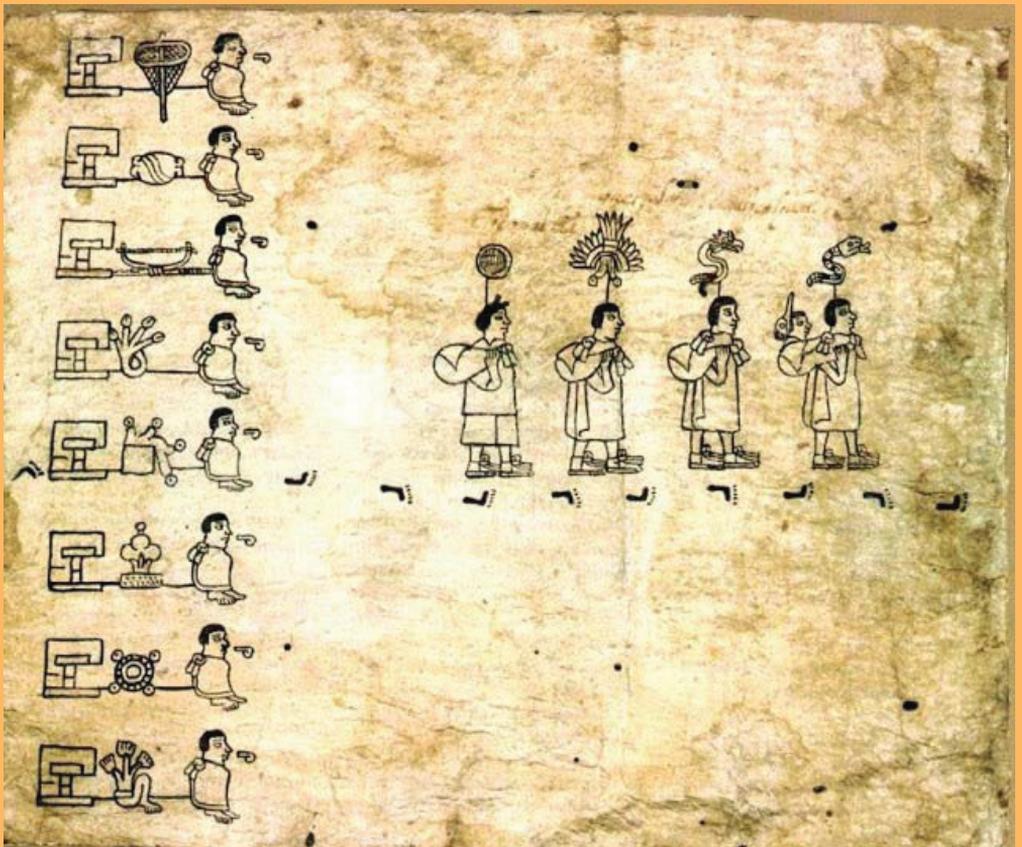


Santuarios, fiestas patronales, peregrinaciones y turismo religioso



Rogelio Martínez Cárdenas
Coordinador



SANTUARIOS, FIESTAS
PATRONALES, PEREGRINACIONES
Y TURISMO RELIGIOSO

ROGELIO MARTÍNEZ CÁRDENAS

Coordinador

La impresión de este libro fue apoyada con recursos del proyecto “P/PROFOCIE-2015-14MSU001OZ-13, proyectos para el fortalecimiento de la capacidad y competitividad académica del Centro Universitario de Los Altos.

Segunda edición 2016

D.R. © EUMEDNET
Facultad de Derecho
Universidad de Málaga
Avda. Cervantes, 2,
29071, Málaga, España

D.R. © Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de Los Altos
Carretera a Yahualica, Km. 7.5 Tepatitlán de Morelos,
Jalisco, México.

