَ الطَّمَعِ بِمَا تَمَسَّكَتَ بِهِ مِنْ حَقِيقَةِ الْوَرَعِ (مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ؛ ج 10 ؛ ص 171)

"When offering sacrifice, did you intend to sacrifice greed by restoring to piety?"

C: Hair removal: another important rite of Hajj is the shaving or trimming of head hair for men. Imam Sajjad (as) posed the following questions to a man who had returned from Mecca:

عِنْدَ مَا خَلَقْتَ رَأْسَكَ نَوَيْتُ أَنَّكَ تَطَهَّرْتَ مِنَ الْأَدْنَسِ وَ مِنْ تَبِيعَةِ بَنِي آدَمَ وَ خَرَجْتَ مِنَ الذُّنُوبِ كَمَا وَلَدْتَكَ أُمُّكَ (مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ؛ ج 10 ؛ ص 171)

"Did you have the intention to cleanse yourself from all pollutions and violations of rights of people and do without wrongdoings as if you were born of your mother when shaving your head in Mina?"

Conclusion

The details Hajj ceremony requires a lot of discussions, but the conclusion to be drawn from the previous discussion is that what is evident in all stages of Hajj pilgrimage is that in the point of view of Shiite Muslims, in addition to physical Hajj, special attention has been paid to the spiritual development of the pilgrims.

Shiite Religious Teachings on Etiquette, Conditions, Effects, and Functions Pilgrimage from Home

Seyyed Mahmood Samani † (d. 2022)

Hajj and Pilgrimage Research Institute

Breve síntesis.¹ Peregrinación desde casa en las enseñanzas religiosas de los chiítas, según la etiqueta y las condiciones para que sea posible

Realizada bajo diversas formas, la peregrinación ha sido una práctica común a lo largo de la historia y entre los seguidores de todas las religiones. La peregrinación tiene varias funciones: la iluminación y la purificación del corazón, el alivio psicológico, el sentimiento de ligereza, el fortalecimiento de la moral y la confianza en uno mismo, y entre las funciones sociales se encuentran la convergencia y la unidad de los individuos en comunidad, fortalecer los cimientos de las familias, transmitir los valores trascendentales y darse a conocer con los demás.

El presente estudio descriptivo-analítico indaga el valor de la peregrinación desde casa en las enseñanzas chiítas, buenos modales y condiciones. El estudio concluye que las enseñanzas chiítas recomiendan la peregrinación desde casa en circunstancias críticas, por ejemplo, cuando resulta imposible asistir a los lugares sagrados, como ocurrió durante la pandemia por Covid 19.

La peregrinación desde casa no sólo está incluida en los conceptos religiosos de los chiítas sin ninguna prohibición, sino que también es legítima, goza de virtudes y respeta a los peregrinos. La peregrinación desde casa tiene un precedente en la cultura chiíta y ha sido practicada y recomendada por los imanes (As) y otras figuras eruditas porque brinda la oportunidad de participar en la espiritualidad para crear sentimientos sólidos como paz, seguridad, esperanza y el control de los sentimientos equívocos.

¹ Por consideración a nuestros lectores, se le pidió al autor que enviara una síntesis de su trabajo para publicarla en español.



Introduction

Due to the various functions of pilgrimage, the followers of religions, especially the divine ones, have dealt with it since the distant past in various forms.² However, sometimes, even the short-term limitations and challenges prevent pilgrims from visiting the holy places. The teachings of some religions use some strategies for compensation and do not quit pilgrimage because of its positive effects. In Islamic teachings, pilgrimage from home is one of the appropriate methods in special situations and crises, such as the outbreak of Covid-19 and other natural or unnatural challenges such as war, insecurity, or financial and physical inability. In such circumstances, pilgrimage from home, without any time and place restrictions, is recommended. It is noteworthy that this type of pilgrimage enjoys rewards based on cultural and moral effects.

Pilgrimage from home is recommended in Shiite teachings as well, when the pilgrim is unable to perform in person pilgrimage for any reason. Such an act is not only included in the religious concepts of the Shiites without any forbiddance, but is also known as permissible. Pilgrimage from home has legitimacy and virtue, and the pilgrim is rewarded. It is emphasized that the pilgrim's salutes reach the figures going to be visited. Thus, pilgrimage from home is mentioned in the narrations of the Ahl al-Bayt (as), and it is pleasurable and feasible in terms of custom and rational validity. Such pilgrimage is significant in Shiite culture and Shiite scholars practice and recommend it. Pilgrimage is the declaration of the disciple's sincere loyalty to the target, the interest expression of the obedient to the obeyed one, and the declaration of sincerity to the beloved one. Pilgrimage is self-assessment based on perfection standards. Pilgrimage is the address of perfection for whoever seeks transcendence.

Surfing through the literature, the researcher did not find any independent work, although some works on pilgrimage implicitly and briefly discussed pilgrimage from home and its etiquette.

This article is organized into three parts: the place and philosophy of pilgrimage from home, the etiquette of pilgrimage from home, and the effects of pilgrimage from home. The author hopes that this work is effective in getting acquainted with Shiite

² For example, the followers of Christianity were bound to visit Christian places in the land of Shamat, and despite some problems and restrictions in some periods, they were not willing to leave the pilgrimage.

teachings about pilgrimage from home as well as in the convergence of nations and followers of all religions.

Pilgrimage from Home: the Place and Philosophy

Originated from the term “*zawr*”, *ziyārat* (pilgrimage) means to desire, to meet someone, or to visit somewhere,³ and “*mazār*” means the place of pilgrimage, a shrine, a grave, or a tomb.⁴ In custom, *ziyārat* refers to paying attention to someone in order to honor and accustom him.⁵ According to some scholars, *ziyārat* means worshipping, honoring, commemorating, and remembering prominent artists, learned people, reformers, and historical figures, and keeping their memory alive after their death. The requirement of love is affection and devotion of human beings to virtues and perfections and is rooted in man’s nature.⁶

The place of pilgrimage

The pilgrimage to the Prophet (S) and other divine saints is highly ranked in Muslims’ religious teachings. As one of the Islamic customs and traditions, pilgrimage has roots in verses and *ḥadīths*, and several texts are available. In general, pilgrimage is one of the desirable deeds in Islam; and in different Islamic periods, Muslims have performed it. Of course, this act of worship has a special place among Shiites and is one of their characteristics and symbols. Many spiritual effects and rewards are considered for pilgrimage in the teachings of the Ahl al-Bayt (as).

In these Shiite teachings, visiting the believers’ graves is found *mustahabb* (recommended) and praying for them is recommended in many *ḥadīths*. For instance, in a *ḥadīth* from Imam Ali (as), it is stated that ‘visit your dead ones because your pilgrimage will make them glad, and ask for your needs beside your parents’ grave.’⁷ The best time for this pilgrimage is between the early hours of the morning and sunrise; and on

³ Al-Ṭurayḥī. *Maj’ma al-Bahrain*. Vols. 3–4, p. 319.

⁴ Al-Rāghib al-Iṣfahānī, 1412AH: 389; Azarnoosh, 1316: 422; Al-Ṭurayḥī. *Maj’ma al-Bahrain*. Vol. 3, pp. 319–320.

⁵ Al-Farāhīdī, *al-Ayn*. Vol.7, p.379; Al-Rāghib al-Iṣfahānī, 1412AH: 386; Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*. Vol. 4, p. 334.

⁶ Jawādī Āmulī. *Adab Fanay-e Muqarraban*. pp. 17–18.

⁷ Al-Kulaynī, *Al-Kāfī*. 1363SH. Vol. 3, p. 230.

Fridays, Saturday mornings, Mondays, and Thursday evenings.⁸ It is noteworthy that all Muslim jurists, except for a few, such as Wahhabis, find this pilgrimage permissible. Evidence of the permissibility of this practice is found in three books authored by Sunni *Sahhah*. As in his *Ṣaḥīḥ*, chapter «استئذان النبي ربه في زيارة قبر امه», Muslim narrates that the Prophet of Islam (S) visited the grave of his noble mother and said: 'I asked God for permission to visit my mother's grave and He allowed me. So, you should visit the graves too, because they remind man of death.'⁹ It is narrated from Imam Ridha (as) that 'friends and followers of the Imams (as) carry a covenant, and for the complete fulfillment of this covenant, they should visit the Imams' graves.'¹⁰

In the Shiite teachings, in addition to the recommendation of in-person pilgrimage to the Prophet (S), the Ahl al-Bayt (as), and other believers' graves; pilgrimage from home is also valued in the lack of conditions for in-person pilgrimage. As Kulaynī narrates, 'whoever is unable to visit the Prophet (S), the Imams (as) or Hazrat Zahra (sa), he should visit them from home.'¹¹ Imam Ali (as) quoted the Messenger of God (S) who said, 'whoever greets me anywhere in the world, his greetings will reach me.'¹² Also, Hazrat Fatima (sa) is narrated, saying that, 'my father informed me that whoever salutes both of us for three days, God will make heaven obligatory for him.' One asked, 'during his life and your life?' She said, 'yes, and after our death.'¹³

This narration and the former one cover pilgrimages from near and far. Sayyid Ibn Ṭāwūs narrated Imam Sadiq (as) that, 'whoever would like to visit the grave of the Messenger of God (S) and the graves of the Imams (as) from his homeland, he should take a bath on Friday, put on two clean clothes, and stand in the open air; then, he should pray four *rak'ats* reciting any surah. After *tashahhud* and *salām*, he should face the *qibla* and salute those noble men.'¹⁴ Some pilgrimage scripts are narrated to be recited for Imam Ali (as) on the day of *Īd al-Ghadir*, the most well-known of which is "Ziyārat 'Āshūrā" which

⁸ Bahrani, *al-Hadaïq al-Nazirah*. Vol. 4, pp. 169-170.

⁹ Muslim, *Ṣaḥīḥ*. Vol. 2, p. 668.

¹⁰ Al-Ḥurr Al-'Āmili, *Wasā'il al-Shī'a*. 1414AH. Vol. 10, p. 253.

¹¹ Al-Kulaynī, *Al-Kāfi*. 1363SH. Vol.4, p.587.

¹² Ibn Qūlawayh, *Kāmil al-Ziyārāt*. p.14, H.17; Ṭūsī, *al-Amālī*. p. 167, H. 31.

¹³ Ṭūsī, *al-Tahdhib*. Vol. 6, p.9, H. 11.

¹⁴ Ibn Ṭāwūs, *Miṣbāḥ al-Zā'ir*. P. 50; Majlisī, *Bihār al-Anwār*. Vol. 86, p. 330.

can be recited from near or far, addressing the Imam (as).¹⁵ Imam Hassan Askari (as) quoted a very interesting and comprehensive pilgrimage script from his noble father for those who do not succeed in the pilgrimage to Imam Ali (as) on the day of *Īd al-Ghadir*. It is worthwhile to consider reciting this pilgrimage script an opportunity whenever the pilgrims are far away.¹⁶

Shiite teachings include many narrations regarding the virtue of visiting Imam Hussein (as) from a distance.¹⁷ Imam Baqir (as) was asked 'how a person who is unable to visit the Imam (as) due to distance could visit him'. Imam Baqir (as) replied that 'he should go to the desert, or on the roof or the highest point of his house, point to with his hand, and salute the Imam (as) while trying to curse his killers; then, he should pray two *rak'ats* of the pilgrimage prayer.¹⁸ Another narration states that pilgrimage to Imam Hussein (as) is strongly recommended on each of the three nights of *Qadr*¹⁹ and causes the forgiveness of sins.²⁰ If the pilgrim is unable to perform a nearby pilgrimage, he should perfume it from afar.²¹ Furthermore, the narration of al-Qama from Imam Baqir (as) reveals that *Ziyārat-Āshūrā'* is valid for both the nearby and afar pilgrimages.²² *Arba'in* pilgrimage script for Imam Hussein (as) can be recited from far and close as well. Also, quoting *Ziyārat-Āshūrā'* which is ordered to be recited from near and far, Shahīd al-Awwal (r), the author of "Al-Mazār", writes: 'when you are in the holy city of Najaf visiting Imam Hussein (as) with this *Ziyārat-Āshūrā'*, pray two *rak'ats*. Therefore, pilgrimage from a distance is one of the traditions and orders of the Infallibles (as).²³

In another narration, Ibn Abi 'Umayr quoted Imam Sadiq (as) as saying: 'Whoever is unable to perform a close pilgrimage, should stand on a high point, pray two *rak'ats*, then turn to our graves, and salute us as that salutes will reach us.'²⁴ Sulaymān ibn Isa narrated from his father that he visited Imam Sadiq (as) and asked, 'how can I visit you

¹⁵ *Kulliyāt-i Mafātiḥ Nouvin*, p. 888.

¹⁶ *Kulliyāt-i Mafātiḥ Nouvin*, p. 299.

¹⁷ *Kulliyāt-i Mafātiḥ Nouvin*, p. 431.

¹⁸ Tūsī, *Miṣbāḥ al-Mutahajjid wa Silāḥ al-Muta'abbid*. Vol. 2, p. 772.

¹⁹ Majlisī, *Zād al-Ma'ād*. P. 186.

²⁰ Tūsī, *al-Tahdhib*. Vol. 6, p. 49, H. 26.

²¹ *Kulliyāt-i Mafātiḥ Nouvin*, p. 785.

²² Tūsī, *Miṣbāḥ al-Mutahajjid*. P. 773; Ibn Qūlawayh, *Kāmil al-Ziyārāt*. p. 175.

²³ Muḥammad b. Makkī, *Al-Mazār fi kayfiyya ziyārāt al-Nabī wa l-A'imma (as)*. p. 184.

²⁴ Ibn Qūlawayh, *Kāmil al-Ziyārāt*. p. 286, H. 1; Tūsī, *al-Tahdhib*. Vol. 6, p. 103, H. 1.

when I am not able to do a close pilgrimage? He said: 'O, Isa! If you are not able to come to us, take a bath on Friday, or perform ablution, stand in the open air, pray two rak'ats, and face towards my grave. So, whoever visits me during my life, it is as if he visited me during my death. Whoever visits me after my death, it is as if he visited me during my life!'²⁵ These narrations reveal that greetings and pilgrimages of religious leaders are possible from a distance with any phrase.

The philosophy of pilgrimage

Pilgrimage is performed to assist pilgrims in following the behaviors of the person being visited, and to get the characteristics of role models such as the Infallibles (as). The philosophy of pilgrimage from home is to create culture. Because of its importance and effectiveness, today, the pilgrimage to Imam Ridha (as) is possible for thousands of people from all over the world only by *Āstān-e Quds-e Razavi* in the holy city of Mashhad and under the title of "A Caravan under the Shade of the Sun". Of course, similar programs with more limitations are practiced in *Ātabāt-e `Aliyāt*. However, some philosophies and reasons for visiting graves based on Shiite teachings are reviewed as follows:

- *Honoring the believer and the dead one in the grave*: one of the reasons for visiting graves is to honor the believer and the dead one in the grave. Verses from the Holy Qur'an refer to the dignity of man including the value of his soul, such as «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»,²⁶ 'Certainly We have honored the Children of Adam.' In addition, the verse «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»²⁷ expresses the admiration and reverence for man's soul. Following the verse, the Prophet (S), after the conquest of Mecca and on his return, visited the grave of his noble mother in the region of Al-Abwā' and wept.²⁸ Everyone witnessed the reverence and respect of the Prophet (S) for his mother in visiting her grave. The narrations narrated from the practice of the Infallible (as) during the pilgrimage to graves, including the greeting that they address to the dead and reminding

²⁵ Al-Kulayni, *Al-Kāfi*. B. 96, p. 287, H. 4.

²⁶ Surah al-Isra, 17: 70.

²⁷ Surah al-Hijr, 15: 29.

²⁸ Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt al-Kubrā*. 1410AH, vol. 1, p. 94; Muslim, *Ṣaḥīḥ*. Vol. 2, p. 668.

them of their attachment, show their respect for the dead. In this regard, graves are visited for the dignity and worth of the dead ones' souls; visiting the graves shows respect and reverence for the dead. The more perfect the soul of the visited deceased person is, the more this reverence and worship are manifested. That is why the shrines of the prophets and saints attract the most pilgrims.

- *Taking advice by the pilgrim:* Another reason for visiting the graves is learning lessons and taking advice. Visiting the graves in cemeteries provides advice and lessons for man. This taking advice originates from instability of this world and its perishability, which results in asceticism towards this world and a desire for the abode of the hereafter. As the Prophet (S) said, 'Go to the graveyards to visit the graves; so that remembrance of the hereafter may be revived for you.'²⁹ The Prophet (S) also said, 'Go to the graves of the dead and send greetings and peace upon them, as this will be a lesson for you.'³⁰ A *ḥadīth* of Imam Ali (as) reads, 'the most expressive advice is to learn a lesson from the graves of the dead.'³¹
- *Remembrance of death:* finding the status of the dead in the graveyard reminds man of death and the abode of the Hereafter. In this regard, the Prophet (S) said,³² *رُؤُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْمَوْتَ* or *رُؤُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُذَكِّرُكُمْ الْآخِرَةَ*.³³ Imam Sadiq (as) also said, 'the memory of death kills lust in man's heart, it removes the roots of neglect and ignorance of the hereafter, strengthens heart to divine promises, removes the signs of lust, quenches greed, and humiliates the world in man's eyes.'³⁴ Neglecting the abode of the hereafter is one of the evil intentions that pave the way of evil and darkness for man and cause his destruction and loss. This neglect has important consequences in man's vision and deeds, including the understanding of being indifferent to the world and its power, status, and pleasures; striving for piety and doing righteous deeds, avoiding moral vices that originate from being keen on the world, and using the opportunity of life in the world to do righteous deeds.

²⁹ *رُؤُوا الْقُبُورَ لَتَذَكَّرَ بِهَا الْآخِرَةَ*. *Hakim*. Vol.1, p. 366; *Ibn Mājah*. Vol. 1, p. 500.

³⁰ *رُؤُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهُمْ سَلَمُوا عَلَيْهِمْ فَإِنَّ لَكُمْ فِيهِمْ عِزَّةً*. *Majlisi, Biḥār al-'Anwār*. Vol. 79, p. 64.

³¹ *غ. العظمت الاعتدال بمصنوع الأموات*. *Amadi*, 1384, p. 228.

³² *Hakim Nishabouri*, 1411AH, Vol. 1, p. 531.

³³ *Ibn Mājah al-Qazwīnī, Sunan*, Vol. 1, p. 228.

³⁴ *Majlisi, Biḥār al-'Anwār*. Vol. 6, p. 133.

- *The opportunity to ask forgiveness for the believers:* visiting graves provides a good opportunity to pray and ask forgiveness for the people of the graves. According to verse 84 of Surah *Tawbah*, asking mercy for the dead originates from the practice of the Messenger of God (S) while standing by the graves. According to a *ḥadīth* from `Ā'isha, the Messenger of God (S) was commissioned by God to be present in *Baqī`* and seek forgiveness for the dead ones there.³⁵ The necessity of praying and asking forgiveness for the people of the graves is included in the narrations related to visiting the people of the graves, and shows that visiting the believers' graves is accompanied by praying and asking forgiveness for them.
- *Renewal of the covenant with the Infallibles (AS):* Acceptance of the principles of prophecy and imamate after monotheism is one of the most important divine covenants. Accordingly, visiting the holy shrines of the Prophet (s) and the Imams (AS) is an opportunity for Muslims to renew and strengthen the covenant of prophecy and imamate. Here is the divine statement of the Holy Qur'an:

الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْفُضُونَ الْمِيثَاقَ. وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ
سُوءَ الْحِسَابِ.³⁶

Those who fulfill Allah's covenant and do not break the pledge solemnly made, and those who join what Allah has commanded to be joined, and fear their Lord, and are afraid of an adverse reckoning.

In some narrations, the meaning of the term “ميثاق” (covenant) is prophecy and imamate, and the meaning of *مَا أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُوصَلَ* is the connection with the household of Prophet Muhammad (s). According to a narration from Imam Ridha (as), the friends and followers of every Imam carry a covenant, and one of the signs of the complete fidelity to this covenant is visiting the Imams' graves.³⁷ Here, pilgrimage to the tombs of the Imams (AS) is the fulfillment of the covenant of imamate by their Shiites. This renewal of the covenant is also valid at its lower levels for the graves of the believers and will not have a rational source.

- *Removing the deceased believers' fear:* Imam Sadiq (AS) advised people to visit the believers' graves because they are accustomed to people; that is, leaving the

³⁵ Musilm Nishabouri, *Ṣaḥīḥ*. Vol. 3, p. 64.

³⁶ Sura al-Ra'd, 13: 20-21.

³⁷ Kulaynī, *Al-Kāfī*. Vol. 4, p. 555; Ḥurr al-`Āmili, *Wasā'il al-Shī'a*, 1414AH. Vol. 10, p. 253.

dead alone will make them terrified.³⁸ The dead were accustomed to people in the world and their death caused separation. Visiting the deceased believers' graves leads to a reconnection. Such advice is found in religious teachings to relieve the dead ones' anxiety and fear, which may engage even their souls. Therefore, to alleviate the worries and horrors of the deceased, people should stay in touch with them, and going to their graves makes this contact possible. The question now is whether the dead know who come to visit them, or how they are, and how they should be. The narrator also asked Imam Musa Kadhīm (AS) (the seventh Imam of the Shiites) about this issue and received an answer. The narration is as follows. The narrator asked the Imam (AS) if the soul of a dead believer knows who visits his grave. The Imam (AS) said, 'Yes, the soul of a believer in the purgatory world contacts the pilgrim of his grave as long as he is by the grave; and when the pilgrim returns, the dead one becomes terrified.'³⁹ To sum up, man's relationships with the dead, such as family members, relatives, and religious figures, can have a positive effect on the souls of the dead, their forgiveness by God, and, as a result, their peace of mind.

Now, the question is how man communicates with the dead. It is narrated that one asked Imam Sadiq (AS) the way of greeting the people of the graves. The Imam (AS) said: 'you say, 'I send greetings and peace to the Muslims and believers of this land. Also, addressing the souls of the dead, you say, 'you moved away from us and we will join you soon.' (This means that you should not be concerned because our separation will end eventually).⁴⁰

Madā'īnī narrates that one asked Imam Sadiq (AS) the way of greeting the people of the graves; that is, establishing a close relationship with them. Imam Sadiq (AS) said, 'standing next to the graves of the believers, you say, 'peace be upon the Muslims and believers of this land, May God have mercy on the forerunners of the dead and those who joined you later, and we will eventually join you. So, do not worry; fear of distance should not make you upset.'⁴¹ Obviously, this is one of the fruitful results and valuable effects of visiting the graves. The relationship with the dead reduces their difficulty of living in purgatory and brings security and peace to the souls. Imam Ridha (AS) was

³⁸ Kulayni, *Foru'ê-Kāfi*. Vol. 3, p. 228.

³⁹ Kulayni, *Al-Kāfi*. Vol. 5, p. 565.

⁴⁰ Kulayni, *Foru'ê-Kāfi*. Vol. 3, p. 229; Chapter Ziyārat al-Qubūr'. Hs 5 & 7.

⁴¹ Kulayni, *Foru'ê-Kāfi*. Vol. 3, p. 229. H9.

also quoted as saying, ‘whoever comes to the grave of his [religious] brother, puts his hand on his grave, and recites Surah *Al-Qadr* seven times; he will get rid of the troubles and hardships on the Day of Judgment, when he must be accounted for his deeds.’⁴² Therefore, visiting the graves is one way to forgive the sins of the dead, a way of their salvation, enlightening their sins, and saving them from torment and suffering. It should be kept in mind that visiting the graves is important for the souls in purgatory and results in the decline of their sins.

From the Islamic leaders’ point of view, the benefit of visiting the graves is not restricted to the dead ones; rather, man’s prayers are accepted next to the graves of the believers, and with the blessing and respect of the dead, man’s needs are also met. As it is narrated from Imam Ali (AS) saying, ‘visit the dead of your relatives because they will be happy. Also, it is appropriate that while visiting the graves (especially those of your parents), ask God for your needs.’⁴³ It is narrated from Imam Muhammad Baqir (AS) that he entered *al-Baqī* Cemetery, stood next to the grave of a Shiite from Kūfa, and said, ‘O, God! Have mercy on his loneliness, be with him when he is afraid, and calm him with Your mercy to be needless from others’, join him to the one he likes.’⁴⁴ This and other narrations clarify many of the spiritual difficulties in the afterlife that the souls face. Imam Sadiq (AS) also said about the happiness and prosperity of the dead after being visited, ‘I swear to God that the dead are aware that you visit their graves; they rejoice in your presence, be with you, take pleasure, and benefit.’⁴⁵ Standing beside the graves, reciting *al-Fatihah* and the Qur’an, as well as praying and remembering the dead, are joyful for them.

Pilgrimage from Home: Etiquette and Conditions

Each practice, especially the religious ones, has its own etiquette and teachings to be performed. The more complete and accurate the observance of etiquette and teachings,

⁴² Kulaynī, *Foru‘e-Kāfi*. Vol. 3, p. 229. H9.

⁴³ Kulaynī, *Foru‘e-Kāfi*. Vol. 3, p. 230. H10.

زورو اموالكم فانهم يفرحون بزيارتكم و ليطلب احدكم حاجته عند قبر ابيه و عند قبر امه بما يدعوا لهما.

⁴⁴ Kulaynī, *Foru‘e-Kāfi*. Vol. 3, p. 229. H6.

⁴⁵ Al-Hurr Al-‘Āmilī, *Wasā’il al-Shī’a*. Vol. 2, p. 878.

the greater the reward will be. Because of the significance of pilgrimage and the breadth of its rituals, pilgrimage or “mazār”, as one of the most important religious topics, has been the subject of numerous works. *Kāmil al-Ziyārāt* written by Ibn Qūlawayh al-Qummī is one of the most authoritative of these works. Also, *Al-Mazār* authored by Sheikh Mufid, *Miṣbāḥ al-Mutahajjid* by Sheikh Ṭūsī, *Muhaj al-Da`awāt* by Sayyid ibn Ṭāwūs, *Al-Mazār al-Kabīr* by Ibn Mashhadī, *Tuhfat al-Zā'ir* by `Allāma al-Majlisī, and *Mafātīḥ al-Jinān* mention etiquette for pilgrimage, including pilgrimage from home. The etiquette in the teachings of the school of Ahl al-Bayt (AS) is:

- *Ghusl (ablution)*: This act is highly recommended for pilgrimage in person, and it is found in the practice of the Infallibles (AS). As in his trip to Iraq after being called by Maṣṣūr `Abbāsī (r. 136-158AH), when Imam Sadiq (AS) reached the shrine of Imam Ali (AS), he stopped his camel and performed *ghusl*⁴⁶ to visit his forefather's grave while having *ghusl*; in addition to the fact that cleanliness and purity in all situations is in harmony with man's nature, it can be justified in dealing with a spiritual matter and establishing a relationship with the person being visited as a great figure or a holy place. Also, Sadir narrates that 'Imam Sadiq (AS) asked him, 'O, Sadir! Do you frequently visit the grave of Ḥusayn ibn `Ali (as)? I said, 'it is too far.' He said, 'Do you want me to teach you a practice that if you do, that pilgrimage will be recorded for you? I said, 'Yes.' He said, 'Take a bath in your house, go on the roof, and point to the grave of Ḥusayn ibn `Ali with peace, that pilgrimage will be recorded for you.'⁴⁷ Therefore, some people believe in performing the *ghusl* for pilgrimage from home. *Ghusl* can be considered as one of the rites of such pilgrimage. On the contrary, some other prominent jurists do not accept the *ghusl* of pilgrimage and find it acceptable only with the intention of *raja'* (hope), the hope of being a desirable act, and the hope of reward.⁴⁸

Two important points are discussed regarding the reasons for performing pre-pilgrimage *ghusl*. One is because of the honor of the place and the other is because of the narrations about *ghusl*. For some jurists, *ghusl* of pilgrimage is

⁴⁶ Hurr Al-`Āmili, *Wasā'il al-Shi'a*. vol. 14, p. 393.

⁴⁷ Hurr Al-`Āmili, *Wasā'il al-Shi'a*. Vol. 14, p. 578.

⁴⁸ Rashedi, *Risala Tuzih al-Masa'il* 9Reference. 2007. Pp. 367-8.

mustahabb (recommended).⁴⁹ Ibn Zahra claimed consensus on its acceptance,⁵⁰ and Muḥammad Ḥasan al-Najafi referred to it as well-known in *Jawāhir*.⁵¹ In narrations, visiting the graves of some Infallibles (as) such as the Prophet (s), Imam Hussein (as) and Imam Ridha (as) is specifically ordered to be performed with *ghusl*. According to some Shiite jurists, *ghusl* of pilgrimage to enter the Infallibles' shrines, even without the intention of pilgrimage, is recommended.⁵²

- *Wearing new clothes*: man's clothes manifest his personality, and it is better to put on clean and new clothes in an important place or for an important action. It is narrated from Imam Sadiq (as) that 'if you would like to perform the pilgrimage to the Messenger of God (S) or one of the Ahl al-Bayt (as), wear clean clothes and go to the desert.'⁵³ According to these narrations, some jurists issued a fatwa on wearing clean and new clothes during pilgrimage.⁵⁴ From the words of the Imam (as) recommending going to the desert, it is inferred that *ghusl* is recommended for performing pilgrimage.
- *Presence in a high and open space*: it is inferred from the narration of Sadir from Imam Sadiq (as) and some other narrations that pilgrimage from a distance is worthwhile to be performed in an open space such as on the roof of a house or any other high point. Talking to Sadir, while complaining about his ignorance of the pilgrimage to Imam Hussein (as) and calling it unkindness, the Imam (as) reminded him that in the case of the impossibility of performing pilgrimage in person due to a far distance, he could go to a high point, and turning to his right and left sides and raising his head to the sky, he could face the grave of Ḥusayn ibn `Alī (as) and say:
 السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ.

⁴⁹ Kāshif al-Ghiṭā', Ja'far. *Kashf al-Ghiṭā'*. Vol. 2, p. 309; Najafi, *Jawāhir al-Kalām*. Vol. 5, p. 45; Seikh Anṣārī. *Kitāb Tahāra*. 1415AH, Vol. 3, pp. 64-67.

⁵⁰ Ibn Zahra. *Ghuniyat al-Nozou'ela elmi al-Usul wa al-Forou'*. P. 62.

⁵¹ Najafi, *Jawāhir al-Kalām*. Vol. 5, p. 46.

⁵² Yazdi, *Al-'Urwa al-Wuthqā*. Vol. 1, p. 462; Ṭabāṭabā'ī al-Ḥakim, *Al-'Urwa al-Wuthqā*. Vol. 4, p. 281; Hamadānī, *Miṣbah al-Faqih*. Vol. 6. Of course, some jurists, such as Ayatollah Khoei, Ayatollah Sistani, and Ayatollah Makarim, do not accept the recommendation of the *ghusl* for pilgrimage, unless it is performed with the intention of ra'ja (in the hope of its desirability) and hoping for a reward.

⁵³ Al-Ḥurr Al-`Āmili, *Wasā'il al-Shī'a*. Vol. 14, p. 579.

⁵⁴ Shubairi Zanjani, *the Rituals of Hajj*. 1427AH, p. 393.

Sadir is quoted as saying that sometimes he performed more than twenty pilgrimages from home within a month.⁵⁵

- *Pilgrimage prayer*: It is critical to lay the groundwork and to be spiritually prepared for connection. Pilgrimage prayer makes connection possible, mainly because it is recommended. Imam Sadiq (as) said, 'whenever one of you is far away, he should go to the highest point of his house, pray two *rak'ats*, and point to the graves with peace.'⁵⁶ According to narrations, the pilgrimage prayer when visiting the Infallibles (as), including the pilgrimage prayer of Imam Hussein (as), should be performed after their pilgrimage; like in the following narration, based on which, the pilgrim should first greet Imam Hussein (as), curse his killers, and then pray two *rak'ats*.

Imam Baqir (as) was asked: what can man do when he is unable to visit Imam Hussein (as) due to a far distance? The Imam (as) said, 'in this case, he should go to the desert or on the roof or any highest point of his house, point to with his hand, greet Imam Hussein (as), and try to curse the killers of the Imam (as), then pray two *rak'ats* of the pilgrimage prayer.'⁵⁷ It is noteworthy that prayer after pilgrimage is also permissible.⁵⁸

Quoting an '*Ashūrā*' pilgrimage script in *al-Mazār*, recommended to be recited in far and close pilgrimages, Shahīd al-Awwal writes: 'if you are in the holy city of Najaf and visit Imam Hussein (as) with this script, pray two *rak'ats*.⁵⁹

- *Greeting and pointing to the intended pilgrimage place*: a narration from Imam Sadiq (as) reads: 'when each of you is far away and his house is very far from our shrines, he should go on the roof of his house and pray two *rak'ats*. Then, referring to our graves, he should greet us, as greetings will reach us.'⁶⁰ According to a narration, a group of Imam Sadiq's companions were before him. One of their elders said, 'I often commemorate Imam Hussein (as), what should I say at that moment?' Imam Sadiq (as) said:

⁵⁵ Ibn Qūlawayh, *Kāmil al-Ziyārāt*. B. 96, p. 287, H. 2.

⁵⁶ Kulayni, *Al-Kāfi*. Vol. 4, p. 587; Ibn Qūlawayh. P. 286.

⁵⁷ Ṭūsī, *Miṣbāḥ al-Mutahajjid wa Silāḥ al-Muta'abbid*. Vol. 2, p. 772.

⁵⁸ *Jawāhir al-Kalām*. Vol. 20, p. 100.

⁵⁹ Muḥammad b. Makkī. *Al-Mazār fi kayfiyya ziyārāt al-Nabī wa l-A'imma (as)*. p.184.

⁶⁰ Kulayni, *Al-Kāfi*. Vol. 4, p. 587, H. 1.

'Say *صلى الله عليك يا ابا عبد الله* or *السلام عليك يا ابا عبد الله* three times⁶¹ because greetings reach the Imam (as) from far and close.'⁶²

- *Recitation of adhkar and supplications facing the qibla:* On both home and in-person pilgrimages, the recitation of beneficial supplications and *adhkar* is advised. In a narration on pilgrimage from home, Imam Sadiq (as) said, 'Take a bath on Friday or any other day you would like. Wear your cleanest clothes. Go to the highest point of your house or to the desert, face the *qibla*, and then greet that Imam (as).' In addition to the aforementioned points, greeting, paying attention to enjoy the pilgrimage more, raising the head to the sky, and looking at the left and right sides are considered the rituals of pilgrimage from home. Regarding the state of attention, it should be kept in mind that, when pilgrimage is performed with attention and knowledge, we can be sure that with every prayer and pilgrimage, we re-purify our souls and remove the darkness of sins. It is here that prayer and pilgrimage find their true place and their main purposes are realized. The important criterion for valuing pilgrimage is the spirit of pilgrimage and the pilgrim's knowledge. That is why different degrees and levels of rewards are set for pilgrimage; the more knowledge, the greater the rewards.

Pilgrimage from Home: Effects and Functions

Like pilgrimage in person and at a lower level, pilgrimage from home is an opportunity to engage in spirituality so that man can get sound emotions such as peace, security, and hope; control his false emotions; get rid of unsound emotions such as dependence and feelings of loneliness, get rid of daily life routine, and save himself from thoughts of isolation and annoying thoughts. Physical limitations or inability, as well as people's financial and physical capabilities, made physical presence and pilgrimage to religious leaders impossible in the past, just as they do today. Pilgrimage has spiritual and immaterial natures. Thus, only those people who understand its truth can build a strong, sincere, and spiritual relationship with religious leaders and have a more serious spiritual presence with them. On this basis, there are many people who do not have a spiritual presence by their graves or do not establish a spiritual relationship with them as much

⁶¹ Kulaynī, *Al-Kāfi*. Vol. 4, p. 575, H. 2.

⁶² *Kulliyāt-i Maḥāṭih Nūwin*. P. 371.

as others who are far from their holy shrines. This issue is raised in all acts of worship and even in faith. Although the manifestation of many acts is devotional, what make them acceptable are heart connection, intention, and heartfelt attention. However, the heart and soul can be presented before the dignitaries while they are far away from their shrines. It should be borne in mind that the Infallibles (as), both during their life and after their death, are the source of all goodness and the best source for growth and excellence towards perfection and guidance; here, pilgrimage is the best way to use their divine grace. As Imam Sadiq (as) said, 'whoever visits our graves at the time of our death is like the one who visits us during our lifetime.'⁶³ Hence, the purpose of the pilgrim is to pave his way to perfection and excellence through connection with the Infallible Imams (as).

Therefore, the important criterion for evaluating the pilgrimage is the spirit of the pilgrimage and the knowledge of the pilgrim. This is why different degrees of rewards are set for the pilgrimage to Imam Ridha (as); the more knowledge, the more reward! As for the pilgrimage to the Imam (as), rewards equivalent to thousands of accepted Hajj pilgrimages and more are narrated as well.⁶⁴

It should be noted that if we decide to visit the Infallibles (as), they are available wherever we are in the world, because they are the authority of God on servants and mediators of divine grace; therefore, they must be available in any circumstance, as we read: 'O, God! I believe in the sanctity of the owner of this shrine in his absence as well as in his presence.'⁶⁵ Wherever and whenever we are, with sincere devotion, as much as we want, we can quench the thirst of our souls by pilgrimage from a distance and enjoy its effects and blessings. As Imam Sadiq (as) says, 'Whenever you are far away and unable to reach our graves, go on the roof of your house, perform two *rak'ats* of prayer, and send us greetings by pointing to our grave; indeed the greetings will reach us.'⁶⁶

The saints of God certainly hear our greetings, whether from afar or close by, and they respond to them. As we read in the permission to enter the shrine to visit the holy shrine of the Ahl al-Bayt (as):

وَأَعْلَمُ أَنَّ رَسُولَكَ وَخُلَفَاءَكَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، أَحْيَاءٌ عِنْدَكَ يُرْزَقُونَ، يَرْزُونَ مَقَامِي، وَ يَسْمَعُونَ كَلَامِي، وَ يَرُدُّونَ سَلَامِي.

⁶³ عن زائرنا في مقبلا فكالما زائرنا في مقبلا. Mufid, *Kitāb Al-Mazār*, p. 201.

⁶⁴ Kulayni, *Al-Kāfi*. Vol. 4. باب فضل زيارة أبي الحسن الرضا عليه السلام.

⁶⁵ اللهم إني أعقّدُ خزمة صنابج هذا المشهد الشريف غيبته، كما أعقّدُها في حضرة.

⁶⁶ Kulayni, *Al-Kāfi*. Vol. 4, p. 587, H. 1.

'And, I know that Your Messenger (S) and successors are always alive and get Your blessings. They see my standing point, they hear my words, and they respond to my greeting.'⁶⁷

According to the narrations, pilgrimage has educational functions and effects in addition to the rewards stated for the pilgrims of religious elders. Among the educational benefits of pilgrimage, one can refer to increasing the pilgrim's knowledge and learning religious teachings through pilgrimage scripts, familiarity with the Imams' positions and strengthening the guardianship relations between man and the saints of God, providing society with a suitable model, and laying the groundwork for the religious atmosphere of the Imams' shrines and graves to leave sins and acquire virtues. It should not be overlooked that cemeteries are reminders of death, and remembering death is an educational tool; thus, going to cemeteries is recommended. Seeing the graves in graveyards, man realizes the mortality and worthlessness of the world, where the rich and the poor rest together. Going to graveyards is an educational and instructive class. Due to the wide flexibility of pilgrimage from home in terms of time, place, and conditions, pilgrimage can be an extraordinary educational opportunity. Bringing purity and spirituality of communication with the Infallibles (as) into the home, the familiarity of family members –especially children– with pilgrimage, strengthening religious beliefs, and creating cohesion between family members are among the many blessings of pilgrimage from home.

Regarding the social and political functions of pilgrimage, it is noteworthy that throughout Shiite history, the holy shrines of the Infallibles (as) and holy graves have been the centers of science, propaganda, and promotion of religion, the origin of uprisings and movements, and the place of covenant and swearing for revolutions and social movements. Keeping alive and strengthening the collective spirit and Shiite identity as well as the continuation of the struggles of the Imams (as) among the *Ummah*, hope and being hopeful in the difficult and exhausting crisis among the Shiites, keeping alive the epic and heroic spirits in people and its prevalence and continuation, promoting the spirit of seeking justice and emphasizing the realization of rights and executing justice as the most important Shiite ideal, the expansion of spirituality in society, the increase of social relations and solidarity, the facilitation of cultural transfer, the representation and consolidation of collective identity, and the expansion of the tradition of endowment and

⁶⁷ Kafamī, *Al-Miṣbāḥ*, p. 473.

charity are some of the functions of pilgrimage, some of which can be clearly understood through the contents of pilgrimage scripts.