ISBN: 978-84-15774-59-4

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Contenido

<i>Presentación</i>	5
El espacio socio-religioso del Santuario Nacional de San Lázaro y sus actores: herencia, identidad y turismo <i>Maria Zielina</i>	9
Detrás del Santuario. Paisajes visibles e invisibles en torno a la hierópolis nicoleña (Argentina) <i>Fabián Claudio Flores</i>	33
La religiosidad en la fiesta del Señor de Huamantanga, Canta (Perú) <i>Bernardino Ramírez Bautista</i>	59
La peregrinación como demostración de la devoción guadalupana de los indígenas mexicanos. Ejemplo de peregrinación con antorcha, Santa Clara Huitziltepec, Puebla <i>Radoslav Hlúšek</i>	87
Turismo religioso en Los Altos de Jalisco (México). Un estudio de caso <i>Rogelio Martínez Cárdenas</i>	107
A festa do Sr. Bom Jesus da Cana Verde em Siqueira Campo/ Pr: dimensões da sociabilidade e do lazer (1934-2011) <i>Tanno, Janete Leiko</i>	139
Fé, Turismo e Desenvolvimento no Santário da Santa Cruz, Monte Santo, Brasil <i>Mísia Lins Reesink</i>	155

Presentación

El siglo XX, a diferencia los anteriores, estuvo caracterizado por un alto y acelerado desarrollo científico y tecnológico, así como por la aparición de diferentes corrientes ideológicas y políticas que apoyaban la tesis acerca de la secularización de la sociedad, que se inicia con “Jean Papon y Pierre Gregoire en los últimos decenios del siglo XVI, [quienes utilizaron el término secularización] para significar el abandono del sacerdocio” (González-Carvajal, 2003), en fecha posterior este concepto fue utilizado durante las conversaciones previas a la Paz de Wesfalia (1648), cuando se modificó su sentido convirtiéndolo en término político-jurídico neutro, pensadores como Kant, Hegel, Bauer, Feuerbach, Marx, Weber, Sartre, Camus, Th. J.J. Altizer, W. Hamilton y H. Cox, entre otros, se adhirieron a esta corriente de pensamiento de la secularización, asumiendo que la religión iría perdiendo peso dentro la sociedad conforme se desarrollara el conocimiento científico; sin embargo, durante los últimos años del siglo resurgió una tendencia a rescatar la espiritualidad, no sólo la religiosidad, lo cual parecería contradecir a la tesis de la desaparición de la religión.

El turismo religioso parece también un fenómeno que comienza a tomar fuerza y contradice la tesis que profetizaba el fin de la religiosidad. En efecto, cada vez son más las personas que por promesas personales o agradecimientos forman parte de las procesiones religiosas en todo el mundo. El turismo religioso representa uno de los principales flujos de turistas a nivel mundial. Con respecto al número de visitantes de uno de

los centros religiosos más importantes de México, como el Santuario de la Virgen de Guadalupe, en el Distrito Federal, se puede decir que recibe anualmente 14 millones de turistas, de los cuales entre 4 y 5 millones lo hacen el día de la virgen de Guadalupe. Este número, si se compara con otros países de Latinoamérica, habla del impacto que ha tomado la religión dentro del turismo como actividad netamente económica (Kors-tanje, 2006).

El turismo, como hecho social que es, genera una diversidad de impactos en las poblaciones receptoras de visitantes, por un lado posibilita una derrama económica que beneficia a los habitantes del sitio turístico al generar inversión en infraestructura y servicios diversos, promoviendo la creación de empleo y el bienestar económico, por otro lado, tiene efectos no siempre benéficos sobre el entorno natural, el patrimonio físico y cultural del lugar visitado, principalmente debido a que los sitios de fe no se desarrollan bajo una planificación urbana que facilite el desarrollo turístico, sino que su crecimiento se realiza buscando resolver prioritariamente necesidades de corto plazo, con lo cual, a pesar de la gran cantidad de visitantes que reciben anualmente, no han podido consolidarse como sitios que logren atraer turistas con un perfil distinto al peregrino.

UNA VISIÓN PANORÁMICA

Este libro se reúnen trabajos que muestran un panorama sobre cómo es que el fenómeno de la movilización de personas por motivo religioso se está viviendo en algunos países de América, pasando por países como México, Cuba, Perú, Brasil y Argentina.

Así, María Zielina examina el Santuario de San Lázaro de Cuba, donde reflexiona acerca de las oportunidades y limitaciones que le otorga la denominación de “Santuario Nacional” a los habitantes del lugar, al clero, al gobierno y a las personas que se identifican con el Santo. Por último, examina si existe la posibilidad de que El Rincón se pudiera convertir en una “mini ciudad santa” dentro del contexto político que existe en la Isla.

El caso argentino es tratado por Claudio Fabián Flores quien explora mediante metodologías cualitativas la experiencia territorial anclada en torno a un barrio de la ciudad de San Nicolás que sufrió grandes transformaciones con la instalación del Santuario de la Virgen del Rosario que hoy es testigo material del fenómeno religioso visibilizado en el paisa-

je del Santuario, donde se invisibilizan “otros lugares” relacionados con otros imaginarios pasados y presentes de la ciudad.

Bernardino Ramírez aborda el caso del Perú, en su trabajo plantea en principio un conjunto de proposiciones teóricas sobre la religión, la religiosidad y lo popular; para después explicar el origen del culto al Cristo de Huamantanga partiendo de las creencias andinas y su sincretismo con lo católico, para concluir hablando de la fiesta del Señor de Huamantanga.

Dos trabajos tratan el caso mexicano, el primero de ellos lo desarrolla Radoslav Hlúšek, quien muestra el caso de la Peregrinación con Antorcha del pueblo nahua de Santa Clara Huitziltepec, que se encuentra en el estado de Puebla. Previo a ello hace un análisis acerca del sentido de peregrinar y la devoción a la Virgen de Guadalupe.

El segundo es de Rogelio Martínez, el cual reflexiona acerca de cómo las autoridades han considerado el potencial que ofrece el turismo religioso como detonador para el desarrollo económico de esta zona geográfica denominada Altos de Jalisco, México. Para ello han creado un producto turístico consistente en una ruta al estilo del Camino de Santiago en España.

Janete Leiko Tanno explora las fiestas populares en las ciudades de Norte Pioneiro del estado de Paraná (Brasil), en particular la de Siqueira Campos, con la celebración del Señor Buen Jesús, en Cana Verde, que comenzaron alrededor de 1934 y hoy en día movilizan en 10 días miles de personas por motivos religiosos y de diversión.

Por su parte, Mísia Lins Reesink estudia la fiesta de Todos los Santos, que se celebra entre el 31 de octubre y 1 de noviembre en la ciudad de Monte Santo, en Brasil, donde miles de peregrinos católicos peregrinan al Santuario de la orden de Santa Cruz para pagar por los milagros recibidos.

Guadalajara, Jalisco, México, marzo 2013
ROGELIO MARTÍNEZ CÁRDENAS

El espacio socio-religioso del Santuario Nacional de San Lázaro y sus actores: herencia, identidad y turismo

*Maria Zielina*¹

Este estudio tiene el objetivo de enmarcar el Santuario Nacional de San Lázaro dentro del turismo religioso; reflexionar sobre las oportunidades y limitaciones que la denominación de “Santuario Nacional” proporciona a los habitantes de ese lugar, al clero, al gobierno y a las personas que se identifican con el Santo y, por último, examinar si existe la posibilidad de que El Rincón se pudiera convertir en una de esas “mini ciudades santas” dentro del contexto político que existe en la Isla. Para el desarrollo del mismo he tomado como metodología las entrevistas que conduje con fieles, vendedores, los sacerdotes Sergio Cabrera y José Carlos Iglesias y la madre superiora Martha Calvo; estudios sobre religión, identidad, y mercantilismo religioso; textos de autores que han investigado el tema de la identidad desde una perspectiva psicológica, antropológica y cultural y por último, de documentos diseminados por el Pontificio Consejo para la Pastoral de los emigrantes e itinerantes, y por la Organización Mundial del Turismo (OMT).²