Conclusion

The pilgrimage to the graves of the Imams (as) and religious leaders is one of the Islamic customs and traditions rooted in verses and *ḥadīths*. This act of worship has a special place among the Shiites and is one of their characteristics and symbols. The philosophy of pilgrimage from home, in addition to honoring the dead in the graves, is to remind the pilgrim of death and teach him lessons, an opportunity to ask forgiveness for the believers, renew the covenant with the religious leaders, and follow their ways. Shiite teachings provide the etiquette for pilgrimage from home: performing *ghusl* before the pilgrimage, wearing clean and new clothes, attending in the open air on the roof of the house or in the desert, praying the pilgrimage prayer, reciting the *dhikr* and effective prayers, and facing the *qibla*. Also, in Shiite teachings, pilgrimage from home has many effects and benefits. Achieving peace, creating hope, controlling wrong feelings, increasing the pilgrim's knowledge and getting religious knowledge through pilgrimage scripts, getting familiar with the Imams' positions and strengthening the guardianship relations between man and the saints of God, creating the groundwork for leaving sins and acquiring virtues, bringing purity and spirituality of communication with the Infallibles (as) to home, and familiarity of family members—especially children—with pilgrimage are among the many blessings of pilgrimage from home. In the social dimension, pilgrimage from home keeps the collective spirit alive and strengthens the Shiite identity, as well as causes the continuous struggles of the Imams (as) among the *Umma*. Pilgrimage from home will make the Shiites hopeful in difficult and exhausting critical conditions. In addition, creating the spirit of seeking justice, emphasizing the realization of rights, and administering justice as the most important Shiite ideals in performing pilgrimage should not be overlooked.

Referencias

- Al-Ḥalabī, Ibn Zahra. *Ghuniyat al-Nozou ela elmi al-Usul wa al-Forou'*. Qom: Imam Sadiq (as), 1417AH.
- Al-Ḥurr Al-'Āmili, Muhammad bin al-Ḥasan. *Wasā'il al-Shi'a*. Qom: Āl al-Bayt (as), 1414 AH.

- Al-Mazār fi Kayfiyya ziyārāt al-Nabī wa l-A'imma (as)*. Imam Mahdi (as) School. Qom, 1st Edition, 1410AH.
- Azarnoosh, Azartash. *Farhang-e Muasir-e Arabi-Farsi*. Tehran: Nay Publication. 2013.
- Behbahānī, Muḥammad Bāqir. *Masabih al-Zalam*. Qom: Mu'assasa Allameh Mujaddad Wahid Behbahani. 1424AH/ 2004.
- Farāhidī, Khalil ibn Aḥmad. *Al-'Ayn*. 2nd Edition. Qom: Hijrat Publication. 1410AH.
- Hakim al-Nishapuri. *Al-Mustadrak 'ala l-Ṣaḥīḥayn*. Edited by Mustfa `Abdul Qādir A'tta. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah. 1411AH.
- Hamadānī, Ridha. *Miṣbāḥ al-Faqīh*. Qom: Mu'assasa al-Ja'fariyyah li Ihya' al-Turāth, 1998.
- Husseinī, Davood. Etiquette of Attending, the Study of the Etiquette of Pilgrimage to the Infallibles (as). *Journal of Pilgrimage Culture*, Vol. 43, 2021.
- Ibn Mājāh, *Sunan Ibn Mājāh*, by Muhammad Foad Abdulbaqi. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-Arabi. 1395AH.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. 30th Edition. Beirut: Dār Sadir. 1414AH.
- Ibn Sa'd, Muḥammad. *Al-Ṭabaqāt al-kubrā*. Researched by Muḥammad `Abdul Qādir A'tta. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah. 1410AH/1990.
- Ibn Qūlawayh Qummī (d. 368AH). *Kāmil al-Ziyārāt*, by Javad Qayyumi. Qom: Nash al-Figahat, 1417AH.
- Jawādī Āmulī, `Abd Allāh. *Adab Fanay-e Muqarraban*. Vol. 1. Qom: Nashr-e Asr'a. 2005.
- Kafamī, Ibrāhīm b. `Ali al-`Āmili. *Al-Miṣbāḥ lil Kafamī (Jannat al-Amān al-Wāqiyah)*. Qom: Dār Al-Radhi (Zahedi), 1405 AH.
- Kāshif al-Ghitā', Ja'far. *Kashf al-Ghitā' `an Mubhamāt al-Sharī'at al-Gharrā'*. Qom: Publication of the Islamic Propaganda Bureau of the Qom Seminary, 1422AH.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *Al-Kāfi*. Researched by Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1985.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *Foru'e-Kāfi*. Vol.3. Published by Sheikh Muhammad Akhundi, 317AH.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-'Anwār*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-Arabi wa Mu'assasa al-Vafa, 1403AH. Muḥammad ibn Makki.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Zād al-Ma'ād*. Beirut: Mu'assasa al-A'alami. 1423AH.
- Mir Damadi, Sayyid Abdul Hamid, *Philosophy of Visiting the Graves*. Mahdiyyah, 2006.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *Kitāb Al-Mazār- Manasik al-Mazār (lil Mufid)*. Qom: Sheikh Mufid (r) Millennium World Congress.
- Murtaḍā b. Muḥammad Amīn al-Anṣārī. *Kitāb Ṭahāra*. Qom: World Congress in the Honor of Sheikh al-Anṣārī. 1415AH.
- Muslim ibn Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*. Edited by Muhammad Foad Abdulbaqi. Beirut: Dār al-Fikr. 1419AH.

- Najafi, Muḥammad Ḥasan. *Jawāhir al-Kalām fi Sharḥ Sharā'ī al-Islām*. 1417AH.
 Rāghib Isfahāni, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. 10th Edition.
 Damascus-Beirut: Dār al-Il'm, al- Dār al-Shamiyyah. 1412AH.
 Rashedi, Latif. *Risala Tuzih al-Masa'il 9* Reference. Qom: Payam-e Idalat Publication.
 1st Edition. 2007.
 Shahid al-Awwal, Muḥammad b. Makki. *Al-Mazār fi kayfiyya ziyārāt al-Nabī wa l-A'imma (as)* p. 184. Qom: Imam Mahdi (as) School. 1st Edition. 1410AH.
 Shaykh Ṭūsī (d. 460AH). Muḥammad ibn Ḥasan Ṭūsī. *Al-Amālī*. Researched by
 Mu'assasa Be'sat, Qom. Dār al-Thaqafah. 1414AH.
 Sheikh Abbas Qomi. Kulliyāt-i Mafātīh Nouvin. Shubairi Zanjani, Mousa. *The Rituals
 of Hajj*. Qom: Mu'assasa al-Vela', 1421AH.
 Ṭabāṭabā'ī al-Ḥakīm, Sayyid Muḥsin. *Al-Urwa al-Wuthqā*. Qom: Dār al-Tafsir, 1996.
 Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn. *Maj'ma al-Bahrain*. Researched by Sayyid Ahmad Husseini.
 30th Edition. Tehran: Mortazawi, 1997.
 Ṭūsī, Muḥammad b. Hassan. *Miṣbāḥ al-Mutahajjid wa Silāḥ al-Muta'abbid*. Vol. 2, p. 772.
 Beirut: Mu'assasa al-Fiqh al-Shi'a. 1st Edition, 1411AH.
 Ṭūsī, Muḥammad b. Hassan. *Tahdhib al-Aḥkām fi Sharḥ al-Muqni'ah lil-Shaykh al-Mufid*.
 Edited by Muhammad Ja'far Shams al-Din. Beirut: Dār al-Ta'aruf. 1412AH.
 Waiz Javadi, Morteza, *Philosophy of Pilgrimage and its Rituals*. Qom: Isra, 2013.
 Yūsuf al-Baḥrānī. *Al-Ḥadā'iq al-Nādira fi Aḥkām al-Itrat al-Ṭāhira*. Researched by
 Muhammad Taqi Irawani and Ali Akhundi. Qom: Mu'assasa al-Nashr al-
 Islāmiyyah, 1985.
 Yazdi, Muḥammad Kāzim. *Al-Urwa al-Wuthqā*. Qom: Dawari Publication. 1414AH.

MÁS ALLÁ DEL VIAJE

Pilgrimage of the Infallibles (as) from Far Away

Davood Hoseini

Hajj and Pilgrimage Research Institute

Breve síntesis.¹ Peregrinación de los Infalibles (AS) desde muy lejos

El propósito de visitar a los Infalibles (AS) y a su descendencia sin asistir a sus santuarios ni a los lugares donde se encuentran sus tumbas está aceptada por varias narraciones y definiciones léxicas e idiomáticas del término “peregrinación” dentro del Islam.

Sin embargo, según algunas acepciones, la presencia del peregrino en el santuario parece necesaria para su plena validez. No obstante, según otras definiciones desarrolladas por la mayoría de las fuentes léxicas, la presencia física del peregrino en el santuario no es una condición.

La condición fundamental de la peregrinación radica en la intención y el movimiento más íntimo del peregrino con la idea de honrar y respetar a quien visita. Por tanto, peregrinación no significa la presencia física del peregrino en el santuario, aunque ésta se entendiera en la definición habitual del término. Si fuera imposible visitar los santuarios de los Infalibles (AS), en algunas narraciones se menciona la alternativa de la peregrinación remota y el método para realizarla.

¹ Por consideración a nuestros lectores, se le pidió al autor que enviara una síntesis de su trabajo para publicarla en español.



Introduction

Man moves in the context of time, place, and side conditions. In the course of this movement, he is influenced by divine inspirations, divine passions, and mystical lights; and he benefits from all these to reach transcendence.

Associated with historical events, geographical locations remind us of those men who made history. Special periods of time have both conceptual value and historical content. Sometimes, history lies in geography, place is embodied in time; sometimes, geography is the embodiment of history.

Hence, only those schools, ideologies, and religions are stable and progressive that use every field, every occasion, every time and place, and every position for man's growth and prosperity; those that provide tasks, schedules, instructions, and so on for anyone, anywhere, any time, and any situation.

Islam is a religion, a school for the whole world, for all moments of man's life; mixed with instructions and guidance for his travels or presence, and in his individual, social, material, spiritual, and emotional situations. No one can imagine a moment in man's life for which Islam does not have any recommended (*mustahabb*) or non-recommended (*makrūh*) words, messages, or orders.

It is safe to say that, compared to Islam, no religion, school, ideology, or culture has a program in this field and gets the benefits of opportunities to make great souls and train pious men.

Visiting graves and holy places is one of these programs that play a significant role in pilgrims' mental health and spiritual excellence (see Dolatshahi *et al.*, 2001; Iranmanesh, 2004; Aliyani, 2005).

However, natural and unnatural events such as earthquakes, wars, infectious diseases, etc. have disrupted the normal course of man's life throughout history, depriving him of the possibility of attending temples, churches, mosques, and holy places that cause him peace of mind. In such circumstances, dynamic schools and religions keep their connections with their followers by providing some alternatives to take care of their beliefs and to provide them with peace of mind. One of these instructions is "pilgrimage from home". In this article, the author will examine the concept of "pilgrimage from home" from different perspectives.

The Concept

One of the teachings of the Shiite school and the followers of the Ahl al-Bayt (as) is pilgrimage from home, a valuable alternative for special situations when visiting the holy places and figures' tombs in person and enjoying the benefits of spiritual connections are impossible.

The word *zīyārat* originates from the root (*zār/zur*) meaning to intend, desire, and pay attention to (Ḥussieni Zubaidi, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, 1414AH: 478); although the pilgrim's presence near the figure, going to be visited, seems necessary for the adequacy of pilgrimage (الزيارة، حضور الزائر عند المزار) (*Farhang-e Bozorg-e J'ami'e Nouwin*, 2012: 790; *Farhang-e Luq'at wa Estelahat-e Feqhi*, 2013: 249). However, according to the definition inserted in most reliable sources, the physical presence of the pilgrim next to the one intended to be visited is not a condition for the validity of pilgrimage (Ṭurayḥī, *Majma' al-Bahrain*, 1996: 305). The basic condition of pilgrimage is the pilgrim's intention and spiritual movement with the intention of respecting and honoring the one intended to be visited (قصد المزار إكراماً له وتعظيماً له واستئناساً به) (Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*, 1414AH: 260; *Majma' al-Bahrain*, 1997: 320; Kabīr Madani al-Shīrāzī, *al-Ṭarāz al-Awwal wa l-Kanāz li-Mā Alayh min Lughat al-Arab*, 2006: 55). Therefore, in the sense of pilgrimage, the physical presence of the pilgrim next to the figure going to be visited is not necessary, although it occurs in conversation; “زرت فلانا” means I came to his presence and met him.

Therefore, the intention to visit the intended places, the graves of the great figures of science and knowledge, and of the divine men, such as the prophets and their successors, without attending those places, is an example of pilgrimage as referred to by lexical and idiomatic definitions and narrations (Ṭurayḥī, *Majma' al-Bahrain*, 1996: 305; Ibn Fāris, *Maqāyīs al-lughā*, 1404 AH: 36).

Pilgrimage from Home According to Narrative Sources

Regarding the origin of pilgrimage from home, the establishment of connection between the pilgrim and the figure going to be visited, and the reaching of the pilgrim's greetings to that figure, the Prophet (s) said:

مَنْ زَارَ قَبْرِي بَعْدَ مَوْتِي كَانَ كَمَنْ هَاجَرَ إِلَيَّ فِي حَيَاتِي فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِيعُوا فَأَبْعَثُوا إِلَيَّ السَّلَامَ فَإِنَّهُ يَبْلُغُنِي.

‘Anyone who visits me after my death is like the one who came to me during my life. Whoever is unable to visit me in person, can still greet me from anywhere. His greetings will reach me’ (Ibn Qūlawayh, *Kāmil al-Ziyārāt*, 1977: 14).

As regards the pilgrimage from home, Imam Sadiq (AS) said:

إِذَا بَعَثَ بِأَحَدِكُمُ الشُّقَّةَ وَ نَأَتْ بِهِ الدَّارَ فَلْيَعْلُ أَعْلَى مَنْزِلِهِ وَ لِيُصَلِّ رَكَعَتَيْنِ وَ لِيُؤْمِ بِالسَّلَامِ إِلَى قُبُورِنَا فَإِنَّ ذَلِكَ يَصِلُ إِلَيْنَا.

‘When the distance is far for one of you, go to the highest point of your house, pray two rak'ats, point to our graves with peace, and greet us as this greeting truly will reach us.’ (Ibn Qūlawayh, *Kāmil al-Ziyārāt*, 1997: 286-287; Kulayni, *al-Kāfi*, 1407 AH: 587).

Hanan ibn Sadir narrates from his father, Sadir Sirafi, that Imam Sadiq (AS) told me:

يَا سَدِيرُ تُكْثِرُ زِيَارَةَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَ قُلْتَ إِنَّهُ مَبْعِيدٌ فَقَالَ أَلَا أَعْلَمُكَ شَيْئًا إِذَا أَنْتَ فَعَلْتَهُ كُتِبَتْ لَكَ بِذَلِكَ الزِّيَارَةُ قُلْتَ بَلَى قَالَ اغْتَسِلْ فِي مَنْزِلِكَ وَانْزِلْ إِلَى سَطْحِ دَارِكَ وَأَشِرْ إِلَيْهِ بِالسَّلَامِ تُكْتَبُ لَكَ بِذَلِكَ الزِّيَارَةُ.

‘O, Sadir! Do you go to the shrine of Imam Hussein (AS) a lot? I said, ‘The distance is too far.’ He asked, ‘Do you want me to teach you an act to bring you the reward of pilgrimage?’ I said, ‘Yes.’ He said, ‘Take a bath in your house, go on the roof of your house, and salute that Imam (as)’ (al-Ḥurr al-ʿĀmili, *Wasā'il al-Shi'a*, 1409AH: 578).

Al-Qama b. Muḥammad Hadhrāmi, the narrator of *Ziyarat ʿAshūrā*, said that Imam Baqir (as) mentioned great rewards for reciting: *Ziyarat ʿAshūrā* for Imam Hussein (AS) on ʿAshūrā. Al-Qama said:

فَمَا لِمَنْ كَانَ فِي بَعِيدِ الْبِلَادِ وَ أَقَاصِيهِ وَ لَمْ يُمْكِنَهُ الْمَصِيرُ إِلَيْهِ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ فَقَالَ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ بَرَزَ إِلَى الصَّخْرَاءِ أَوْ صَعِدَ سَطْحًا مَزْتَفِعًا وَ أَوْمَأَ إِلَيْهِ بِالسَّلَامِ وَ اجْتَهَدَ فِي الدُّعَاءِ عَلَى قَاتِلِهِ وَ صَلَّى مِنْ بَعْدِ رَكَعَتَيْنِ وَ لَيَكُنْ ذَلِكَ فِي صَنْدَرِ النَّهَارِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَزُولَ الشَّمْسُ ثُمَّ ذَكَرَ زِيَارَةَ طَوِيلَةً ثُمَّ قَالَ وَ إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَرُوزَهُ كُلَّ يَوْمٍ مِنْ دَارِكَ بِهَذِهِ الزِّيَارَةِ فَافْعَلْ.

‘I inquired about those who live in remote areas and are unable to make the pilgrimage in person on this day. The Imam (AS) said, ‘Then, they should go to the desert or on the roofs of their houses, point to the Imam (AS) by greeting him, and perform two rak'ats to curse his killers from a distance; it should be done before sunset.’ Then, the Imam (as) mentioned a long pilgrimage script and said I should recite this pilgrimage script from my house every day if possible’ (Ibn Qūlawayh, *Kāmil al-Ziyārāt*, 1997: 174-175; al-Ḥurr al-ʿĀmili, *Wasā'il al-Shi'a*, 1409AH: 495).

Therefore, pilgrimage from home, is one of the ways of making spiritual communication with the great figures and Saints of God in the school of Islam and the Ahl al-Bayt (AS).

The Rites of Pilgrimage from Home

Just as it is necessary to observe social and moral etiquette when visiting great figures and to serve them in clean clothes and with an adorned appearance, the same goes for

pilgrimage and visiting the holy figures. For this presence, Islamic sources express special etiquette such as taking a bath, wearing perfume, putting on clean and new clothes, having an adorned appearance, and so on. Pilgrimages from home have their own set of rules. Imam Sadiq (AS) said:

مَنْ أَرَادَ أَنْ يَزُورَ قَبْرَ رَسُولِ اللَّهِ صَ وَ قَبْرَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ فَاطِمَةَ وَ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ وَ قُبُورَ الْحُجَّجِ : وَ هُوَ فِي بَلَدِهِ فَلْيَغْتَسِلْ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَ لْيَلْبَسْ ثَوْبَيْنِ نَظِيفَيْنِ وَ لْيَخْرُجْ إِلَى قَلَاءِ مِنَ الْأَرْضِ ثُمَّ يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ يقرأ فِيهِنَّ مَا تَبَيَّنَ مِنَ الْقُرْآنِ فَإِذَا تَشَهَّدَ وَ سَلَّمَ فَلْيَقُمْ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ وَ لْيَقُلْ

‘Whoever would like to visit the grave of the Messenger of God (s), the graves of the Commander of the Faithful (AS), Fatima (SA), Imam Hassan (AS) and Imam Hussein (AS), and the those of other Imams (AS) in his homeland, should take a bath on Friday and wear two clean clothes (like the pilgrims of the House of God)’ (Ṭūsī, *Miṣbāḥ al-Mutahajjid wa Silāḥ al-Muta`abbid*, 1411AH: 289; Ibn Ṭāwūs, *Jamāl al-Uṣbū bi-Kamāl al-Amal al-Mashrū*, 1330AH: 232).

One should go on the roof or any high point in his house or to the desert and perform four *rak'ats* (each two *rak'ats* should end with one *salām*, like the Morning Prayer). After *tashahhud* and *salām*, he should stand up, face to the *qibla*, and say:

السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ الْمُرْسَلُ وَ الْوَصِيُّ الْمُرْتَضَى وَ السَّيِّدَةُ الْكُبْرَى وَ السَّيِّدَةُ الرَّهْزَاءُ وَ السَّيِّدَةُ الْمُنْتَجَبَاتُ وَ الْأَوْلَادُ وَ الْأَعْلَامُ وَ الْأَمَنَاءُ الْمُسْتَخَرُونَ

‘The same as pilgrimage while attending, pilgrimage from home enjoys a pilgrimage prayer with the difference that the prayer is performed after the pilgrimage in the former case but before the pilgrimage in the latter one’ (Ṭūsī, *Miṣbāḥ al-Mutahajjid wa Silāḥ al-Muta`abbid*, 1411AH: 289; Ibn Ṭāwūs, *Jamāl al-Uṣbū bi-Kamāl al-Amal al-Mashrū*, 1330AH: 232).

Pilgrimage Scripts for Pilgrimage from Home

For the Holy Prophet (s) and the Imams (AS): In addition to the pilgrimage scripts specific to their holy shrines, some pilgrimage scripts are narrated that the pilgrim can recite from a distance and get the reward of pilgrimage (Ibn Qūlawayh, *Kāmil al-Ziyārāt*, 1997: 14; Ṭūsī, *Miṣbāḥ al-Mutahajjid wa Silāḥ al-Muta`abbid*, 1411AH: 289; Ibn Ṭāwūs, *Jamāl al-Uṣbū bi-Kamāl al-Amal al-Mashrū*, 1330AH: 232).

1- Pilgrimage of the Messenger of God (s) after each prayer

‘Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Abī Naṣr, one of the companions of Imam Reza (AS), said, ‘I asked the Imam (AS) about the way of greeting the Messenger of

God (s) (and visiting him) after each prayer. The Imam (as) said. 'After each prayer, greet him by saying:

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ- السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا خَيْرَ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا حَبِيبَ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا صَفْوَةَ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَمِينَ اللَّهِ أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ وَأَشْهَدُ أَنَّكَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ- وَأَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ نَصَحْتَ لِأُمَّتِكَ وَجَاهَدْتَ فِي سَبِيلِ رَبِّكَ وَعَبَدْتَهُ حَتَّى أَتَاكَ الْيَقِينُ فَجَزَاكَ اللَّهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ- أَفْضَلَ مَا جَزَى نَبِيًّا عَنْ أُمَّتِهِ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ- أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَآلِ إِبْرَاهِيمَ- إِنَّكَ خَمِيدٌ مُجِيدٌ

(Al-Himyari, *Qurb al-Isnād*, 1413AH: 169; Ibn Tāwūs, *Miṣbāh al-Zā'ir*: 50; al-Hurr al-ʿĀmili, *Wasā'il al-Shi'a*, 1409AH: 474).

2- Pilgrimages of the Infallibles (as) during the week

Sayyed Ibn Tāwūs narrates from Sheikh Ṣaduq who narrates with documents from Abi Adhalf that 'I asked Imam Hadi (as) about the meaning of this sentence uttered by the Messenger of God (s):

لَا تُعَادُوا الْأَيَّامَ فَتُعَادِيَكُمْ

(Ibn Tāwūs, *Jamāl al-Uṣbū' bi-Kamāl al-ʿAmal al-Mashrū'*, 1330AH: 26).

Do not be hostile to the days; then, they will be hostile to you.

'The Imam (as) said, 'the days, here, refer to us, the Ahl al-Bayt (as), as long as the heavens and the Earth are established. Saturday is the day of the Messenger of God (s). Sunday is Ali's. Monday is for both Imam Hassan (as) and Imam Hussein (as). Tuesday is the day for Ali Ibn Hussein (as), Muhammad Ibn Ali (as), and Ja'far Ibn Muhammad (as). Wednesday is the day of Musa Ibn Ja'far (as), Ali Ibn Musa (as), Muhammad Ibn Ali (as), and Ali Ibn Muhammad (as). Thursday is the day of Hassan Ibn Ali (as). Friday is the day of Imam Mahdi (as) for whom all truth is gathered. This means that you should not be hostile to the days; otherwise, they will be hostile to you in the hereafter' (Ibn Tāwūs, *Jamāl al-Uṣbū' bi-Kamāl al-ʿAmal al-Mashrū'*, 1330AH: 26).

Then, Ibn Tāwūs narrates a pilgrimage script for each of the Infallibles (as) on their own day, that can be recited from far and near (Ibn Tāwūs, *Jamāl al-Uṣbū' bi-Kamāl al-ʿAmal al-Mashrū'*, 1330AH: 27).

3- Pilgrimage of the Imams (as) on Friday

It is narrated from Imam Sadiq (as) that whoever would like to visit the grave of the Messenger of God (s), the graves of Amīr al-Mu'minīn (as), Fatima (sa), Imam Hassan (as) and Imam Hussein (as) and the graves of other Imams

(AS) in his homeland (Ibn Ṭāwūs, *Jamāl al-Uṣbū bi-Kamāl al-Amal al-Mashrū*, 1330AH, p. 27), should recite this pilgrimage script:

السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ الْمُرْسَلُ وَالْوَصِيُّ الْمُرْتَضَى وَالسَّيِّدَةُ الْكُبْرَى وَالسَّيِّدَةُ الزُّهْرَاءُ وَالسَّبِطَانِ الْمُتَجَنِّبَانِ وَالْأَوْلَادُ وَالْأَعْلَامُ وَالْأَمَنَاءُ الْمُسْتَحْزَنُونَ جِبَتْ انْقِطَاعاً إِلَيْكُمْ وَ إِلَى آبَائِكُمْ وَ وَلَدِكُمْ الْخَلْفَ عَلَى بَرَكَاتِ الْحَقِّ فَقُلِّي لَكُمْ سَلَامٌ وَ نُصْرَتِي لَكُمْ مُعَدَّةٌ حَتَّى يَخُجَّكُمْ اللَّهُ بِدِينِهِ فَمَعَكُمْ مَعَكُمْ لَا مَعَ عَدُوِّكُمْ إِنِّي لِمِنَ الْفَائِلِينَ بِفَضْلِكُمْ مَقَرٌّ بِرَحْمَتِكُمْ لَا أَنْكَرُ لِلَّهِ فَدْرَةً وَ لَا أَرْغَمُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ سُبْحَانَ اللَّهِ ذِي الْمَلِكِ وَالْمَلَكُوتِ يُسَبِّحُ اللَّهَ بِأَسْمَائِهِ جَمِيعِ خَلْقِهِ وَ السَّلَامُ عَلَى أَرْوَاحِكُمْ وَ أَجْسَادِكُمْ وَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ.

(Ibn Ṭāwūs, *Jamāl al-Uṣbū bi-Kamāl al-Amal al-Mashrū*, 1330AH: 232).

4- Absolute Pilgrimages of the Infallibles (AS)

Narrative sources include pilgrimage scripts known as ‘absolute pilgrimages’.

They are not dedicated to a specific time and place, and can be recited from far and near distances.

The first: *Ziyārat Amīn Allāh* can be recited for each of the Imams (AS), remotely and closely and at any time (al-Shahīd al-Awwal, *al-Mazār*, 1410AH: 114).

The second: *Ziyārat ‘Āshūrā’* can be recited every day from far and near. As narrated from Imam Baqir (AS) and Imam Sadiq (AS), whoever is anywhere and cannot do the pilgrimage of Aba Abdullah (AS) in his holy shrine, should go on the roof or any high point in his house or go to the desert, perform two rak'ats of pilgrimage prayer, and recite *Ziyārat ‘Āshūrā’* (Ibn Qūlawayh, *Kāmil al-Ziyārāt*. 1997: 175).

The third: reciting *Ziyārat al-Jāmi'a al-Kabira*. Narrated from Imam Hadi (AS), this pilgrimage script can be recited at any time and place for any of the Imams (AS).

The fourth: the pilgrimage for the Commander of the Faithful (Amīr al-Mu'minīn) (as) on the day of *Eid al-Ghadīr* (Ibn Ṭāwūs, *Iqbal al-A'mal*, 1409AH, p.493). This pilgrimage script can be recited from anywhere. Also, for the birthday of the Holy Prophet (s) on the 17th of *Rabī*, a special pilgrimage is mentioned for Amīr al-Mu'minīn (as), not dedicated to a specific day and place (Ibn Qūlawayh, *Kāmil al-Ziyārāt*, 1997: 39).

The fifth: if one goes on the roof or any high point in his house, faces to the *qibla* on Friday nights, turns to the right and left sides, faces to the shrine of Aba Abdullah (AS), and says:

السلام عليك يا ابا عبد الله السلام عليك و رحمه الله و بركاته

He will receive the reward of the Imam's pilgrimage (Ibn Qūlawayh, *Kāmil al-Ziyārāt*, 1977: 289; Ibn Ṭāwūs, *Jamāl al-Uṣbū bi-Kamāl al-Amal al-Mashrū*, 1330AH: 231; al-kafami, *Jannat al-Amān al-Wāqiyah*, 1405AH: 421). If he does

so, a pilgrimage will be recorded for him, equivalent to a Hajj performance (al Kulaynī, *al-Kāfi*, 1407 AH: 589).

Of course, one should not expect the same rewards of pilgrimage for both a person who endures the sufferings and dangers of travel and sacrifices his life, property, and time for the path and ideals of those holy souls, and a person who sits down at home without enduring any sufferings and dangers, without spending any money, and without leaving anything of his life and time. Likewise, all those, who visit the holy souls' shrines, do not get the same rewards. Also, the rewards of the one who observes etiquette of pilgrimage and performs it with pure intention are not the same as those of the one who intends pilgrimage and touring together.

Conclusion

In cases when it is impossible to attend holy places or the pilgrim does not have the opportunity and ability to be present to enjoy the effects and blessings of holy places, alternatives can be used. According to the famous proverb “ما لا يترك كله لا يترك كله”, the pilgrim can benefit from the minimal effects of the connection with the spiritual atmosphere of the holy places and holy figures' tombs. Pilgrimage from home is an alternative recommended in Islam for pilgrimage in person. Based on the effects of pilgrimage, pilgrimage from home can provide the pilgrim with some of these effects.

References

- Al-Ḥimyarī, Abdullah Ibn Ja'far. *Qurb al-Isnād* (T.al- Haditha). Researcher/Editor: Mu'assasa Āl al-Bayt (AS). Qom: Mu'assasa Āl al-Bayt (AS), 1413 AH.
- Al-Ḥurr Al-Āmili, Muhammad bin al-Ḥasan. *Wasā'il al-Shī'a*. Researcher/Editor: Mu'assasa Āl al-Bayt (as). Qom: Mu'assasa Āl al-Bayt (AS), 1409 AH.
- Aliyani, Z. and Mahin, H. *The Relationship between Adherence to Prayer and the Extent of Anxiety of Tabriz University Students*. Abstracts for the Second National Seminar on Mental Health. Tehran, Tarbiat Modarres University. March, 2005.
- Al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *Al-Kāfi* (T. Islamiyyah). Researcher/Editor: Ghaffari, Ali Akbar and Akhundi, Mohammad. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1407 AH.
- Al-Shahīd al-Awwal, Muḥammad b. Makkī. *Al-Mazār*. Editor: Mohammad Baqir Movahhed Abtahi Isfahani. Qom: Imam Mahdi (as) School, 1410 AH.

- Al-Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn b. Muḥammad. *Maj'ma al-Bahrain*. Researcher/Editor: Hussein Eshkewari, Ahmad. Tehran: Mortazawi, 1997.
- Dolatshahi, B., Zahravi, T., and Pahlavani, H. *The Effects of Pilgrimage on Mental Health*. Abstracts for the First International Conference on the Role of Religion in Mental Health. Tehran: University of Tehran. April, 2002.
- Farhang-e Wazhehay-e Sereh; Farhang-e Bozorg-e J'ami'e Nouwin* (Advanced New Comprehensive Dictionary). 2012, p. 790.
- Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*. Qom: Dār al-Hijra, 1414AH.
- Ḥussienī Zubaidī, Mohamad Mortaza. *Tāj al-'Arūs min Jawāḥir al-Qāmūs*. Beirut, 1st Edition. 1414 AH, vol.6, p.478.
- Husseinī, Sayyed Mohammad. *Farhang-e Luq'at wa Istelahat-e Fiqhi* (Dictionary of Jurisprudential Words and Terms). Tehran: Soroosh Publication, 2013.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Maqāyīs al-Lughā*. Researcher/Editor: Haroon, Abdul Salam Mohammad. Qom: Maktab al-A'laam al-Islami, 1404 AH.
- Ibn Mashhadī, Muḥammad b. Ja'far. *Al-Mazār al-Kabīr*. Researcher/Editor: Qayyumi Isfahani, Javad. Qom: Islamic Publishing House affiliated with the Society of Teachers of the Seminary of Qom, 1419 AH.
- Ibn Qūlawayh, Ja'far ibn Muḥammad. *Kāmil al-Ziyārāt*. Researcher/Editor: Amini, Abd al-Hussein. Najaf Ashraf: Dār al-Mortazawīyyah, 1977.
- Ibn Ṭāwūs, 'Alī b. Mūsā. *Al-Iqbal li Salih al-A'mal* (T. al-Qadima). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1409AH.
- Ibn Ṭāwūs, 'Alī b. Mūsā. *Jamāl al-Usbū' bi-Kamāl al-'Amal al-Mashrū'*. Qom: Dār al-Radhi, 1330AH.
- Ibn Ṭāwūs, *Miṣbāḥ al-Zā'ir*. p. 50.
- Iranmanesh, F. *The Effects of Hajj and Umrah on Female Students' Self-assessment of Their Physical and Mental Health*. Professional PhD thesis, Iran-Kerman. University of Medical Sciences, 2002.
- Kabīr Madani al-Shīrāzī, Sayyid 'Alī b. Aḥmad b. Muḥammad. *Al-Ṭarāz al-Awwal wa l-Kanāz li-Mā Alayh min Lughat al-Arab al-Muawwal*. Researcher/Editor: Mu'assasa Āl al-Bayt (as), [Mashhad Branch]. Mashhad: Mu'assasa Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth, 2006.
- Kafamī, Ibrāhīm b. 'Alī al-'Āmili. *Al-Miṣbāḥ lil Kafamī (Jannat al-Amān al-Wāqiyah)*. Qom: Dār Al-Radhi (Zahedi), 1405 AH.
- Ma'louf, Lewis. *Advanced New Comprehensive Dictionary*. Trans. Ahmad Sayyah. Qom: Islam, 2012.
- Ṣāḥib ibn 'Abbād, Ismā'il ibn 'Abbād. *Al-Muhit fī Lughā*. Researcher/Editor: Āl Yāsīn, Muḥammad Ḥasan. Beirut: A'lam Al-Kitab, 1414 AH.
- Sheikh al-Ṣaduq, Muḥammad ibn Ali. *Man lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 2007.

Shu'ayri, Muḥammad ibn Muḥammad. *Jami' al-Akhbar* (lil Shu'ayri). Najaf: Heidaryyah, n.k.

Ṭūsī, Muḥammad b. Hassan. *Miṣbāḥ al-Mutahajjid wa Silāḥ al-Muta`abbid*. Beirut: Mu'assasa al-Fiqh al-Shī'a, 1411AH.

Un acto de fe, el pago del diezmo

Ma. Guadalupe Rodríguez Espinoza

Escuela Nacional de Antropología e Historia

En tiempos difíciles por los que ha atravesado la humanidad, se tiende a recurrir a los seres superiores de las creencias personales de acuerdo a la religión con la que se creció. Por ejemplo, la iglesia católica cuenta con varios santuarios que se han establecido en distintos lugares y espacios geográficos, los cuales son motivo de peregrinaciones anuales, en donde miles de devotos van a presentar ofrendas y exvotos en agradecimiento de los favores recibidos por la intercesión del santo o de la virgen de su devoción.

Sin embargo, no sólo se va a un santuario por agradecimiento propio; además de la obligación particular, el peregrino lleva dinero para entregar como diezmo y limosna, veladoras, exvotos, velas; o bien, encargos de adquirir figuras religiosas, objetos para rituales como las doce veladoras para todo el año, rosarios, magnificas, etcétera, con los cuales regresará y entregará a familiares, vecinos y amigos que depositaron su confianza en él.

La entrega del diezmo es una práctica que se impuso con la llegada de los conquistadores, pues era una retribución que se consideraba como un impuesto de carácter obligatorio para todos los habitantes de la Nueva España, este gravamen se cobraba y entregaba a la institución eclesiástica para el sostenimiento del culto. Podemos decir que estas entradas de dinero fueron la fuente principal del mantenimiento de la Iglesia, pues se cobraba la décima parte de todo fruto de la tierra, es decir: trigo, avena, centeno, manzanas, caña, maíz, café, frijol, chile, cacao, olivos, vid o viñedos, entre muchos otros; así como de todos los animales que se criaban: gallinas, caballos, vacas, puercos, corderos, cabras, abejas, burros, conejos, etcétera; más los derivados como son huevo, leche, quesos, miel, pan, azúcar, aceite, por mencionar algunos. De las fibras a las que se cargaba dicho arancel, tenemos algodón, lino, cáñamo y seda. De todos ellos se debía contribuir a la parroquia local, de cada diez cosas una, de cada cinco entregar la mitad; en el caso del ganado mayor o menor había que contribuir con la mitad de cualquier animal, se debía llevar a la iglesia y un tasador debía valorar su costo y ponerlo a venta

mediante subasta y posteriormente dividir el dinero para la iglesia, el diezmate que era la persona que pagaba el diezmo, y una pequeña comisión para él (Don Carlos II, 1681, TI, f. 83v y r, 84v y r).

La teoría que da sustento a este artículo es la de John Frederick Swaller (1990), quien menciona que la institución eclesiástica al imponerse y desarrollarse en la Nueva España no tuvo poder alguno en sus inicios, mucho menos riqueza; no obstante, en los nuevos territorios lograría adquirir bastante poder mediante un conjunto de hechos como: la evangelización inicial, el establecimiento de las reparticiones y las encomiendas para trabajar las tierras, así como el crecimiento de los pueblos y ciudades de la época, como se lee en la siguiente cita:

(*sic*) El poder y la riqueza de la Iglesia no florecieron inmediatamente después de su creación con posterioridad a la Conquista. Más bien fueron el resultado de un largo periodo de desarrollo que duró la mayor parte del siglo XVI. Varios funcionarios eclesiásticos hicieron diversos intentos en este periodo para lograr el éxito financiero de la Iglesia (Swaller, 1990: 15).

De acuerdo con la cita anterior, la institución eclesiástica tuvo que trabajar y esforzarse para tener éxito y peculio propios. La Iglesia dependía del Regio Patronato, el cual se encargaba de proponer a sus dirigentes en todos los nuevos territorios, así ocurrió desde el nombramiento del primer obispo, fray Juan de Zumárraga. Las autoridades reales debían proporcionar fondos suficientes y legislar para el sostenimiento de la Iglesia, motivo por el cual el impuesto del diezmo se debía entregar para el buen funcionamiento y la práctica del culto.

Lo anterior se complementa con lo que menciona Elida Tedesco (2014), la Corona percibía una parte de la recaudación diezmal, pues le correspondían dos novenos, o lo que ella indica como tercias reales, que las leyes seculares sancionaban como derecho de la Iglesia a cobrarlo. El diezmo fue un impuesto eclesiástico, definido en función de la potestad que lo imponía. Dicho arancel lo pagaban los vecinos a su parroquia correspondiente, de la carga diezmal sobre su producción agropecuaria o agrícola; en caso de no llevarlo de forma voluntaria, se le debía entregar al fisco eclesiástico. Esta institución determinaba la composición del impuesto: quién debía pagarlo, la materia y la base impositiva, así como los mecanismos de recaudación. Tales elementos conformaron todo un sistema fiscal religioso, cuya función consistía en el cobro de los diezmos y primicias, que gravaban todos los productos de la tierra y ganadería mayor o menor. Debido a que el diezmo constituía la mayor renta fiscal de la Iglesia, las primicias se calculaban en España en una cuarta parte del grueso diezmal (Tedesco 2014: 54-55).

De acuerdo con lo anterior, tenemos entonces que si bien la Corona impuso el cobro del diezmo para el sostenimiento eclesiástico, una parte pertenecía al rey; era derecho de la institución determinar los montos, sin embargo, también es cierto que en las *Leyes de Indias* podemos encontrar legislaciones u ordenanzas que lo especifican, las cuales fueron ratificadas por los distintos reyes a través de los años.

En la propuesta de la Dra. Tedesco se menciona algo que converge con lo que indica Gisela von Wobeser (2010): “El diezmo se recolectaba en cada diócesis y se remitía al respectivo obispado o arzobispado, donde lo recaudado se dividía y repartía” (p. 25). Es decir, cada iglesia recolectaba los diezmos de sus vecinos, siguiendo las instrucciones y guardando las limitaciones emitidas en las leyes vigentes, de manera que la recolección y el reparto no era un trabajo desde el centro rector, era responsabilidad de cada parroquia o diócesis.

Aunque estas propuestas parecieran ser suficientes para dar sustento a este artículo, no podemos dejar de lado una teoría cuya importancia es necesario tener presente, la proporciona Antonio Rubial (2010), quien apunta que durante el periodo novohispano: “El cristianismo católico era considerado como la única religión poseedora de la verdad; el que la aceptaba se salvaría, el que no se condenaría” (Rubial, 2010: 18). Aceptar esta religión obligaba a seguir sus preceptos y, de igual forma, se debía ayudar en su sostenimiento, pues los impuestos como el diezmo y las primicias se consideraban una obligación por parte del creyente para con la institución eclesiástica (Roa Bárcenas, 1862: 20-30; De la Veracruz, 1994: 51-53).

Los impuestos han formado parte de la historia del mundo en general. Desde tiempos muy remotos existieron pueblos que sometieron a otros obligándolos a entregar productos de su trabajo —trigo, maíz, mantas, plumas, animales, metales preciosos, mano de obra, etc.— para sostener su jerarquía dominante, al mismo tiempo ofrecían protección ante la amenaza de otros pueblos, que se consideraban también con derechos sobre las comunidades cuyas tierras tenían un gran valor productivo. A esta entrega de productos se le conoció en el pasado de diversas formas: obligación, tributo, impuesto, vasallaje, tarifa, arancel, por mencionar algunos términos.

Los impuestos igualmente se han manifestado desde tiempos antiguos en la historia de México, los cuales han complementado la economía de cualquier grupo humano. De acuerdo con Bruno Ferrari García de Alba —Secretario de Economía, 2010— la historia económica del país comprende cuatro etapas: a) la economía novohispana; b) la época borbónica y las primeras décadas de vida independiente; c) el liberalismo mexicano que concluye con la Gran Depresión de 1929; y por último d) la economía mexicana del siglo xx (Kunzt, 2015: 9-10).