1 California State University, Monterey Bay, 100 Campus Center, Seaside, Ca. 93955, Telf. 831-5823637, EUA.

2 Deseo expresar mis reconocimientos a los hermanos V. y C. Choy, los que me acompañaron tantas veces al Santuario, a la Abadesa Martha Calvo, Hermana de la Caridad y Superiora del Convento, a los Padres Sergio Cabrera y José Carlos Iglesia, a Mayda Limonta por aconsejarme las mejores horas para ir y venir al Santuario y la forma de acercarme a los fieles y vendedores; a Carlos por permitirme hacer varias visitas a la casa-templo de su Madrina y permitirme hacer fotos del altar, el cual tiene más de 70 años y que ha sido transmitido de familia en familia y a todos aquellos entrevistados directa o indirectamente, incluyendo taxistas, vendedores

HISTORIA DEL SANTUARIO

Incluir la palabra identidad en mi trabajo es correr un riesgo por las diferentes definiciones que existen sobre este concepto tan asociado a la cultura, la cual Geertz describió como una “telaraña de significados” (Geertz, 1992: 20), pero que estimo apropiado a la hora de examinar la devoción que los cubanos tienen hacia San Lázaro. Hablar de identidades es hablar de relaciones, de experiencias comunes y de interiorizaciones, en este caso de la experiencia de miles de personas con un ser sobrenatural y cuya representación social es compartida, ha sido almacenada en la cultura nacional desde siglos; es hablar con un otro y suponer y aceptar la identidad de ese otro, la de “otros cubanos”, cuyas identidades están a su vez muy relacionadas con la interacción grupal, la cual complementa la identidad nacional. Esta devoción al santo es la que me permite reflexionar sobre las identidades que se organizan, jerarquizan y estructuran en ese espacio físico y hablar de las creencias sincréticas afrocubanas como la cultura nutriente de la identidad cultural de los cubanos dentro y fuera de la Isla. La veneración a San Lázaro visibiliza prácticas sociales y experiencias significativas y permite hablar no sólo de las luchas de los esclavos y sus descendientes para incorporarse a la sociedad cubana pero también de las prácticas segregacionistas, discriminatorias del siglo XIX: la que dividía al blanco del negro, al enfermo del sano, al católico del santero. El culto a San Lázaro pone de manifiesto las experiencias de hombres y mujeres convertidos en sujetos sociales y el reforzamiento de identidades étnicas y culturales como lo fueron el ser descendiente de esclavo, abandonar el “bozal” y apropiarse de una nueva lengua, incorporar y transformar elementos de la cultura española, de la religión de sus antiguos amos y hacerlos propios (Giménez: <http://medioexpresivoscampos.org/>)

La historiografía del santuario y del santo hablan de muchas realidades; revelan en parte, las estructuras sociales, modos de comportamiento y valores culturales de los grupos que contribuyeron al desarrollo de la identidad milagrosa que se le atribuye al santo y a los múltiples mensajes

de velas e imágenes religiosas y devotos de la santería. No puedo dejar de mencionar a los familiares de la Casa -Templo de Santos Suárez, quienes me proporcionaron fotos de sus peregrinaciones durante los años 1949 y 1950 (les prometo que las voy a utilizar), y se pasaron horas buscando cajones para mostrarme retratos de la Madrina y del templo, los que alzaron tanta popularidad que lo visitaban reconocidos músicos afrocubanos, durante la víspera del Santo. Todos ellos han hecho posible este estudio.