De acuerdo con esta periodización, la economía tuvo cambios estructurales con la implementación de legislaciones que regulaban la producción y la distribución de bienes y servicios relacionados con la riqueza del país, en donde la base de dicha riqueza son los impuestos. Sin embargo, se deja de lado las formas de contribuciones previas a la conquista, las cuales fueron implementadas por los gobiernos de pueblos que mantuvieron a otras comunidades sujetas o bajo su dominio, de esta temática nos hablan fuentes y especialistas en el periodo prehispánico.¹

Después de la conquista de los territorios que conformaron a la Nueva España, la Corona intentó tener el control de los territorios de ultramar, interpuso reglas y envió oficiales reales para cobrar impuestos, como el quinto real,² a los metales preciosos adquiridos como botín de guerra y producidos en las minas (Kunzt, 2015: 43-82). Al pasar los años, los impuestos se diversificaron hacia la agricultura, seda, ganado, papel sellado, nieves, gallos, pulperías, pólvora, salinas, tierras, desagüe, cordobanes, espolios, miel de purga, medio real de hospital, hospitalidades, fortificación, bienes mostrencos, diezmos y muchos otros más (De la Guardia, 1889, T1-TII).

El impuesto del diezmo se entregaba cada año y las primicias se entregaban cada vez que se iniciaba una nueva actividad agrícola o ganadera, cada tres años aproximadamente; estuvieron vigentes durante todo el periodo novohispano (Don Carlos II, 1681, TI, f. 83v y r-88v) y se abolieron por decreto el 27 de octubre de 1833 en el gobierno de Valentín Gómez Farías, cuando la contribución pasó a ser totalmente voluntaria (Ortega, 2015: 14), como se ha mantenido hasta nuestros días.

La abolición del impuesto obligatorio del diezmo, en su momento, causó un efecto negativo a la economía de la Iglesia, pero de acuerdo con las entrevistas realizadas, en la actualidad todavía se sigue contribuyendo de forma discrecional, espontánea e inexorable, mediante la enseñanza de padres a hijos, donde la tradición oral forma parte importante de tal aprendizaje.

Algunas entrevistas realizadas a personas de la Ciudad de México aportan información valiosa respecto al diezmo. Las personas fueron entrevistadas de manera semiestructurada y de final abierto, dichas entrevistas fueron en sus domicilios, guardando discreción en sus nombres y domicilios, por cuestiones de seguridad. En el mes de abril del año 2016, Lulú, persona de 75 años, nacida en la actual Ciudad de México, hija menor de

¹ Para saber más Cfr. Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, pp. 119, 333; Frances F. Berdam "La organización del tributo en el imperio Azteca"; Gibson, "Structure of the Aztec Empire"; William H. Prescott *Historia de la conquista de México*, pp. 17-31; entre muchos otros.

² Impuesto que se cobraba sobre el oro, plata, y demás metales preciosos.

ocho hijas e hijos, en una entrevista nos dice que su mamá los educó en la fe católica, con las mismas enseñanzas que su abuela, quien le mostró para siempre estar bien en la vida, bajo el precepto de que, si se está bien con el Señor, se tiene bienestar en la Tierra y en el Cielo. Es por eso que se debía asistir a misa los domingos, realizar ayunos y contribuir con el diezmo y dar limosnas y ayudar al templo o parroquia de adscripción de acuerdo al lugar en donde vivieran.

Continuando con lo dicho por Lulú, nos dice que desde muy chica su mamá le indicaba que de todo el dinero que ella recibía por parte de sus padres, para que ella gastará los domingos y la escuela, debía separar una parte para sí y otra para entregar a la Iglesia por concepto de diezmo, independientemente de las limosnas que entregará al asistir a la homilía de los domingos. De esta forma, ella y sus hermanos fueron creciendo con esa enseñanza, además de rezar el rosario, tener un altar en casa y realizar peregrinaciones a santuarios como el de la Virgen de Guadalupe, el de Chalma, asistir a la Catedral entre otros.

Durante la entrevista mencionó que durante las peregrinaciones en la que ella acompañó a su madre y hermanas mayores, su mamá o algún miembro de la familia llevaba consigo la encomienda de entregar el diezmo de personas imposibilitadas de ir en la peregrinación, motivo por el cual les solicitaban entregarlo en nombre de las personas ausentes. Es necesario decir que, durante la entrevista con Lulú se le cuestionó si aún entregaba el diezmo y limosnas a la iglesia y por qué razón, a lo que ella nos responde que sí, que enviaba su diezmo a la parroquia de la Resurrección, la razón de enviarlo señala es: “el diezmo es de Dios, y si no se le entrega sus representantes en la tierra, pues se le está robando al Señor”, además de que su mamá les enseñó sobre la obligación que como creyentes tenían de entregar la décima parte de lo que recibieren o ganaren por gracia del Señor. De no poder entregarlo de forma personal, podía solicitar que otro miembro de la familia lo hiciere, o si deseaba enviarlo a un santuario en específico como el de Guadalupe en la Ciudad de México o cualquier otro, podía hacerlo con un peregrino que fuera y estuviera dispuesto a llevarlo en nombre y representación del diezmate imposibilitado, al igual que ella vio en su juventud que realizaba su mamá y algunos otros familiares.

Pareciera que en los años de la posrevolución las enseñanzas religiosas se dieron en casa, en donde la tradición oral y predicar con el ejemplo fueron aspectos que motivaron a continuar con la práctica de la entrega del diezmo. En otras entrevistas realizadas en los meses de mayo y julio del año de 2020, con personas que promueven y organizan peregrinaciones de forma anual a Michoacán, al santuario del Señor de los Milagros, y debido a que por la pandemia no podían ir todos los feligreses, se evidencia que estaban intranquilos respecto a ir a entregar las ofrendas y parte del diezmo pendiente a ese

lugar de peregrinación. Los mantuvo tranquilos y con cierta paz, que a principio de año, en el mes de febrero, uno de los hijos de la familia, había ido de visita al santuario de la Virgen de San Juan de los Lagos, por lo que aprovecharon para enviar parte del diezmo correspondiente.

Durante la entrevista con Mila, persona de 78 años, y sus hijos Beto y Estela, nos comentan que la madre de la señora Mila educó a su familia de manera similar que a la señora Lulú, adicionando a esta educación la narración de experiencias de familiares, así como la de vecinos que vivieron situaciones difíciles y bonanzas atribuidas a las peregrinaciones, aunado a la entrega de limosnas, diezmos y primicias a la institución eclesiástica. Esas personas comentan que, desde muy chicos, sus padres y abuelos les enseñaron, mediante el ejemplo, ir y entregar el diez por ciento de todo lo que ganaban en el año, algunos incluso entregan cada mes la parte correspondiente a la iglesia del Cristo del Pedregal, así como la de San Hipólito en donde se venera a San Judas Tadeo, y en la Villa de Guadalupe, entre otros.

Los entrevistados mencionan que varios de sus familiares aprovechan los viajes que organizan a Michoacán para enviar lo correspondiente a diezmos y limosnas con algunos de ellos, quienes fungen como depositarios de esa confianza, y mencionan que asumen una responsabilidad muy grande, pues para confirmar la entrega de lo confiado, se debe de entregar en un sobre de algún color y con el nombre del remitente grande y visible, pues al llegar al santuario le toman una foto, la cual es enviada mediante una aplicación del teléfono móvil, dando por terminada de esta forma su encomienda.

Al continuar con la entrevista, refieren que otra forma de cumplir con sus obligaciones como católicos es la de enviar ellos mismos mediante otros familiares ofrendas, exvotos, limosnas, veladoras o lo ofrecido; si el hermano mayor les avisa que viajará a una ciudad del interior de la república como Guanajuato, San Juan de los Lagos, Zacatecas, o el extranjero como Florencia, Italia, es entonces que aprovechan para enviar del mismo modo el dinero, o en su defecto, le entregan una cantidad para limosnas y para adquirir veladoras que encenderán en el santuario visitado a su nombre. Además de un aporte para traer un recuerdo, que puede ser un rosario, una imagen, un escapulario, entre los muchos recuerdos que se venden en los santuarios.

Es interesante saber cómo las personas siguen el ejemplo de los padres en tiempos modernos, pareciera que se han perdido las creencias en santos o vírgenes pero en el seno de la familia se puede ver la importancia y la notoriedad de los santos y sus capillas, que atraen cada vez a más peregrinos. En la actualidad, en tiempos en que los jóvenes dependen de tecnologías, pareciera que el ejemplo de lo que hacen en casa es lo que les motiva a seguir con estas enseñanzas para continuar con las obligaciones retributivas de sus creencias.

Es necesario comentar que, durante el periodo novohispano, el diezmo, los dones y limosnas fueron una contribución que los habitantes de los nuevos territorios debían proporcionar a la iglesia católica, a reserva de los indígenas, sin embargo, es probable que la misma Iglesia buscara mecanismos para obtener pagos por parte de los nuevos conversos. Por lo que la recaudación de dicho arancel en la Ciudad de México se realizó mediante personas acreditadas a cobrarlos por medio de la autorización de los miembros del Cabildo Metropolitano, específicamente los que fungían como Colectores o personas designadas para su recaudación, tanto para españoles como indígenas. La importancia de registrar los ingresos económicos en la institución eclesiástica, como el Cabildo Metropolitano de la Catedral Mexicana, radicó en llevar un control y entregar cuentas a sus sucesores.

En la actualidad, de acuerdo con los entrevistados, todos concuerdan en que es mejor entregar a la Iglesia lo que le corresponde a Dios, de esta manera podrán seguir teniendo trabajo y bendiciones, pues el Señor nunca desampara a quienes lo anteponen primero que a todo lo demás. Es una mínima cantidad la décima parte de lo que reciben al mes de lo obtenido durante el año, no es comparable con tener salud, bienestar y sobre todo trabajo. Además de que si se va dar gracias a un santuario o iglesia por los favores recibidos, el día que el Señor los llame a cuentas, podrán gozar de vida eterna en el paraíso celestial.

Se debe tener en cuenta que, en la actualidad, ninguna autoridad civil impone la obligación de entregar la décima parte de todo lo que se perciba en el año; el feligrés al entregar dones, limosnas y diezmos lo hace de forma voluntaria, basado en la enseñanza recibida al interior de la institución familiar, puesto que toda contribución es entregada de forma intencional. Antaño, durante el periodo virreinal, en la Ciudad de México la obligación de pagar los impuestos eclesiásticos se enseñaba durante las homilías, a través de la publicación de edictos y en la legislación publica mediante bandos, para hacerlo del conocimiento a los habitantes; las personas que no cumplían con entregar los diezmos eran requeridos de manera legal, hay documentos sobre reclamaciones específicas, sobre la omisión o retraso de entregar ese dinero a la institución eclesiástica, pues en el caso de incurrir en el incumplimiento podía, incluso, ser causa de excomunión, que durante el virreinato era una situación muy grave. Existen bastantes investigaciones que abordan la documentación sobre diezmos e Iglesia, los cuales muestran la dinámica económica novohispana, sin embargo, los requerimientos y demandas sobre los pagos de los mismos también aportan información muy valiosa de esta práctica que aún no se ha estudiado a profundidad.

La evasión del impuesto no fue un acto excepcional, en varias ocasiones se debió a circunstancias como lagunas legales, falta de atención por parte de los asentistas o ma-

yordomos de la región, en algunos casos por el tiempo en que estaban en una provincia y se cambiaban a otra antes de cumplir el mínimo establecido para contribuir, entre otros de índole personal. Los requerimientos sobre el pago de los diezmos constaban de dos instancias, una fue la de que el asentista o miembros del Cabildo Metropolitano, que invitaba a los contribuyentes que no hubiesen pagado a ponerse al día, en caso de negativa se recurría a la segunda instancia, la cual consistía en interponer una demanda con las autoridades reales y civiles para recolectar lo adeudado. En varios casos, de acuerdo con los documentos en el Archivo del Cabildo Metropolitano, se llegaron a acuerdos para cumplir con el pago, en otros, una vez ganado el recurso legal, la institución eclesiástica cobraba de manera íntegra lo adeudado. Los demandados debieron tener sus motivos y pretensiones para no pagar el diezmo. Es aventurado señalar sus razones sin tener manera de comprobarlo. Lo que se puede probar es que existía un órgano que lo solicitaba de manera legal e imparcial, en donde existía el derecho a defenderse. Podemos inferir que una forma de evitar el cumplimiento de la obligación se debía a las confusiones —a conveniencia— de las leyes, donde se señalan los productos sujetos a diezmo e impuesto, quizá algunos sólo contribuían con el impuesto.

Se debe tener en cuenta que, en el periodo novohispano, la iglesia podía imponer la pena de excomunión, Roa Bárcenas nos dice que:

[sic] Los diezmos y primicias prediales ó reales, sí deberán pagarse bajo pena de *excomunión* á los defraudadores. (Can. Omnes décimas 5; can. 17, q. 7, y cap. Tuanos 26, de decimis, ifce.; Conc. Trid. Ses. 25 de Reform). Sin embargo, la obligación de pagarlos puede cesar por privilegio del Sumo Pontífice, sin perjuicio de la sustentación de los ministros del culto, por prescripción ó costumbre de cuarenta años, con título y de tiempo inmemorial sin título; y por transacción ó couvenio, perdonándose los diezmos debidos, mas no los futuros por mas de un trienio sin autoridad del obispo; y siendo la cesión perpetua deberá intervenir el Sumo Pontífice. (Mat. cap. 10 y 1. ad Corinth. cap. 9; cap. 4 y 6, de Prescriptione, y cap. 1, eodem in 6; Extrav. de reb. eclec. non alien.) (Roa Bárcenas, 1862: 29).

Como podemos ver, existía una ley eclesiástica aplicable a todos los católicos en donde se indicaba la contribución de los diezmos; la pena de excomunión se podía administrar sin ninguna consideración y no sólo se aplicaba a los incumplidos del pago del diezmo, existían otros delitos que la ameritaban —pero son otro tema—, incluso podía recaer en los mismos miembros de la jerarquía católica, Roa Bárcenas menciona:

[sic] Si la codicia, raíz de todos los males llegaré á dominar en tanto grado á cualquiera clérigo ó lego distinguido con cualquiera dignidad que sea aun la imperial ó real, que presumiere invertir en su propio uso y usurpar por sí ó por otros con violencia, ó infundiendo terror, ó valiéndose también de personas supuestas, eclesiásticas ó seculares, ó con cualquiera otro artificio color ó pretexto, la jurisdicción, bienes censos y derechos sean feudales'ó enfitenuticos, los frutos, emolumentos ó cualesquiera obvenções de alguna iglesia ó de cualquiera beneficio secular, de montes de piedad ó de otro lugares piadosos que deben invertirse en socorrer las necesidades de los ministros y pobres; o presumiere estorbar que los perciban las personas a quienes de derecho pertenecen, quede sujeto á la *excomunión* por todo el tiempo que tarde en restituir enteramente á la Iglesia y á su administrador ó beneficiado las jurisdicciones, bienes, efectos, derechos, frutos y rentas que haya ocupado ó que de cualquiera modo hayan entrado á su poder, aun por donacion de persona supuesta, y además de esto haya tenido la absolución del Romano Pontífice. Y si fuere patrono de la misma iglesia, quede también por el mismo hecho privado del derecho de patronato ademus de las penas mencionadas. El clérigo que fuese autor de este detestable fraude y usurpación, ó consintiere en ella, quede sujeto á las mismas penas y además de esto, privado de cualesquiera otro, y suspenso á voluntad de su obispo del ejercicio de sus órdenes, aun después de estar absuelto y haber satisfecho enteramente (Roa Bárcenas, 1862: 40).

Como podemos ver con las dos citas previas, la pena de excomunión no se aplicaba a la ligera, sin embargo, de acuerdo con Hyland (1928), cuando una persona caía en esta grave pena, además de despojarle de todos los derechos de pertenecer a la comunidad católica no se le permitía participar de los sacramentos como la comunión, la confesión, y demás, por lo tanto, se tendría asegurada la muerte del alma, no podían participar en actos sociales de patrocinios, compadrazgo, padrinzagos, excluyéndolos de adquirir el prestigio social y político en la sociedad de los siglos XVI al XVIII (Hyalnd, 1928: VII, 1-2, 16-18, 47-52, 125-134).

En los tiempos novohispanos, la contribución del diezmo fue un impuesto obligatorio, y en caso de evadirlo, se corría el riesgo de ser excomulgado y con ello quedar fuera de toda actividad que se relacionara con la institución eclesiástica, o los ámbitos político y social. Fue muy benéfico que se aboliera el impuesto en el siglo XIX y con ello las sanciones respecto de las cantidades que se recolectaban. Dichos recursos, antaño, se repartían en distintos fondos, sueldos y lo correspondiente al rey; en la actualidad se infiere que lo recaudado se sigue repartiendo para fondos, sueldos y el papado, pues limosnas, diezmo, dones, sirven para el sostenimiento de la institución eclesiástica, la construcción y el mantenimiento de catedrales y parroquias, el sueldo de los curas, obras

pías, entre muchas otras cosas. Todo esto se entrega de manera voluntaria, sin más presión que la impuesta por la persona misma o la presión familiar, que al paso de los años se vuelve un acto de fe.

Referencias

- Bauer Arnold J. (1995). "Iglesia, Economía y Estado en la historia de América Latina" en *Iglesia, Estado y economía. Siglos XVI al XIX*, Marial del Pilar Martínez López-Cano (coordinador), Instituto de Investigaciones Históricas (IIH)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.
- Calderón, Francisco R. (2005). Cap. x "Los bienes de la Iglesia", en *Historia económica de la Nueva España en tiempo de los Austrias* [primera edición en 1988], Fondo de Cultura Económica, México.
- De La Veracruz, Alonso fray (1994). *Sobre diezmos*, Quito, Organización de Agustinos de Latinoamérica (OALA).
- Don Carlos II (1681). *Recopilación de Leyes de los Reynos de India*, Madrid, (sic) mandadas imprimir y publicar por la magestad católica del rey Don Carlos II nuestro señor. Va dividida en qvatro tomos: TI, TII, TIII, TIV.
- Hyland, Francis Edward (1928). *Ezcommunication: Its Nature, Historical Development and Efects*, Canon Law Studies 49, Washington, D. C.; Catholic University of America.
- Kuntz Ficker, Sandra [Coord.] (2015). *Historia económica general de México: de la Colonia a nuestros días*, México, Secretaría de Economía-Colegio de México, 835p.
- Roa Bárcenas, D. Rafael (1862). *Manual Teórico-Práctico Razonado de Derecho Canónico Mexicano*, México, Imprenta Literaria.
- Rubial García, Antonio (2010). *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica- Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Schwaller, John Frederick (1990). *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México: ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia 1523-1600*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Tedesco, Élide María (2014). *Diezmo indiano: la fiscalidad eclesiástica frente a la ofensiva borbónica y la guerra de independencia (diócesis de México, Guadalajara y Michoacán, 1750-1821)*, Tesis de Doctorado, México, Colegio de México (Colmex).
- Wobeser, Gisela von, (1994). *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

PEREGRINACIÓN, TURISMO Y COVID

El fenómeno de la *Madonna* de Medjugorje: peregrinaciones, turismo religioso y pandemia

Ksenija Borojevic
University of Massachusetts Boston

Quisiera agradecer al Dr. Oscar Molina por invitarme a participar en el curso a sesión "Cristianismo (Ortodoxia), Socialismo y los fenómenos contemporáneos: La Madonna de Medjugorje", en el curso "Peregrinar por el Mundo" del CEPE en el otoño de 2021. También agradezco al Centro UNAM-Boston, en particular Héctor Zavala, director asociado, y los becarios de la UNAM en Boston durante 2021-2022 por su ayuda con la edición del texto en español

Introducción

Medjugorje es uno de los muchos sitios de apariciones marianas en el mundo. Durante siglos, la Virgen María se ha aparecido a los fieles solicitando devoción y prometiendo consuelo. Pocas apariciones están avaladas por el Vaticano, entre ellas Medjugorje, otras aún esperan la aprobación.

Históricamente, Europa es donde se han reportado la mayoría de las apariciones marianas, pero también en México y Estados Unidos se han atestiguado dichas apariciones (500 Years of Virgin Mary Sightings in One Map, 2015; All About Mary: Apparitions Statistics, Modern).

Medjugorje es uno de los nuevos fenómenos culturales. Es un lugar de peregrinaje católico en Bosnia y Herzegovina (parte de la ex Yugoslavia). Lo que hace a Medjugorje especialmente interesante es que representa un lugar activo de las apariciones marianas, con los videntes vivos, y que atrae un patrón de escala global (Belaj, 2012; Levy, 2018; Orth, 2015; Zimdars-Swartz, 1991).

La primera aparición en Medjugorje fue en 1981 a seis niños. Los seis videntes testigos del evento están vivos y algunos continúan recibiendo mensajes de la *Madonna*, participan activamente, comparten sus experiencias y promueven peregrinaciones a Medjugorje en el extranjero (Imagen 1). Se estima que este sitio ha sido visitado por más de 40 millones

de peregrinos desde la primera aparición en 1981. Un pueblo rutinario de Herzegovina se ha convertido en uno de los principales centros turísticos religiosos a nivel mundial. Antes de la pandemia, el turismo religioso en Medjugorje había resultado ser un negocio muy lucrativo y ahora parece que este flujo turístico está regresando. Es similar en muchos aspectos a los sitios de apariciones marianas en otros lugares como Fátima en Portugal y Lourdes en Francia, donde la virgen se apareció a los niños locales en sitios remotos y después se desarrollaron centros turísticos de peregrinaciones (Zimdars-Swartz, 1991).

Medjugorje es un fenómeno religioso, social y cultural caracterizado por su dinamismo y complejidad. Para este artículo¹ utilicé múltiples líneas de evidencia, incluidos artículos publicados, libros, entrevistas y fuentes de Internet, con la finalidad de examinar las motivaciones y el impacto del fenómeno en Medjugorje entre las partes interesadas, incluidos los peregrinos, el clero, los papas, la población local y la industria del turismo para la construcción de este moderno lugar de peregrinaje antes y durante la pandemia.²

Ubicación

Medjugorje o Međugorje (pronunciado /méyugorje/), cuyo topónimo quiere decir “entre las colinas, entre los cerros” (Imagen 2), es un pueblo de la parte suroccidental de Bosnia y Herzegovina, cercano a la ciudad de Mostar (25 km), capital provincial de Herzegovina, y se encuentra cerca de la frontera con Croacia y del mar Adriático (Mapa 1). La comunidad local de la parroquia posee una población aproximada de 4 000 habitantes, de etnia croata, en el municipio Čitluk (Međugorje, Wikipedia). La historia y la geografía de la región son muy complejas, así como las influencias religiosas heredadas de la ex Yugoslavia, una región donde los pueblos multiétnicos fueron conquistados por los grandes imperios a lo largo de la historia, como el otomano o el austrohúngaro (Bosnia y Herzegovina, Wikipedia). Todo este territorio Bosnia y Herzegovina tiene una conformación diversa (como “piel de tigre”, entendida como confluencia multicultural),

¹ El presente artículo, desarrollado a partir de la sesión “Cristianismo (Ortodoxia), Socialismo y los fenómenos contemporáneos: La Madonna de Medjugorje”, que presenté durante el curso “Peregrinar por el Mundo” del CEPE en el otoño de 2021. Decidí presentar y escribir este artículo en español porque no existen muchas fuentes antropológicas en español sobre Medjugorje, ni otra literatura no-religiosa sobre el lugar traducida al español. La información sobre Medjugorje en Wikipedia en español es muy limitada en comparación con las páginas en inglés y croata.

² La principal fuente antropológica que utilicé es un estudio de Belaj, Marijana (2012). *Milijuni na putu - Antropologija hodočašća i sveto tlo Međugorja* (en croata) [Millones en el camino: la antropología de la peregrinación y la tierra santa de Medjugorje], libro publicado por una profesora, antropóloga de Universidad de Zagreb, Croacia. Personalmente, yo no he visitado Medjugorje, pero conozco bien la región.

con las comunidades católica (croata), ortodoxa (serbia) y musulmana que conviven ahí desde hace siglos (Mapa 2). Los musulmanes eran cristianos eslavos que se han convertido tras la llegada de los otomanos en el siglo xv. La gran mayoría de los musulmanes étnicos de hoy se declaran bosnios (bosniacos). Sus habitantes han vivido épocas de guerra y paz durante siglos en este espacio disputado.

Las dos guerras mundiales del siglo xx fueron especialmente brutales en la región, con millones de muertes y terribles áreas destruidas. Después de la Segunda Guerra Mundial, desde 1945 hasta 1990, la población multiétnica vivió en Yugoslavia bajo el régimen socialista (comunista), dirigido por el presidente Josip Broz Tito, el líder más visible.

En el último censo de la República Federal de Yugoslavia, la población era de más de 23 millones de habitantes en 1991 (Mapa 2). La composición étnica de la población de Bosnia y Herzegovina era de cerca de 4.4 millones, comprendida entre musulmanes (43%), serbios (31%), croatas (17%), yugoslavos (5%). Después de la brutal guerra en la década de 1990 y la disolución de la República Federal de Yugoslavia, la población de Bosnia y Herzegovina disminuyó en casi un millón y la composición étnica ha cambiado también: bosnios (50%), serbios (30,8%), croatas (15,4%), otros (2,7%), según el censo de 2013 (Agency for Statistics of Bosnia and Herzegovina, 2016). Bosnia y Herzegovina aún no es miembro de la Unión Europea.

Imagen 1. La estatua de Nuestra Señora de Medjugorje
 (“Statue of Our Lady of Medjugorje”), 2008, Medjugorje



Autor: János Korom,

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Statue_of_Our_Lady_of_Medjugorje.jpg © cc-by-sa-2.0.

Imagen 2. La vista de Medjugorje, entre las dos colinas, *Križevac and Crnica* (“Medjugorje means “between two mountains” because it is situated between Križevac and Crnica”), 2021, Medjugorje



Autor: Nick St.Oegger

https://www.calvertjournal.com/images/uploads/features/2021/April/medjugorje/N_StOegger_Medjugorje-2.jpg © Nick St.Oegger www.stoeggerphotography.com

Mapa 1. La ubicación de Medjugorje en la mapa topográfico de Bosnia y Herzegovina. Medjugorje indicado con una flecha, adaptado de “El mapa topográfico de Bosnia y Herzegovina con las ciudades de más de cincuenta mil habitantes (en 2013), los principales ríos y los países limítrofes”, 2021



Autor: Rowanwindwhistlerhistoricaire. © CC BY-SA 4.0.

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:BosniaMapaTopogr%C3%A1ficoConCiudades.svg>

Mapa 2. El Mapa étnico de Yugoslavia basado en datos del censo de 1991
 ("Ethnic map of Yugoslavia based on 1991 census data"), 1992



Fuente: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1486034>

©By The Former Yugoslavia: A Map Folio, published by the U.S. Central Intelligence Agency in 1992.
<http://www.lib.utexas.edu/maps/europe/yugoslav.jpg>, Public Domain

Apariciones

En junio de 1981, durante el verano, seis niños de 10 a 17 años de edad vieron a la *Madonna*. Según el testimonio de estos niños croatas, de la parroquia católica de Medjugorje, vieron a una mujer joven con un niño en brazos, quien les indicó que se acercaran a ella. Dijeron que era Nuestra Señora "Gospa" (Gospa es la palabra en croata que significa Madonna, y no es la misma palabra que virgen "djeвица"). Entre 2 000 y 3 000 personas se unieron a los videntes a las 6 horas de la tarde del día siguiente. Estos infantes, que afirman haber sido testigos de la aparición de Nuestra Señora el 25 de junio del

año señalado, forman el grupo de videntes de Medjugorje: Jakov Čolo (n. 1971), Ivan Dragičević (n. 1965), Mirjana Dragičević-Soldo (1965), Ivanka Ivanković-Elez (n. 1966), Vicka Ivanković-Mijatović (n. 1964) y Marija Pavlović-Lunetti (n. 1965). Los videntes, además de ver a Nuestra Señora, también escuchan sus mensajes y logran comunicarse con ella. La *Madonna* suele llamar a la conversión, la oración, especialmente para el rosario y la penitencia. La *Madonna* les habla en croata. La describen como una mujer muy hermosa, joven, con la cara blanca, los ojos azules y el cabello largo y negro. Todos los videntes están vivos. Ninguno de ellos se convirtió al clero. Algunos se quedaron a vivir en Medjugorje, otros se mudaron, pero siempre regresan (Medjugorje WebSite: Del visionario de Medjugorje).

Desde 1981, las apariciones han sido numerosas, acompañadas de mensajes, y aún continúan. Los videntes han recibido 10 secretos cada uno, que deben ser revelados al final de la aparición en diferentes periodos. Algunos de los videntes dejaron de recibir mensajes, otros aún los reciben, pero con menos frecuencia. La *Madonna* se aparece a los videntes dondequiera que estén.

Los mensajes se centran más en la renovación y el florecimiento de la vida de la iglesia que en dar una nueva verdad religiosa. En general, la *Madonna* llama para animar a la paz, la conversión, la fe, la oración y el ayuno, pero también da mensajes locales para los videntes y la parroquia. Según el mensaje de marzo 1984, decía: ¡Queridos hijos! Yo he escogido esta parroquia de manera especial y mi deseo es guiarla...” (Medjugorje WebSite: Mensajes de Medjugorje de Año 1984). Los testimonios de niños videntes sobre la aparición de Nuestra Señora alentaron las crecientes reuniones de creyentes en Medjugorje y sus alrededores.

La información actualizada sobre el fenómeno de Medjugorje, los mensajes a los videntes, las noticias, las estadísticas de las comuniones distribuidas, y otra información actual, se puede encontrar en el sitio web oficial de las apariciones de Medjugorje, activo desde 1995 (Medjugorje: Mjesto Molitve i Pomirenja, de Udruga Međugorje-MIR, Split, HR, Croatia (<http://www.medjugorje.hr/hr/>), también en Medjugorje WebSite (<https://www.medjugorje.ws>), en croata. La mayoría de las páginas de estos dos web sitios están traducidas a muchos idiomas, incluido el español.

Las reacciones

Desde sus comienzos en 1981, las supuestas apariciones han sido una fuente tanto de controversia como de conversión, con muchos acudiendo a la ciudad para peregrinar y

orar. Algunos afirman haber experimentado milagros en el sitio, mientras que muchos otros afirman que las visiones no son creíbles. Los niños videntes fueron llevados para un examen médico y psiquiátrico y en ambos exámenes se determinó que los niños estaban sanos. En esa época del gobierno comunista, debido a la reunión de cada vez mayor número de creyentes en Medjugorje, los niveles superiores del gobierno tomaron el control y se impuso el estado de emergencia en Medjugorje. Siguió las presiones, los arrestos, los malos tratos y el encarcelamiento de creyentes y sacerdotes; algunos de los creyentes y sacerdotes extranjeros fueron expulsados del país. En particular, se hicieron amenazas a los franciscanos de Herzegovina, acusando a las apariciones de Medjugorje de ser una "actividad premeditada y bien dirigida" que "siembra odio y superstición" y "utiliza creencias y sentimientos religiosos con fines políticos", evocando el compromiso de los franciscanos en el movimiento fascista nacionalista croata (Ustacha) durante la Segunda Guerra Mundial. El fraile franciscano Jozo Zovko (n. 1941) fue arrestado y sentenciado a prisión por casi dos años (Belaj, 2012).

Las controversias continuaron con las reacciones de la iglesia católica oficial. Aunque inicialmente simpatizó con los videntes, el obispo de la diócesis de Mostar, Pavao Žanić, se convirtió en un feroz oponente. Creía que era una manipulación franciscana y un engaño. Además, Žanić creó dos comisiones para evaluar la autenticidad de las apariciones y la comisión declaró que no podía establecer que los eventos en Medjugorje fueran de carácter sobrenatural (Žanić, 1990). Era otro altercado añadido al "Asunto Herzegovina", una disputa entre los franciscanos locales y la diócesis de Mostar sobre la jurisdicción de las parroquias desde más de un siglo atrás (Belaj, 2012). Por otro lado, están los eminentes eclesiásticos católicos que apoyaron las apariciones, como el arzobispo de Split, Frane Franić, en Croacia, y el mariólogo francés Fr. René Laurentin (Laurentin, LeJune, 1988).

Las reacciones del Vaticano

Después de las apariciones en 1981, ninguno de los tres papas ha visitado Medjugorje durante sus recorridos por la región. El Papa Juan Pablo tenía una devoción por la virgen; después del intento de asesinato en 1981, atribuyó su milagrosa supervivencia a Nuestra Señora de Fátima. En los círculos del Vaticano, el Papa Juan Pablo II recibió el apodo de "Protector de Medjugorje" (Klimek, 2010). Con la llegada del Papa Benedicto XVI, se anunció una Comisión Vaticana internacional bajo la dirección de la Congregación para la Doctrina de la Fe para examinar las apariciones en Medjugorje en 2010.

Entre los miembros de la Comisión Ruini (Camillo Ruini, cardenal y asociado del Papa Juan Pablo II) se incluyen varios obispos y cardenales, pero también expertos académicos en “espiritualidad, mariología, teología, psicología, psiquiatría y psicoanálisis”; el objetivo fue investigar a profundidad los eventos en Medjugorje sobre la “sobrenaturalidad o no” de las apariciones, además de indicar las soluciones pastorales. De acuerdo a los resultados de la investigación de dicha Comisión, se comunicó que la aprobación final no podía ser tomada sin una investigación adicional (CNA-Catholic News Agency, 2017).

El Papa Francisco ha sido más reservado sobre las apariciones en Medjugorje y tiene sus dudas, notando una distinción entre las primeras apariciones marianas en Medjugorje y las posteriores, siguiendo los hallazgos de la Comisión Ruini (Tornielli, 2017). Durante una entrevista en el avión de regreso a Portugal para la visita a Fátima en 2017, el Papa Francisco dijo que era un poco más ‘malo’ y que ama a la virgen como Madre, como nuestra madre, no como la mujer que es la jefa de la oficina de telégrafos, que envía un mensaje todos los días a una hora determinada (Tv2000it, 2017).

Sin embargo, desde 2019, el papa permite las peregrinaciones a Medjugorje mientras se continúan estudiando las apariciones. La provisión se hizo como un reconocimiento de los “abundantes frutos de la gracia” que han venido de Medjugorje y para promover esos “buenos frutos”. También es parte de la “atención pastoral particular” del Papa Francisco al lugar (ACI Prensa, 2019).

Un lugar de peregrinaje

Medjugorje es un lugar de peregrinaje bastante nuevo, así que no existe un itinerario de peregrinación establecido, se va formando. Según el fraile Ivan Sesar, Provincial de la Provincia Franciscana de Herzegovina, hay varios lugares con itinerarios de peregrinos. El más importante es el triángulo de Medjugorje, cuyo recorrido consta de: 1) Crkva Svetog Jakova, Iglesia parroquial de Santiago; 2) Križevac, el monte Križevac (“Colina de la Cruz”); 3) Podbrdo, el monte Podbrdo (Belaj, 2012).

- 1) La iglesia Svetog Jakova es apodada Santiago (construcción 1934-1969), el protector de los peregrinos, aún antes de los peregrinajes (Imagen 3). Es un edificio simple con dos torres que sirvió como la iglesia parroquial franciscana (la parroquia de Medjugorje fue fundada en 1892). La estatua de la Virgen

María que estaba en la iglesia se colocó muchos años antes de que comenzaran las peregrinaciones y los videntes seguramente la observaron muchas veces cuando asistían a las misas. El altar exterior se añadió más tarde para dar cabida a los miles de peregrinos. Las celebraciones eucarísticas diarias se llevan a cabo en croata, inglés, alemán, italiano, francés, idiomas de Europa del Este, y se puede agendar en otros idiomas. Medjugorje se ha convertido en el confesionario del mundo.

Imagen 3. La iglesia de Santiago (Crkva Svetog Jakova), 2011, Medjugorje



Autor: Sean MacEntee

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Medjugorje_\(5778626796\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Medjugorje_(5778626796).jpg)

© Creative Commons Attribution 2.0

- 2) El monte Križevac ("Colina de la Cruz"), es un cerro a 520 m sobre el nivel del mar, aproximadamente a 1 km de la iglesia parroquial (Imagen 4). En la cima del cerro se encuentra una gran cruz de hormigón armado de 8.5 metros de altura, en conmemoración de los 1900 años de la muerte de Jesús, que los parroquianos construyeron en 1934. La Colina se está convirtiendo en un escenario de peticiones y agradecimientos personales, luchas y cambios, contemplación y descanso, e incluso un desafío de montañismo.

Imagen 4. La cima del monte Krizevac con la gran cruz
 (“The summit of Mount Krizevac, Medjugorje, 24 December 2019”), 2019,
 Medjugorje



Autor: Nick St.Oegger

<https://www.calvertjournal.com/features/show/12722/medjugorje-bosnia-catholic-pilgrimage-destination-pandemic-ghost-town>

© Nick St.Oegger www.stoeggerphotography.com

El camino a la Cruz tiene 1 km de largo, pero es muy empinado y rocoso y de difícil ascenso. Es un camino creado por millones de pies de peregrinos. Algunos de los peregrinos caminan descalzos. Las estaciones fueron marcadas primero con cruces de madera y desde 1988 con relieves en bronce del escultor italiano Carmelo Puzzolo.

- 3) El Monte Podbrdo (también llamado Montaña de las Apariciones o Colina de Las Apariciones) es un cerro en Bijakovići (pueblo vecino) donde presuntamente la Virgen María se apareció ante los seis jóvenes en 1981. En la actualidad es un lugar de peregrinación y en este cerro se encuentra la estatua de Nuestra Señora, la Reina de la Paz (Imagen 5), esculpida por el artista italiano Dino Felicia (según es el mismo modelo de la que se encuentra en la explanada de la iglesia de Santiago). La estatua fue erigida en honor del vigésimo aniversario de apariciones por los peregrinos coreanos. El Monte Podbrdo es el lugar oficial del "encuentro con Nuestra Señora a través de la oración personal y el rezo del rosario" (Belaj, 2012).

Imagen 5. La estatua de Madonna en la colina de las apariciones (Monte Podbrdo) (“Medjugorje-panoramio”), 2015, Bijakovici-Medjugorje



Autor: krysi@

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Medjugorje_-_panoramio_\(1\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Medjugorje_-_panoramio_(1).jpg)

© Creative Commons Attribution 3

Hay otras paradas en Medjugorje que visitan los peregrinos, como el encuentro con uno de los videntes,³ una vista a la comunidad Cenacolo, una de las comunidades que ofrecen un programa de tratamiento para las adicciones (cuyos miembros también llevan cargando peregrinos que no pueden caminar), los memoriales dedicados al fraile Slavko Barbarić, fallecido director espiritual de los videntes, y más reciente el Castillo de Nancy y Patric Latta, donde se ofrece la recepción y el alojamiento del clero y la juventud.

³ Victoria Sanchez de México: estuvo en Medjugorje en 1987, año Mariano. “Entre los santuarios que visita fue éste, después de visitar la Iglesia nos llevaron a conocer a Vicka, una de las videntes, estuvimos en su casa muy sencilla y platicamos con ella a través de una intérprete; ella decía que la Santísima Virgen solicitaba que se rezara el Santo Rosario diariamente de 15 misterios para poder lograr un cambio en todos y en cada uno de nosotros; era una chica muy joven, bonita muy sencilla que irradiaba paz y tranquilidad” (Comunicación personal, email 21. abril 2022).

Los peregrinos⁴

Desde el comienzo de los eventos religiosos hasta ahora, está estimado que unos 40 millones de peregrinos han visitado Medjugorje (Imagen 6). No hay estadísticas oficiales y el número se estima de la información de la iglesia parroquial con base en el número administrado de la sagrada comunión. Desde el año 1985 hasta 2021, de acuerdo a las cifras de la parroquia, se han entregado 43 152 140 comuniones (Medjugorje, Mjesto Molitve i Pomirenja: Statistika).

Imagen 6. Los peregrinos caminan hacia el sitio donde supuestamente se apareció la Virgen María (“Pilgrims walk towards the site where the Virgin Mary allegedly appeared in 1981. Taken in November 2019”), 2019, Medjugorje



Autor: Nick St.Oegger

https://www.calvertjournal.com/images/uploads/features/2021/April/medjugorje/N_StOegger_Medjugorje-33.jpg © Nick St.Oegger www.stoeggerphotography.com

Hay relativamente pocos estudios de los peregrinos, sus motivaciones y sus aspectos sociodemográficos (Leutar *et al.*, 2007; Pinjuh, 2018; Scaffidi Abbate, Di Nuovo, 2013). Al inicio, la mayoría de los peregrinos pertenecía a la población local de los alrededores

⁴ El uso del término peregrinos incluye tanto a mujeres como a hombres.

cercanos, pero la *Madonna* hizo partícipe al mundo entero en sus mensajes. Las cifras cambiaron: el 55% de los peregrinos fueron extranjeros, en su mayoría italianos y estadounidenses, y en los últimos años polacos. Después de la guerra en Bosnia (1991-1995), más de la mitad de todos los peregrinos eran húngaros, checos, eslovacos, polacos, y un número creciente de peregrinos de Asia, por ejemplo, de Corea del Sur y Japón. El número de italianos todavía está estancado, puede ser por el escepticismo y los comentarios del Papa Francisco. Los peregrinos de países de habla hispana a menudo vienen a Medjugorje, pero en menor número.⁵ La cifra de sacerdotes concelebrantes hispanohablantes no está específicamente registrada en la estadística parroquial.

Según los estudios había más mujeres peregrinas (60 %) que hombres (30%). La distribución desequilibrada de género refleja la composición habitual de los grupos que viajan a lugares religiosos, también incluido los grupos italianos que vienen a Medjugorje (Scafidi Abbate, Di Nuevo, 2013). La edad de la mayoría de los peregrinos versa entre los 50-65 años. La mitad de los encuestados era de ciudades más grandes, 30% de ciudades más pequeñas y pocos llegaron de áreas rurales (Leutar *et al.*, 2007). La mayoría de los encuestados estaban casados y pertenecían a familias con tres o cuatro miembros. Más del 90% pertenecían a la Iglesia Católica, otros son afines a diversas creencias religiosas.

Una de las motivaciones de los peregrinos es la búsqueda de conversación con María, sienten que ella tiene un papel importante en sus vidas. Los motivos del peregrinaje son de carácter espiritual: buscar a Dios y renovar su vida espiritual, como la ayuda en la angustia; la oración como conversación y paz interior del alma; la oración por la salud espiritual y corporal de sus seres queridos y de ellos mismos. Algunos afirman recuperaciones milagrosas de enfermedades durante la visita. Para los peregrinos, Medjugorje es un lugar de paz, un lugar para encontrarse con Dios y la *Madonna*. La influencia en su vida diaria fue una renovación espiritual que fortaleció su fe. Sin embargo, todos destacaron que les trajo paz, esperanza, alegría y seguridad. La conversión al catolicismo es también uno de los motivos de las visitas.⁶ Los factores sociodemográficos como el género, la edad, la educación, el estado civil, el estado material, el tamaño de la ciudad de donde provienen no son factores determinantes para la realización del peregrinaje, el más decisivo es el nivel de religiosidad de los peregrinos (Leutar *et al.*, 2007).

⁵ La película en español "Medjugorje" fue realizada por un grupo Fundación Gospa Arts - Canal Católico de España, en 2021 <https://www.medjugorjelapelicula.com/>

⁶ Nancy, una católica de Texas, visitó Medjugorje al comienzo de su matrimonio con su esposo no religioso en la década de 2000. Tenía muchas esperanzas de que él tuviera una conversión religiosa, pero eso no sucedió ni de lejos. Se divorciaron 8 años después (información personal 2021).

La idea de Medjugorje sobre el "lugar elegido" es apoyada por muchos que están involucrados en su formación, especialmente por la gente local y los hermanos franciscanos de Herzegovina (Belaj, 2012). Para muchos croatas, especialmente para la diáspora, Medjugorje es identificada exclusivamente como croata, por su conexión con su territorio, sus visionarios y su patria, a pesar de que el lugar está en Bosnia y Herzegovina y no en Croacia. Las mismas personas que aceptan Medjugorje como algo vinculado a la nación croata están simultáneamente involucradas en el proceso de promoción y comercialización global de Medjugorje (Skrbiš, 2007).

Por otro lado, otros croatas siguen siendo reservados y tienen sus dudas en cuanto al fenómeno en cuestión. La reina de la Paz no trajo precisamente paz a la región durante la guerra civil de la década de 1990 entre los pueblos católicos, ortodoxos y musulmanes en la región (Pilsel, 2021). Según algunos croatas, la cuestión de la fe y la propia Virgen se instrumentalizaron con fines políticos de una manera muy maquiavélica.⁷ En este contexto, puede parecer que Nuestra Señora de Medjugorje se está convirtiendo en un símbolo nacional, pero éste no es aún el caso. La Madonna de Medjugorje no es un símbolo nacional para las croatas como la Virgen de Guadalupe es para los mexicanos.

Desde 1989 en la primera semana de agosto en Medjugorje se celebra el Festival de la Juventud "Mladifest", que es un encuentro de oración internacional para jóvenes. Se estima que este festival congrega entre 50 000 y 80 000 jóvenes de todo el mundo (Medjugorje, *International Youth Festival*).

A pesar de la falta de aprobación final del Vaticano, para la población local y muchos de los fieles, Medjugorje siempre será un lugar de paz al que quieren regresar, sin importar las diversas declaraciones del papado (Soldo, 2017). Probablemente la aprobación del Vaticano sobre las apariciones de Medjugorje no ocurra mientras los videntes vivan.

Sin embargo, los millones de peregrinos que llegaron a Medjugorje y los cientos que regresan indican:

...un alto grado de creatividad y apertura que este santuario absorbe y refleja, encuentros y diálogos interculturales en la práctica, la necesidad de una experiencia religiosa personal, una espiritualidad centrada en individualidad y experiencia interior. Estas características colocan a Medjugorje en el centro de los desarrollos europeos contemporáneos en la religiosidad: la religiosidad como

⁷ Entrevista con Damir, de 60 años de edad, un católico no practicante de Zagreb, otoño 2021.

un fenómeno autónomo, libre de demandas y prescripciones de la religión institucional (Belaj, Šantek, 2017: 75).⁸

El turismo religioso

Medjugorje ha atraído a millones de peregrinos desde su primera aparición en 1981. El número de peregrinos aumenta a través de sus propias experiencias, pero también por los mensajes de la Madonna donde invitó a todos los fieles. Muchos de los peregrinos regresan.⁹ Medjugorje, un pueblo rutinario de Herzegovina, se ha convertido en uno de los principales centros turísticos religiosos a nivel mundial, con más de 40 millones de peregrinos. Antes de las apariciones en 1981, no había ningún alojamiento, hoy en día hay más de 20 000 camas en el pueblo y son suficientes para cubrir todas las necesidades, incluso en los días de mayor afluencia (Općinski razvojni tim, Čitluk, 2019).

El turismo religioso es un término relativamente reciente, usado para definir viajes que son motivados —en gran medida— por una búsqueda de conocimiento espiritual. Esto también aborda la naturaleza de la problemática de la frontera entre dos conceptos, “peregrino” y “turista” y la controversia entre ellos (Smith 1992). De acuerdo con la definición de la Organización Mundial del Turismo (UNWTO), el turista es la persona que se desplaza a lugares distintos de aquél donde tiene su residencia habitual, fuera de su entorno cotidiano, y se queda por un periodo mínimo de una noche. Por otro lado, la población local define al “turista” de Medjugorje como el que viene “de paso”, visitando por medio día y que no respeta algunas reglas (Belaj, 2012). Los viajes a Medjugorje incluyen visitas a numerosos sitios turísticos del Mar Adriático en Croacia (La mayoría de los peregrinos cruzan la frontera de Croacia, que es miembro de la U. E.).

En el mundo moderno, en la mayoría de los lugares de peregrinaje, los impactos profanos del turismo son muy importantes, igual o incluso mayores, que los religiosos. El turismo y el peregrinaje tienen varios aspectos en común, ambos tipos de viajeros necesitan transporte, alojamiento y comida, pero los motivos del viaje son distintos. Los impactos económicos del turismo religioso no deben ser descuidados o subestimados (Vukonic, 1992, 2002).

⁸ Traducción del croata por el autor de este artículo.

⁹ Una señora católica de Francia, originalmente de Togo, ama Medjugorje. Regresó por tercera vez con su grupo de la iglesia en octubre 2021. Habría venido el año anterior, pero no fue por la pandemia (información personal otoño 2021).

El turismo religioso es la principal fuente de ingresos en Medjugorje, a menudo se le percibe como un lugar donde la población local es bastante rica, donde se manipula la fe en nombre de las ganancias. Medjugorje ha sido el sitio más visitado en Bosnia y Herzegovina. Pero las estadísticas oficiales de turistas reportados por Bosnia y Herzegovina a UNWTO son sustancialmente más bajas que las estadísticas de comuniones de la iglesia parroquial.

El turismo religioso en Medjugorje era muy lucrativo antes de la pandemia. Los peregrinos suelen venir con grupos religiosos (católicos) organizados. Existe toda una industria de agencias de viajes que organizan rutas de peregrinación en Medjugorje. Según investigaciones de Vencel Čuljak, se estima que los 28 millones de peregrinos que visitaron Medjugorje entre 1981 y 2013 generaron ganancias de 2 850 millones de euros. De esta suma, menos de un tercio, se generó legalmente, y otra parte de más de 1 900 millones de euros es fruto de la economía informal. Los que transportan turistas a Medjugorje también ganaron mucho dinero. Se estima que la iglesia de Medjugorje ha generado un ingreso total de 320 millones, sin donaciones (tportal.hr/Hina, 2014). Marco Corvaglia de Italia ha recopilado noticias, documentos y está examinando críticamente Medjugorje, escribiendo en su sitio web "L'illusione di Medjugorje: Il triste inganno" (<https://www.marcocorvaglia.com/>).

Pero la población local cree que la legislatura y el gobierno local no están haciendo casi nada para mejorar Medjugorje como un centro espiritual y turístico, y creen que hay más margen de mejora tanto para el pueblo como para los lugareños (Belaj, 2012, Pinjuh, 2018). Se puede decir Medjugorje tiene hoy dos caras. Una es la espiritual que siempre ha adornado este lugar, y la otra es la emprendedora, detrás de la cual se esconde una lucha por el dinero que es visible en cada metro de las principales calles de Medjugorje en forma de tiendas de souvenirs, almacenes, hoteles y similares (Pinjuh, 2018: 26).

Los videntes juegan un papel central de mediadores e intérpretes de Medjugorje. Comparten sus experiencias y distribuyen los mensajes en Medjugorje y en el extranjero. Hay muchas agencias de viajes que incluyen visitas de peregrinación a Medjugorje, incluido el encuentro con los videntes. Los peregrinos pueden alojarse en los hoteles de uno de los videntes. Parece que los videntes tienen una "relación ambigua" con el dinero, según la comisión de investigación. Cinco de los seis videntes son propietarios de algún hotel, restaurante u otro negocio en Medjugorje (Corvaglia, "L'illusione di Medjugorje: Il triste inganno", *I veggenti di Medjugorje si sono arricchiti?*).

Las apariciones en Medjugorje han tenido un impacto considerable en los círculos católicos romanos en los Estados Unidos y otros países. Los videntes visitan varios

lugares para difundir el mensaje de la *Madonna*, ya que continúan recibiendo el mensaje dondequiera que estén. De esta manera, los videntes mismos se convierten en las peregrinaciones “móviles”. Hay grupos de oración, fundaciones, y comités de Medjugorje en todo el mundo.

Además, la creación de santuarios filiales y los millones de devotos que hay, significan una gran posibilidad para la expansión independiente del culto, escapando del control del Vaticano y de los franciscanos (Margry, 2009). Por ejemplo, el “culto” a la Reina de la Paz de Medjugorje de la Caritas en Birmingham, Alabama (Caritas of Birmingham Medjugorje.com) se promociona a sí misma como el centro de Medjugorje más grande del mundo. Inicialmente ha recibido la aprobación de la *Madonna* a través de una las videntes, Marija (Pavlovic) Lunetti en una de sus visitas a Birmingham (1988/89). Después, las fuentes oficiales de Medjugorje, incluidos los videntes, aconsejaron “mantener extrema precaución o evitar totalmente cualquier cosa proveniente del culto” (Medjugorje WebSite: Caritas de Birmingham y “Un amigo de Medjugorje” Terry Colafrancesco, Alabama).

Uno de los seis videntes, Ivan Dragicevic, vive en Boston desde 1994. Su misión de oración dada por Nuestra Señora es rezar por los sacerdotes, las familias y los jóvenes del mundo. Está casado con una estadounidense y reside la mitad del año en Boston, Massachusetts, y la otra mitad del año en la parroquia de Medjugorje, donde tiene una pensión. Ivan atrae a miles de personas a través de sus recorridos en Estados Unidos compartiendo sus experiencias y los mensajes de la *Madonna* que recibía diariamente a las 6 de la tarde.¹⁰ Recientemente Ivan compartió sus experiencias en la Conferencia Mariana de Boston, que se llevó a cabo en el Hotel Marriot Quincy, del 13 al 14 de noviembre de 2021 (Totally Yours Pilgrimages, Boston Marian Conference, 2021). Entre los oradores invitados estaban Artie y Judy Boyle, una pareja de Massachusetts. Artie visitó Medjugorje y afirmó que se curó de cáncer después de la visita y su encuentro con la vidente Vicka (Villanovauniversity, 2020). La misa durante la Conferencia fue ofrecida por el arzobispo de Boston Seán Patrick O'Malley. Su presencia demostró el cambio de la posición oficial de la iglesia católica. Antes, los eventos planeados con Dragicevic eran cancelados (The Torch, 2013).

Larry Rodrigo Murillo Cárdenas, becario de la UNAM Boston, asistió a dicha conferencia. Él compartió sus percepciones personales de la conferencia mariana y tam-

¹⁰ Efrén Rodríguez, de 71 de edad, un católico de Boston, originario de El Salvador participó en una de estas conferencias del vidente Ivan Dragicevic en Boston. Él quería visitar Medjugorje, pero debido a la pandemia no pudo (información personal otoño 2021).

bién analizó el impacto de esta visita en el turismo local.¹¹ Sus observaciones hacen hincapié en las altas tarifas de la entrada y el lujoso hotel en el que se llevó a cabo el evento, lo cual evidenciaba la limitación de acceso a participantes adinerados. Además, observó que pocas personas seguían las medidas sanitarias y usaban cubrebocas.

Peregrinar durante la pandemia

Las peregrinaciones tienen poderosas implicaciones políticas, económicas, sociales y culturales, que afectan el comercio y la salud a nivel mundial (Collins-Kreiner, 2010). Durante la pandemia, hubo pocos peregrinos porque las fronteras estuvieron cerradas desde marzo 2020. Medjugorje, un lugar donde todos dependen del turismo, estaba sin visitantes y no había trabajo ni dinero para la población local.¹² La Asociación de Turismo y Hoteleros asegura que el descenso del turismo superó el 90 por ciento respecto a años anteriores, y apunta que les espera un periodo incierto de recuperación (Kamber, 2021). “Sin turistas, el lugar de peregrinaje católico de Bosnia se ha convertido en un pueblo fantasma” (Imagen 7), es el título del artículo en línea (en inglés) con las impactantes fotos de Medjugorje antes y después de la pandemia (Premiyak, 2021).

Durante la pandemia, La Reina de la Paz de Medjugorje siguió entregando los mensajes a los videntes. Las oraciones tuvieron que transmitirse de manera virtual a través de micrófonos, cámaras, transmisiones en tiempo real, y pantallas en varios idiomas, incluido español (Media MIR Medjugorje ES, MaryTV 24/7). El obispo de Mostar, a pesar de las medidas sanitarias introducidas, invitó a los fieles a misa en todas las iglesias de Herzegovina (Milas, 2020). La mayoría de los peregrinos de la región procedían sin seguir las medidas sanitarias durante la pandemia. Aún con la disposición de distintas tecnologías para transmitir las actividades religiosas y las limitaciones impuestas por la pandemia, los peregrinos regresan a Medjugorje. En el año 2020 hubo 381 200 comuniones administradas. En el invierno de 2021, para el cuadragésimo (40) aniversario

¹¹ Larry Rodrigo Murillo Cárdenas, becario de Centro de Estudios Mexicanos UNAM-Boston / México, “Apariciones de la Virgen María en Medjugorje. Experiencia personal con uno de los videntes durante la Convención Mariana en Boston” Coloquio Peregrinar desde casa: Paradojas y desafíos, Feb. 9, 2022. <http://132.248.130.95/coloquio/index.php?fecha=2022-02-09>

¹² La Universidad de Herzegovina en Medjugorje organizó un Simposio científico internacional sobre “Desafíos de la peregrinación y el turismo religioso en el mundo pospandémico”, del 5 al 7 de noviembre de 2021, Bosnia y Herzegovina.

y para la fiesta de la juventud, que regresaron miles de peregrinos. En el último año, 2021, hubo 880 000 comuniones.

Imagen 7. Una línea de tiendas de recuerdos cerca de Colina de las apariciones.
("A line of souvenir shops near Apparition Hill"), 2021, Medjugorje



Autor: Nick St.Oegger

https://www.calvertjournal.com/images/uploads/features/2021/April/medjugorje/N_StOegger_Medjugorje-20.jpg © Nick St.Oegger www.stoeggerphotography.com

Conclusión

Medjugorje es un fenómeno religioso, social-cultural muy dinámico y complejo. La *Madonna* de Medjugorje, la Reina de la Paz, sigue atrayendo peregrinos, sobre todo a las peregrinas católicas. Medjugorje, una parroquia franciscana, un pequeño pueblo remoto en Bosnia y Herzegovina, sin otros elementos del patrimonio cultural previos, se ha convertido en un lugar de peregrinaje de importancia mundial. Los escépticos de las apariciones de la *Madonna* y algunos críticos de Medjugorje pensaron que, debido a la pandemia y los comentarios negativos del Vaticano, habría menos peregrinos a Medjugorje.

A pesar de la expansión de ritos a plataformas digitales que permiten actividades de devoción a distancia debido a la pandemia, esto no ha implicado una disminución de visitas de los peregrinos una vez que las restricciones sanitarias se relajaron. En tiem-

pos difíciles, puede ser más importante para los peregrinos buscar la ayuda de la *Madonna* y encontrar refugio en Medjugorje y así inscribir nuevos valores personales a este lugar de peregrinaje moderno. “Peregrinar desde casa” no fue suficiente para los peregrinos que han vuelto en mayor número. Parece que el turismo religioso está volviendo. El creciente número de peregrinos a Medjugorje, ya sea que vienen por primera vez o regresan, es prueba de que el interés por este lugar de peregrinaje continúa, así como para los videntes que siguen recibiendo los mensajes de la Madonna.

La *Madonna* de Medjugorje continúa atrayendo peregrinos y generando ganancias para la iglesia parroquial, los videntes, la población local y la industria del turismo religioso en general. El fenómeno de Medjugorje permanece vigente.

Referencias

Nota: Todos los recursos electrónicos, fueron consultados el 17 de mayo de 2022.

- Agency for Statistics of Bosnia and Herzegovina (2016). “Census of population, households and dwellings in Bosnia and Herzegovina, 2013: Final results” (en línea) <https://unstats.un.org/unsd/demographic/sources/census/wphc/BIH/BIH-2016-06-30.pdf>
- All About Mary: Apparitions Statistics, Modern, University of Dayton (en línea) <https://udayton.edu/imri/mary/a/apparitions-statistics-modern.php#:~:text=During%20the%20twentieth%20century%2C%20there,nine%20>
- Belaj, Marijana (2012). *Milijuni na putu - Antropologija hodočašća i sveto tlo Međugorja (en croata) [The millions of a way - The Anthropology of pilgrimage and the holy ground of Medjugorje]*. Zagreb, Jasenski i Turk.
- Belaj, Marijana, Šantek, Goran Pavel (2017). “Sacred Places and Religious Practices Among Croatian Spiritual Seekers: A Medjugorje Case Study”, *Traditiones*, Vol. 46, No. 1-2 suppl. 57-79. Ljubljana, Slovenija. DOI <https://doi.org/10.3986/Traditio2017460405>.
- Bosnia y Herzegovina, Wikipedia https://es.wikipedia.org/wiki/Bosnia_y_Herzegovina
- Caritas of Birmingham. Medjugorje.com, Alabama (en línea) <https://medjugorje.com/caritas-history>
- CNA - Catholic News Agency (2017). “Medjugorje, the findings of the Ruini report” (17 mayo de 2017) Vatican City (en línea) <https://www.catholicnewsagency.com/news/36051/medjugorje-the-findings-of-the-ruini-report>

- Collins-Kreiner, Noga (2010). "Research Pilgrimage. Continuity and Transformations". *Annals of Tourism Research*, Vol. 37/2:440-456. DOI <https://doi.org/10.1016/j.annals.2009.10.016>
- Corvaglia, Marco "L'illusione di Medjugorje: Il triste inganno" (en línea) <https://www.marcocorvaglia.com/>
- "500 Years of Virgin Mary Sightings in One Map" (2015). *National Geographic* (13 de November (en línea) <https://www.nationalgeographic.com/science/article/151113-virgin-mary-sightings-map>
- Kamber, Ajdin (2021). "Krah turizma u Međugorju" (12 junio 2021), *Deutsche Welle* (DW) (en línea) <https://p.dw.com/p/3vZjD>
- Klimek, Daniel (2010). "Pope John Paul II – The Spiritual Heart of the World Medjugorje": Medjugorje.org - Medjugorje Web (13 marzo 2010), (en línea) <https://www.medjugorje.org/wordpress/archives/33>.
- ACI Prensa - La Agencia Católica de Informaciones (2019). "El Papa Francisco autoriza las peregrinaciones a Medjugorje" (12 mayo de 2019) (en línea) <https://www.aciprensa.com/noticias/el-papa-francisco-autoriza-las-peregrinaciones-a-medjugorje-52879>
- Laurentin, René, Le Jeune, René (1988). *Messages and Teachings of Mary at Medjugorje: Chronology of the Messages, The Urgency to Return to God*. Milford, Ohio, The Riehle Foundation.
- Leutar, Ivan, Neuhold, Leopold, Leutar, Zdravka (2007). "Obilježja hodočasnika u Međugorju - motivi i značenje hodočašća." [Characteristics of Pilgrims in Medjugorje-Motives and Meaning of Pilgrimages] (summary in English), *Bogoslovska smotra* 77 (1): 217-43.
- Levy, Daniel S. (2018). "The Story of Mary: From the Biblical World to Today", *National Geographic*, Single Issue Magazine, March 2018, Washington D.C.
- Margry, Peter Jan (2009). "Marian interventions in the wars of ideology: The elastic politics of the Roman Catholic Church on modern apparitions." *History and Anthropology* 20.3: 243-263.
- MaryTV 24/7. Notre Dame, Indiana, USA (en línea) <https://marytv.tv/>
- Media MIR Medjugorje ES, Centro de Información MIR Medjugorje. YouTube <https://www.youtube.com/channel/UC01BENJjxD1vCsSiIQculcg>
- Medjugorje WebSite (en línea) <https://www.medjugorje.ws>; *Del visionarios de Medjugorje* <https://www.medjugorje.ws/es/apparitions/docs-medjugorje-visionaries/>; *Mensajes de Medjugorje de Año 1984* <https://www.medjugorje.ws/es/messages/1984/> *Caritas de Birmingham y "Un amigo de Medjugorje" Terry Colafrancesco*, Alabama <https://www.medjugorje.ws/es/articles/caritas-of-birmingham/>

- Medjugorje, International Youth Festival (en línea) <https://www.mladifest.com/medjugorje/>
- Medjugorje: *Mjesto Molitve i Pomirenja*, Udruga Medjugorje - MIR, Split, HR: (en línea) <http://www.medjugorje.hr/hr/> (en croata); Medjugorje. Croatia; *Lugar de oración y reconciliación*. Croacia: (en línea) <http://www.medjugorje.hr/es/> (en español); *Statistika. Medjugorje* <http://medjugorje.hr/hr/medjugorski-fenomen/statistike/>
- Medjugorje, Wikipedia (en línea) <https://es.wikipedia.org/wiki/Me%C4%91ugorje>
- Milas, Dalibor (2020). "Kako biskup Perić ignorira korona virus" (22 marzo 2020) *Al Jazeera* (en línea) <https://balkans.aljazeera.net/opinions/2020/3/22/kako-biskup-peric-ignorira-korona-virus>
- Općinski razvojni tim, Čitluk (2019). "INTEGRIRANA STRATEGIJA RAZVOJA OPĆINE ČITLUK, 2019-2027" [ESTRATEGIA DE DESARROLLO INTEGRADO DEL MUNICIPIO DE ČITLUK, 2019-2027] (en línea) <https://www.citluk.ba/files/2019/04/Integrirana-strategija-razvoja.pdf>
- Orth, Maureen (2015). "The World's Most Powerful Woman" *National Geographic*, Vol. 228:30–59, Washington D.C.
- Pilsel, Drago (2021). "40 godina međugorskih obmana: Halo, ukazanja nije ni bilo!" (21 de junio 2021) *Autograf.hr*, Croacia (en línea) <https://www.autograf.hr/40-godina-medugorskih-obmana-halo-ukazanja-nije-ni-bilo/>
- Pinjuh, Kristina (2018). *Usklađenost turističke ponude s duhovnim doživljajem hodočasnika u Medjugorju*. 'Compatibility of touristic offer with spiritual experience of pilgrims in Medjugorje (Abstract in English). Specijalistički diplomski rad. Zagreb, Sveučilište Vern. <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:146:930152>
- Premiyak, Liza (2021). "Without tourists, Bosnia's Catholic pilgrimage site has turned into a ghost town" (30 abril 2021). /Images and captions: Nick St. Oegger./ *The Calvert Journal*, London (en línea) <https://www.calvertjournal.com/features/show/12722/medjugorje-bosnia-catholic-pilgrimage-destination-pandemic-ghost-town>
- Scaffidi Abbate, Costanza, Nuovo, di Santo (2013). "Motivation and personality traits for choosing religious tourism. A research on the case of Medjugorje, *Current Issues in Tourism*, 16:5, 501–506. DOI <https://doi.org/10.1080/13683500.2012.749844>
- Skrbiš, Zlatko (2007). "From Migrants to Pilgrim Tourists: Diasporic Imagining and Visits to Medjugorje." *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33.2:313–329. DOI <https://doi.org/10.1080/13691830601154294>
- Smith, Valene L. (1992). "The quest in guest." *Annals of tourism research*, 19.1: 1–17. DOI [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(92\)90103-V](https://doi.org/10.1016/0160-7383(92)90103-V)
- Soldo, Vera (2017). "Medjugorje će ostati Medjugorje, što god Papa kaže" (23 julio de 2017), *Deutsche Welle* (DW), (en línea) <https://p.dw.com/p/2h0DF>

- The Torch*: Boston College's Catholic Newspaper (2013). "The Vatican Releases Statement on Gatherings Related to Medjugorje", (17 noviembre de 2013) (en línea) <https://bctorch.com/2013/11/17/the-vatican-releases-statement-on-gatherings-related-to-medjugorje/>
- Tornielli, Andrea (2017). "Medjugorje: estas son las conclusiones de la comisión Ruini; (16 mayo de 2017). *La Stampa*. Vatican Insider en español (en línea) <https://www.lastampa.it/vatican-insider/es/2017/05/16/news/medjugorje-estas-son-las-conclusiones-de-la-comision-ruini-1.34601292#:~:text=fen%C3%B3meno%20en%202016-,ANDREA%20TORNIELLI,-PUBBLICATO%20IL>
- Totally Yours Pilgrimages, "Boston Marian Conference, 2021" (en línea) <https://totallyyourspilgrimages.com/2021-boston-fall-conference-with-ivan-from-medjugorje-r1/>
- tportal.hr/Hina (2014) "PROFITABILNO UKAZANJE: Vjerski turizam u Međugorju od 11 milijardi eura" (13 agosto de 2014), Hrvatski Telekom d.d., Croacia (en línea) <https://www.tportal.hr/vijesti/clanak/vjerski-turizam-u-medjugorju-od-11-milijardi-eura-20140813>
- Tv2000it (2017). "Le parole di Papa Francesco sulle apparizioni di Medjugorje" (3 julio 2017) Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=IcY8g1KmgU8>
- UNWTO (The World Tourism Organization) (en línea) <https://www.unwto.org/who-we-are> (in English); <https://www.unwto.org/es/acerca-de-la-organizacion-mundial-turismo> (en español); UNWTO TOURISM DATA DASHBOARD <https://www.unwto.org/tourism-data/unwto-tourism-dashboards>; "International Recommendations for Tourism Statistics 2008" (en línea) https://unstats.un.org/unsd/publication/Seriesm/SeriesM_83rev1e.pdf#page=21
- Villanovauniversity (2020). "Six Months to Live by Artie Boyle" (24 noviembre de 2020) YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=860fpAXjL88>
- Vukonić, Boris (1992). "Medjugorje's religion and tourism connection". *Annals of Tourism Research*, 19/1:79–91. DOI [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(92\)90108-2](https://doi.org/10.1016/0160-7383(92)90108-2)
- Vukonic, Boris (2002). "Religion, Tourism and Economics: A Convenient Symbiosis", *Tourism Recreation Research*, 27:2, 59–64. DOI: <https://doi.org/10.1080/02508281.2002.11081221>
- Žanić, Pavao (1990). *The Truth About Medjugorje* (English translation), booklet published in 1990. (en línea) https://web.archive.org/web/20160306143755/http://www.cbismo.com/files/file/ZanicMedj_May1990.pdf
- Zimdars-Swartz, Sandra L. (1991). *Encountering Mary: From la Salette to Medjugorje*, Princeton, Princeton University Press.

La mercantilización de los lugares sutiles

Chadwick Sy Su Co, Rozheanne Hilario Cruz

University of the Philippines Manila

Introducción

Después de la Reforma en el siglo **xvi**, las perspectivas sobre la peregrinación a los lugares sagrados han cambiado drásticamente. Las peregrinaciones se llevan a cabo viajando a nuevos y diferentes lugares con diversos propósitos. Incluso son practicadas por personas que se suscriben a sistemas de creencias formales distintos al cristianismo. Eventualmente, en el siglo **xxi**, las peregrinaciones también se han extendido a contextos y escenarios seculares. Es posible que los lugares no siempre tengan conexiones con las creencias religiosas, pero pueden considerarse lugares de peregrinación porque ofrecen un espacio para la reflexión y tiempo libre de la vida cotidiana de las personas (Dyas, s.f.: 1). Una práctica de peregrinación notable que ha existido en el siglo **xxi** es viajar a lugares sutiles. Si bien este tipo de viaje aún contiene el espíritu de peregrinación, los factores económicos, sociales y políticos parecen ser más pronunciados que los espirituales.

Estos lugares son una construcción europea, cuya definición básica refiere un lugar donde el velo entre el mundo real y el Otro Mundo es sutil. Este Otro Mundo a veces se refiere al cielo, el reino eterno, o el lugar donde uno podría sentir la presencia de Dios y los santos. Incluso sin una creencia religiosa específica, un lugar sutil a menudo se asocia con la espiritualidad, un reino oculto para las personas (uno puede experimentarlo sólo a través de estos lugares, sin importar las creencias divinas o religiosas que tengan).

Por lo tanto, se dice que las personas transitan entre dos mundos diferentes simultáneamente, con su paz e iluminación, ayudando a distinguir la separación entre uno y otro. Parece que descubrir la sutileza de un lugar no depende necesariamente de la percepción a través de los cinco sentidos porque trasciende estos límites, los del tiempo y el espacio (¿Qué son los lugares sutiles?, s.f.: 6). Se cree que las experiencias espirituales

reemplazan los conceptos de tiempo y espacio en estos escenarios. La mente tiene un papel muy importante en la conexión de estos elementos.

Los lugares sutiles también son destinos de viaje. Hay organizadores de viajes en Europa que ofrecen visitas espirituales guiadas a estos lugares. La mayoría se encuentran en Irlanda, Escocia, Inglaterra, y otras partes de Europa. Los organizadores brindan información sobre el paisaje, la llamada energía de la tierra, los mitos, las leyendas y la historia que están asociados con los sitios. Viajan en grupos pequeños, menos de 25 personas, a sitios ocultos que, según ellos, son difíciles de alcanzar en recorridos sin guía. Se anima a los participantes a tocar las piedras antiguas, rezar en las antiguas ruinas monásticas, absorber la energía del entorno y conectarse con los antepasados. Se dice que, si la sensibilidad de uno es aguda, es posible caminar atemporalmente en dos mundos (Por qué viajes de lugares sutiles, 2020: 3). Según ellos, los participantes pueden encontrar la paz y descubrirse a sí mismos, y esto será útil para encontrar su impulso y propósito en la vida. La divinidad del lugar, dicen, ayudará a iluminar a sus visitantes a medida que se conviertan en parte del entorno.

Características comunes de los lugares sutiles

Los grupos espirituales europeos pueden haber establecido lugares sutiles como esenciales en el camino de la espiritualidad y la paz. Sin embargo, por definición son inefables e inexplicables; reforzados por la anécdota y el testimonio. Es difícil definir completamente el concepto y proporcionar ejemplos específicos que posean una lista definitiva de características. Una revisión de la literatura no muestra un marco que abarque todo ni un resumen convincente.

En 2021, realizamos una encuesta que contenía preguntas sobre el conocimiento de las personas sobre los lugares sutiles. La mayoría de los encuestados eran académicos cuyos campos de especialización son estudios de peregrinación y religión, incluso algunos de ellos eran participantes frecuentes en viajes de peregrinación. Sin embargo, sus respuestas a las preguntas sobre la definición y las características concluyentes de los lugares sutiles fueron inconsistentes. Algunos los percibían como pacíficos y naturales, mientras que otros los asociaban con lugares sombríos y azotados por la pobreza. Algunos afirman que están en todas partes, mientras que otros indican que sólo hay áreas específicas (Hilario & Sy Su, 2022).

También hicimos intentos previos de crear una lista de verificación o definición de criterios de qué lugares deberían considerarse sutiles. Tomamos en cuenta a lugares

como la República de Irlanda y el Reino Unido, hay algunas características que tienen en común:

- 1) Antecedentes históricos religiosos
- 2) Estar situados en la naturaleza
- 3) Ser tranquilos y pacíficos
- 4) Ser estéticamente agradables
- 5) Ser percibidos individualmente
- 6) Predisposición psicológica por parte del asistente

Este artículo se centra inicialmente en las primeras cuatro características para explicar el papel que estos lugares representan en el turismo y los factores económicos que lo acompañan. Los dos últimos, por otro lado, pueden ayudar a explicar mejor por qué los componentes turísticos podrían ser tanto una ayuda como una crítica a su práctica como peregrinación.

Para respaldar estas afirmaciones, se utilizaron teorías sobre la peregrinación como construcciones sociales, de modo que sea posible proporcionar razones para la inexplicable variedad de definiciones y ejemplos.

Ejemplos de lugares sutiles

Algunos ejemplos, según los organizadores de viajes, incluyen:

- 1) La iglesia de Saúl
- 2) La isla Scatterry
- 3) Glendalough
- 4) La roca de Cashel
- 5) La montaña Slemish

Todos se ubican en Irlanda. Algunos de ellos también se encuentran en Escocia, tales como:

- 6) La Isla de Iona
- 7) La Isla de Staffa
- 8) La Isla de Mull

- 9) El Priorato de Inchmahome
- 10) La Tierra Santa de Lindisfarne en Inglaterra

Algunos otros ejemplos generalmente no se incluyen en los recorridos espirituales europeos, pero también se consideran sutiles, como:

- 11) El Parque Nacional Charyn Canyon en Kazajstán
- 12) El Parque Nacional Dilijan en Armenia
- 13) Bangla Sahib Gurudwara en Nueva Delhi, India
- 14) Jerusalén
- 15) La Stupa Boudhanath en Katmandú, Nepal
- 16) El Bund en Shanghái, China
- 17) Montmartre, París

Algunos de estos ejemplos fueron mencionados por el escritor del New York Times, Eric Weiner (2012) en un popular artículo que describe sus perspectivas sobre estos lugares.

Si se observan estos ejemplos, especialmente los primeros de Irlanda, Escocia e Inglaterra, se notarán similitudes entre los sitios, como estar enclavados en elementos naturales como árboles, campos, lagos y expuestos a fuertes vientos. Incluso los colores se limitan a los naturales como el verde, el azul y el marrón. Dado que también están situados lejos del ajetreo y el bullicio de las ciudades, parecen ser tranquilos y pacíficos, cualidades que la gente busca en lugares donde necesitan estar a solas con sus pensamientos o sentir su espiritualidad.

La mayoría de los ejemplos no sólo exhiben naturaleza y paz, sino que también son, aparentemente, lugares donde ocurrieron eventos históricos significativos que involucran a personalidades famosas en relatos religiosos.

Por ejemplo, la Iglesia de Saúl fue donde San Patricio llegó en el año 432 d. C. y murió en el 461 d. C. (Iglesia de Saúl, s.f.). La montaña Slemish, por otro lado, se dice que fue su primer hogar irlandés conocido, donde el santo estuvo esclavizado durante seis años. Él mismo, supuestamente, tuvo visiones en este lugar (Slemish Mountain, s.f.). La Isla de Iona era bien conocida como la cuna del cristianismo en Escocia, donde San Columba y sus seguidores llegaron desde Irlanda para difundir el evangelio (Isla de Iona, s.f.). Dados estos ejemplos, es seguro decir que estos relatos históricos religiosos son en gran parte responsables del trasfondo espiritual y el ambiente de estos lugares.

Sin embargo, algunos de los ejemplos antes mencionados no son necesariamente parte de ningún relato histórico ni están situados en entornos pacíficos. La única ca-

racterística que comparten con los otros ejemplos comunes es el valor estético. El Bund y Montmartre no son los primeros lugares que vienen a la mente cuando se habla de paz y naturaleza, pero hay un *je ne sais quoi* sobre la belleza de estos lugares urbanos que atrae a turistas de diferentes partes del mundo y provoca gente a estar asombrado de ellos. Este sentimiento, en algún nivel, podría estar asociado con el avance espiritual que la gente busca en estos espacios.

Lugares sutiles y turismo espiritual

Dadas las características iniciales que comúnmente se pueden encontrar en estos espacios, es evidente que existe un modelo narrativo utilizado para presentárselos al visitante. Por lo general, los organizadores de viajes llevan a los participantes a lugares de paisaje antiguo y contextos históricos. Su objetivo es equilibrar los sitios místicos y espirituales con poblados vibrantes, paisajes deslumbrantes, y otros lugares de visita obligada en los países. Se afirma que estos aspectos serán útiles para que las personas tengan una transformación espiritual después de la visita.

Siempre iban a lugares con círculos de piedra, ruinas monásticas, tumbas, catedrales, y similares. Aparentemente, los lugares sutiles se encuentran en sitios que los recorridos comunes de Irlanda no cubren; lo llaman «Irlanda oculta». El tiempo, para ellos, está bien invertido en el paisaje y no en el autobús, lo que explica por qué no intentan visitar todo el país en un sólo recorrido. Se enfocan en las partes místicas donde las personas pueden pasar tiempo reflexionando y sumergiéndose en su propia espiritualidad (Burgoyne, 2018). Éstos también están asociados con remanentes espirituales que las personas dejaron cuando visitaron estos lugares. Los monumentos, marcas y ruinas tienen inscripciones que dicen:

Este es un lugar sutil. Esta es tierra sagrada. Los visitantes, entonces, sentirían la conexión entre ellos y los espíritus que se han ido. Los guías turísticos espirituales afirman que existen lugares sutiles en todas partes, en todos los países, pero el poder parece ser fuerte en las áreas de Irlanda y Gran Bretaña (*¿Qué son los lugares sutiles?*, s.f.: 6).

Algunos organizadores de viajes presentan lugares sutiles sin una perspectiva académica, más bien, están enfocados para laicos introspectivos. Se dice que están diseñados para personas reflexivas en sus propios peregrinajes por la vida (Taylor, s.f.), incluso creen que los lugares sutiles no solo se definen por el lugar, sino también por el tiempo o los

momentos, como el atardecer en un lugar determinado o el amanecer mientras se toma un café. Estos son momentos que las personas asocian con la tranquilidad, la soledad, y la quietud. Incluso las estaciones del año afectan la densidad de los lugares: Halloween, el Día de Todos los Santos, el Día de los Fieles Difuntos, y el Día de los Muertos son algunos de los ejemplos de temporadas en las que se sienten lugares sutiles porque, de alguna manera, es cuando más se puede encontrar a Dios. El misterio y sacralidad de la muerte suma más a la sutileza de un lugar (Sideco, 2019: 4).

Viajar a lugares sutiles es una especie de turismo espiritual, es decir, viajar en peregrinación para adquirir iluminación, entretenimiento, y educación para dejar marcas y hacer recuerdos al estar agradecido con un ser superior. Estos viajes tienen como objetivo elevar las energías físicas, mentales, y emocionales de las personas que se unen a las actividades. También fomentan las culturas y tradiciones locales mientras protegen sus dones, talentos, y artes naturales. El rápido desarrollo tecnológico puede haber causado algunas perturbaciones en la cultura y la sociedad de los lugareños y nativos, pero aparentemente, el turismo espiritual ha abierto más oportunidades y recursos para proteger y promover la naturaleza, y las artes y la cultura de las comunidades locales (Rao, 2020: 6).

Al igual que otras formas de turismo espiritual, los lugares sutiles no solo incluyen viajar a hermosos paisajes donde las personas pueden reflexionar sobre su espiritualidad. También brindan muchas otras experiencias como:

- 1) Tener un guía de tiempo completo y un modo de transportación privada y exclusiva
- 2) Conocer y aprender de guías y narradores locales
- 3) Pasar la noche en pueblos y ciudades vibrantes
- 4) Explorar los pueblos durante las tardes libres
- 5) Experimentar todos los aspectos de las comunidades

Cada recorrido casi siempre incluye océanos, montañas, valles, pueblos, ciudades, y otros hermosos elementos naturales que se pueden encontrar en el país a visitar (*Why thin places tours*, 2020: 3). Todo el mundo es bienvenido a unirse a estos viajes con organizadores famosos son Mindie Burgoyne, Daniel Taylor y Jocelyn Sideco. La mayoría de los participantes son de Gran Bretaña, Europa Occidental y Oriental, y Australia hasta América Central y del Sur (Taylor, s.f.). La mayoría de los recorridos espirituales en lugares apacibles se realizan anualmente.