que este santuario ha emitido desde su creación, relacionados con la ayuda sobrenatural y con los discursos —étnico, económico y socio-político—, de la nación cubana. A partir del siglo XVIII, los criollos comenzaron a tener conciencia de sus raíces y de sus diferencias con respecto a los peninsulares, a los ultramarinos, no sólo en el plano económico sino también en las costumbres y en la cultura. Algo semejante ocurrió con los esclavos que llegaban a la Isla, quienes constataron a través de sus experiencias en barracones, barcos, etc., de que todos no procedían de los mismos lugares ni hablaban la misma lengua ni rendían culto las mismas deidades. En este siglo, además, comienza a revelarse un relajamiento religioso que se afianzará en los siglos venideros e incluyó tanto a los peninsulares como a los criollos; situación que fue aprovechada por los diferentes grupos de esclavos para preservar en parte sus costumbres y creencias religiosas. Pero como no todos los esclavos procedían de las mismas aldeas o hablaban la misma lengua, ni celebraban de la misma forma sus ceremonias, estas creencias religiosas no fueron trasplantadas de la misma forma en todas las regiones de la Isla como lo demuestran las diferencias que existen entre la Regla Ocha e Ifá (Santería) y las diversas ramas de Palo Monte en Matanzas, Oriente o La Habana. Todo esto repercutió en el desarrollo de la religiosidad popular en Cuba y de ahí que una y otra vez se enfatice que la mayoría de los cubanos son creyentes, pero no católicos, o que la Santería abarca mayormente a los afrocubanos o es más pura en ciertos lugares que en los otros.

Ambos, santo y santuario, revelan cómo estas “realidades” fueron entendidas y procesadas, primero, por conquistadores, colonizadores y esclavos, y luego, por gobernantes, intelectuales, asociaciones religiosas, culturales, políticas, hasta llegar a hoy en día. La política de embellecimiento y renovación de la ciudad de La Habana, la huida hacia una religiosidad menos dogmática, más popular, junto al incremento de la esclavitud en toda la Isla —lo cual trajo el empeoramiento de las condiciones de vida de los esclavos y sus descendientes—, sirven para explicar en parte la actoría social de este santo. Los niveles de apoyo de las instituciones gubernamentales se centraron en aquellos organismos que beneficiaban la corona española como fue la instauración del estanco del tabaco y la creación de la Compañía de Comercio de La Habana (1740); hechos que contribuyeron a esa imagen de prosperidad que los gobernantes coloniales deseaban vender a sus vasallos y enemigos como parte de la política modernizadora que acompañó la subida al trono español de la dinastía Borbón a principios de ese siglo. La ciudad de La Habana con su crecimiento de población, sus suntuosas avenidas, su nueva Catedral y

sus numerosos visitantes, procedentes de casi todas partes del globo, se convirtió en una de esas imágenes. En esta imagen no tenían cabida los enfermos, especialmente aquellos que padecían de enfermedades como la lepra, enfermedad que desde siglos había sido identificada con lo impuro y la que en el Antiguo Testamento ya aparecía como "azote por un pecado cometido", como "castigo de Dios", y partiendo de estas asunciones, los enfermos y sus familiares, junto a los pobres y aquellos que no tenían acceso a los precarios lugares en donde se prestaban auxilios médicos buscaron ayuda sobrenatural; socorro y protección en aquellos santos que proponían soluciones a sus dolencias terrenales.