Si bien estos recorridos son populares, la idea de viajar a lugares específicos que son famosos por ser sutiles está a debate. Según algunos teóricos y escritores espiritua-

les, estar en contacto con lo divino puede ocurrir en todas partes. La espiritualidad de uno no puede ser enjaulada en un sólo lugar. Estos escenarios están en todas partes y “en todo momento” (Weiner, 2012). Incluso el teólogo Bruce Epperly (2019) afirma que los lugares sutiles se pueden encontrar en todas partes, por ejemplo, los santos celtas y sus viajes a lugares excepcionalmente sutiles. Así, cualquier lugar puede ser sutil mientras uno pueda sentir la cercanía del mundo divino a través de la propia espiritualidad. Para algunas personas son espacios físicos, para otros puede expresarse en relaciones de gracia y perdón, en oración o mera euforia. El concepto, se puede ver, es una experiencia subjetiva de lo divino basada en percepciones individuales (Young, 2021). Si los lugares sutiles se refieren a cualquier lugar en el que una persona siente que está, entonces viajar millas y gastar tiempo, energía, y recursos para llegar a estas localidades —que se dice son sutiles— puede ser completamente innecesario.

Mercantilización de prácticas religiosas (mercantilización de lugares sutiles)

El concepto de lugares sutiles es muy importante en la cultura irlandesa. Para ellos, viajar ha sido una práctica espiritual establecida y una creencia a la que su gente, incluidos algunos visitantes de todo el mundo, se han suscrito durante mucho tiempo. Aunque parece que no sólo enriquece la tradición espiritual de la tierra. También ayuda al desarrollo económico y social de la comunidad, más específicamente al turismo.

Investigaciones recientes sobre peregrinaciones y turismo espiritual han encontrado que ciertos aspectos de la espiritualidad se han convertido en materiales de mercantilización. Por ejemplo, existe un programa de peregrinación (o turismo) de bienestar centrado en el yoga y el Ayurveda. Los turistas han estado visitando la India de todo el mundo para experimentar el viaje hacia la iluminación a través de la meditación. Al enriquecer la propia espiritualidad, uno espera curarse, y estar bien y en forma. El yoga y el ayurveda se consideran productos espirituales que uno debe adquirir para obtener o aumentar la recompensa espiritual (Nair y Dileep, 2021: 1-12).

Al igual que en los lugares sutiles, se anima a los turistas a viajar a varios sitios de Europa desde cualquier parte del mundo para experimentar estos entornos específicos. Esperan descubrir espiritualidades individuales y ser llevados más cerca del mundo divino. Los recorridos místicos «*Thin Places* de Mindie Burgoyne» en Irlanda cuestan alrededor de USD 2 695, o 55,280 pesos mexicanos, a USD 5 390, o 110,561 pesos, dependiendo el tipo de cambio del momento. Esto incluye alojamiento durante la noche en hoteles de tres estrellas y aun mejores, todos los desayunos, entradas a todas las

atracciones, transporte terrestre a los sitios y traslados al aeropuerto, guía turística personal (Mindie Burgoyne), guías turísticos específicos del sitio en algunos sitios, bienvenida, y cenas de despedida de la primera y última noche, además de descuentos para peregrinos repetidores. Desafortunadamente, algunas necesidades del viaje no están incluidas en la tarifa inicial, como pasajes aéreos, almuerzos y cenas, viajes fuera del itinerario, obsequios, recuerdos, y propinas (*Thin places mystical tour of Ireland*, s.f.). Observando estas actividades, es obvio que no todas están orientadas hacia la iluminación y la espiritualidad enriquecedora. Irónicamente, lo espiritual debe ir acompañado de lo mercantilizado, turístico, y profano para que se manifieste.

Algunas motivaciones o impulsores seculares para los turistas son el bienestar, la aventura y la recreación, aunque queda algún enfoque en el logro de un beneficio espiritual, en este caso, entrar en contacto con el mundo divino. Esta oportunidad está determinada por la mercantilización de las experiencias del turismo espiritual como un paquete de viaje, componentes, o pago por el uso de las instalaciones. Esto significa que el turismo espiritual es consuntivo por naturaleza y atribuye resultados beneficiosos al viajero (Cheer, Belhassen y Kujawa, 2017: 252-256). Los paquetes adicionales que vienen con el descubrimiento de lugares sutiles son una motivación adicional para que los participantes se embarquen en su viaje espiritual.

Esta mercantilización ha sido de ayuda para el turismo de los países anfitriones. La Organización Mundial del Turismo de las Naciones Unidas (OMT) distinguió al turismo espiritual como uno de los segmentos de viaje de crecimiento más rápido, responsable de aumentar las oportunidades de empleo para los habitantes y contribuye al crecimiento del PIB de una nación (Rao, 2020: 4). No sólo atienden a la espiritualidad turística, sino también al enriquecimiento y la preservación de la cultura local. Es por eso que se anima a los locales a crear una marca e identidad comercial para que los turistas extranjeros perciban a su comunidad como un lugar espiritual para el descanso y la recreación.

Conclusión

Los lugares sutiles son un concepto que requiere más desarrollo y escrutinio analíticos. Sin embargo, este estudio demuestra que la mercantilización y el turismo espiritual son las razones probables por las que los organizadores de viajes espirituales les dan características comunes a estos espacios: ser históricamente relevantes en religión, enclavados en la naturaleza, lugares de paz y tranquilidad y estéticamente agradables.

Esta conclusión, de alguna manera, va en contra de la idea de que los lugares sutiles están en todas partes ya que, existen aquellos donde un individuo los siente. Los visitantes, debido a la mercantilización y el turismo, están predispuestos psicológicamente, por lo que se convencerán más de que necesitan viajar kilómetros desde su hogar para experimentar lo divino.

Esto sucede la mayor parte del tiempo debido a las construcciones sociales construidas en torno a la espiritualidad y la peregrinación. Los investigadores John Eade y Michael Sallnow impulsaron la integración del estudio de las peregrinaciones al campo de la antropología para estudiar el comportamiento humano y las influencias culturales en la práctica de la espiritualidad. Nelson Graburn, un antropólogo sociocultural, argumentó que, al interpretar los aspectos turísticos de la peregrinación, uno debe ver el turismo los mismo como un 'viaje sagrado' que como un 'ritual secular'. Afirmó que los peregrinos, la mayoría de las veces, adquieren los mismos servicios y ocupan los mismos lugares y estructuras que los viajeros seculares. Según él, los turistas reconocen inclinaciones turísticas seculares, como espacios cómodos, comida satisfactoria, guías cuya información sea confiable, entre otras, al igual que los turistas seculares asocian la santidad personal o la espiritualidad con sitios no religiosos o no espirituales. Básicamente, los viajeros pueden cambiar su enfoque hacia otros aspectos del viaje en función del nivel de importancia que le dan a las cosas que experimentan y a las personas que conocen, y muy especialmente, a su propósito de viaje (Di Giovine, 2011: 247-269).

Harry Alpert interpretó la teoría de Emile Durkheim sobre las construcciones sociales de la religión. Él explica que hay cuatro funciones principales de la religión: 1) disciplina, 2) cohesión, 3) vitalización, y 4) euforia (Alpert, 1939). Al igual que en la religión, las personas van a las peregrinaciones con el propósito de adquirir disciplina y mantener la moralidad, estar unidos con la comunidad, renovar la pureza y la fe, encontrar la felicidad, y cuidar el bienestar. Estas ideas son los resultados básicos que los participantes en los viajes de lugares sutiles esperan lograr al final de su recorrido. Esto se debe a que los organizadores los están comercializando, produciendo un nebuloso resultado entre el desarrollo físico y el espiritual.

Parece ser otro ejemplo de bienestar «woo-woo», que son prácticas sociales para mejorar la salud, pero carecen de evidencia científica que respalde su validez. La sociedad del mundo contemporáneo está tratando de desviarse de los límites de la religión. Las personas están tratando de controlar su propia salud suscribiéndose a prácticas de curación que no son convencionales ni científicas (Brady, 2020). Los organizadores de viajes espirituales ven esto como una oportunidad para promover los viajes en lugares sutiles como una forma de sanación espiritual y, posiblemente, física. Es la mercantilización la

que condiciona la mente de las personas a pensar que es una necesidad adquirir servicios adicionales para la iluminación de sus espíritus, cuando hacerlo puede encontrarse cerca, si no es que en nuestra misma casa.

Referencias

- Alpert, Harry (1939). *Emile Durkheim and his sociology*. New York: Columbia University Press.
- Brady, Krissy (2020). *Woo-Woo wellness is more popular than ever* (En línea). Shondaland Website. Descargado de <https://www.shondaland.com/live/body/a31294739/woo-woo-wellness-is-more-popular-than-ever/>
- Burgoyne, Mindie (2018). *Tour Ireland's thin places with Mindie Burgoyne* (En línea). Descargado de <https://thinplacestour.wordpress.com/>
- Cheer, Joseph, Belhassen, Yaniv, & Kujawa, Joanna (2017). "The search for spirituality in tourism: toward a conceptual framework for spiritual tourism". *Tourism Management Perspectives*. pp. 252-256. ISSN 2211-9736. <https://doi.org/10.1016/j.tmp.2017.07.018>.
- Di Giovine, Michael (2011). "Pilgrimage: communitas and contestation, unity and difference - an introduction". *Digital Commons @ West Chester University*. Vol. 59/2011/ pp. 247-269.
- Dyas, Dee (s.f.). *Pilgrims and pilgrimage-Christian pilgrimage today: continuity and change* (En línea). The University of York Website. Descargado de <https://www.york.ac.uk/projects/pilgrimage/content/today.html>
- Epperly, Bruce (2019). *Thin places everywhere: the 12 days of Christmans with Celtic Christianity*. New York: Anamchara Books by Harding House Publishing.
- Hilario, Rozheanne. & Sy Su, Chadwick (2022). *Travel and thin places*. Manuscrito inédito.
- Isle of Iona (s.f.). (En línea). Visit Scotland Website. Descargado de <https://www.visitscotland.com/info/towns-villages/isle-of-iona-p246471>
- Nair, Bipithalal & Dileep, M. R. (2021). "Drivers of spiritual tourism: a destination-specific approach". *Special Issue-Tourism and Spirituality: Globally Intensifying Proclivity. International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*. Vol. 9: Iss. 5, Article 2. doi:<https://doi.org/10.21427/8VK2-JB56>
- Rao, M. S. (2020). *Spiritual tourism: tourists first, tour operators second, and destinations third* (En línea). The World Financial Review Website. Descargado de <https://worldfinancialreview.com/spiritual-tourism-tourists-first-tour-operators-second-and-destinations-third/>

- Saul Church (s.f.). (En línea). Down Cathedral Website. Descargado de <https://www.downcathedral.org/saul-church/>
- Sideco, Jocelyn (2019). *We celebrate 'thin places' where meeting occurs* (En línea). National Catholic Reporter Website. Descargado de <https://www.ncrEn línea.org/news/opinion/young-voices/we-celebrate-thin-places-where-meeting-occurs>
- Slemish Mountain (s.f.). (En línea). Official Tourism Website for Northern Ireland. Descargado de <https://discovernorthernireland.com/things-to-do/slemish-mountain-p673471>
- Taylor, Daniel (s.f.). *Thin places travel* (En línea). Word Taylor Website. Descargado de <https://www.wordtaylor.com/thin-places-travel>
- Thin places mystical tour of Ireland* (s.f.). (En línea). Thin Places Tour WordPress. Descargado de <https://thinplacestour.wordpress.com/reservations-and-tour-specifics/>
- Weiner, Eric (2012). *Where heaven and earth come closer* (En línea). The New York Times Website. Descargado de <https://www.nytimes.com/2012/03/11/travel/thin-places-where-we-are-jolted-out-of-old-ways-of-seeing-the-world.html>
- What are thin places?* (s.f.). (En línea). Thin Places Mystical Tours Website. Descargado de <https://thinplacestour.com/what-are-thin-places/>
- Why thin places tours* (2020). (En línea). Thin Places Mystical Tours Website. Descargado de <https://thinplacestour.com/>
- Young, Rachel (2021). *Thin places-here, there, or everywhere?* (En línea). The Presbyterian Outlook Website. Descargado de <https://pres-outlook.org/2021/02/thin-places-here-there-or-everywhere/>

Las peregrinaciones y el turismo religioso en México: su impacto en el desarrollo económico en las comunidades receptoras de la fe

Jorge Francisco Barragán López
Universidad Autónoma de Querétaro

Introducción

Anterior a la pandemia ya existían muchas formas de viajar, es por ello que los especialistas identificaban diferentes tipos de turismo, desde el turismo nacional e internacional, pasando por diferentes clasificaciones, como pueden ser el tradicional, como los paseos familiares, los de negocios, los campamentos, los intercambios, los cruceros, en fin, todo aquello que involucre a un turista; y también están los de tipo alternativo, tales como las actividades que se realizan en contacto directo con la naturaleza, como el senderismo, el montañismo, la convivencia en zonas indígenas, etc.

También desde hace muchos años ha existido una forma de viajar conocida como turismo religioso, que anteriormente sólo se hacía por motivos relacionados con la fe, pero que ahora, en muchos casos incluyen paquetes turísticos y comprende toda una elaborada planeación turística que busca que el visitante religioso pueda desarrollar el papel de turista y forme parte de lo que son las peregrinaciones religiosas; para estos turistas, religiosos o seculares, o incluso personas ajenas a esa fe, la cultura es determinante, porque representa una búsqueda o una posible experiencia de lo sagrado.

El objetivo de este trabajo es mostrar la importancia del turismo religioso en México y su impacto en el desarrollo económico en las comunidades receptoras de la fe.

Turismo religioso

De acuerdo con la Organización Mundial del Turismo (OMT), anualmente, hasta antes de la pandemia, el 27% de los viajeros que se desplazaban alrededor del mundo, algo así como 300 millones de personas, era por motivos tales como visitas a familiares y por razones religiosas, generando una derrama económica de más de 18 mil millones de dólares. Si bien hasta ahora la misma OMT concentra estas motivaciones en un solo rubro es imperativo separar el segmento del turismo religioso, particularmente el católico, por la importancia y el número de peregrinaciones que se realizan a los principales centros religiosos, comunidades, santuarios y encuentros con su principal líder espiritual, elementos que en conjunto representan su religiosidad alrededor del mundo.

De acuerdo con la Unión Internacional de Organizaciones Oficiales de Turismo (UIOOT o IUOTO por sus siglas en inglés), se considera como turista al "visitante temporal que está como mínimo 24 horas en la ciudad visitada y el propósito de su viaje puede ser clasificado dentro de uno de los siguientes tópicos: a) ocio, recreación, día festivo, salud, estudio, religión o deporte; o b) negocios o reuniones". Entonces, según esta clasificación, el turismo religioso hace parte del tópico de las actividades de ocio; sin embargo, esto no ha sido aceptado entre la comunidad académica estudiosa del fenómeno turístico y mucho menos por la comunidad religiosa, ya que el turismo religioso en su manifestación de peregrinaje le da un estatus más espiritual al concepto de este tipo de turismo.

Ahora bien, para definir al peregrino lo haremos a través de lo que la literatura publicada entiende como: un viaje resultado de causas religiosas a un lugar santo e internamente por un propósito espiritual. Este viaje puede ser motivado por el cumplimiento de un mandamiento de la religión, un acto de devoción a un lugar donde ha ocurrido un milagro, un evento religioso significativo para pagar un voto o expiar un pecado, para una solicitud especial referente a la salud, la economía o el bienestar mismo, o para atender encuentros religiosos con un líder espiritual.

El turismo religioso, desde la perspectiva de la diferenciación de productos en marketing, es el proceso de distinguir un producto o servicio de otros, para hacerlo más atractivo para un mercado objetivo en particular. Esto representa una ventaja comparativa y competitiva que se puede desarrollar para fortalecer este fenómeno que ya se identifica como un producto turístico, porque no hay que dejar de lado la riqueza del patrimonio cultural material, que se tiene tanto en las edificaciones (templos, iglesias, conventos, etc.) como dentro de éstas (imágenes, estatuas, cuadros, vestimentas, ornamentos, etc.), los cuales ilustran a los visitantes y les permiten identificar los paradigmas culturales que regían en los tiempos que fueron elaboradas y revalorar así su legado

artístico, inspirador del arte popular y, mucho de él, convertido en patrimonio de la humanidad; también se deben considerar la música, los bailes y los cantos, en particular los himnos dedicados a la veneración y el mensaje que éstos mandan convertido en patrimonio cultural inmaterial.

Además, el turismo religioso contribuye a la conservación de este patrimonio cultural, ya que requiere poner en valor el patrimonio que tiene el Estado bajo su cuidado, precisamente porque el esquema del modelo industrial turístico no se caracteriza por el respeto del medio ambiente y la cultura, sino que privilegia los intereses de los inversionistas. Aunque turísticamente hablando, los peregrinos y turistas religiosos tienen las mismas necesidades que cualquier persona que está en movimiento; requieren de información del sitio a donde van a ir, lugares de descanso y alimentación, servicios de seguridad, de paseos y recorridos que pueden hacer.

México escenario de manifestaciones religiosas

La práctica de la religión católica en México pone de manifiesto la importancia de la movilidad humana a través de la forma conocida como turismo religioso, donde se conjugan las peregrinaciones a las diferentes edificaciones religiosas, como capillas, templos, santuarios y catedrales, destacando una característica singular en cada uno de ellos, que va en función a la devoción a la que se rinde culto (imágenes de Cristo, Santos o Vírgenes) y a los ceremoniales y rituales mezclados de creencias, paganismo y cultura, que se preservan desde la época prehispánica y que se conjugan con las nuevas manifestaciones de nuestro tiempo.

La tradición católica en México de celebrar una fiesta el día del santo patrono o la virgen que se venera, ha generado esta movilidad que tiene efectos económicos y sociales, no sólo en los residentes, sino también en las personas que acuden movidos por la fe, la religiosidad o por la simple curiosidad de conocer la devoción que se concede hacia esa imagen venerada. Es así como estos lugares visitados generan un flujo de turistas que los convierte en destinos turísticos, porque suponen un viaje, un desplazamiento, una residencia temporal y, en general, una demanda de servicios que provoca una importante derrama económica.

Por otro lado no debemos olvidar que México es un Estado laico y no puede adoptar religión alguna como oficial, por lo que debe mantener su separación y autonomía respecto de toda Iglesia, pero a la vez debe ser garante de las libertades religiosas, además de ser autoridad en la materia, pero sólo en lo referente a la observancia de las leyes, conservación del orden y la moral públicos, así como la tutela de los derechos de

terceros, permitiendo así que se garanticen las condiciones para promover y desarrollar el turismo religioso en México. De ahí que los impactos socioculturales y los desafíos que representa la gestión del turismo religioso en este siglo XXI, van desde reconfigurar las políticas en materia de turismo, hasta la forma de entender la práctica cultural que conlleva. Así que el turismo religioso posee una composición compleja debido a los elementos que lo constituyen, a las características de sus destinos y a las motivaciones que lo originan.

Impacto en el desarrollo económico en las comunidades receptoras de la fe

Como hemos mencionado, el turismo religioso basado en la fe es un segmento de viajeros que, tal como lo dicta la teoría del consumidor: “ahorra hoy para gastar en el futuro” (Méndez, 2002), se trata de vivir las experiencias religiosas y espirituales, a pesar de la situación económica, puesto que la motivación es más la fe como parte de una obligación para cumplir una misión especial y de promesa, mostrando su apoyo a una causa particular totalmente ideológica.

México se sitúa entre los primeros países con mayor turismo religioso a nivel mundial, logrando en promedio una derrama económica de 10 mil 200 millones de pesos; incluso la OMT ha afirmado que los fieles católicos que llegan a México constituyen una tercera parte del total de viajeros internacionales por año, ya que anualmente, 30 millones de personas realizan peregrinaciones y visitas a diferentes lugares de culto.

Hasta el 2019 México estaba ubicado entre los 10 primeros países con este tipo de actividad turística en el mundo. De acuerdo con el último Censo de Población y Vivienda 2020 del INEGI, la población católica de México creció de 63 millones a más de 90 millones de personas; esto es el 84% del total de sus habitantes y lo convierten en el segundo país con más católicos en el mundo después de Brasil. Además, a diferencia de otros países, los turistas religiosos en México tienen la facilidad de que en sus viajes encuentren centros religiosos y sitios sagrados de mucho prestigio, que son sumamente accesibles en cuanto a horarios y costos.

De acuerdo con Lanzi y Lanzi (citados por Tobón Perilla y Tobón Perilla, 2013), las peregrinaciones hacia lugares santos han existido desde la antigüedad, como fenómenos sociales masivos de personas hacia lugares de culto o encuentros con personajes religiosos. En la comunidad católica los más visitados están en Roma, en la Ciudad Santa de Jerusalén y la ruta de Santiago de Compostela. Aunque en México hay centros de peregrinaje con un importante número de visitantes espirituales:

Tabla 1. Principales centros de peregrinación en México

Basílica de Guadalupe	Ciudad de México	18 millones de visitantes al año en promedio y 7 millones de peregrinos tan solo el 12 de diciembre, superando incluso la afluencia que tiene la Basílica de San Pedro, en el Vaticano
Santuario de la Virgen de San Juan de Los Lagos	San Juan de Los Lagos, Jalisco	9 millones de visitantes en promedio en las fiestas del 15 de agosto
Basílica de la Virgen de Zapopan	Zapopan, Jalisco	2 millones de visitantes en promedio en las fiestas del 12 de octubre
Basílica Menor de Soriano dedicada a Nuestra Señora de los Dolores	Colón, Querétaro	2 millones de visitantes en promedio el viernes anterior al Domingo de Ramos y hasta el Domingo de Resurrección en las celebraciones de Semana Santa
Santuario de Nuestra Señora Inmaculada Virgen de Juquila	Santa Catarina Juquila, Oaxaca	Más de 1 millón de visitantes en promedio en las fiestas del 8 de diciembre

Conclusiones

Estudios e investigaciones que se realicen sobre el turismo religioso no solamente deben versar sobre el tema de la práctica de la religión, sino también sobre la competitividad turística que tiene México a partir del potencial cultural y religioso con que cuenta el país. Los santuarios, fiestas y tradiciones representan una importante afluencia turística religiosa a nivel regional, nacional e internacional. En ese sentido, el aprovechamiento de estos sitios con fines turísticos es una oportunidad para potenciar el segmento del turismo religioso, su éxito competitivo estará determinado por la integración del sector gubernamental en sus tres niveles, el sector privado, la sociedad local y particularmente la Iglesia, puesto que la fe se traduce en la principal motivación para visitar estas loca-

lidades; además de la capacidad de los gestores de ofertar estos sitios y otorgar ventajas competitivas frente a otros destinos, es decir, otorgarles un valor agregado.

Resulta fundamental identificar los retos que implica el aprovechamiento y el cuidado responsable de los recursos religiosos tangibles (edificaciones y obras de arte sacro), así como los intangibles (danzas, música y tradiciones); por tanto, en principio se vuelve imprescindible realizar estudios del segmento del turismo religioso con la finalidad de conocer sus necesidades y establecer estrategias *ad hoc* en estos sitios. A su vez, resulta necesario consolidar una oferta especializada que potencialice a toda persona que acuda a estos lugares motivados por la fe, en un turista religioso que consuma los productos turísticos con que cuenta la comunidad receptora, por ello es importante distinguir entre la oferta inmaterial, integrada por el conjunto de representaciones mentales y la oferta material conformada por alojamientos y equipamientos de toda índole, que finalmente deben contemplar temas de actualidad, como la sostenibilidad de los recursos y el posicionamiento competitivo, que conjuntamente permitan generar experiencias placenteras para la fidelización y la consolidación del segmento del turismo religioso.

El tiempo y el espacio pueden hacer de un destino turístico religioso un lugar Patrimonio de la Humanidad, como lo es el caso de Santiago de Compostela en España, denominada Ciudad de Peregrinos. Y es que gran parte de las visitas obligadas, cuando llegamos a un lugar es entrar a los templos, en ellos podemos apreciar obras de gran valor, no sólo económico, sino por el contenido que guarda la representación de una escena o un personaje en determinada situación o contexto. Hemos visto que en los templos se guardan imágenes, pinturas, esculturas, retablos, ornamentos, vestimentas, órganos, muebles de época, tapices, códices, reliquias, música, etc., y que el mismo edificio guarda una historia que se ve reflejada en su diseño arquitectónico, todo ello conforma el Patrimonio Cultural de nuestro pueblo.

El aprovechamiento del arte sacro, como el de las misiones de evangelización permite que el turista aprenda efectivamente de sus viajes, que se recree con las obras de arte y que viva a través de la contemplación y de un momento de paz y espiritualidad.

En este sentido las peregrinaciones como una manifestación de la fe se convierten en una parte del Patrimonio de la Humanidad, que, sin todavía tener esa denominación de manera oficial como tal, es una muestra de la preservación de la cultura y de todas aquellas expresiones que giran alrededor del objeto de la devoción. El reto de ahora en adelante para los destinos turísticos religiosos, para quienes resguardan y administran las edificaciones y tesoros que contienen, para los organizadores de viajes, para los establecimientos de hospedaje, para los que ofertan alimentos y bebidas, para los transportistas es: guardar la sana distancia, la sanitización de los recintos y reducir la afluencia a un tercio o más, todo ello para obtener un sello de calidad o de seguridad

sanitaria, dado que hasta ahora es un turismo que se mueve en grandes volúmenes. La pregunta es ¿se están preparando para el turismo religioso?

Referencias

- Barragán-López, Jorge Francisco. (2019). "Rutas y circuitos turísticos". Recuperado el 2021 de <https://jfbarragan-lopez.blogspot.com/2019/06/rutas-y-circuitos-turisticos.html>
- Diócesis de Querétaro. (2019). "Comisión Diocesana para la Pastoral de la Comunicación". Recuperado el 2021 de <https://www.diocesisqro.org/>
- Forbes Staff (21 de abril de 2019). "Turismo religioso deja derrama económica de 10,200 mdp". Recuperado el 2021 de: <https://www.forbes.com.mx/turismo-religioso-deja-derrama-economica-de-10200-mdp/>
- Gobierno del Estado de Querétaro, Secretaría de Cultura del Estado de Querétaro. (2020). *Anuario de Fiestas Tradicionales en Querétaro*. Recuperado el 2021 de: <http://culturaqueretaro.gob.mx/iqca/admin/galmultimed/files/6604f6a3dfdab18a99dea8fc7b01a7f1.pdf>
- INEGI (2020). Censo de Población y Vivienda 2020. Recuperado el 2021 de: <https://www.inegi.org.mx/>
- Maldonado Alcudia, Minerva Candelaria; Maldonado Alcudia, César Miguel; Barragán-López, Jorge Francisco. (2017). *Turismo religioso en México. Competitividad y patrimonio*. México: FUNDAp. ISBN 978-607-97047-8-0.
- Méndez, José Silvestre. (2002). *Economía y la empresa*. 2ª. Ed. Mc Graw Hill, México. ISBN 13: 9789701034170
- Pastoral de Turismo de la Conferencia del Episcopado Mexicano. Sitio web del Turismo Católico Evangelizador. Recuperado el 2021 de: <https://turismoreligiosomexico.org/>
- Tobón Perilla, Sandra Maribel y Tobón Perilla, Natalia. (2013). "Turismo religioso: fenómeno social y económico". *Anuario Turismo y Sociedad*, vol. XIV, pp. 237-249. Recuperado el 2021 de: <https://xdoc.mx/documents/resumen-el-turismo-religioso-como-fenomeno-social-y-economico-5fa0e62de54ed>

PEREGRINACIÓN, EPIDEMIAS Y MEMORIA

Peregrinações e outras práticas religiosas durante a epidemia de tifo em Braga-Portugal (1769-1770)

Maria Marta Araújo Lobo
Universidade do Minho

Breve síntesis.¹ Peregrinaciones y otras prácticas religiosas durante la epidemia de tifus en Braga-Portugal (1769-1770)

Las peregrinaciones y los viajes eran todavía frecuentes en la Edad Moderna. Conocer las razones que movieron a los peregrinos nos lleva a comprender el universo mental del periodo a estudiar, pero también nos permite hacer una lectura de las necesidades económicas. Salir de casa a un lugar más lejano o más cercano siempre significaba enfrentarse a lo desconocido durante unas horas, días o años.

Sin embargo, fueron las razones de índole religiosa las que llevaron a un mayor número de personas a las calles y a los caminos. No obstante, la enfermedad colectiva o individual también fue motivo de peregrinación. Acercarse a lo divino y buscar el favor que se imploraba fue muy importante para el hombre de la Edad Moderna, además de dar gracias por todo lo recibido. Por esa razón, hombres, mujeres y niños se encaminaban al santuario de su devoción. Las peregrinaciones, oraciones y cánticos que queremos analizar tuvieron lugar en la ciudad de Braga durante una epidemia de tifus entre 1769 y 1770.

Ante el pánico que se apoderó de la ciudad, con el alto contagio y el número de muertos, la iglesia de Braga utilizó todas sus instituciones locales para convocar a los fieles a los altares. Conventos, orden tercera y cofradías respondieron al llamado del arzobispo para orar a voz alzada todos los días por las calles de la ciudad, realizando procesiones, oraciones y cánticos.

¹ Por consideración a nuestros lectores, se le pidió al autor que enviara una síntesis de su trabajo para publicarlo en español.

Era la desesperanza, pero también la esperanza de alcanzar la gracia divina. Sin poder contar con una medicina eficaz, por el contrario, los fieles creyeron en la bondad divina y buscaron su protección por los medios antes mencionados.



Introdução

Peregrinar era um ato muito frequente na Idade Moderna, embora não tenha alcançado os índices de mobilidade conhecidos no período anterior em direção aos santuários e outros locais de devoção. Conhecer as razões que moviam os peregrinos é entender o universo mental do período em estudo, mas igualmente fazer uma leitura das necessidades espirituais e religiosas. A saída de casa, para um local mais longínquo ou mais perto, implicava sempre enfrentar o desconhecido por algumas horas, dias ou anos.

Eram, todavia, motivos de cariz religioso que mais pessoas atiravam para as ruas e os caminhos. Essa procura estava frequentemente associada à doença coletiva ou individual, potenciando manifestações de fé, como eram as peregrinações. Chegar perto do divino e procurar a graça que se implorava era muito importante para o homem da Idade Moderna, assim como agradecer o que tinha recebido. Por isso, homens, mulheres e crianças punham-se a caminho em direção do santuário ou templo da sua devoção, momento que oferecia um conjunto de práticas religiosas e espirituais.

As peregrinações, orações e cânticos que analisamos ocorreram na cidade de Braga, aquando de uma grave epidemia de tifo entre 1769-1770. Perante o pânico que se instalou em toda a cidade, com o elevado contágio e número de mortos, a igreja bracarense serviu-se de todas as suas instituições locais para chamar os fiéis às igrejas e aos altares. Conventos, ordem terceira, confrarias, clero regular e secular e cabido responderam ao chamamento do arcebispo para orar em voz alta pelas ruas da cidade todos os dias, fazendo procissões, orações e cânticos. Era o desespero, mas também a esperança na graça divina.

Sem poder contar com uma Medicina eficaz, bem pelo contrário, os fiéis acreditavam na bondade divina e, através das formas referidas, procuravam aplacar a ira e alcançar proteção de um Deus misericordioso.

Com base num memorialista da cidade e em fontes da Misericórdia e do hospital de Braga, procuramos conhecer a incidência da epidemia citada e contextualizar as manifestações religiosas de fé, por ela foram potenciadas.

Uma epidemia assustadora

Fomos confrontados com a incidência brutal desta epidemia através de um memorialista da segunda metade do século XVIII, cuja obra só foi publicada em 2020. O manuscrito mantém-se no Arquivo Distrital de Braga desde há muito tempo, mas só há dois anos atrás foi disponibilizado ao grande público com a sua publicação. A edição ficou a dever-se à Câmara Municipal e ao referido Arquivo Distrital.

O *Livro Curioso*, da autoria de Miguel Luís de Araújo, possui um estudo introdutório, que sintetiza a obra e destaca as suas principais linhas de ação. Escrito no século XVIII, o livro torna-se um *repositorium* de fontes para a vida social, religiosa, cultural e económica da cidade, sendo também destacadas questões de saúde pública e manifestações religiosas festivas.

Miguel Luís de Araújo confere importância às principais instituições da cidade e entre elas Misericórdia, que administra o único hospital da cidade de Braga, o de São Marcos. Irmão da confraria, o autor conheceu bem a instituição e impressionado com a epidemia que grassou na cidade de tifo entre 1769 e 1770, analisou a situação caótica em que o hospital ficou com o volume de doentes e mortos.

Braga conheceu ao longo dos séculos XVI a XX várias epidemias, umas mais fortes e mortíferas que outras, embora esse estudo esteja ainda por fazer. Nos séculos XVI a XVIII foram várias as pestes que assolaram no país, sendo o tifo, a malária, a peste bubónica, a febre-amarela e a tuberculose algumas delas. Conheceram-se também surtos pneumónicos. Consoante a estação do ano, havia doenças mais ativas e mortíferas. Assim, durante o Verão doenças como o tifo, a peste bubónica, a malária e a enterite atacavam mais, já no Inverno as gripes, pneumonia, bronquite e outras de cariz respiratório eram mais incisivas (Oliveira, 2015: 615).

A nota deixada sobre algumas doenças não pretende alinhar todas, pois em muitos momentos elas também não são identificadas, nem conhecidas. Por vezes, menciona-se somente “febres malignas” ou “febres contagiosas”, sabendo-se somente que matavam muita gente, deixando rastros de medo, de insegurança e de perda. Ao mesmo tempo, demonstravam a presença constante da morte. Por outro lado, várias doenças surgiam agregadas, o que dificultava a sua identidade. Algumas estão também associadas a vários fatores, como acontece com o tifo e a febre tifoide. O primeiro está intimamente ligado à fome, enquanto o segundo mantém estreita ligação a águas inquinadas. Pese embora terem existido muitas pestes e epidemias, existem poucos trabalhos sobre elas para a Idade Moderna e muito menos sínteses, que nos possam auxiliar.

Conhecer a evolução das epidemias, traçar itinerários percorridos, saber o número de mortes, conhecer a incidência sobre alguns grupos sociais, discutir as políticas sanitárias a nível nacional e local, são temáticas que se encontram em aberto e à espera de resposta. Mas estes são apenas algumas delas, porque interessaria muito saber como responderam as estruturas sanitárias pelo menos a algumas destas epidemias.

Na Idade Moderna, a falta de higiene era grande em todas as cidades europeias da época e também em Braga (Pérez Álvarez, 2009: 359-361). Cidades sujas, com uma gritante falta de higiene e ameaças constantes, por terem ruas mal cheirosas, entulho espalhado, animais a circular pelas ruas, outros mortos, casas insalubres, fontes com água imprópria para consumo, corpos sem higiene e mal nutridos, potenciando o surgimento das doenças e a sua proliferação. Ratos, pulgas, piolhos e percevejos faziam parte do quotidiano das populações (Carmona, 2000: 44), que, por sua vez, se habituavam a estes agentes contagiosos, mormente as medidas que as autoridades locais adotavam para combater os períodos de peste. Apesar disso, essas medidas eram pouco eficazes, e a ameaça era permanente, devido aos imensos perigos (Carmona, 2000: 45).

Falar em pestes para o século XVI é obrigatoriamente recordar a de 1569 que abalou várias localidades e particularmente Lisboa, onde matou muita gente. Perante tão grande infortúnio, a população recorreu a São Sebastião, como o mais eficiente protetor contra as pestes e epidemias (Roque, 1953: 73). A peste bubónica que dizimou uma parte da população da capital, regressaria a muitas outras localidades e também a Lisboa, em 1579-81 (Araújo, 2006: 31-37). Já no século XVII, a peste bubónica, a sífilis, a febre-amarela, a malária, o tifo e a febre tifoide atacaram várias regiões de Portugal e também Braga. O tifo, por exemplo, atacou Lisboa e Vila Viçosa entre 1663-64, em plena Guerra da Restauração. Mas já em 1559 tinha abalado esta vila alentejana, bem como outras localidades vizinhas, devido aos acampamentos de militares que se encontravam na região.

Por diversas vezes, a cidade de Braga foi confrontada com surtos de peste, acionando medidas de higiene e de saúde pública para a tornar menos suja (Rodrigues, 2022: 74-84). Todas estas doenças, de forma isolada ou associada, atacavam de maneira feroz, desequilibrando o precário sistema de saúde existente e causando muitas mortes (Snowden, 2020: 41). Em setecentos estas doenças permaneceram, embora a tuberculose tenha ganho maior incidência, originando muitos casos e obrigando as instituições de saúde a acolher nas suas instalações os seus portadores, mormente em espaços que lhe eram especialmente destinados. O mesmo se passava com as boubas, embora o regime de tratamento fosse muito distinto (Araújo: 2014: 34-35).

As pestes e epidemias conhecidas para várias cidades e vilas portuguesas fizeram-se sentir também em Braga e as medidas para as combater não registam grandes diferenças: nomeação de guarda-mores da saúde, cordões sanitários, encerramento das por-

tas das cidades, quarentenas, asseio das ruas, purificação do ar através de fogueiras acesas e da queima de ervas aromáticas, limpeza das casas, fiscalização e interdição dos animais circularem nas ruas, proibição de feiras e romarias (Abreu, 2006: 111-116). Ordenava-se ainda a limpeza dos açougues e dos fontanários. Estas medidas estavam em vigência enquanto a peste durava, mas eram desativadas, após ter sido vencida.

A década de sessenta do século XVIII assistiu a várias epidemias, algumas delas já conhecidas. A Braga chegou uma epidemia de tifo no final da década, atacando ferozmente a cidade entre 1769 e 1770. Os anos anteriores foram de grande carestia alimentar, devido a invernos muito rigorosos em termos meteorológicos, causando más colheitas, falta de cereais e uma vertiginosa subida do preço do pão. A situação era tão grave na cidade que mulheres e crianças gritavam com fome pelas ruas e à porta dos padeiros agregavam-se multidões na esperança de adquirir pão (Araújo, 2020: 137). Mas maus anos agrícolas ocorreram também noutras localidades do país. Santarém e Lisboa foram igualmente confrontadas com falta de pão. Perante a situação, em Braga, o município e o próprio arcebispo diligenciaram a compra de cereais nos concelhos vizinhos para acalmar a situação de fome que se vivia na cidade. Aumentou a pobreza, cresceu a vagabundagem e a penúria. Com tamanha miséria, o rei enviou para Braga uma esmola de 7.200 cruzados destinados a comprar pão para ser vendido à população (Araújo, 1996: 254-255). No ano seguinte, em 1769 a cidade foi assolada por uma epidemia de tifo que a colocou em polvorosa. O aumento do número de doentes de tifo levou o hospital de São Marcos a viver uma situação extrema, por não conseguir acudir a todos. Enfermarias sobrelotadas, dois doentes por leito, camas nos corredores, mortalidade elevada não somente dos internados como dos cuidadores, havendo dificuldade em substituir os defuntos, por ninguém querer trabalhar no hospital. A procura foi tão elevada que a Misericórdia teve de alterar a sua estratégia de cura e acionar um conjunto de medidas, que passaram pelo arejamento dos espaços de internamento, maior cuidado com a limpeza das roupas e exigência de brancura, o uso de vinagre e de brasas para desinfetar e purificar o ar, bem como encontrar no extinto colégio dos jesuítas espaço para internar os homens nesse novo espaço de acolhimento, deixando o hospital somente para mulheres (ADB, FM, livro nº17). Segundo o cronista terão morrido mais de 1.200 pessoas. Apesar da cautela que devemos colocar na análise destes números, a cifra deve ter sido muito elevada e causou muito medo. A gente da cidade andava “pasmada” com as “febres apegadiças e sumarias”, ou seja, altamente mortais, que podiam atingir qualquer um, razão pela qual até em casa dos doentes faltavam curadores (Araújo, 2021: 177-190). Era o caos instalado no hospital e na cidade! Também no hospital, um enfermeiro recusou-se a tratar os internados com medo de ser contagiado, ao mesmo tempo que os capelães se negavam a celebrar no hospital, por temerem contrair a doença (ADB, FM, livro nº 16).

Com tantos doentes para cuidar, o hospital teve de reforçar o plantel de curadores e no final da epidemia gratificou vários deles pelo serviço extraordinário que tiveram (ADB, FM, livro nº 17).

Instalada a angústia e a aflição todos pediam auxílio junto do divino, procurando que as suas peregrinações e orações contribuíssem para o fim da epidemia e o regresso da normalidade da vida (Abreu, 2021: 55). Perante a ineficácia da medicina, era na fé que se procurava auxílio, solicitando proteção ao divino.

A invocação divina

Faz parte do ser humano procurar razões para os fenómenos com que se vai confrontando. As epidemias não somente conduziam a esse sentimento, como se procurava principalmente através do divino fazer com que desaparecessem e a situação regressasse à normalidade. Como a medicina não respondia na medida do necessário, a intervenção divina era procurada como o maior remédio, tanto mais que a doença era entendida como um castigo divino. Era, por isso, necessário agir de modo a aplacar a ira divina e alcançar os seus favores.

Nesse sentido, impunha-se uma ação individual, mas principalmente conjunta para que Deus se condoesse da situação dos fiéis e os protegesse. Esta crença foi ao longo da Idade Moderna responsável por procissões, novelas, clamores e orações particulares e públicas.

A crise epidémica, que incide sobretudo nos anos de 1769 e 1770, fez-se já sentir em 1768, quando perante a ameaça da fome, o arcebispo ordenou aos cônegos do cabido três dias de preces (Silva, 2019: 388). Posteriormente, foi a Misericórdia que organizou uma procissão com a imagem de Santa Maria Madalena do Monte da Falperra solicitando melhoria do tempo, porém como o problema permanecesse, o arcebispo ordenou a continuação das preces. Em outubro do mesmo ano, o prelado mandou ao cabido que realizasse uma procissão com a imagem de Nossa Senhora da Agonia, tendo participado várias irmandades com os seus andores (ADB, FC, tomo 10, 11, 12 e 13). Como a chuva abrandou e o tempo melhorou, foi uma vez mais ordenada pelo arcebispo uma outra procissão de agradecimento pela melhoria do tempo (Silva, 2019: 389).

Em Braga todo o equipamento religioso foi mobilizado para eliminar a ira de Deus. Assim, em janeiro de 1770 o arcebispo D. Gaspar de Bragança (1758-1789) ordenou uma procissão solene à capela de São Sebastião, situada nas Carvalheiras. Esta procissão ao santo advogado das pestes e das fomes, mobilizou toda a rede confraternal da cidade, bem como as ordens religiosas e o clero secular. Estiveram presentes os padres

seculares paramentados com sobrepelizes, os frades de todas as ordens religiosas, o cabido e o arcebispo. O grande desfile, organizado na cidade, terminava com o pátio, atrás do qual seguia o arcebispo. Pediam todos juntos a Deus que os livrasse “das grandes febres e enfermidades que andavam pela cidade”, matando muita gente e deixando as pessoas consternadas.

A cerimónia foi precedida de um sermão, saiu da sé, sede do arcebispo, com o andor do referido São Sebastião, que na tarde anterior tinha saído da sua capela para a Sé, desceu pela rua Nova e percorreu as Carvalheiras, passou pela rua de São Marcos, fonte da Carcova, Campo da Vinha e novamente entrou na rua Nova e daí rumou à Sé. Ou seja, o itinerário abrangia o centro da cidade, percorrendo algumas das suas artérias principais.

Implorava-se a Deus que parasse a epidemia e que não massacrasse uma população que estava há mais de um ano sem paz e com a morte a bater-lhe à porta diariamente.

Sempre que existia um problema comunitário que não se conseguia resolver, a população implorava o divino e esperava auxílio. Era assim quando chovia em demasia e atrapalhava e destruía as colheitas, ou quando a seca se prolongava, os fiéis, chefiados pela principal autoridade religiosa da diocese e da cidade, pediam clemência e esperavam ajuda. Organizavam-se em procissões, solicitando presença às confrarias e pedindo que algumas imagens saíssem das suas capelas e igrejas e se direcionassem para a cidade, onde decorriam as preces. Esta realidade perpassa todo o Noroeste português, demonstrando uma modelo de atuação que perpassou também à vizinha Galiza (Silva, 2019).

Porém, como nada acontecesse e a epidemia continuasse a grassar e a matar, por serem febres muito contagiosas, em maio do mesmo ano, o arcebispo, a pedido da população, mandou trazer do santuário do Bom Jesus do Monte, localizado fora da cidade, a escassos quilómetros, a imagem desta invocação para interceder junto de Deus. Nesse momento, o surto epidémico aumentava, o que causava espanto nas populações, que sem saberem como contrariar o que lhes acontecia, viam somente no sagrado a possibilidade de intervenção. A imagem do Bom Jesus do Monte chegou à cidade e ficou alojada na igreja de São Vítor, paróquia que tinha uma parte urbana e outra rural. Limítrofe, a paróquia de São Vítor era fronteira entre dois mundos e, por essa razão, servia de alojamento às imagens que vinham das freguesias do leste da cidade. No dia em que a imagem chegou, a população da cidade começou a rezar a este santo, implorando-lhe proteção. Posteriormente, o arcebispo organizou uma novena, ou seja, orações durante nove dias, a dois templos da cidade: à igreja de São Vítor, onde se encontrava a imagem do Bom Jesus do Monte e à capela de São Sebastião, situada a oeste de Braga e a norte na igreja de São Vicente. Ao mesmo tempo solicitou-se à confraria de Santa Maria Madalena do Monte da Falperra, também localizada a alguns quilómetros da cidade, que enviasse a imagem

de Santa Maria Madalena para a igreja de São Vicente, localizada na parte norte da cidade. As confrarias da cidade, cerca de 8 dezenas, em 1764 (Gomes, 2002: 127), dividiam-se entre estes três locais, organizando os seus membros, de modo a orar a Deus, servindo-se destes intermediários para mais facilmente alcançarem os seus objetivos.

Acreditava-se na capacidade persuasiva destes santos junto de Deus para, de forma mais eficaz, solicitar a sua intervenção.

Braga possuía uma intensa rede confraternal, espalhada por igrejas paroquiais, conventuais e capelas, dedicada a vários oragos. Os principais eram o de Nossa Senhora, dos Santos, as Virgens Mártires, as Almas, a Paixão, o Santíssimo Sacramento e a Santíssima Trindade.

Cada crente saía da sua casa cantando a ladainha dos santos até à igreja para onde se dirigia. Chegado, rezava e após isso saía, cantando a mesma ladainha. Enquanto uns se dirigiam para oeste, outros caminhavam em direção a leste e a norte, entrando nos citados templos e, de forma organizada, participando em atos de fé coletiva, que consideravam protetores.

Durante os nove dias, enquanto se fazia a novena, os sinos da igreja tocavam, asinalando o ato, de modo a publicitá-lo e a recordar aos que não participavam a necessidade de o fazer. Chamar todos para uma causa comum era imperioso! Para o cronista Miguel José Araújo, “era uma grande ternura”, falando em afeto num momento de grande dor e constrangimento (Araújo, 2020: 144). O memorialista condoía-se com o movimento de fiéis que, sem alternativa, imploravam o divino, na crença de que obteriam a sua clemência.

Esta novena serviu de peregrinação a todos que se dirigiam para os templos, invocando a proteção divina. Os santos serviam de mediadores, por estarem mais próximos e de mais fácil abordagem (Penteado, 2000: 347).

Na capela do Campo dos Touros, localizada no campo dos Touros, perto da Câmara Municipal, iniciou-se no mesmo dia uma novena a São Sebastião e a São Roque (Ferreira, 2019).

A presença de determinadas imagens que se mandavam descer dos altares e mesmo vir de outras localidades assumia um significado especial, porquanto era através delas que se procurava a mediação com Deus (Palomo, 2006: 101-102).

Na igreja da Sé e nas comunidades religiosas femininas e masculinas faziam-se também preces com orações e disciplinas. Mortificar o corpo era entendido como um sofrimento oferecido pelos pecados cometidos. Fazê-lo em nome de todos era um sacrifício que se acreditava concorrer para fazer parar a doença. Na mesma igreja fez-se descer do altar a imagem de Nossa Senhora das Angústias, fazendo-se-lhe preces. A elas assistiu também o cabido e todos os clérigos da paróquia da Sé, sob pena de suspensão. Junta-

ram-se ainda todas as irmandades desta igreja, pois como diz o cronista “tudo era neste tempo confusão e custo” (Araújo, 2020: 145). Angústia, medo, aflição eram sentimentos que pairavam sobre todos e os faziam peregrinar em direção às igrejas da cidade para orar e penitenciar-se dos seus pecados.

No templo da Sé estava sediada a maioria das confrarias da cidade, sendo algumas delas as mais ricas, como se verificava com a do Santíssimo Sacramento (Gomes, 2002: 135). Em 1762, este templo, albergava 18 confrarias, o número mais expressivo das igrejas da cidade, algumas delas de grande fôlego e onde militavam as elites. Foi numa densa rede confraternal, que os habitantes de Braga puderam escolher a quem pertencer e servir, sendo certo que muitos deles pertenciam a várias instituições congêneres. Tudo dependia do estatuto que possuíam e da sua capacidade financeira. Por isso, quando foram chamados a participar nas novenas, muitos saíram mais do que uma vez por dia da sua casa para se dirigir ao altar e à igreja das confrarias a que pertenciam.

No meio de toda esta movimentação religiosa de imagens, altares, orações, disciplinas, cânticos, novenas e sermões, emergiu uma oração, considerada de “grande virtude”, por meio da qual se acreditava que, numa noutra altura, cessou uma peste em Roma. Desconhecemos a que peste o memorialista se referia, talvez à grande peste do século XVI, mas outras existiram também, todavia, acreditava-se na sua intervenção junto de Deus. Esta oração, que estava num livro, foi escrita numa tira de pergaminho. Cada um trazia-a atada no braço esquerdo. Era benzida pelos padres antes e depois das missas. O cronista refere que todas as pessoas a traziam consigo (Araújo, 2020: 144-145), mas acreditamos que apenas uma parte população da cidade, por a maioria ser analfabeta.

Estas práticas coletivas de devoção e fé constituíam também um modelo que todos deviam seguir em situações semelhantes. Simultaneamente, divulgavam-se cultos e crenças através de demonstrações de piedade popular.

Notas finais

Na Idade Moderna, a procura do divino, quer através de peregrinações, quer de outras manifestações religiosas, era efetuada pelos crentes de forma permanente e não somente em tempos de dificuldades, embora nesses momentos se intensificasse. A frequência dos ofícios divinos, a saída em peregrinação, a um santuário mais distante ou mais perto, as esmolas, a oração e o sacrifício integravam o programa dos que em vida preparavam a morte e desejavam alcançar a salvação.

Sempre que se procurava obter uma graça ou uma desgraça acontecia, era junto do divino que se buscava proteção. E foi por esta razão que em 1770 perante a gravíssima

epidemia de tifo que grassou na cidade de Braga, que a sua população se movimentou em preces pelas diversas igrejas da cidade na tentativa de aplacar a ira divina e solicitar proteção. Acreditavam que só Deus lhes podia valer neste momento terrível em que todos se encontravam. Precisavam, todavia, de lhe solicitar perdão pelos pecados cometidos e pelos agravos feitos. Esse sentimento fez movimentar todo o aparelho religioso da cidade, que enquadrou as ações dos crentes, arregimentando-os através de ações harmonizadas em torno do sagrado. Peregrinações pelas igrejas, novenas, orações, sacrifícios corporais, movimentação de imagens de santos, sermões e outras preces formaram um programa dedicado ao divino para acabar com a epidemia e fazer regressar a normalidade. Esta movimentação em torno do sagrado era também explicada pela incapacidade da medicina dar resposta ao grave problema sanitário e de saúde pública que a população da cidade vivia.

Minimizada a situação em 1770, as epidemias haveriam de regressar, principalmente na última década de setecentos, demonstrando uma vez mais a difícil luta pela sobrevivência, bem como a abrangência das doenças muito contagiosas e mortíferas.

Fontes

Arquivo Distrital de Braga (ADB)

Fundo da Misericórdia (FM)

Livro dos Termos ou actas 1758-1769, nº 16

Livro dos Termos ou actas 1769-1776, nº 17

Fundo do Cabido (FC) tomo 10, 11, 12 e 13

Referencias

Araújo, Aurélio de (1996). “As crises agrícolas de Entre Douro e Minho nos finais do Antigo Regime”, in *Actas das III Jornadas de Estudo Norte de Portugal. Aquitânia*, Porto, Universidade do Porto, pp. 249-278.

Abreu, Laurinda (2020). “O combate aos surtos na Idade Moderna”, in *Visão História*, pp. 54-57.

Abreu, Laurinda (2006). “The city in time of plague: preventive and eradication measures against epidemic outbreaks in Évora between 1579 and 1637”, in *Popolazione e Storia*, 2, pp. 109-125.

- Araújo, Maria Marta Lobo de (2020). “Gente pasmada: febres contagiosas, apegadiças e sumárias na Braga Moderna”, in *Universidade do Minho em tempos de pandemia. Reflexões*. I, Braga, Uminho Editora, pp. 174-197.
- Araújo, Maria Marta Lobo de (2014). “O tratamento das boubas no hospital de S. Marcos de Braga na Época Moderna”, in Pérez Álvarez, María José; Araújo, Maria Marta Lobo de (coords). *La respuesta social a la pobreza en la Península Ibérica durante la Edad Moderna*, León, Universidad de León, Espanha, pp. 31-53.
- Araújo, Maria Marta Lobo de (2006). “As pestes quinhentistas em Vila Viçosa”, in *Calipolle*, nº 14, pp. 31-37.
- Araújo, Miguel Luís (2020). *Livro Curioso*, Braga, Arquivo Distrital de Braga; Câmara Municipal de Braga.
- Carmona, Juan Ignacio (2021). *La salud de la multitude. Ingesta, medioambiente, patologia y sanidade temprana Edad Moderna*, Sevilla, Diputación de Sevilla.
- Carmona, Juan Ignacio (2000). *Crónica urbana del malvivir (s. XIV-XVII). Insalubridade, desamparo y ambre en Sevilla*, Sevilla, Universidad de Sevilla:
- Ferreira, Manuel Amaro Martins (2019). *O desaparecimento de um símbolo em Braga: a capela da confraria de Santo António da Praça dos Touros, na primeira metade do século XX*, Braga, Universidade do Minho, Dis. de Mestrado policopiada.
- Gomes, Paula Alexandra de Carvalho Sobral (2002). *Oficiais e confrades em Braga no tempo de Pombal (Contributos para o Estudo do Movimento e Organização confraternal Bracarense no Século XVIII)*. Braga: Universidade do Minho, Dis. de Mestrado policopiada.
- Oliveira, António de (2015). *Capítulos de História de Portugal*, vol. II, Viseu, Palimage Editores.
- Palomo, Federico (2006). *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006.
- Penteado, Pedro (2000). “Peregrinações e santuários”, in Azevedo, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, pp. 346-359.
- Pérez Álvarez, María José (2019). “Insalubridad y respuesta institucional en la ciudad de León en el siglo XVIII”, in Rey Castalao, Ofelia; Póepz, Roberto J. (eds.), *El mundo urbano en el siglo de la Ilustración*, II, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, pp. 357-370.
- Rodrigues, Inês Pimenta Fernandes (2022). *Limpar a cidade em tempo de crise: higiene e asseio em Braga (séculos XVII-XIX)*, Braga, Universidade do Minho.
- Roque, Mário da Costa (1953). “A “peste grande” de 1569 em Lisboa”, s.l., pp. 73-90.
- Silva, Luís Pedro (2019). *O clima do Noroeste de Portugal (1600-1855): dos discursos aos impactos*, Porto, Universidade do Porto.
- Snodwen, Frank, M. (2020). *Epidemics and society from the black death to the presente*, Yale, University Press.

Nuevos vientos: La vacuna en la epidemia de viruela de 1797 en la ciudad de México

Beatriz Virginia Valdés Gutiérrez

Centro de Enseñanza Para Extranjeros

Universidad Nacional Autónoma de México

La viruela fue considerada uno de los azotes más destructivos y mortales de la humanidad y una de las causas importantes que contribuyeron a disminuir la población del territorio de dominio español en todo el mundo. El variola virus llegó a La Española en el Nuevo Mundo en 1518 y a lo que sería Nueva España en 1520 con la expedición de Pánfilo de Narváez, quien vino a aprehender a Hernán Cortés. El conquistador lo derrotó a finales de mayo de ese año en Cempoala y trajo parte de su gente a México-Tenochtitlan y con ello el contagio.

Bernal Díaz del Castillo lo relata: “Y volvamos ahora a Narváez y a un negro que traía lleno de viruelas, que harto negro fue para la Nueva España, que fue causa que se pegase e hinchiese toda la tierra de ellas, de lo cual hubo gran mortandad...” (Díaz del Castillo, 1961:274). A pesar de la salida de Cortés el 30 de junio, la epidemia se difundió y la carencia de inmunización de los indios causó una gran mortandad, fray Bernardino de Sahagún lo recopila (Figura 1):

Antes que los españoles que estaban en Tlaxcala viniesen a conquistar a México, dio una grande pestilencia de viruelas a todos los indios en el mes que llaman Tepélhuil que es el fin de septiembre.

De esta pestilencia murieron muy muchos indios: tenían todo el cuerpo y toda la cara, y todos los miembros tan llenos y lastimados de viruelas (...) Esta pestilencia mató gentes sin número, muchos murieron porque no había quien pudiese hacer comida; los que escaparon de esta pestilencia quedaron con las caras ahoyadas, y algunos los ojos quebrados; duró la fuerza de esta pestilencia sesenta días, ya después que fue aflojando en México, fue hacia Chalco. (Sahagún, 1989: 744-745).

El 28 de noviembre de 1520 el emperador mexica Cuitláhuac murió en Tenochtitlan a consecuencia de esta primera epidemia (Figura 2).

Figura 1. Epidemia de viruela



Fuente: Códice Florentino. Cap. 29, Libro XII, 53v

Figura 2. Muerte de Cuitláhuac



Fuente: Códice Aubin, f. 44

La viruela se esparció en los lugares a donde los españoles iban, como lo menciona Hernán Cortés en su Tercera Carta de Relación:

E otro día todos los señores desta ciudad y provincia (Tlaxcala) me vinieron á hablar y me decir cómo Magiscacin (señor de Ocotelulco), que era el principal señor de todos ellos, había fallecido de aquella enfermedad de las viruelas; y bien sabían que por ser tan mi amigo me pesaría mucho (Cortés, 2018: 6).

La epidemia de 1520 la registraron varios códices en la segunda mitad del siglo *xvi* como Moctezuma, Aubin, en Cruz, Tira de Tepechpan, Mexicanus y Florentino, entre otros. Después en la ciudad de México se sucedieron las de 1532 y 1538; en el siglo *xvii* las de 1615-16, 1653, 1663, 1678 y en el *xviii* las de 1707, 1760, 1778-79 y 1795-98.

Entre 1760 a 1800 nuevos aires *ilustrados* llegaron a Nueva España, disposiciones de la Corona que buscaron reformar la estructura política, administrativa, religiosa y económica de la Colonia. Por ejemplo, en la ciudad de México en 1772 se reorganizaron las parroquias perteneciendo los feligreses de acuerdo con el lugar donde vivían y no por su etnia. En 1782 se dividió la ciudad en ocho cuarteles mayores y éstos, a su vez, en cuatro cuarteles menores. En 1786 se aplicó la ordenanza de Intendencias, que seccionó al país en 12 entidades político-administrativas. En el ramo de salud, en España se experimentaron diversos métodos para combatir la viruela llegando a la inoculación, predecesora de la vacuna, método que se trasplantó a Nueva España.

La epidemia de 1797, como generalmente es llamada, es una de las más interesantes por su manejo *ilustrado* para combatirla y estar ubicada temporalmente entre una de las más violentas y mortales epidemias (45 000 infectados y más de 8 mil muertos en la ciudad de México), ocurrida de 1778 a 1779, y la llegada en 1804 a Nueva España de la Real Expedición Filantrópica de la Vacuna encabezada por el médico español Francisco Xavier Balmis.¹

Esta epidemia apareció en marzo de 1793 en Campeche y en febrero de 1794 en la provincia de Tabasco, los dos en la Capitanía de Yucatán —aunque sus brotes fueron mínimos—, después se intensificó y en octubre se propagó a Ciudad Real y para abril de 1795 la epidemia alcanzó Tonalá en la Capitanía de Guatemala. Dos meses después estaba en Tehuantepec, en agosto de 1796 en Xalapa y en ese mismo año llegó a los puer-

¹ La Expedición llegó el 25 de junio de 1804 a Sisal en la Capitanía General de Yucatán y, a la Ciudad de México el 8 de agosto del mismo año.

tos de Veracruz y Acapulco y para diciembre se extendió a Oaxaca; en agosto de 1797 a Orizaba, Puebla y ciudad de México.²

En 1797 y 1798, la viruela continuó a Valladolid, León, San Luis Potosí, Zacatecas, Saltillo y Durango para finalizar en Filipinas (Figura 3). Se sabía de la viruela tanto en la Nueva España como en todo el mundo ilustrado del siglo XVIII, que era una enfermedad propagada por contagio. Se adquiría, según las ideas de ese tiempo, por contacto con una persona enferma y podía, inclusive, infectar telas de lana y algodón y alimentos como pescado, carne, queso y sal.

Figura 3. Mapa del Virreinato de Nueva España



Fuente: Propagación de la epidemia de viruela de 1797 en Nueva España y Filipinas.
https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Mapa_del_Virreinato_de_la_Nueva_Espa%C3%B1a_%281794%29.svg

Ante el aviso y declaración de la epidemia, el gobierno virreinal procedió con las medidas habituales —algunas medievales— y acordó los puntos de comunicación, estableció

² El Cabildo de la ciudad de Puebla registró que llegaron en 1797 a las costas personas infectadas de viruela procedentes de Perú.

una estrecha cuarentena y en cada pueblo o ciudad se tomaron otras medidas sanitarias y médicas, influyendo importantemente la violación en el traslado de personas y tráfico de comercio.

Por ejemplo, Tehuantepec en la Intendencia de Oaxaca mostraría las medidas tanto tradicionales como *ilustradas* que se aplicaron en esta epidemia. El 18 de junio de 1795 se presentaron casos de viruela e inmediatamente se estableció un cordón sanitario en el camino real a Oaxaca, y un puesto de control que revisaría todo cuanto viniera del sur. Las personas pasarían solamente las que hubieran padecido la enfermedad después de estar en cuarentena, es decir cuarenta días sin seguir y las que no la hubieran tenido regresarían a su lugar de origen. Ninguna mercancía podría pasar del Istmo a la ciudad de Oaxaca, excepto la sal, a la que se le aplicaría una cuarentena de dos días, y proseguiría por ser necesaria para el beneficio de la plata. Ante esta medida los comerciantes protestaron por la detención de la grana y el achiote, sus principales productos de venta y adujeron que la epidemia avanzaba lentamente logrando que el 28 de octubre el virrey Branciforte firmara la suspensión del cordón sanitario.

A su vez, el Intendente de Oaxaca envió a Tehuantepec el Extracto de la obra publicada en Madrid en 1784 *Disertación Físico Médica, en la cual se prescribe un método seguro para preservar a los pueblos de viruelas*, donde señalaba la obligatoriedad de la declaración de la enfermedad a la justicia, de la hospitalización de los virolentos y de su entierro en el lugar mismo de la defunción así como el corte de caminos, pero el subdelegado de Tehuantepec no publicó los bandos correspondientes porque había dos medidas que los indígenas no aceptaban fácilmente: la hospitalización porque separaba a la familia, al grado de esconder a sus enfermos para evitarla, y el entierro que querían hacerlo en la parroquia que les correspondía con toda la parafernalia que llevaban a cabo los ricos.

Una medida que se tomó en Tehuantepec fue la inoculación, cuando empezaron a presentarse los primeros infectados se procedió a inocular a la población y con ello acelerar el curso natural de la epidemia, lo que señala a Tehuantepec como el primer lugar en Nueva España donde se aplicó. Es importante puntualizar que cuando un pueblo o ciudad se consideraban ya libres de la viruela el cura, el subdelegado o el intendente expedían un certificado de salud.

La viruela siguió avanzando y llegó a la ciudad de México en agosto de 1797, se declararon los tres primeros casos en el Hospital General de San Andrés y el presidente del Protomedicato, José Ignacio García Jove, lo informó el 3 de agosto al Virrey Miguel de la Grúa Talamanca y Branciforte quien se encontraba en Orizaba.

A su vez, el virrey comunicó de la epidemia al arzobispo de México, Alonso Núñez de Haro y Peralta, hombre ilustrado. No había tiempo que perder, había que pedir clemencia a Dios y el perdón de los pecados de los habitantes de la ciudad, porque

las epidemias eran un castigo que Dios mandaba a su grey para su arrepentimiento. Desde el Palacio Arzobispal de Tacubaya, ordenó celebrar la misa con oraciones *témpera pestilentia y provitanda mortalitate* del antiguo Misal Romano de 1570 en la Catedral y en las catorce parroquias de la ciudad.

También dispuso que la Catedral y las parroquias tocaran a plegaria y rogativa tres veces al día durante media hora para pedir la ayuda divina contra la epidemia y, para los difuntos el toque de doble por un cuarto de hora en las parroquias donde ocurriera el deceso. La ciudad de México se inundó del toque de campanas: a los cotidianos se sumaron el de rogativa que, les recordaba a los habitantes de la capital que eran pecadores y que la epidemia era un castigo para el que se necesitaba pedir y rogar perdón, y el triste doble de sus difuntos.

Cuando la epidemia de viruela comenzó, así era la ciudad de México: la habitaban 136 188 personas conformadas por 53 543 españoles —peninsulares y criollos—, 27 215 indios, 7 540 mulatos, 20 576 de otras castas y 2 482 de otros europeos.³ Contaba con 397 calles y callejones, 78 plazas, plazuelas y pulquerías, 1 catedral, 14 parroquias, numerosas iglesias y capillas, 56 conventos, 10 colegios, 7 hospitales, 3 recogimientos, 26 casas “particulares” —Casa del Cabildo, Casa de moneda, Casa del apartado, cárceles, tecpan, etc.—, 5 mercados, numerosas pulperías (tienda al menudeo de comestibles, bebidas, herramientas y ropa) y cacahuaterías, varios mesones, 1 camposanto (San Andrés) y las parroquias, iglesias y hospitales tenían su cementerio, 1 hospicio de pobres, la cruzaban 32 acequias con sus puentes, las menores circulaban de sur a norte y las mayores de poniente a oriente, 14 basureros mayores de basura, varios menores y tiraderos y 1 Canal del Desagüe.⁴ Todo situado en 8 cuarteles mayores divididos cada uno en 4 cuarteles menores. La ciudad estaba rodeada por la llamada “acequia del resguardo” o “zanja cuadrada” de veinte kilómetros de largo que circundaba la ciudad y que unía las 13 garitas.

Ante la epidemia las autoridades encargadas de enfrentarla: el Virrey, el Ayuntamiento, el Real Tribunal del Protomedicato y la Real Audiencia habilitaron las medidas tradicionales: se acordó poniendo vigilancia en cada una de las trece garitas, se estableció la cuarentena, se adecuaron casas de comunidad o resguardo, se prendieron hogueras en las calles de lugares cercanos a infectados y para ello ciento setenta y tres peones diariamente repartían leña por toda la ciudad. La Iglesia implementó misas, rogativas y procesiones.

³ Base del Censo de Revillagigedo de 1790 con un incremento anual de 0.90% por siete años.

⁴ Datos del Plano general de la Ciudad de México de Diego García Conde, 1793.

El comportamiento de la epidemia dependió de varios factores: densidad de población, distribución demográfica, edad, condiciones de salubridad e higiene, comunicaciones, creencias, nivel social, etnia, capacidad económica, lugares de reunión como parroquias, iglesias, mercados, pulquerías, mesones, luterías,⁵ pulperías, vivienda, alimentación, hábitos higiénicos y ocupación del posible infectado, localización de focos insalubres como basureros, Canal del Desagüe y la cercana laguna de Texcoco, entre otros.

Hay que considerar que los infectados tenían un periodo de incubación de 3 a 4 días donde eran altamente contagiosos y no se les notaba porque no presentaban todavía las pústulas. De los factores anteriores se tomaron algunos de ellos situándolos en los cuarteles:⁶

- Casas de vecindad por el hacinamiento de personas que podría llevar a un fácil contagio y el difícil aislamiento de los enfermos. Los jacales donde no se podía hacer separación de los infectados.
- La presencia de basureros, ahí podrían llegar materiales utilizados por virulentos, inclusive había venta de ropa, que más tarde se prohibió.
- La etnia o calidad influía porque los españoles se inclinaban más fácilmente por la inoculación, los indios y las castas fueron reacios a aplicársela y a ir a hospitales, preferían sus remedios tradicionales.
- La insalubridad, la falta de medidas de higiene llevaban a un mayor contagio.
- Los mesones, las tiendas como pulperías, luterías y cacaahuaterías podían ser lugar de transmisión de la viruela.
- Las acequias, el Canal del Desagüe y la laguna eran insalubres.
- Las garitas por ser entrada de personas que pudieran estar contagiadas y haber pueblos en las afueras donde en ocasiones se instalaban los que no podían entrar a la ciudad.

Para señalar los puntos vulnerables donde podría propagarse la viruela en los habitantes de los cuarteles de la ciudad, ésta se dividió en cinco partes teniendo como foco la Catedral y la Plaza Mayor siendo: centro, norte, sur, oriente y poniente. Para la sección donde se explican las vulnerabilidades de cada sector, presentada a continuación anali-

⁵ Lutería: tienda que vendía ropa de luto y ataúdes.

⁶ Porcentaje de las etnias de 1777, se considera que se mantuvieron hasta finales del siglo XVIII. Porcentaje de población de 1811.

cé: El Plano de García Conde, (1793, Plano); el artículo de Sánchez Santiró, Ernest, *El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)* (2009), y la tesis de Márquez Morfín, Lourdes (1994) (Figura 4).

Figura 4. Plano general de la Ciudad de México, Diego García Conde, 1793



Fuente: División de la ciudad de México en cinco partes.

Cuartel 1º (1,2,3,4), Cuartel 2º (5,6,7,8), Cuartel 3º (9,10,11,12), Cuartel 4º (13,14,15,16), Cuartel 5º (17,18,19,20), Cuartel 6º (21,22,23,24), Cuartel 7º (25,26,27,28), Cuartel 8º (29,30,31,32). Se inició por el norte y el oriente, las zonas más afectadas por la epidemia.

El Norte

Estaban ubicadas ahí las Parroquias de Santa Catarina (45.80% españoles, 28.3 castas, 25.8 indios) y San Sebastián (40.3% españoles, 37.7 castas, 21.9 indios) con predominio de españoles, antes de la reforma eclesiástica de 1762 Santa Catarina era parroquia de españoles. También se localizaban las Capillas de San Antonio el Pobre y de Concepción Tequipechua.

Se situaba el Cuartel menor 15 (57.53% españoles, 27.85% indios y 19.61% castas) con grandes zonas des pobladas y la densidad de población más baja de la ciudad. Perte-

neía a esta zona la Parroquia de Santa Catarina, enfrente había un mercado viejo y sucio. Era el paso natural de las mercancías que venían del norte (aumentaban las posibilidades de contagio por las personas que ingresaban a la ciudad).

La calle que iba de Santa Catarina al Centro formaba un importante eje comercial, donde había pequeños puestos móviles, vendedores ambulantes, tiendas y talleres artesanales, casas de vecindad, terrenos salitrosos, ventarrones con dirección a la ciudad donde iban a parar las nubes de polvo. En tiempos de lluvias se formaban charcos y lodazales.

Había un basurero llamado “La Viña”, los carretones de basura circulaban por la ciudad desde el amanecer y al anochecer y después venían a descargarlos a este espacio.⁷ Poseía montañas de desperdicios con veredas en el interior. Los habitantes eran trapeeros y pordioseros que vivían en casas de adobe y lodo. Las enfermedades gastrointestinales y respiratorias se presentaban en grado alto. Era un sitio de gran insalubridad. Había venta de prendas de vestir usadas. En las noches, La Viña servía de refugio a matuteros (contrabandistas) y ladrones.

El Cuartel menor 16 se encontraba al noreste. A esta zona pertenecía la Parroquia de San Sebastián. Tenía una mayor densidad de población. Predominaban los indígenas de los antiguos pueblos, aunque había un porcentaje alto de españoles. La salud infantil era muy precaria. La zona era insalubre, con grandes problemas de abastecimiento de agua y tierras con salitre. Estaban ubicados ahí los antiguos barrios indígenas del Carmen y San Sebastián. El primero con numerosas vecindades y también casas de adobe donde vivían artesanos, había mesones abundantes y pulperías, por lo general, de españoles de nivel social bajo.

El Cuartel menor 27 tenía una alta densidad de población. Comprendía los barrios de Nonoalco y Santiago con casas semidestruidas, jacaes y casas de adobe. Estaban los antiguos barrios de Peralvillo y Santa Ana, el primero con gran cantidad de casas de vecindad, con población muy pobre y aglomeración de casas pequeñas hechas de lodo cercanas a la garita de Peralvillo. Estos barrios no tenían agua, ni empedrado, ni alumbrado. Tenían sus pobladores un promedio de vida muy bajo. Explotaban la sal y el tequesquite, zacate, pescaban juiles (pez como el bagre) y ranas, recolectaban *ahuatle* (huevo de mosco), sal y tule y cazaban patos. Vivían cañeros (limpiaban zanjas y canales), empedradores y jornaleros en casas de lodo. Había tiendas y pulquerías, un buen número de mesones, de figones o fondas insalubres. También basureros menores y tiraderos que se concentraban al este y al oeste. Había dificultad de transitar en

⁷ Había 14 grandes basureros en la ciudad de México, además de basureros menores y tiraderos.

estos sitios desolados, anegados y pantanosos. Pasaban varias acequias entre ella la de Santa Ana. Había una ladrillera y estaban las garitas de Tepito, Peralvillo, Santiago y Nonoalco.

El Sur

En la parte sur se encontraban las Garita de Potrero Nuevo, La Piedad, San Antonio Abad, Candelaria, La Viga y Coyuya. Había veintiún basureros menores y tiraderos de basura, el mayor número en la ciudad. El Cuartel menor 6 (Cuartel Mayor 2º) contenía las capillas de San Salvador el Seco y San Salvador el Verde y los conventos de Regina Coeli, San Jerónimo y Montserrate. Se encontraban también varios arrabales, la Garita de La Piedad, y había un basurero menor y un tiradero de basura.

El Cuartel 8 (Cuartel mayor 2º), una parte de él estaba a las afueras de la ciudad, de terrenos pantanosos, y ahí estaba ubicada la Parroquia de la Concepción del Salto del Agua (28.8% españoles, 34.6% indios y 36.5% castas). Era el cuartel más habitado por castas de la ciudad. Contenía también la Capilla del Niño Perdido, había cinco basureros menores y dos tiraderos.

En los dos cuarteles anteriores había obrajes y talleres de tejedores. Vivían un buen número de hilanderas y constituía uno de los sectores más desprotegidos de la sociedad.

En el Cuartel menor 9 se ubicaba el Hospital de Jesús y en el número 11 (los dos se integraban en el Cuartel mayor 3º) el Mercado del Volador, caracterizado por ofertar alimentos, prendas de vestir, entre otros productos. Uno de los de mayor concurrencia de la ciudad.

También se contaba el Cuartel 12 con el Matadero y entre el 10 y el 12 la garita de San Antonio Abad. En el rumbo de San Pablo abundaban vecindades y jacales. Había cuatro basureros menores.

El Cuartel menor 18 (Cuartel Mayor 5º) contaba con 42.23% españoles, 37.65 indios y 20.28% castas. Su población indígena era notoria y poseía una zona despoblada. Del lado oriente pasaba la Acequia Real. Tenía dos basureros menores.

El Cuartel 20 (Cuartel mayor 5º) tenía a la Parroquia de Santo Tomás la Palma con porcentajes poblacionales de 14.10% españoles, 68.4% indios y 17.3% castas, estaba ya prácticamente a las afueras de la ciudad y colindando con el Cuartel menor 19. Su población era dispersa. De los Cuarteles menores, el 20 era el más poblado de indígenas de la ciudad. Predominaban zapateros, chinamperos y hortelanos. Su barrio más conocido era el de la Magdalena Mixhuca.

El Cuartel menor 30 (Cuartel mayor 8°), a la orilla de la ciudad, colindaba con el Campo Florido, que más tarde sería cementerio. Su población era de 46.56% españoles, 35.53% indios y 17.90% castas.

El Oriente

Incluía parte de los Cuarteles mayores 5° y 7°. Contenía la Parroquia de Santa Cruz y Soledad (con una población de 39.0% españoles, 21.2 castas, 39.7 indios). Estaban también las Plazas de San Sebastián, Mixcalco, la Santísima. Había múltiples veredas y callejones. Se encontraban los cuarteles menores como el 25, con un porcentaje de 32.50% igual de españoles e indios y 20.50% de castas, el tercero más alto en la ciudad; y el 26, cercano a la Plaza Mayor, con escasez de agua, sin drenajes. La mayoría de las viviendas era de jacales. Por estos cuarteles entraban todos los abastos de alimentos de la ciudad y contenían la Garita de San Lázaro o del Peñol. La zona era muy insalubre.

Habitaban “leperos” o “plebe de la ciudad”, además de un gran hacinamiento de personas. Vivían en la zona albañiles, tocineros, cargadores, conductores de carros de limpia, veleros, curtidores, empedradores de calles, hilanderas, zapateros, costureras, tejedores, carpinteros y herreros. Ahí se ubicaba la Capilla de San Antonio Tomatlán y a espaldas de ella había un gran basurero y varios tiraderos de basura. También se encontraba el Hospital de San Lázaro, de aquí partía el Canal del Desagüe hacia la población de Zumpango. Era un lugar próximo al lago de Texcoco, bajo, salitroso, y que se inundaba en tiempos de lluvias. Poseía también diversos canales o acequias.

El Poniente

El Cuartel mayor 6° contenía los Cuarteles menores 21 (56.51% españoles, 19.85% castas y 23.62 indios), 22 (30.68% españoles, 16.23% castas y 53.09 indios), 23 (49.35% españoles, 20.79% castas y 29.85% indios) y 24 y el Cuartel mayor 8° que incluía los Cuarteles menores 29 (66.64% españoles, 16.48% castas y 16.86% indios), 30 (46.56% españoles, 17.90% castas y 35.53% indios), 31 (51.14% españoles, 32.0% castas y 16.85% indios) y 32, divididos por La Alameda.

El Cuartel 21 en parte daba a La Alameda y comprendía a la Parroquia de la Santa Veracruz (51.7% españoles, 29.9 castas, 18.1 indios) y el Convento de Santa Isabel. Era uno de los de más alta densidad de población de la ciudad. Tenía calles empedradas, servicio de limpia, fuentes particulares, alumbrado, grandes casas con gran número de sirvientes.

El Cuartel 22 estaba en la orilla de la ciudad, le pertenecía la Parroquia de Santa María la Redonda, una de las cuatro principales de los cuatro barrios antiguos de México (30.68% españoles, 53.09% indios y 16.23% castas). La concentración de indígenas era notable, de gran extensión territorial, pero poco poblado y con asentamientos dispersos. En sus jcales vivían hilanderas, costureras, tejedores, carpinteros, herreros, zapateros y sastres, así como trabajadores sin empleo fijo, subempleados o desempleados, cargadores, aguadores, vendedores ambulantes o artesanos empobrecidos, albañiles, tocineros, conductores de carros públicos, veleros, curtidores y empedradores de calle. Colindaba al norte con el Camposanto de San Andrés. Fue el más afectado de la epidemia, pues de 3 000 habitantes se contagiaron 1 135 y murieron 714.

El Cuartel 23 tenía la Iglesia y Hospital de San Juan de Dios, el Convento de San Diego, y colindaba con La Alameda, casi en las afueras de la zona central de la ciudad; con asentamientos dispersos, predominaban los baldíos, y en sus espacios habitacionales vivían costureras, hilanderas, zapateros, sastres, tejedores y herreros. Había un tiradero de basura.

El Cuartel 24 tenía a los Conventos de San Fernando y San Hipólito a la orilla de la ciudad. Por estar en la periferia había muchos talleres de artesanos como tejedores, tintoreros y pasamaneros que favorecían el contagio de la viruela. Estaba bordeado por las acequias de Santo Domingo y la Acordada y lo cruzaban las garitas del Calvario y de San Cosme. Había un tiradero de basura.

En el Cuartel 29 (66.64% españoles, 16.86% indios, 16.48% castas) estaba el Hospital Real de Indios. Era un Cuartel pequeño con predominio de población española. Había varios basureros menores que se concentraban la mayoría en este cuartel y en el 31.

El Cuartel 30 se localizaba al suroeste de la ciudad. (46.56% españoles, 35.53% indios y 17.90% castas), tenía un predominio de las castas y su urbanización era escasa. Junto a la capilla de San Pedro estaba el Tecpan de San Juan y parte del cuartel estaba a la orilla de la ciudad, colindaba con el Campo Florido, un gran baldío que más tarde sería el Panteón de Campo Florido. Estaba también el Convento de Santa Brígida.

El Cuartel 31 (51.14% españoles, 16.85% indios y 32.00% castas) contenía la Parroquia de San José (37.3% españoles, 28.9% castas, 33.5% indios), estaba a la orilla de la ciudad, aunque una parte se situaba frente a La Alameda. Era extenso pero con asentamientos muy dispersos. Le pertenecían los Conventos de Corpus Christi y de San Juan de la Penitencia. Estaba el Hospicio de Pobres y la Cárcel de la Acordada. Había varios basureros menores.

El Cuartel 32 quedaba más al suroeste y a orillas de la ciudad, tenía una gran cantidad de terrenos baldíos y su urbanización era escasa. Se localizaba en él la Real Fábrica

de Puros y Cigarros, colindaba con el Campo Florido y había basureros menores y tiraderos de basura.

El Centro

En el Cuartel 1 (49.3% españoles, 26.9% mestizos y 23.7% indios) predominaban españoles en especial criollos. Era densamente poblado. Habitaban comerciantes, artesanos pudientes como plateros, la mayoría españoles, abogados, médicos. Había talleres de plateros de menor importancia que también pertenecían a españoles. En 1796, el Libro Parroquial del Sagrario registró que en el Cuartel menor 1 vivían 2 641 familias de españoles y castas, y sólo 171 de indígenas, siendo 8 821 personas el número total de colmugantes.

En el Cuartel 3 se encontraba el Hospital de San Andrés, el más importante de la ciudad y a donde asistían a los virolentos. Tanto en el Cuartel menor 1 y en el 3 había panaderías, la mayoría pertenecientes a peninsulares, que ocupaban desde 20 hasta 100 empleados, la mayoría indios, algunos mestizos y mulatos. Cada panadería surtía de 2 a 9 tiendas (del centro hacia afuera).