En Cuba, los primeros datos que se encuentran sobre este espacio religioso y su asociación con la imagen de San Lázaro datan del siglo XVIII. La situación geográfica de Cuba hizo que desde el "descubrimiento" de América, ésta se convirtiera en un centro económico de alcance global y que a sus puertos llegaran y salieran numerosas embarcaciones cargadas no sólo de hombres en busca de riquezas o portando tratados comerciales que los podrían volver ricos y poderosos, pero también de hombres y mujeres azotados por enfermedades o transmitiéndolas, entre ellas la lepra. A fines del siglo XVI, los numerosos casos de lepra que se iban presentado y la visibilidad de los enfermos en plazoletas y calles, forzó al gobierno español a tomar serias medidas y una de éstas fue la construcción y consecutivos traslados del Leprosorio San Lázaro. En enero 12 de 1615, el Cabildo Habanero decide construir un sanatorio en las Caletas de Juan Guillén, en un lugar que les pareció lo suficientemente apartado y adecuado para tratar las víctimas de esta enfermedad; en este lugar se levanta actualmente el Hospital Hermanos Armejeiras. Sin embargo, las deficiencias sanitarias que tenía dicho sanatorio hizo que se expidiera una nueva orden para la construcción de otro leprosorio. En 1680, Pedro Alegre Díaz, acaudalado propietario, quien tenía un hijo que padecía de esta enfermedad y también dinero, casas y terrenos, dona los terrenos de una de sus estancias, "Los Portones" para que albergaran allí tanto a los enfermos como a su hijo. Con el propósito de llevar cierto consuelo espiritual a pacientes y familiares se les construyó a los mismos una ermita en este lugar. Dificultades monetarias y cataclismos naturales como el ciclón de 1703 arrasaron con la ermita y con las pobres casas de los enfermos, los que tuvieron que ser trasladados a las Caletas de Juan Guillén, nuevamente. El aumento de los pacientes y la visibilidad de los enfermos que deambulaban por las calles pidiendo limosnas y las protestas de los vecinos que temían ser contagiados forzó a los gobernantes a tomar medidas y mediante la Real Orden de 1714 se construye un nuevo hospital, el Real

Hospital de San Lázaro de la Habana, conocido también como La Caleta de San Lázaro, pero la mala suerte se cierne otra vez sobre el hospital, el cual quedó destruido totalmente esta vez a causa de la “Toma de La Habana por los ingleses”, una de las acciones de represalia tomadas por Inglaterra en su conflicto bélico con España en 1762. La reconstrucción del hospital termina en 1798 y las Hermanas de la Caridad de San Vicente de Paula comienzan su servicio de atención a los enfermos en 1854. La intervención del ejército americano en la Guerra del 95 y la cuarentena y reconcentración impuesta por el capitán general Valeriano Weyler como uno de los esfuerzos hechos por parte de la Corona española para retener una de sus últimas colonias en las Américas, provocó un nuevo desplazamiento de los enfermos en 1899, los que fueron instalados en la Loma de la Vigía, en Mariel, fuera de la Ciudad de La Habana, a pesar de sus miedos, protestas y tribulaciones.

Este temor de los enfermos de que las autoridades los echaran al mar, de que aprovecharan la travesía por barco para deshacerse de ellos, hizo que pusieran como condición para dicho traslado de que les acompañaran algunas de las hermanas de la Caridad.

Todas subieron a bordo, después, todos los enfermos [...]. La superiora, sor Ramona Idoate, va frente al grupo. [...] Las escenas de los días por venir no tendrán mejor sitio para sucederse que el más terrible círculo del infierno dantesco. Y ese sitio en la tierra lo tienen aquellos barracones del Mariel: allí no hay nada, ni camas, ni ropas, ni alimentos [...]. Sin mayor riqueza que perder, sólo la dignidad de su pobreza, los leprosos prenden fuego a los barracones [...] “Nuevo éxodo, sin medios adecuados; en carretas; en planchas, camino ya del nuevo y definitivo hospital, a medio construir, lejos de la población, y sin recursos de ninguna clase [...] en medio de un campo cenagoso, sin agua, sin luz, sin calles, sin enfermería, sin casa para las Hermanas, un esqueleto de Lazareto, no más.³

En 1914 se abren las puertas del nuevo leprosorio, aún sin terminar, en el pueblecito El Rincón, el cual sigue funcionando hasta la actualidad y en el que residen los leprosos y se atienden a los enfermos de Sida y aquellos que presentan síntomas de enfermedades contagiosas de la piel

3 Cita de Hilario Chaurrondo, Pbro. C.M., *Las Hijas de la Caridad en el Hospital de San Lázaro, La Habana, 1954*, y citado en la revista de la Arquidiócesis de la Habana, *Palabra Nueva*. Junio, 2007. núm. 164 [On line] <http://www.palabranueva.net/contens/0706/000102-7.htm>

como la viruela, varicela, etc. Al lado del leprosario se construyó nuevamente una modesta iglesia y San Lázaro continuó siendo el patrón de la misma, atendiendo a la tradición católica establecida desde la Edad Media, de que San Lázaro era el Santo Patrón para aquellos que sufrían de la “muerte en vida”, la enfermedad de Hasen. La designación de san Lázaro como patrón de esta iglesia concordaba, además, con las labores cristianas que había hecho Lázaro de Betania, el hermano de Marta y María —el cual nunca llegó a ser un obispo— y que, según la leyenda, escapó de Palestina y se dedicó a diseminar el cristianismo y por su bondad y perseverancia en dichas labores fue elegido obispo de Marsella.

Sin embargo, el santo al que acuden los fieles, los necesitados; venerado por hombres y mujeres sin distinción de razas, estatus social, dentro y fuera de Cuba, no es San Lázaro de Betania, sino el otro, el San Lázaro de las muletas, en cuya imagen se unen como en una especie de “Trinidad religiosa”, el San Lázaro de la parábola bíblica, quien aparece en el Nuevo Testamento, y que según el Evangelio de San Juan (11: 41-44) fue resucitado por Jesús; otro Lázaro, el pobre mendigo según el Evangelio de San Lucas (16: 19-31), y la deidad africana, Babalú Ayé, “Padre del mundo”, la que en algunas partes de África ya había sido asociada con la lepra y las enfermedades venéreas.

Según los patakines, leyendas sobre el origen de los orishas, este orisha, Babalú Ayé era hijo de Naná Burukú o de Kehson y Nyohwe Ananou o de Yemayá, y su culto procedía de Dahomey (Benín), en donde se le daba el nombre de Azojuano (Azowano), Rey de Nupe. No es de extrañar que en el momento en que la lepra hizo su aparición en la Isla, los esclavos procedentes de África ignoraran el orden occidentalizado, representado por el Obispo de Betania y optaran por aquellas otras dos figuras, la del mendigo y la del orisha, con cualidades y dolencias humanas y cuyas vidas hallaban eco en las vivencias que el sistema esclavista y el orden cultural y religioso, español y católico había impuesto sobre sus vidas. Este santo semidesnudo y apoyado en muletas fue el que estaba en el altar mayor, según una leyenda popular, y al que algunas hermanas de la Caridad cubrieron con una capa acatando las órdenes de un monseñor escandalizado frente a la desnudez del santo. Este viejo con muletas y con dos perros no aparece de esa forma dentro de la iglesia, pero lo podemos encontrar en los cuadros que como exvotos cuelgan a la vista de todos en la sacristía, en los altares sincréticos, en patios y jardines que dan al frente o al fondo de las casas; ésta es la imagen que veneran los cubanos dentro y fuera de la Isla como lo demuestra la iglesia de San Lázaro en Miami, construida en 1974 y a la que asisten miles de cubanos

desde su inauguración.⁴ A esta endeble figura piden “milagros” los fieles; milagros que acreditan, revelan, el poder de Dios; hacen referencias a los enfermos que la medicina de los hombres no puede curar; a los pobres que los gobiernos abandonan o se olvidan de que existen.