En el Cuartel 13 (españoles 73.67%, 11.63% castas, 14.70% indios) predominaban españoles en especial criollos. Era densamente poblado, contenía la Parroquia El Sagrario (62.8% españoles, 14.1% indios y 23.2 castas). Era el de mejor posición económica de la ciudad.

En el Cuartel 14 (67.20% españoles, 16.37% castas y 15.86% indios) también predominaban españoles en especial criollos. Era de los más poblados con casas de vecindad de “cierto lujo” habitados por grupos heterogéneos socioeconómicamente. Contenía la Parroquia de San Sebastián (40.3% españoles, 21,9% indios y 37.7 castas), era de toda la ciudad la de mayor concentración de castas. Incluía las Plazas de Loreto y San Sebastián, los Conventos de Santa Catalina de Sena, Santa Inés y Santa Teresa la Antigua, el Colegio de San Pedro y San Pablo, y finalmente la Iglesia del Amor de Dios. Cabe señalar que antes del arribo de la viruela a la ciudad, el virrey Branciforte, gobernante ilustrado, en el ánimo de prevenir las enfermedades y de salvaguardar a la ciudad, emitió el 28 de febrero una circular con medidas apegadas al folleto *Disertación Físico-médica, en la cual se prescribe un método seguro para preservar a los pueblos de viruelas, hasta lograr la completa extinción de ellas en todo el Reino*, editado en Madrid en 1784 por el médico español Francisco Gil. El documento del virrey señalaba que en todas las poblaciones hubiera una casa, situada en un lugar algo distante y contrapuesto al viento, para que en ella se auxiliara a los enfermos; se establecía la obligación de notificar de aquel virolento del que tuvieran conoci-

miento los médicos —en caso de no hacerlo tendrían 30 días de prisión o destierro por 4 años en un presidio remoto al norte del territorio—, párrocos y autoridades virreinales; había que realizar, tal y como se llevó a cabo en 1779, la división de la ciudad en cuarteles mayores y menores para organizar y controlar la propagación de la enfermedad, así como para distribuir la ayuda; la formación de Sociedades de Caridad para proporcionar asistencia y socorro a los contagiados pobres; aislar a toda persona que saliera o transitara por algún lugar infestado; prender hogueras para purificar el aire de aquellos lugares donde hubiera contagiados y el uso de la inoculación, sólo en caso de que la epidemia no se lograra controlar con las acciones mencionadas en los puntos anteriores.

En la Disertación, el Dr. Gil señalaba: la inoculación modernamente introducida en Europa, aunque debilita las fuerzas de esta enfermedad, no la extingue enteramente y tiene el inconveniente que con ella se han propagado más sus pestilentes efectos (s.p.). El virrey Branciforte compartía esta idea y por eso colocó como último recurso en los preceptos, el uso de la inoculación.

Gil afirmaba que la viruela solamente se propagaba por contagio y no de las alteraciones de los humores ni de las variaciones de la atmósfera, con ello estaba en desacuerdo con la Teoría Humoral y la Miasmática, todavía en boga en Europa y en las colonias americanas de la segunda mitad del siglo XVIII.

En la misma fecha de la circular, se reimprimieron el folleto *La Instrucción que puede servir para que se cure a los enfermos de las viruelas epidémicas* del médico ilustrado novohispano José Ignacio Bartolache, editado durante la epidemia de 1779, en él se describía qué eran las viruelas, cómo se curaban y las precauciones que debían tenerse ante la enfermedad; y la *Disertación apologética sobre la inoculación de las viruelas* publicada por primera vez en la *Gazeta de México*, en 1796 y que el médico irlandés Timoteo O'Scanlan había impreso en Madrid en 1792.

También, ante el inminente arribo de la viruela, que avanzaba por el territorio hacia la ciudad de México, el virrey ordenó al Real Tribunal del Protomedicato que elaborara un ejemplar que detallara cómo debía realizarse la inoculación y se publicó *Método claro, sencillo y fácil que para practicar la Inoculación presenta al público el Real Tribunal del Protomedicato de esta Nueva España*. En él se estipulaba que los niños que nunca hubieran tenido viruelas naturales y las personas que dudaban haberlas tenido, eran los individuos aptos para ser inoculados, se indicaba la forma correcta en que debía practicarse la inoculación y se puntualizaban las recomendaciones que debían seguir los inoculados.

Para agosto de 1797, en la Ciudad de México se detectaron los tres primeros casos en el Hospital General de San Andrés y otros en el vecindario y durante ese mes y los siguientes la viruela atacó principalmente a niños y jóvenes pues parte de los adultos ya habían padecido la enfermedad en su infancia.

La ciudad se empezó a poblar de virolentos infectados con la viruela mayor llamada del “Señor” con hemorragias fulminantes y casi siempre mortal o con la menor o “de la Virgen” cuando las pústulas o granos eran en menor número y los enfermos sobrevivían. Atacaba principalmente en los cuarteles situados en la periferia de la ciudad con población indígena como los Cuarteles menores 20, al sur con un 73.88% y el 22 con 53.09%; al noroeste con 53.09% y el 28; al norte con 47.72%. Y cuarteles con población de castas también ubicados en las orillas de la ciudad como los Cuarteles 8 con 36.5% y el 18 con 20.28% al sur; el 31, al poniente y colindando al norte con La Alameda con un 32.0%; el 23, al poniente, frente a la parte sur de La Alameda, el 26, al oriente de la ciudad en las afueras con 20.54%; gente mal nutrida, sin condiciones higiénicas y que se oponían a la inoculación (Ver análisis por cuarteles arriba citado).

Los enfermos debían ser llevados a hospitales. La asistencia a ellos no fue vista con buenos ojos por parte de los habitantes que consideraban que la única forma en que saldrían era con destino al camposanto, así que sus familiares los ocultaban. Habían quedado atrás los hospitales provisionales que aparecían en cada epidemia y que habían sido rebasados en la epidemia anterior, ahora había tres hospitales para virolentos: el más moderno, el Hospital General de San Andrés, al noroeste, a orillas de la ciudad, en la calle de Tacuba, cuyo cementerio había sido clausurado y trasladado al noreste, al paraje llamado de Santa Paula en lo que era el camposanto de Santa María la Redonda, también se estableció ahí un centro de inoculación; el Hospital Real de Naturales con su camposanto anexo, para indios, al suroeste, extramuros en lo que fuera el barrio prehispánico de Moyotla. Al sur, el Hospital de Nuestra Señora de Montserrat en la calle de San Miguel, hoy José Ma. Izazaga.

Los cementerios representaron una cuestión importante (Figura 5), se buscaba evitar la muerte haciendo hincapié en la salud separando a los vivos de los muertos y así poner “orden e higiene” en el caos urbano y sepultarlos fuera de la ciudad. Para los vivos, sus muertos tenían que estar con la protección divina enterrados dentro de la iglesia, no importando las miasmas que despedían y el peligro que había sobre todo en las epidemias, aunque se cubrieran con cal los cadáveres. La Iglesia señaló cementerios en lugares alejados, quedando el antes mencionado del Hospital de San Andrés; para el Sagrario se designó el del Hospital de San Lázaro y las iglesias de San Cosme, San Hipólito, Santiago Tlatelolco, Colegio de San Pablo de los agustinos y San Antonio Tomatlán, todas ellas para personas pudientes, cuya ubicación era a orillas de la ciudad, aunque hubo numerosas excepciones de entierros.



Hospitales para virolentos. Camposantos e iglesias para entierros de muertos por viruela.

En España su aplicación empezó en 1771 pero no de forma sistemática y en la ciudad de México se practicó por primera vez en la epidemia de 1779, cuando el médico francés Esteban Morel, con autorización del Ayuntamiento, estableció en el Convento de San Hipólito una casa para inocular a personas de ambos sexos mayores de 3 años, sin embargo, fue un fracaso total porque la población no asistió por desconfianza y miedo.

⁸ En el transcurso del siglo XVIII se utilizó en: Inglaterra (1722), Ámsterdam (1748), Suecia y Dinamarca (1754 a 1756), Alemania (1771), Francia (1774) y España (1798). En el continente americano en las Trece Colonias (1721), Chile (1765), Caracas (1771), Lima (1778), Nueva Granada (1782), Buenos Aires (1784) y Montevideo (1801).

y de que una manera de salvarse podía ser inoculándose, cabe decir que la mayoría de los indios y castas no compartían esta idea de protección. Desde 1782, la ciudad de México se dividía en ocho cuarteles mayores y éstos a su vez en treinta y dos menores, división que ayudó a combatir la epidemia. La medida se inició en el Cuartel Mayor 1, que se caracterizaba por su mayor asentamiento de población española, don Cosme de Mier y Trespalacios, decano de la Real Audiencia, estableció una casa para inocular con la asistencia del Dr. Luis José Montaña. De aquí se continuó inoculando a otros cuarteles.

Para octubre el arzobispo Alonso Núñez de Haro inició la distribución del *Método claro, sencillo y fácil para practicar la inoculación*, en todas las parroquias de la ciudad de México. El propósito era que los sacerdotes leyeran su contenido a todos aquellos que asistieran a las iglesias, quienes en su mayoría eran analfabetas, por lo que sólo de esta forma podían conocer el procedimiento y sus beneficios, además viniendo del cura la sugerencia sería mejor aceptada.

Durante la epidemia se recurrió a rogativas para implorar la ayuda divina y mitigar la enfermedad. El 6 de noviembre se instruyó por orden del virrey realizar un novenario y una procesión de rogación a la virgen de los Remedios, a quien se le imploró en el año de 1779, sin embargo, el arzobispo Núñez de Haro consideró más oportuno, dada su experiencia y ante el creciente número de contagiados, que la rogación pública se hiciera al Santísimo Cristo de Santa Teresa. Las procesiones se limitaron y las peregrinaciones se prohibieron por representar una fuente de propagación de la epidemia, ya que cualquiera podía ser contagiado.

En el Bando del 31 de octubre, el virrey Branciforte ordenó la formación de Sociedades de Caridad, en parte por la reticencia de los familiares de los virolentos a llevarlos a hospitales, así podrían ser atendidos en sus domicilios en toda la ciudad contando con mejor alimentación, remedios, médicos, ayuda espiritual y ropa. El Arzobispado de México formó la Junta principal de Caridad, teniendo como presidente al Dr. Alonso Núñez de Haro y como tesorero al acaudalado comerciante vizcaíno Antonio de Bassoco.

Establecida la Junta Principal con la ciudad dividida en cuarteles, se subdividió a su vez en manzanas y el 7 de noviembre se crearon las Sociedades Parciales de Caridad con un sacerdote y vecinos honrados quienes recibirían un feliz y eterno premio honorífico por parte del Virrey por atender a los enfermos. Su funcionamiento era financiado con contribuciones realizadas por corporaciones y personas y gastaron un total de 128 897 pesos.

En todos los cuarteles de la ciudad se socorrió a la población a través de las ciento ochenta y una juntas “subalternas de caridad” o “sociedades” lo que ayudó a que la mor-

tandad bajara.⁹ La Junta Principal de Caridad atendió 44 516 personas, de las que murieron 4 451 siendo el Cuartel mayor 2 superior en número de socorridos con el menor número de muertos y el Cuartel mayor 5 el primero en número de muertos.

Una medida moderna para la época fue la de llevar registro de enfermos y fallecidos. Considerando que la población de la ciudad de México rondaba en los 120 000 habitantes, el Protomedicato reportó un total de 2 748 inoculados, aunque no se tuvieron cifras exactas y 56 169 contagiados. La Guía de Forasteros que rigió en 1797 tuvo el mismo número de enfermos, pero de muertos 7 068 incluyendo 21 que se inocularon, la diferencia numérica con las Juntas se debió a que empezaron éstas a operar en noviembre cuando arreció la epidemia.

La viruela cobró su mayor número de víctimas entre la población más joven, desde recién nacidos hasta 19 años con una disminución notable a partir de los 20 años. Registros de 1790 muestran la población hasta 7 años en 18 382 personas infectadas. La de 7 a 16 años en 17 206. De 16 a 25 años en 20 837. Siendo mayoría el sexo femenino en todos los rangos.

El 30 de diciembre de 1797 el virrey Branciforte anunció que el número de enfermos estaba disminuyendo. En enero pocos casos se registraron y en la primera semana de febrero de 1798 la epidemia había llegado a su fin. En abril se concluyeron el envío de avisos sobre la epidemia y se dispuso la disolución de la Junta Principal de Caridad.

Nunca más volvió a presentarse en la ciudad de México y en el resto de Nueva España una epidemia de viruela, siendo el manejo ilustrado de la epidemia de 1797 como la acción de las Juntas de Caridad y la inoculación, quienes abrieron el camino a la vacuna traída por la Real Expedición Filantrópica de la Vacuna que llegó a Nueva España en 1804.^{10,11} La larga lucha contra la viruela continuó y pudo ser erradicada del planeta en 1980.¹²

⁹ Los barberos, por ser de mayor número en la ciudad, fueron los que aplicaron la inoculación. No hay datos sobre el número de inoculados por las Juntas de Caridad.

¹⁰ La vacuna contra la viruela fue descubierta por el médico inglés Eduardo Jenner en 1798.

¹¹ Gobernaba el virrey José de Iturrigaray (1803-1808). A la llegada de la expedición se procedió a vacunar primero a 230 personas y a establecer en el Palacio Arzobispal la Junta para la conservación y propagación de la vacuna.

¹² El último caso de viruela en el mundo fue en Somalia en octubre de 1977 y la Asamblea Mundial de la Salud declaró solemnemente que la viruela había sido erradicada de la Tierra en mayo de 1980.

Conclusión

La epidemia de viruela de 1797 se inició en Campeche en 1793, continuó propagándose hacia el norte a través de las diferentes intendencias y se extinguió en Manila, Filipinas a finales de 1798. En la Ciudad de México se presentaron los primeros casos de viruela en agosto de 1797. Diferentes factores influyeron en el contagio como: distribución demográfica, ubicación de vivienda y trabajo, nivel social, ocupación, edad (atacaba a los más jóvenes y a mujeres principalmente), etnia (indígenas y castas fueron las más afectadas), comercio, asistencia a lugares públicos (se prohibieron las procesiones), condiciones de salubridad e higiene, capacidad económica, creencias, renuencia a hospitalizar a los enfermos, localización de focos insalubres como basureros, entre otros.

Los cuarteles en la periferia de la ciudad habitados por gran número de indígenas y un alto índice de castas fueron los más afectados por contagio y muertes. Esta epidemia fue notable por enfrentarla no solamente con las medidas habituales como rogativas, misas, cuarentenas, hogueras, medicinas tradicionales, sino también con medidas de carácter *ilustrado* como la inoculación (en Tehuantepec, Oaxaca se aplicó la inoculación por primera vez en Nueva España); otra medida muy importante fue la orden de enterrar los muertos infectados en cementerios fuera de la ciudad (a partir de aquí se crearon nuevos cementerios); igualmente relevantes fueron la previa instalación de hospitales, la división en cuarteles para controlar la enfermedad, la implantación de juntas o sociedades de caridad, el registro, por primera vez, de contagiados, inoculados y muertos por parte de las Sociedades de Caridad, el Arzobispado y el Real Tribunal del Protomedicato y, por último, de forma destacada, la difusión por medio de circulares, edictos, dictámenes, folletos y pregones para informar qué era la viruela y cómo aplicar la inoculación, iniciativa implementada por el Virrey y la Iglesia (en parroquias e iglesias se leían por el general analfabetismo que prevalecía).

Para febrero de 1798 la epidemia de viruela en la ciudad de México había terminado, las ideas y medidas *ilustradas* fueron determinantes para el menor número de víctimas y abrieron el camino en 1804 a la vacuna traída por la *Real Expedición Filantrópica de la Vacuna*. Quedó en la memoria como se enfrentó la epidemia de viruela de 1797 con nuevos aires ilustrados en Nueva España.

Referencias

Castro Aranda, Hugo (2010). Primer Censo de la Nueva España 1790. Censo de Revillagigedo “Un Censo Condenado” (en línea), México, INEGI. <https://www.inegi.org.mx/contenidos/resultados/1790/>

- inegi.org.mx/contenido/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/1790/pcpne2010/LIBRO_REVILLAGIGEDO.pdf
Cortés, Hernán (2015). *Cartas de Relación. Hernán Cortés*, México, Grupo Editorial Tomo.
- Díaz del Castillo, Bernal (1961). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Fernández Editores, S.A.
- Gil, Francisco (1784). Disertación físico-médica, en la qual se prescribe un método seguro para preservar a los pueblos de viruelas hasta lograr la completa extinción en ellas en todo el reyno, Madrid, Joachin Ibarra Impresor de Cámara de S.M. <https://books.google.com.ni/books?id=FAtIMBp3K5EC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
- Márquez Morfin, Lourdes (1994). *La desigualdad de la muerte en la ciudad de México. El tifo y el cólera (1813 y 1833)*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- “Mexico. Junta Principal de Caridad.” Catalogue search (en línea), (2017), Londres, Wellcome Collection. <https://wellcomecollection.org/works?query=%22Mexico.%20Junta%20Principal%20de%20Caridad.%22>
- Miño Grijalva, Manuel (2002), “Estructura social y ocupación de la población en la ciudad de México, 1790”, en Miño Grijalva, Manuel *et al.*, *Distribución del espacio urbano en la ciudad de México en 1790*, México, INEGI, pp. 129-167. https://books.google.com.mx/books?id=54hSDwAAQBAJ&pg=PR7&lpg=PR7&dq=distribucion+del+trabajo+urbano+en+la+ciudad+de+mexico+en+1790+manuel+mi%C3%B1o+grijalva&source=bl&ots=_NPEOJAypL&sig=ACfU3U0c8cXQ12wZLd5N5JkVDQRSFkMjcg&hl=es-419&sa=X&ved=2ahUKewie_-Xdvr3AhV_KEQIHfN2D80Q6AF6BAGSEAM#v=onepage&q=distribucion%20del%20trabajo%20urbano%20en%20la%20ciudad%20de%20mexico%20en%201790%20manuel%20mi%C3%B1o%20grijalva&f=false
- Plano general de la ciudad de México levantado por el Teniente Coronel de Dragones don Diego García Conde en el año de 1793, y grabado el de 1807, de orden de la misma nobilísima ciudad (en línea). Calisphere. Universidad de California en Berkeley, Biblioteca de Bancroft. <https://calisphere.org/item/83cbecda-e4cd-45ec-b2d1-490d6b9fd951/>
- Lanning, John Tate (1997). *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el Imperio español* (en línea), México, Facultad de Medicina Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/151-el-real-protomedicato-la-reglamentacion-de-la-profesion-medica-en-el-imperio-espanol>
- Sánchez Santiró, Ernest (2004). “El nuevo orden parroquial de la Ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)” en Estudios de Historia Novohispana No. 30, pp. 63-92. <https://doi.org/10.22201/iih.2486922e.2004.030.3612>

- Trejo M., J. (2016). La epidemia de viruela de 1797 en el Sagrario de la Ciudad de México, visto a través de los registros parroquiales de defunción, Tesis de Maestría. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. https://mora.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1018/164/1/Jessica%20Trejo%20Moreno_La%20epidemia%20de%20viruela%20de%201797.pdf
- Widmer Sennauser, Rolf, “Política sanitaria y lucha social en tiempos de viruelas: corona, comercio y comunidades indígenas en Tehuantepec, 1795-96” (en línea) en *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 44, invierno 1990, vol. XI, pp. 1-42. <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/044/RolfWidmerSennhauser.pdf>

Egeria, el rol de la mujer en las peregrinaciones antiguas y en la actualidad

María Cristina Dajer Nahum

Centro de Enseñanza Para Extranjeros

Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Egeria fue, probablemente, la primera escritora española cuya obra ha llegado a nuestras manos, siendo suyo el primer libro de viajes, a través de sus propias cartas que enviaba a sus amigas. Es de subrayar que escribía en latín, la lengua dominante de la Antigua Roma durante la Edad Media. Las mujeres que lo utilizaban se esforzaban en demostrar que contaban con esa capacidad; de ahí que la formación cultural se convirtió en una cuestión de género (Santos Paz, 1991: 141).

En el presente trabajo analizamos el concepto de *peregrinación* a través del relato de viaje de Egeria, peregrina que viajó a Tierra Santa entre los años 381 y 384 d.C., a través de la Vía Domitia, atravesó el sur de Francia, Italia y el mar Adriático, hasta llegar a Constantinopla (actualmente Estambul).

¿Por qué peregrinar?

En primer lugar, la definición llana de peregrinación indica que se trata de un viaje espiritual del ser humano para alcanzar la salvación eterna. En su función política es un fenómeno sociológico, derivado del flujo de viajeros. El hombre sigue un camino y se desplaza entre el terrenal y el celestial, viajando como peregrino. En la antigüedad, las peregrinaciones se dirigían a un lugar sagrado con la esperanza de alcanzar un bien, material o espiritual (García Iglesias, 1986: 301). Se puede realizar tanto por devoción, exilio voluntario o penitencia, con la finalidad de purificar el alma.

En este contexto podemos situar a Egeria, una peregrina procedente de la provincia romana de Galicia, que escribió a fines del siglo IV su relato de viaje, llamado *Itenerarium ad Loca Sancta* (Itinerario a los Lugares Santos, en latín). En él describe los espacios sagrados, especialmente los lugares de la Ascensión de Cristo. Sin embargo, cabe mencionar que no existen escritos originales de los relatos sobre su peregrinación a Tierra Santa.

En 1884, el historiador italiano Juan Francisco Gamurrini encontró una copia de una especie de diario de viaje, en la biblioteca de la Cofradía de Santa María de Laicos, en Arezzo, Italia. El itinerario de Egeria ocupa 22 escritos, hallándose incompletos. No obstante, hay que tener presente que existen numerosos estudios sobre el viaje de Egeria, los cuáles se centran en su figura de *mujer viajera*.

Algunos historiadores señalan que su recorrido se concibe como una *hierofanía*¹ cargada de símbolos. Incluso indican sucesos milagrosos, que buscan dar cuenta de la fuerza y poder del omnipotente por sobre todas las cosas creadas, como también consolidar el triunfo de la cristiandad en el Imperio Romano. Sabemos que, en el siglo IV el cristianismo adquirió mayor fuerza con la conversión de Constantino I, el emperador romano estaba convencido de que tenía que cumplir una misión encomendada por Dios (Barrow, 1991: 191).

Durante la Antigüedad y la Edad Media el concepto de peregrinación constituyó un elemento primordial de la vida religiosa para el cristiano occidental; también fue una forma de relato dentro del género de viajes. Estas se manifiestan a través de guías, que nos enseñan cómo visitar los santuarios, las reliquias y las tumbas sagradas. De esta manera, el peregrino se desprende de las cosas mundanas e inicia una marcha sagrada, para reencontrarse con lo divino.

Al peregrino se le llama “extranjero”, o quien anda por tierras extrañas. Se dice también que la peregrinación expresa un viaje de “purificación” para redimir las faltas y alcanzar la salvación. El peregrino renuncia a su trabajo y sale de un espacio que le da seguridad, para entrar en uno desconocido. No obstante, entre los siglos III y V, tuvo lugar un movimiento eremítico hacia los desiertos de Oriente Medio, incluyendo a San Jerónimo, San Pablo y San Antonio. Incluso a partir del siglo VI, se añade a dicho movimiento un deseo misionero: el cristiano deja su pueblo, su casa y su familia, ya no únicamente para retirarse o meditar, sino para ir a convertir a los no cristianos e ir a ganar el cielo (Rucquoui, 1981: 82).

¹ Expresión de lo sagrado en un ambiente profano.

Viajan por diversos santuarios, visitando tumbas de santos y mártires, con el deseo de obtener un encuentro hierofánico; es un viaje que implica sacrificio, mucha caminata y una imitación del peregrinaje de Cristo. En otras palabras, la peregrinación representa un viaje en búsqueda de lo sagrado, a través de las huellas de santos y mártires, que permitan al peregrino alcanzar la transformación desde lo profano hasta su ascenso a lo sagrado. De este modo se expande la veneración de los santos y las reliquias, y surge la imagen del cristiano como viajero y extranjero en la Tierra, bajo el modelo bíblico de “Cristo y los apóstoles, que van de aldea en aldea, sin casa ni morada propia” (Rubio Tovar, 1994: 35).

Las mujeres en las peregrinaciones

Al revisar los viajes por motivos religiosos durante la Antigüedad, vemos cómo estos son una práctica frecuente en la sociedad, sobre todo entre las clases acomodadas, sin excluir al sexo femenino. Se puede notar un aumento de mujeres romanas de clase noble que se dirigen a Jerusalén durante el siglo IV.

En esta época, la madre del emperador Constantino, santa Helena, y su propia esposa, Eutropia, emprenden peregrinaciones con la finalidad de recuperar y reparar los Santos Lugares. Tenían por objetivo recorrer los sitios santificados por la presencia de Cristo, ya que para todo peregrino morir allí era la proximidad al juicio de Dios y garantía de la Gloria.

Si revisamos el Itinerario de Egeria, vemos cómo describe su trayecto de geografía sagrada, como en el caso del Sinaí:

Al Sinaí... Aparecían como dicen las Escrituras. Siguiendo la marcha entre montañas, llegamos al punto en que se abren formando un valle inmenso, muy llano y bellissimo... (Egeria, 1994: 35).

Ciertamente en este fragmento podemos encontrar la mención de un lugar sagrado. El Sinaí, como espacio bíblico, refuerza el desplazamiento devocional de la peregrina. Todo lugar en donde se manifiesta Dios adquiere una impronta sacra. La manifestación de la divinidad en un cierto sitio adquiere una carga simbólica que lo distingue de cualquier otro espacio. En el caso de la viajera, el espacio adquiere una hierofanía, marcando una diferencia con lo profano.

En este sentido, observar el monte como símbolo de ascensión significa el momento de desprenderse de todo lo mundano para acceder a una purificación espiritual.

Incluso la imagen del lugar sagrado nos provoca asombro y exige postración y oración. Ante esto, los guías que acompañaban a Egeria le indican que deben realizar una oración. Su recorrido atiende a las Sagradas Escrituras, y con ello “pretende comprobar que los pasajes bíblicos son reales, contemplando los escenarios en los que sucedieron los hechos de los personajes santos” (Cid López, 2011: 14).

Esta visión le servía para otorgar veracidad a sus relatos y reforzar su fe religiosa. Una notable excepción fue cuando no pudo ver la estatua de sal en la que se había convertido la esposa de Lot; ella manifiesta sorpresa y comenta: “creedme, venerables señoras, que la estela misma ya no se ve: sólo se muestra el lugar, mientras que la estela misma se dice haber sido cubierta por el Mar Muerto” (Egeria, 1994: 141). Pero el caso de Lot fue excepcional, ya que en los restantes lugares que conoció, si logró comprobar los relatos de la Biblia.

El peregrinaje de Egeria

Hoy en día no resulta extraño traer a colación el viaje realizado por la dama viajera, pero para el siglo IV se trataba de un suceso extraordinario. Su testimonio nos presenta una peregrina que tuvo la intención de conservar por escrito los Santos Lugares, en un viaje nada cómodo y lleno de peligros; de ahí la importancia de Egeria cuya curiosidad se sobrepuso al temor que suponía para una mujer realizar una peregrinación larga e insegura.

Su relato resulta un documento único, ya que fue la primera escritora gallega en latín, algo importante para la época. Aunque el vocabulario resulta limitado, este no empequeñece las experiencias del viaje. El valor de la obra resulta trascendental, porque sabe manifestar lo que quiere, a pesar de la sencillez del estilo literario. Además, la terminología que emplea nos indica que se mueve en ambientes monásticos, lo que hace suponer su condición de monja, al margen de que no existía este concepto en aquel tiempo.

Si bien queda en entredicho la presunción de haber sido una persona consagrada a Dios (López Pereira: 22), es un hecho que disponía de los medios necesarios para emprender un viaje tan largo y lleno de dificultades —como atravesar el desierto del Sinaí— con la protección de soldados romanos y el recibimiento de obispos y monjes a su paso.

El hallazgo del manuscrito realizado por Gamurrini en 1884, supuso el comienzo de las investigaciones del documento fraccionado, así como las dudas de su autenticidad. Hasta 1903, Mario Ferrotín hispanista y monje benedictino propone el nombre de

Egeria como la devota mujer que escribió la *Peregrinatio* a Tierra Santa basándose en una carta del monje Valerio del Bierzo, escrita en el siglo VII. En ella, Valerio ponía a Egeria como ejemplo de fortaleza para los monjes.

Es una pena que el manuscrito no se hallara completo, pues dificulta el conocimiento total del recorrido y obliga a teorizar sobre su lugar de origen. Si a ello sumamos la duración del viaje, se llega a la conclusión, que la partida de Egeria de la Ciudad Santa tuvo lugar el 25 de marzo del año 384 d.C. (domingo de Pascua). Se cree que permaneció tres años en Jerusalén.

Por lo que respecta al itinerario este se divide en dos partes. La primera es la narración del trayecto: comienza su relato en el momento que llega al monte Sinaí, después de haber visitado Jerusalén, Belén y Galilea; posteriormente regresa a Jerusalén. Cumpliendo tres años de su partida decide regresar a Galicia, deteniéndose en Tarso, Siria y Mesopotamia. En ese momento expresa su deseo de ir a Éfeso, pero ahí se detiene la crónica del viaje. Su rastro se pierde en Constantinopla (Väänänen, 1987: 14). En la segunda parte de sus escritos describe la liturgia y los actos litúrgicos durante las fiestas de Pascua y Semana Santa, tal y como se llevaba en Tierra Santa. Además, informa sobre la manera de transportarse, las costumbres y los modos de vida en el siglo IV en el Medio Oriente.

Relevancia de Egeria en el contexto histórico

El peregrinaje de Egeria cobra relevancia en cuanto al papel de las mujeres a lo largo de la historia; nos habla del rescate que el feminismo ha hecho desde siglos atrás, cuando la viajera peregrina rompió barreras en una hazaña espectacular. Actualmente, Egeria es rescatada en el marco del Festival Internacional de Arte Sacro en Madrid, así como en exposiciones y documentales, que ponen de relieve el papel de la mujer en el trabajo activo por promover las peregrinaciones y ayudar a los participantes a terminar con éxito su recorrido.

Durante los primeros siglos de peregrinación, ésta era una actividad peligrosa en la que se pasaban meses, incluso años fuera de casa. La fe y devoción cristianas, el cumplimiento de una promesa o la búsqueda de una cura, se convirtieron en motivo para embarcarse en el trayecto, sin importar los peligros y dificultades. Eran muchas las mujeres que hacían testamento antes de partir. Desde entonces, su valentía y determinación han servido de inspiración a otras, de manera que la presencia de mujeres en la historia de las peregrinaciones ha ganado fuerza. Con el paso del tiempo y el cambio del papel que

juega la mujer en la sociedad de hoy, el número de peregrinas se ha multiplicado de forma exponencial llegando a superar a los hombres.

Multitudes venidas de cualquier parte del mundo, emprenden el camino, ya sea solas o en grupo, movidas por diferentes motivaciones. De hecho, en los últimos años han sido muchas las personalidades que se han dejado ver haciendo algún tramo del camino.

Las mujeres peregrinan desde muy temprano a lugares lejanos y relevantes para el cristianismo; también son protagonistas en la creación y mantenimiento de caminos y rutas. Viven el camino como una experiencia inolvidable para encontrarse consigo mismas. Todas son ejemplo claro de vinculación de peregrinaje, y aunque siglos de historia ignoraron su situación no es hasta ahora, que el principio de igualdad impulsado por el feminismo obliga a reescribir la historia para contar los hechos y las vivencias de las mujeres.

Con las diversas vírgenes peregrinas, a través de su devoción mariana, también marcaron el camino, mostrando su espiritualidad en la tradición, entre el pasado y el presente. Y hacen camino donde su protagonismo es indiscutible. Son mujeres escogidas según sus funciones a lo largo de las rutas, formando parte esencial, no sólo como peregrinas, sino también con su hacer cotidiano.

Conclusiones

Para finalizar resulta importante destacar que, dada la conversión del Imperio Romano al cristianismo, el viaje de Egeria adquirió una connotación de esperanza y la posibilidad de viajar física y espiritualmente en búsqueda de la salvación del alma y la vida eterna.

Egeria no fue la primera mujer que realizó un viaje de estas características, pero sí la pionera en dejar constancia por medio de sus cartas. Son escritos que a la vez que nos muestran su valentía, también nos enseñan cómo era moverse por las carreteras del mundo hace más de mil seiscientos años.

Referencias

- Santos Paz, José Carlos (1991). *Sexo y Género en la obra de los escritos medievales hasta el siglo XII*, Madrid, Editorial Alianza.
- García Iglesias, Luis (1986-87). "Las peregrinaciones en la Antigüedad", *Cuadernos de prehistoria y arqueología*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

- Barrow, R. H. (1991). *Los romanos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Rucquoui, Adeline (1981). "Peregrinos medievales", *Tiempo de historia*. <http://hdl.handle.net/10366/24634>
- Rubio Tovar, Joaquín (2008). "La peregrinación como encuentro", *Liébano y letras*, Alcalá, Universidad de Alcalá
- Egeria (1994). *Peregrinaciones de Egeria. Itinerarios y guías primitivas a Tierra Santa*, Salamanca, Edit. Sígueme.
- Cid López, Rosa María (2011). *Egeria, peregrina y aventurera*. Relato de un viaje a Tierra Santa en el siglo IV, Oviedo, Universidad de Oviedo.
- López Pereira, J. E. (2007). *Ereira, Viaxe a terra santa*, Galicia, Xerais.
- Väänänen, V. (1987). *Le journal. Épitre d'Egérie (Itinerarium Egerie)*, Helsinki.

La desmemoria histórica en las pandemias

José Luis Franco Tizcareño

Centro de Enseñanza para Extranjeros

Universidad Nacional Autónoma de México

*Por eso más bien en las pruebas difíciles hay que observar al individuo
y en la contrariedad conocer quién es, pues entonces por fin de lo hondo
de su pecho se sonsaca la voz de la verdad (y) allí se arranca la máscara de
su rostro*

Lucrecio

De la naturaleza de las cosas

*Solamente trabajamos para llenar la memoria,
dejando vacías la inteligencia y la conciencia.*

Michel de Montaigne

Ensayos

Escalar el conocimiento trágico de las enfermedades, como podríamos hacerlo en el caso de las pandemias en la historia del hombre, implica la posibilidad de perderse uno mismo, en el papel de lo individual, antes de encontrarse en lo social abiertamente y con certeza para descubrirse, sin duda alguna, vulnerable y, a la vez, encontrar que más allá del fondo oscuro de los males sociales pervive una adversa paradoja: olvidar los males es bueno, pero enfrentarlos es mejor.

Suele suceder que, ante una serie de circunstancias adversas tristemente dolientes, nos dedicamos a ejercer la gimnasia de la voluntad para olvidar, con el fin de desentendernos del mundo sensible y no asumir la realidad por dura que ésta sea, además de que, por encima de todo, hasta quizá dudemos de las leyes de la naturaleza. Suele suceder también que pretendamos conocer sobre los avatares del alma y de la salud del cuerpo justo a partir de la enfermedad. ¿De verdad sólo mediante la enfermedad es que podemos valorar lo que significa la salud? A veces nos refugiamos en supuestos que resultan poco

sensibles debido a creencias específicas ya sea en lo filosófico o en lo religioso o en el análisis “científico”, en lo meramente cotidiano. Ideas van y vienen, porque hay ideas en las cuales se anidan profundas contradicciones. Observemos este caso, el de la pandemia, se dicen muchas cosas, por ejemplo, que no es otra cosa que un asunto de la locura social o de la necedad o el mal oficio de la ciencia, pero en pocas ocasiones nos detenemos a reflexionar desde la memoria, en dónde estamos parados como humanidad frágil, moralmente frágiles frente a un mundo que desconocemos todavía en gran medida como lo son ciertos padecimientos generalizados, aun cuando la experiencia en este tema ya esté bastante conocido por su proceder y sus contagios. Y desde esta circunstancia, nos movemos hacia el lado de las divinidades con desmedida fe o se recurre a los remedios o, finalmente a la ciencia y abandonamos la memoria de lo que hemos sido en cuanto a comportamientos pasados en circunstancias semejantes epidemiológicas.

Por ejemplo, durante los años de pandemia, llegué a pensar el procurar una actitud humilde y resignada por ser la forma más hermosa de agradecerle al destino sus decisiones hacia nuestras vidas. Y por ello, cuando decíamos, “no a mí no me dado, todavía”. Y con ese ‘todavía’ dejamos una ventana abierta a la duda o al destino. Además, observaba que de pronto llorábamos ante la muerte de los que se fueron y, al mismo tiempo renegábamos porque las autoridades nos pedían devastar todas las precauciones posibles en aras de la economía o de eso que llaman en abstracto, bien común.

Y luego viene otra gran paradoja, que nos enseña que a pesar de nuestros lamentos o quizá por ellos, llenamos las plazas públicas y los estadios y las escuelas con deseos de vivir sanos y salvos y así se va descargando la existencia de tantas angustias, de sus miedos, de las ambivalencias existenciales. Vaya triste realidad, —utopía de las políticas de salud—, del estudiante, de la ama de casa, comerciante, hombre culto, del ignorante, del pueblo generoso, etcétera.

Pero ¿tenemos memoria clara de las pandemias a lo largo de la historia?, ¿de sus distintos orígenes, tratamientos y de sus consecuencias? Así de pronto, podría sugerirse que no. No obstante, vamos a partir, en este breve texto, que por lo menos algo hemos escuchado o si no, como proceso de la naturaleza saldremos adelante.

La pregunta obligada es ¿qué nos ha mostrado esta pandemia?, es decir, de verdad nos ha hecho conscientes de lo vulnerables que somos en nuestra sencilla humanidad. O bien será que desde el patético juego de la memoria/desmemoria comenzaremos a comprender en lo que estamos. No es deseable recordar que las enfermedades epidemiológicas del mundo han sido espantosas, ni cuestionar por qué en una circunstancia de ese calibre solamente unos cuantos se enriquecen y a otros les toca morir. Son temas sustantivos en alto nivel, el de la memoria y el de hacerle frente a las enfermedades de esta naturaleza devastadora aprendiendo del pasado.

En amplio sentido, podría tenerse como punto de partida, entonces, lo que expresa Cicerón en *De oratore*, esto es, que “la memoria en la maestra de la vida y mensajera del pasado” (2002). Por ello, hago explícito que en este trabajo me interesa presentar el lado frágil de la memoria y de la desmemoria de nuestra naturaleza humana, frente a estos males que nos aquejan de manera social como lo es una pandemia. Bajo esta perspectiva expongo tres aspectos abordados desde diversas obras literarias: a) la aparición de la enfermedad y sus síntomas generalizados; b) la complejidad de los discursos de las autoridades en los diferentes contextos; y c) las reacciones de la gente con toda esa dimensión social que conlleva. Estos aspectos son vistos desde la mirada de algunas obras literarias.

En realidad, pongo mi atención bajo esta figura antitética que es el concepto de la memoria/desmemoria porque desde la época clásica y luego en la Edad Media, se consideraba a la memoria como una virtud cardinal de la prudencia, (Yates, 2005: 10) Sin duda, es el lugar en donde se ocultan ciertas facultades, no sólo la de recordar, sino la de interpretar el pasado. La memoria histórica, por ejemplo, arroja luz para el presente y está siempre vigilante para ponernos en alerta. Cumple su misión siempre y cuando atendamos sus llamados. Como figura retórica ya Cicerón en *De oratore*, nos hace ver que la importancia de la memoria radica en tener claro el orden de los lugares para asegurar el orden de las cosas y de ahí, las jerarquías de las imágenes y así las decisiones en su momento presente (2002).

Vamos ahora a conocer algunos ejemplos que nos permitan distinguir entre el acto de la memoria y su opuesto la desmemoria, las respuestas sociales e individuales bajo los puntos ya mencionados. El primer ejemplo proviene de la epidemia llamada ‘peste’ de manera genérica en la Grecia de Tucídides. Este fenómeno social ha sido comentado por algunos críticos y por los mismos autores en cuestión. De ellos tomo sus palabras para ir narrando estos acontecimientos. En lo referente a lo relatado con gran realismo en *La guerra del Peloponeso* tenemos que la epidemia que conocemos como la peste de Atenas sucedió en 430/429 a. c. y se presentó tiempo después de la invasión de la armada espartana y sus aliados. El resultado fue bastante devastador, diezmo entre un cuarto y un tercio de la población ateniense. ¿Cómo explicar esa epidemia en la Antigüedad? ¿Realmente, Tucídides, fue un testigo contemporáneo de dicho evento y de qué manera lo fue? No lo sé a ciencia cierta en este momento, pero siempre estas dudas nos hacen comprender mejor un suceso, cualquiera que sea. Por lo pronto, nos quedamos con la remembranza histórica de que esta experiencia trágica devastó a su generación y se explica por las malas condiciones sanitarias dentro de la ciudad, quizá propias de su tiempo. Aquí tendríamos ya un primer dato, es decir, un sistema de salud precario, podemos entenderlo en pasado lejano, pero cómo entender el precario sistema de salud

en muchos países en la actualidad, entre ellos, México, como un país percibido como indigno representante debido a tan lamentables carencias.

Para describir algunos aspectos importantes he seguido el criterio narrativo y médico de Luis F. García.¹ Desde algunos aspectos en su punto de partida diremos que Tucídides relata que en el comienzo de la epidemia los habitantes de Atenas pedían ayuda a los dioses en los santuarios de la ciudad. Sin embargo, al ver que la progresión aumentaba y se extendía a zonas geográficas aledañas, los ciudadanos dejaban de frecuentar a los dioses y terminaban por ignorar las leyes divinas e incluso, humanas. Una orientación filosófica surgida entonces se puede resumir en el célebre precepto: «Vive escondido». El pueblo es llamado a alejarse de la actividad colectiva y retirarse del mundo para dedicarse a la meditación y escuchar la voz interior. Entonces la peste comenzó a ser vista como un desorden psíquico o moral, social y natural en su conjunto. Tucídides utiliza la palabra *loimos* «peste». Muchos siglos después Lucrecio, [a quien veremos enseguida,] la llamaría, en el correspondiente latino, *pestis* término del cual deriva «peste» en español. Éste es el relato de Tucídides (2007):

II, 48, 1. Apareció por primera vez, según se dice, en Etiopía, la región situada más allá de Egipto, y luego descendió hacia Egipto y Libia y a la mayor parte del territorio del Rey. En la ciudad de Atenas se presentó de repente, y atacó primeramente a la población del Pireo, por lo que circuló entre sus habitantes de que los peloponesios habían echado veneno en los pozos, dado que todavía no había fuentes en la localidad. Luego llegó a la ciudad alta, y entonces la mortandad ya fue mucho mayor. Sobre esta epidemia, cada persona, tanto si es médico como si es profano, podrá exponer, sin duda, cuál fue, en su opinión, su origen probable, así como las causas de tan grande cambio que, a su entender, tuvieron fuerza suficiente para provocar aquel proceso. Yo, por mi parte, describiré cómo se presentaba; y los síntomas con cuya observación, en caso de que un día sobreviniera de nuevo, se estaría en las mejores condiciones para no errar en el diagnóstico, al saber algo de antemano, también voy a mostrarlos, porque yo mismo padecí la enfermedad y vi personalmente a otros que la sufrían.

¹ Luis F. García. Médico y Magíster en Microbiología Médica de la Universidad de Antioquia. Posdoctorado en Inmunología de Wake Forest University. Profesor Emérito de la Universidad de Antioquia. Miembro de varias academias y asociaciones científicas. Autor de dos libros, varios capítulos y numerosos artículos. En "Las epidemias en la literatura". Ciencia de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales y la Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia.

II, 50, 1. La naturaleza de esta enfermedad fue tal que escapa sin duda a cualquier descripción; atacó a cada persona con más virulencia de la que puede soportar la naturaleza humana, pero sobre todo demostró que era un mal diferente a las afecciones ordinarias en el siguiente detalle: las aves y los cuadrúpedos que comen carne humana, a pesar de haber muchos cadáveres insepultos, o no se acercaban, o si los probaban perecían. Y he aquí la prueba: la desaparición de este tipo de aves fue notoria, y no se las veía ni junto a ningún cadáver ni en ningún otro sitio; los perros, en cambio, por el hecho de vivir con el hombre, hacían más fácil la observación de los efectos.

II, 53,1. También en otros aspectos la epidemia acarreó a la ciudad una mayor inmoralidad. La gente se atrevía más fácilmente a acciones con las que antes se complacían ocultamente, puesto que veían el rápido giro de los cambios de fortuna de quienes eran ricos y morían súbitamente, y de quienes antes no poseían nada y de repente se hacían con los bienes de aquellos. Así aspiraban al provecho pronto y placentero, pensando que sus vidas y sus riquezas eran igualmente efímeras. Y nadie estaba dispuesto a sufrir penalidades por un fin considerado noble, puesto que no tenía la seguridad de no perecer antes de alcanzarlo. Lo que resultaba agradable de inmediato y lo que de cualquier modo contribuía a ello, esto fue lo que lo que pasó a ser noble y útil. Ningún temor de los dioses ni de la ley humana los detenía; de una parte, juzgaban que daba lo mismo honrar o no honrar a los dioses, dado que veían que todo el mundo moría igualmente, y, en cuanto a sus culpas, nadie esperaba vivir hasta el momento de celebrarse el juicio y recibir su merecido; pendía sobre sus cabezas una condena mucho más grave que ya había sido pronunciada, y antes de que les cayera encima era natural que disfrutaran un poco de la vida, Tucídides, 2007: 201).

Como podemos observar en estas extensas citas de la narrativa del autor, se trata de una visión extremadamente realista y donde se ponen en juego los valores políticos y sociales, al mismo tiempo que los valores morales. Cabe señalar también que siempre estaba la presencia de las controversias en la forma de asumir la enfermedad para bien y para mal de toda la población.

Una nota de mayor interés es que quienes sobrevivieron a la enfermedad adquirían inmunidad y por lo tanto eran los que cuidaban a los nuevos enfermos: Mas sobre todo, los que habían escapado del mal, sentían la miseria de los demás por haberla experimentado en sí mismos; aunque estaban fuera de peligro, porque no repetía la enfermedad al que la había padecido, a lo menos para matarle; por lo cual tenían por bienaventurados a los que sanaban, y ellos mismos, por la alegría de haber curado.

El descubrimiento en el cementerio de Kerameikos, en Atenas, en 1994, de una tumba con despojos de cerca de 150 personas, permitió el análisis de ADN de esos restos y demostrar la presencia de *Salmonella entérica serovar typhi*, causante de la fiebre tifoidea (Papagrigorakis, Yapijakis, Synodinos y Baziotopoulou-Valavani, 2006).

Otro documento importante es el que nos ofrece el *Decamerón* de Boccaccio (2014), obra en la que habla de que, entre 1346 y 1352 Florencia fue azotada por la fiebre negra o peste bubónica. La epidemia, al parecer, se inició en Asia Central, desde donde fue llevada por los mongoles hasta Crimea, de allí pasó a Europa y produjo la muerte de más de setenta y cinco millones de personas. Hoy conocemos que la peste bubónica fue causada por la bacteria *Yersinia pestis*, que se transmitió, inicialmente, por la picadura de las pulgas de ratas infectadas, pero que una vez afecta los pulmones de los pacientes puede propagarse de persona a persona por medio de aerosoles.

Boccaccio (1313-1375), en *El decamerón*, describe la peste en Florencia en 1348 y cómo diez jóvenes vivieron su aislamiento en una villa cercana contando cien historias durante diez días, lo cual explica el título de la obra (Boccaccio, s. f.). En palabras del florentino: “entiendo contar cien novelas, o fábulas o parábolas o historias, como las queramos llamar, narradas en diez días, como manifestamente aparecerá, por una honrada compañía de siete mujeres y tres jóvenes, en los pestilentes tiempos de la pasada mortandad” (Boccaccio, s. f.: 3).

Boccaccio describe, de acuerdo con Luis F. García dos características clínicas importantes, la infección de los ganglios linfáticos y las manchas negras, responsables de los nombres de peste bubónica o fiebre negra: En su comienzo nacían a los varones y a las hembras semejantemente en las ingles o bajo las axilas, ciertas hinchazones que algunas crecían hasta el tamaño de una manzana y otras de un huevo, y algunas más y algunas menos, que eran llamadas bubas por el pueblo. Y de las dos dichas partes del cuerpo, en poco espacio de tiempo empezó la pestífera buba a extenderse a cualquiera de sus partes indiferentemente, e inmediatamente comenzó la calidad de la dicha enfermedad a cambiarse en manchas negras o lívidas que aparecían a muchos en los brazos y por los muslos y en cualquier parte del cuerpo, a unos grandes y raras y a otros menudas y abundantes (pp. 4-5). Relata las actitudes contradictorias de la comunidad ante la peste: Y había algunos que pensaban que vivir moderadamente y guardarse de todo lo superfluo debía ofrecer gran resistencia al dicho accidente y, reunida su compañía, vivían separados de todos los demás... Otros, inclinados a la opinión contraria, afirmaban que la medicina certísima para tanto mal era el beber mucho y el gozar y andar cantando de paseo y divirtiéndose y satisfacer el apetito con todo aquello que se pudiese, y reírse y burlarse de todo lo que sucediese (p. 6). Esto es lo describe Boccaccio en el *Decamerón*:

Era sobre todo observada una costumbre por los vecinos, movidos no menos por el temor de que la corrupción de los muertos no los ofendiese que por el amor que tuvieran a los finados. Ellos, o por sí mismos o con ayuda de algunos acarreadores cuando podían tenerla, sacaban de sus casas los cuerpos de los ya finados y los ponían delante de sus puertas (donde, especialmente por la mañana, hubiera podido ver un sinnúmero de ellos quien se hubiese paseado por allí). Allí hacían venir los ataúdes, y hubo tales a quienes por ausencia de ellos pusieron sobre alguna tabla. Tampoco fue un solo ataúd el que se llevó juntas a dos o tres personas; ni sucedió una sola vez sino que se habrían podido contar bastantes veces en que la mujer y el marido, los dos o tres hermanos, o el padre y el hijo, o así sucesivamente, estuvieron juntos en un mismo ataúd. Y muchas veces sucedió que, andando dos curas con una cruz por alguno, se pusieron tres o cuatro ataúdes, llevados por acarreadores, detrás de ella; y donde los curas creían tener un muerto para sepultar, tenían seis u ocho, o tal vez más (Bocaccio, 2014: 117).

Otro documento es el poema de Tito Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas* (Vv. 1138-1286). En esta obra como se enuncia las enfermedades de esta especie son causadas por mortíferos vapores, en los pasados tiempos devastaron. Los campos de los términos Cecropios, e hicieron los caminos soledades, dejaron la ciudad sin pobladores; porque naciendo en lo interior de Egipto, después de atravesar vastos espacios de aire y de mar, por último, se echaron y sobre el pueblo de Pandión cayeron. Ésta es la perspectiva de la crítica que así lo comenta, en seguida observemos la forma grave en que lo narra el poeta:

Todos los habitantes a millares se rendían al morbo y a la muerte: La enfermedad cogía la cabeza con fuego voraz, y se ponían los ojos colorados y encendidos; estaba la garganta interiormente bañada de un sudor de negra sangre, Y el canal de la voz se iba cerrando en fuerza de las úlceras; la lengua, intérprete del alma, ensangrentada, débil con el dolor, pesada, inmóvil, Áspera al tacto: cuando descendía después aquel humor dañoso al pecho desde las fauces, y se recogía alrededor del corazón enfermo, entonces los apoyos de la vida a un tiempo vacilaban, y la boca de adentro un olor fétido exhalaba como el de los cadáveres podridos; y las fuerzas del alma se perdían, y con su languidez tocaba el cuerpo En los mismos umbrales de la muerte. Se juntaba a estos males insufribles

Una congoja de inquietud perpetua y una queja revuelta con gemidos, y sollozar perenne noche y día, que sin cesar los nervios irritando, envarando los miembros, desatando las articulaciones, consumían a los que sucumbían ya can-

sados a la fatiga. las extremidades de sus cuerpos no obstante parecían estar no muy ardientes, ofreciendo tibia impresión al tacto: al mismo tiempo Estaba colorado todo el cuerpo, con úlceras, así como inflamadas, como si hubiera sido derramado fuego de san Antón sobre sus miembros. Un ardor interior los devoraba hasta los mismos huesos, y la llama En su estómago ardía como hornaza: la más ligera ropa los ahogaba; al aire y frío expuesto de continuo, unos a helados ríos se tiraban a causa de aquel fuego en que se ardían, en las aguas más frías zambullendo; desnudo el cuerpo se arrojaban otros en hondos pozos; con la boca abierta, ansiosos de beber, a ellos venían, y su insaciable sed no distinguía las aguas abundantes de una gota cuando sus cuerpos áridos metían: ningún descanso el mal les otorgaba; tendido estaba el cuerpo fatigado; la medicina al lado barbotaba con temor silencioso: revolvían Noches enteras sus ardientes ojos a un lado y otro sin probar el sueño. y muchos otros síntomas mortales Se notaban también además de éstos: alma agitada de temor y pena. [...] Sobrecejo furioso y hosco rostro, los oídos inquietos con zumbidos, viva respiración, o fuerte y lenta, cuello bañado de un sudor brillante, poca saliva como azafranada Y cargada de sal de sus gargantas con fuerte tos apenas arrojada. Se atizaban los nervios de las manos, los miembros tiritaban, y subía El frío de la muerte poco a poco desde los pies al tronco: últimamente, al acercarse el tiempo postrimero tenían las narices encogidas Y su punta afilada, ojos hundidos, huecas las sienes, la piel fría y ruda, los labios abultados, resaltaba tirante frente; a poco fallecían (Lucrecio, 2012: 594-595).

Podríamos tener diversos ejemplos, pero uno más tiene un cierto rasgo de comicidad, como lo es el de Las epidemias de Milán y Londres. las epidemias de peste bubónica se presentaron recurrentemente en Europa, y el siglo xvii fue uno de los más afectados. La descripción de dos de ellas son clásicos literarios, la de Milán, en 1629-1631, aparece en *Los novios*, de Alessandro Manzoni (1785-1873), publicado en 1827.

Y aparecen entonces todo tipo de explicaciones para la causa de la enfermedad: hay, por desgracia, una verdadera razón —decía—, y están obligados a reconocerla incluso los que sostienen esa otra al aire... La niegan un poco, si pueden, la fatal conjunción de Saturno y Júpiter [...]. Pero lo que no puede entrarme es que los señores médicos confiesen que nos encontramos bajo una conjunción tan maligna y luego nos vengán a decir, con su cara dura: “No toquéis aquí, no toquéis allá, y estaréis seguros”. Como si este esquivar el contacto material de los cuerpos terrenales pudiese impedir el efecto virtual de los celestes. Y ¡tanto esforzarse por quemar trapos! ¡Pobre gente! ¿Quemaréis Júpiter? ¿Quemaréis Saturno? (p. 467).

Una conclusión en la que no quiero sucumbir porque aludo a la desmemoria de triste historia, nos conduce a mirar que, en el pasado médicos, hombres de ciencia y gente en general pensaban que su pandemia tenía origen en los astros o en causas de un equívoco uso de la ciencia o, incluso, de causas un tanto azarosas. La falta de mira clara y las múltiples contradicciones, a lo largo de los siglos, ha sido el pan de cada pandemia. Así en nuestra circunstancia actual, las contradicciones de nuestras autoridades no han sido la excepción. Tenemos el rostro de casi medio millón de muertos y no se sabe o no se dice aún nada claro acerca de las razones o de si pudo haberse evitado la tragedia en esta magnitud. No obstante, tenemos algo que decir para evitar suspicacias: el discurso político de salud pública puede ser un medio para falsear y desconcentrar a la memoria, así puede ser deformada la verdad del pensamiento y equivocar todo, hasta de uno mismo se deja de saber. Sólo sobreviven aquellos a quienes la naturaleza o el destino no los ha abrumado con falsas esperanzas o con frases como “a mí no me ha pasado nada”. La desmemoria nos vuelve hombres desprovistos de realidad. No se nos olvide que visto un tema tan grave dese la literatura le ofrece a esta circunstancia otra forma de ver la realidad, ésa que muchos no quieren ver, pero a parece en la ciencia, en el texto literario, en el recuento histórico y sobre todo en el dolor humano siempre tan presente.

Referencias

- Boccaccio, Giovanni (2014). *El Decamerón*. México: Alianza Editorial.
- Cicerón, Marco Tulio (2002). *Sobre el orador*. Madrid: Gredos.
- García, Luis, F. (2021). “Las epidemias en la literatura. De Tucídides a Saramago”.
[repositorio.unal.edu.co > handle > unal](https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal)
- Lucrecio (2012). *De rerum natura. De la naturaleza*. México: Acanalado.
- Tucídides (2007). *La guerra del Peloponeso*. Biblioteca clásicos grecolatinos.
- Yates, Frances A. (2005). *El arte de la memoria*. Madrid: Ediciones Siruela.

PEREGRINAR POS PANDEMIA

A manera de conclusión

Peregrinar desde casa, paradojas y desafíos fue un proyecto que surgió como un espacio de reflexión sobre cómo el mundo se enfrentó a una realidad no vivida por las generaciones actuales: una pandemia para la que los gobiernos no encontraron mejor forma de combate en un primer momento que resguardar a los ciudadanos y restringir su movilidad mientras se generaba un método más eficaz para combatir al virus SARS-COV-2. Esta decisión trajo consigo otras problemáticas que fueron más allá de cuestiones de salud, pues las actividades sociales se debieron resolver en una nueva espacialidad. Las plataformas digitales, el comercio a domicilio, el uso de la televisión como herramienta educativa, fueron sólo algunas de las formas con las que se trató de dar respuesta a las actividades del día a día.

La limitación del uso de espacios públicos que generan comunidad impidió la realización de otras prácticas que son igualmente importantes en la construcción de identidad y que, a su vez, repercuten en la salud social; una de ellas fue la peregrinación, vinculada al tiempo sagrado, a ese que rasga la rutina y permite encontrarse con la esencia en la que cree cada individuo y cada grupo social. En un momento en el que el sacro se hacía necesario para enfrentar la insólita situación, muchas de sus manifestaciones se vieron afectadas, como la peregrinación, actividad que implica movilidad, desplazamiento y congregación, todas ellas acciones restringidas.

Si bien la situación resultaba inusitada para nuestra generación, no lo es para el conjunto de la historia. Las epidemias han sido una constante en el proceso civilizatorio y a cada una se le ha debido enfrentar. A partir de ello se invitó a reflexionar a académicos sobre el presente, pero también sobre el pasado y sobre acciones venideras. Los resultados de dichas reflexiones quedan resumidos en este documento que permite dar un vistazo de otras realidades temporales y geográficas.

Una cuestión discutida en aquellos momentos que parecen muy lejanos, pero que fueron vividos un par de años atrás, es la relacionada con los derechos humanos: si

bien la restricción de la movilidad fue impuesta desde lo gubernamental, las implicaciones jurídicas de esta acción siguen en discusión. En *La Fe y el Derecho; manifestaciones indispensables en el Siglo XX*, se plantea cómo es que estos dos ámbitos se han confrontado en diversas ocasiones, limitando la movilidad de grupos sociales que, desde la fe, hacen uso de los espacios públicos. Si bien es claro que el Covid-19 fue una situación excepcional, lo cierto es que los problemas de movilidad son cosa común para algunos grupos, como para la comunidad wixárika en México, lo cual ha sido expuesto en *El viaje a Wirikuta, peregrinación ancestral de la comunidad wixárika ante la amenaza de su subsistencia*. En otras latitudes, el caminar, el peregrinar, ha sido un método para la reconciliación, como lo realizado por algunas comunidades expuestas en *Walking for Justice and Reconciliation in Australia*.

Siguiendo con los procesos de la peregrinación y sus manifestaciones particulares en cada latitud, *Seguir la imagen: peregrinaje y procesión en fiestas marianas en los Andes*, planteó ejemplos del caminar sacro en la región sur del continente americano, mientras que en México, se presentaron los ejemplos del Santuario de la Virgen de San Juan de los Lagos, la romería de Zapopan, la peregrinación a Chalma de los pueblos milpaltenses y los danzantes del Santuario de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, testimonios que exponen cómo cada uno de estos sitios viven su relación con el espacio sagrado y cómo experimentaron las restricciones por la pandemia.

Las razones y significados de la peregrinación varían en cada comunidad religiosa; el islam tiene la particularidad de convertirla en uno de sus pilares sagrados. Los textos en inglés de investigadores iraníes presentados en este volumen dan cuenta de las diversas razones y manifestaciones que tiene la peregrinación entre los musulmanes, además de exponer cómo, entre sus postulados, el islam tiene previsto qué hacer en caso de que razones de fuerza mayor impidan la realización del recorrido sagrado; situación que se confrontó con una cuestión similar en la fe católica mexicana con *El pago del diezmo*.

Además de la fe, el peregrinaje implica otras actividades sociales, en las que el turismo y su derrama económica juegan un papel importante. En este volumen se ejemplifica *El fenómeno de la Madonna de Medjugorje* en Bosnia y Herzegovina (parte de la ex Yugoslavia) y, de forma panorámica, *Las peregrinaciones y el turismo religioso en México*, además de un tipo especial de viajes que se mueven entre lo turístico y lo religioso, los llamados *Lugares sutiles* y su mercantilización. La derrama económica generada por la peregrinación fue afectada por la pandemia y poco a poco ha ido recuperándose.

Finalmente, este documento da cuenta de cómo la fe y la ciencia se entrecruzan como métodos en busca de la salud exponiendo los ejemplos de las *Peregrinaciones y otras prácticas religiosas durante la epidemia de tifus en Braga-Portugal (1768-1770)* y los *Nuevos vien-*

tos que trajo consigo *La vacuna en la epidemia de viruela de 1797 en la Ciudad de México*. La memoria es fundamental para enfrentar el presente y dar respuesta al futuro, textos como el de *Egeria* y su andar en el siglo IV nos muestran *el rol de la mujer en las peregrinaciones antiguas y en la actualidad*. Debiera ser la memoria herramienta de las sociedades frente a hechos aparentemente desconocidos por cada generación, por desgracia no siempre se hace uso de ella, como se expone en el texto final de este libro, titulado *La desmemoria histórica de las pandemias*. Sirva este recuento de reflexiones al pasado y el presente para el recuerdo y el aprendizaje de cómo la peregrinación, actividad cinética del sacro, tuvo que enfrentarse al Covid 19 quedándose en casa.



LISTADO DE PARTICIPANTES

Coordinación

Oscar Molina Palestina

Movilidad y Derechos Humanos

Trilce Fabiola Ovilla Bueno
Roxana Paola Miranda Torres
Ian McIntosh

Los escenarios de la fe y el Covid

Pablo Iriarte Bustos
Luis Octavio Martínez Cruz
Rogelio Martínez Cárdenas
Gabriela Salmorán Vargas
Oscar Molina Palestina

La peregrinación y el Islam

Alireza Ashtari Tafreshi & Ali Karbalaee Pazoki
Seyyed Jaaber Mousavirad
Seyyed Mahmood Samani †

Más allá del viaje

Davood Hoseini
Ma. Guadalupe Rodríguez Espinoza

Peregrinación, turismo y Covid

Ksenija Borojevic
Chadwick Sy Su Co, Rozheanne
Hilario Cruz
Jorge Francisco Barragán López

Peregrinación, epidemias y memoria

Maria Marta Araújo Lobo
Beatriz Virginia Valdés Gutiérrez
María Cristina Dajer Nahum
José Luis Franco Tizcareño

SEMBLANZAS

Investigadores

Ashtari Tafreshi, Alireza
Barragán López, Jorge Francisco
Borojevic, Ksenija
Dajer Nahum, María Cristina
Franco Tizcareño, José Luis
Hilario Cruz, Rozheanne
Hosseini, Davood
Iriarte Bustos, Pablo
Lobo de Araújo, Maria Marta
Martínez Cárdenas, Rogelio
Martínez Cruz, Luis Octavio
McIntosh, Ian
Miranda Torres, Roxana Paola
Molina Palestina, Oscar
Mousavirad, Seyyed Jaaber
Ovilla Bueno, Trilce Fabiola
Pazoki, Ali Karbalaee
Rodríguez Espinoza, Ma. Guadalupe
Salmorán Vargas, Gabriela
Sy Su Co, Chadwick
Valdés Gutiérrez, Beatriz Virginia

Ashtari Tafreshi, Alireza

Nació en Teherán, Irán en 1979. Se graduó de la Universidad de Teherán con títulos de licenciatura y maestría en historia y civilización islámica. Continuó su doctorado

en historia en la Universidad Tarbiat Modares y obtuvo su doctorado en 2011. Ashtari Tafarshi investiga estudios de historia, estudios islámicos y humanidades interdisciplinarias. Es profesor adjunto en el Departamento de Filosofía y Teología Islámica de la Universidad Allameh Tabatabai de Teherán.

Correo: Ashtari.tafreshi@gmail.com, ashtari.tafreshi@atu.ac.ir

Barragán López, Jorge Francisco

Su formación académica comprende la Normal Superior del Estado de Querétaro, estudios en el Instituto de Estudios Turísticos del Centro, y estudios universitarios en Psicología Educativa, Maestría en Administración con especialidad en Recursos Humanos y Doctorado en Psicología y Educación. Actualmente, es docente jubilado por la Universidad Autónoma de Querétaro, formó parte del Cuerpo Académico “Competitividad y Globalización”, con la Línea de Investigación en Turismo, TIC y RRHH.

Sus datos de contacto son:

jorge.francisco.barragan@uaq.mx

jorge.barragan@uaq.edu.mx

jfbarragan.lopez@gmail.com

o a través del sitio web: Consultoría en Educación.

Borojevic, Ksenija

Antropóloga y arqueóloga, licenciada en Arqueología por la Universidad de Belgrado, Yugoslavia. Tiene una Maestría y Doctorado en Antropología por la Washington University en St. Louis, Missouri, EE.UU. Ha realizado estancias de investigación en paleoetnobotánica en universidades de Inglaterra y Alemania. Con más de 30 años de experiencia docente de antropología en universidades de EE.UU. y Europa, ha trabajado en sitios arqueológicos en Yugoslavia, Israel, Egipto y EE.UU. Desde 2012, trabaja en la Universidad de Massachusetts Boston y es la Directora Asociada de la Oficina Global, donde facilita programas de intercambio y cooperación internacional, colaborando estrechamente con el Centro de Estudios Mexicanos UNAM-Boston, una de las sedes en el extranjero que tiene la Universidad Nacional Autónoma de México. Habla varios idiomas, incluyendo español, el cual aprendió en el CEPE UNAM durante la pandemia.

Dajer Nahum, María Cristina

Nació en Mérida Yucatán, México. Obtuvo el título de Licenciada en Historia del Arte con la tesis Culturas Griega, Romana y Normanda en el Arte de Sicilia (siglos VII a.C.-XII d.C.) Es egresada del Centro de Arte Mexicano, el cual le otorgó Mención

Honorífica. También cuenta con el grado de Especialista en Historia del Arte de la Universidad Nacional Autónoma de México, del programa de posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras, con la presentación: San Pablo y San Antonio, eremitanos. La tesis que hizo sobre Sicilia fue convertida en libro en edición limitada para uso interno.

Franco Tizcareño, José Luis

Nació en la Ciudad de México. Obtuvo la licenciatura de Lengua y Literaturas Hispánicas. Ganó la medalla Gabino Barreda. Obtuvo el grado de Maestría en Letras Españolas por la FFYL de la UNAM, en diciembre de 2013, con mención honorífica. Posteriormente obtuvo el grado de Doctor en Letras Españolas por la FFYL de la UNAM, con mención honorífica. Ambos grados en temas medievales. Ha sido conferenciante en varias instituciones y universidades y ha publicado cuatro libros en el género poesía. Actualmente es profesor del CEPE en la UNAM. Línea de investigación "Hacia una filosofía de la enseñanza de la literatura para extranjeros".

Correo electrónico: descritura@yahoo.com

Hilario Cruz, Rozheanne

Profesora adjunta de Artes Filipinas y Lengua Filipina en el Departamento de Artes y Comunicación de la Universidad de Filipinas en Manila, donde se especializa en patrimonio cultural y gestión de las artes. Su interés por la preservación del patrimonio arquitectónico, sumado a su trabajo de posgrado en Historia del Arte en la Universidad de Filipinas en Diliman, la llevó a trabajar en artes y culturas indígenas, como estudios de tradiciones de tatuajes y prácticas de tejido en todo el país. Su tesis de posgrado en Historia del Arte se centró en la contemporización y la importancia de las prácticas culturales y artísticas indígenas en el siglo XXI. Su miopía contrasta marcadamente con su visión de encontrar las intersecciones del arte con diversas disciplinas como los estudios de peregrinaciones, el turismo, e incluso la microeconomía.

Correo electrónico: rchilario@up.edu.ph

Hosseini, Davood

Nació en Irán, es licenciado en psicología y doctor en jurisprudencia y estudios islámicos. Desde 2008, es director del Departamento de Ética y Misticismo en el Instituto de Investigación sobre el Hajj y la Peregrinación. Ha escrito varios trabajos sobre el Hajj y la peregrinación, centrándose en las habilidades éticas y psicológicas necesarias para los capellanes de las caravanas del Hajj y la peregrinación. Sus obras incluyen "Habilidades psicológicas necesarias por los capellanes de Hajj y caravanas de peregrinación", "Enseñanzas educativas de la peregrinación de los inocentes" y "Na-

rrativas de Al-Ziyarah." Además, ha publicado artículos en revistas especializadas e investigadoras, incluyendo uno que discute los beneficios perdidos debido al cierre del Hajj durante la pandemia COVID-19.

Correo electrónico: Hosseini1343@gamil.com

Iriarte Bustos, Pablo

Sociólogo y filósofo de la Universidad Católica de Chile, magíster en estudios culturales latinoamericanos por la Universidad de Chile y doctor en Ciencias Humanas por la Universidad Austral. Actualmente se desempeña como Profesor Adjunto del Instituto de Historia y Cs. Sociales en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile. Sus principales líneas de investigación son: creencias, prácticas y simbolismo religioso y estudios socioambientales.

Correo electrónico: pablo.iriarte@uach.cl

Lobo de Araújo, Maria Marta

Doctora en Historia Moderna y Contemporánea por la Universidad del Minho-Portugal, institución en la que es profesora de Historia. Investigadora del Lab2PT y miembro correspondiente de la Academia Portuguesa de Historia. Desarrolla investigaciones en los campos de la historia social e historia religiosa de la época moderna. Ha integrado y dirigido proyectos de investigación nacionales e internacionales y tiene varios trabajos publicados en Portugal y en el extranjero, algunos de los cuales han sido premiados. Destacan de sus publicaciones las obras premiadas: Hija casada, hija arreglada: la distribución de dotes de matrimonio en la cofradía de San Vicente de Braga (1750-1870), Braga, CITCEM, 2011 y Oración, Penitencia y Trabajo: el recogimiento de Santa María Magdalena y San Gonçalo (1720-1834), entre otros, sus trabajos pueden ser encontrados en la Academia.edu y el Repositorium Uminho.

Correo electrónico: martalobo@ics.uminho.pt

Martínez Cárdenas, Rogelio

Profesor-investigador titular del Departamento de Estudios Organizacionales de la Universidad de Guadalajara. Obtuvo la Licenciatura en Economía, el grado de Maestría en Administración y es Doctor en Ciencias por la Universidad de Guadalajara. Es autor o coautor de 58 artículos en revistas indexadas de 30 capítulos y editor de varios libros. Sus líneas de investigación son: Gestión de sitios de turismo y patrimonio religioso, gestión de sitios de turismo accesible. Actualmente es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) nivel I, de la Academia Mexicana de Investigaciones Turísticas, entre otras más.

Martínez Cruz, Luis Octavio

Arquitecto y maestrando en Restauración de Sitios y Monumentos por la Universidad de Guanajuato. Estudios varios en las áreas de historia, arqueología, arquitectura, urbanismo, antropología, arte, cine y fotografía. Realizo trabajo en despacho propio de arquitectura y restauración, bajo el nombre de “Nómada. Arquitectura y Restauración”, desarrollando, supervisando y ejecutando proyectos que involucran una o ambas áreas de intervención. Tales actividades se han concentrado en los Altos de Jalisco y Bajío de Guanajuato, interviniendo inmuebles de índole religioso y civil. Otra tarea importante en el desarrollo profesional es la participación dentro de instancias y asociaciones civiles como promotor y divulgador del patrimonio cultural edificado y las relaciones socioculturales entorno a estos bienes.

McIntosh, Ian

Antropólogo, especialista en cuestiones de paz, australiano fundador de la *Sacred Journeys Network*, que organiza una conferencia anual para estudiosos del turismo religioso y de peregrinación. Ha coeditado cuatro volúmenes sobre el turismo religioso y de peregrinación y es autor de tres libros sobre la religión y cultura indígenas australianas. Además, fundó el Indianápolis Spiritual Trail y el grupo de patrimonio australiano, *Past Masters International*. Además, es director de Asociaciones Internacionales en la Universidad de Indiana (Indianápolis) y enseña en la Escuela de Filantropía de la Familia Lilly de la Universidad de Indiana y en la Escuela de Artes Liberales IUPUI. También ha dirigido programas de estudios en el extranjero en varios países.

Miranda Torres, Roxana Paola

Profesora e investigadora de tiempo completo en la Universidad Panamericana campus Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías, nivel 1. Su línea de investigación es sobre los sistemas jurídicos indígenas y derechos de los pueblos indígenas en México y Latinoamérica. Ha publicado diversos libros, entre los que destacan: *La Nomología de las Comunidades Precuahtemicas en México: siglos XV-XXI*; *Debates del Congreso Constituyente, Jalisco, 1917*; *Nomología y Migración*; *Los pueblos originarios en Latinoamérica y el derecho humano a la propiedad*; entre otros. Además, ha impartido conferencias en diversos claustros académicos y participado en diferentes proyectos de investigación en México y Europa.

Correo electrónico: rmiranda@up.edu.mx

Molina Palestina, Oscar

Licenciado en Diseño Gráfico, Maestro y Doctor en Historia del Arte por la Universidad Nacional Autónoma de México, actualmente es académico en el Departamento de Arte del Centro de Enseñanza Para Extranjeros de la UNAM. Sus líneas de investigación se centran en estudios iconográficos sobre obras de arte, el análisis de las transformaciones de la Ciudad de México bajo una mirada urbanística y social, además del desarrollo de estrategias pedagógicas para la enseñanza del arte y la cultura mexicana a extranjeros. Ocupó el cargo de Subdirector de Catálogo y Zonas de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia en el periodo 2014-2017; también es coautor del sitio interactivo *The Sounds of CDMX* (septiembre 2022) <https://pudding.cool/2022/09/cdmx/> Website: <https://oscarmolina138.academia.edu/>

Correo electrónico: omolina@cepe.unam.mx

Ovilla Bueno, Trilce Fabiola

Originaria de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Abogada egresada de la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora en Derecho, cuenta con maestría en Derecho Corporativo y con estudios de maestría en Derecho Procesal Constitucional, así mismo, obtuvo un título propio la Universidad Complutense de Madrid: Capacitación política; Perspectivas Europa-América Latina. Es profesora de Tiempo Completo en la Facultad de Derecho, UNAM. Forma parte del Comité Académico del Programa Universitario de Estudios sobre Asia y África UNAM. Es integrante del Comité asesor interno de la *Revista UNAM Internacional*. Es parte del comité editorial de la revista *METHODOS* de la Comisión de Derechos Humanos de la Ciudad de México. Sus líneas de investigación versan sobre Derecho Constitucional, Filosofía del Derecho, Género e innovación educativa. Es miembro de la Barra Mexicana de Abogados, e integrante de Mujeres líderes de las Américas.

Correo electrónico: trilce.ovilla@derecho.unam.mx

Pazoki, Ali Karbalaie

Nació en la ciudad de Varamin, tiene una maestría en derecho de la Universidad de Mofid, así como un doctorado en filosofía islámica y teología del Instituto de Educación Superior Imam Sadiq. Es investigador en filosofía y teología islámica, humanidades islámicas e interpretación del Corán y el Nahj al-Balagha. Pazuki; ha sido autor de 30 artículos científicos y de investigación y 5 libros. Su investigación más reciente incluye un artículo sobre el análisis del concepto de mal, el origen del mundo y las

nuevas perspectivas en la peregrinación. Actualmente, Pazuki es profesor asociado en la Universidad Allameh Tabatabai de Teherán, en el Departamento de Filosofía y Teología Islámica.

Correo electrónico: karbalaipazouki@atu.ac.ir

Rodríguez Espinoza, Ma. Guadalupe

Licenciada en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 2018, adscrito a la investigación de los cambios del diezmo eclesiástico durante el periodo novohispano hasta la actualidad. Motivo por lo que he presentado artículos relacionados con ese tema en diversos eventos académicos Actualmente es profesor titular en la licenciatura de Etnohistoria de la ENAH en la clase de Historia Oral, Entrevista y Memoria. Herramientas para la investigación etnohistórica y antropológica, en la licenciatura de Antropología Social de la ENAH en la clase de Procesos de Hominización y Orígenes de la Civilización, Sociedad y Cultura Prehispánica.

Correo electrónico: lupitarguez@gmail.com

Salmorán Vargas, Gabriela

Doctora en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Maestra en Antropología Social y Licenciada en Historia por la misma universidad. Es Docente-Tutor-Investigador (DTI) en el Instituto de Educación Media Superior de la CDMX (IEMS), ha sido docente de asignatura en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) y en la Universidad Abierta y a Distancia de México (UNAD). Es autora del libro *San Lorenzo Xochimanca: pueblo antiguo de la ciudad de México y coautora de Nahuales: narraciones de la vida cotidiana en Milpa Alta*. La línea de investigación que desarrolla son la historia de la Ciudad de México bajo la temática de Pueblos Originarios y Religiosidad Comunitaria de los Pueblos Originarios.

Correo electrónico: quenamican@gmail.com

Samani, Sayyid Mahmood † (d. 2022)

Profesor adjunto en la Universidad de Educación Islámica y miembro del departamento de historia y civilización islámica. Director del Departamento de Historia del Instituto de Investigación sobre el Hajj y la Peregrinación durante unos 12 años. El Dr. Samani es autor de muchos libros, incluyendo "Ibrahim" y "Relaciones de los iraníes con el Hijaz". También escribió artículos en varios campos históricos. Uno de sus artículos de investigación es "Cómo Zaidiyyah transformado en Imamiyyah en Tabaristan basado en creencias religiosas".

Seyyed Jaaber Mousavirad

Miembro del Departamento de Filosofía y Teología Islámica de la Universidad Allameh Tabataba'i. Es licenciado en filosofía y teología islámica por la Universidad de Qom y doctor en filosofía religiosa por la Universidad de Teherán. Es profesor de diversos cursos teológicos y filosóficos y ha publicado numerosos artículos en revistas internacionales de gran calidad. Entre sus publicaciones destacan: "Teoría de la compensación y el problema del mal: una nueva defensa", *European Journal for Philosophy of Religion*, 14 (2), 2022; "Coherence of Substance Dualism", *International Philosophical Quarterly*, volumen 63, número 1, marzo de 2023, entre otras.

Correo electrónico: Mousavirad313@gmail.com

Sy Su Co, Chadwick

Profesor titular de Comunicación Organizativa y Artes Filipinas en la Universidad de Filipinas en Manila. Interesado en cuestiones de humanidades y filosofía, mantiene sus raíces en lo práctico con su interés en la peregrinación y el turismo, así como en la intersección de la política, las finanzas y la retórica. Ha sido invitado para dar ponencias en España e India, también forma parte de un equipo de académicos que mantiene la serie de conferencias *Sacred Journeys*, que se trata sobre las peregrinaciones. Sus fueron publicadas por prensas académicas en el Reino Unido, los Países Bajos, y Suiza.

Correo electrónico: ccsysu@up.edu.ph

Valdés Gutiérrez, Beatriz Virginia

Nació en la ciudad de México el 7 de junio de 1947. Licenciada en Administración de Empresas UNAM (1971). Maestra en Historia del Arte UNAM (1988). Coordinadora Nacional del Programa *Voluntariado Maestras Empíricas* en el Periodo Colonial para el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia DIF (1989-1993). Ciclos de Conferencias sobre *México Virreinal*, *Ciudad de México*, *Mixcoac Colonial* y *Mapa de Uppsala*, para la Alcaldía Benito Juárez, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura de la Ciudad de México y Casa de la Cultura La Pirámide (2016, 2017, 2018, 2019, 2020). Investigadora independiente. Línea de investigación: Mapa de Uppsala.

Correo electrónico: beavdem@yahoo.com.mx

**PEREGRINAR DESDE CASA, PARADOJAS Y DESAFÍOS
DE LOS DESPLAZAMIENTOS HACIA LUGARES SAGRADOS
DURANTE LA PANDEMIA POR COVID 19**

La composición tipográfica se realizó
con tipografía Crimson Text
diseñada por Jan Tschichold, Robert Slimbach
y Jonathan Hoefler en 2010.

Históricamente, peregrinar ha sido una de las actividades más importantes relacionadas con la movilidad y el intercambio cultural. Año con año, millones de personas de diversos credos, emprenden la marcha para llegar a sus sitios sagrados, en una actividad que involucra la fe, el sacrificio, pero también la celebración, la fiesta y la alegría.

El peregrinaje comprende movilidad económica, idiomática, diálogo político e intercultural, donde la salud ha tenido un papel fundamental en los viajes de la fe, pues muchos de los peregrinos se desplazan en agradecimiento o petición por restablecer su equilibrio físico y emocional.

Con la aparición del Covid-19 en el mundo se afectaron todas las esferas de nuestra vida. La importancia de proteger la salud y la necesidad de prevenir la propagación del virus obligaron a los gobiernos a cerrar centros públicos y evitar reuniones. La cancelación de la asistencia en las ceremonias religiosas como la Semana Santa y la Pascua en la Plaza de San Pedro, las procesiones religiosas de Arbaeen y la restricción del Hajj, la ceremonia más importante para los musulmanes o la suspensión del peregrinaje a la Basílica de la Virgen de Guadalupe en México, por mencionar sólo unos casos, nos han dejado imágenes desoladoras que nos recuerdan lo frágil de todo aquello que dábamos por hecho.

El presente documento reúne las ponencias del encuentro académico en línea "Peregrinar desde casa, paradojas y desafíos", en el que intervinieron participantes de Argentina, Chile, México, Estados Unidos, Portugal, España, Irán, Filipinas y Australia, interesados en la historia, la práctica religiosa, el comportamiento cultural, el contexto del Covid-19 y la contingencia en los santuarios y peregrinaciones.