Al igual que otros santos que se veneran en el calendario religioso popular latinoamericano y caribeño, San Lázaro es un santo “milagrero”, “hace milagros de forma natural” como dicen mis entrevistados, y como esos milagros tienen efectos externos, que se pueden ver, como la curación de un enfermedad incurable, por ejemplo, este santo ejerce un papel concreto en la vida de los individuos, grupos, ya que los ayuda a encontrar respuestas a las necesidades que consideran prioritarias; les ayuda a defenderse en su papeles de actores sociales, lo que les permite unirse y formar comunidades de pacientes, familiares de pacientes, creyentes, etc., y luchar por los objetivos que se han propuesto. Los éxitos del San Lázaro de la Muletas estriban, según sus devotos, en que presta ayuda y protección al individuo, en momentos en lo que todo y todos le fallan. Esta relación íntima con el santo implica comportamientos específicos y compartidos, hay que cumplir las promesas que se le ofrece. Al igual que San La Muerte y San Baltasar en Argentina, San Lázaro castiga fuertemente a sus fieles cuando estos no le cumplen las promesas; castigos que abarcan pérdida de bienes, falta de relaciones afectivas, o recibir el peor de los castigos, el que deje de tomar en cuenta las futuras peticiones.

EL CULTO A SAN LÁZARO EN EL SIGLO XX

Durante la primera mitad del siglo XX, el Santuario de San Lázaro continuó siendo marco referencial de religiosidad popular, cultural, social en el que se hacían referencias a la vida, el amor, la muerte; un espacio en el que se manifestaba la voluntad de elegir entre el santo católico o al sincrético; un espacio en el que se evidenciaba el impacto de la cultura afrocubana y debido a estas especificidades, este santuario siempre ha originado oleadas de emociones diversas en las filas del clero católico, de intelectuales, visitantes, curiosos y fieles. Para algunos, los elementos de la santería que se manifestaban dentro o fuera del santuario debían ser

4 Debemos resaltar que la aceptación de esta figura a través de los siglos revela la participación no sólo de los pobres sino también de los miembros de la alta sociedad cubana desde las primeras prácticas religiosas que se cimentaron en Cuba.

erradicados, prohibidos; opiniones que eran sustentadas y compartidas tanto por el gobierno como por el clero católico. Para comprender mejor estas emociones y posiciones debemos señalar que en los primeros decenios de la República, la mayoría de los sacerdotes y de las religiosas eran españoles, ajenos a la realidad cubana y éstos eran los que regían las instituciones apostólicas más significativas en la Isla; situación que traía repercusiones en la sociedad cubana y a las que se refiere Céspedes García Menocal al hablar de la presencia de estos religiosos españoles en Cuba.

... las formas de religiosidad sincréticas nacidas del sincretismo cultural entre lo español y lo africano, entre el catolicismo y las religiones africanas que los esclavos trajeron consigo; [era un] fenómeno desconocido por los extranjeros que llegan a Cuba. Los juicios teológicos y las actitudes pastorales van a depender, casi siempre, de prejuicios, del talante teológico previo, de la cultura y de la sensibilidad previas con relación a la pluralidad de formas posibles de religiosidad, con relación al negro y a su cultura y su estilo vital, etc. (<http://www.ensayistas.org/critica/cuba/fornet/cespedes.htm>).

Esta intolerancia y desconocimiento de la cultura cubana se pone de manifiesto en la postura que tomó Pedro González Estrada, obispo de la ciudad de La Habana, el cual firmó un edicto a partir del cual se prohibía el culto del San Lázaro de las muletas y de los perros, en 1919. No es de extrañar que el Santo de la Muletas desapareciera del altar mayor y fuera modificado y ubicado en el pasillo lateral. Esta intolerancia hacia el sincretismo religioso y reservas hacia la cultura afrocubana se filtraba en las perspectivas que sobre la cultura y la etnicidad de los cubanos sembraban y esparcían la mayoría de los intelectuales cubanos, quienes padecían de la enfermedad del “blaqueamiento”; una enfermedad cuyos primeros síntomas era el blanqueamiento cultural. Dichas actitudes y disposiciones eran rechazadas por aquellos que se habían beneficiado por los milagros del santo popular y sincrético, entre ellos, los practicantes de la Santería y católicos u otros creyentes cuyas maneras de pensar eran más “abiertas” y veían, aceptaban estos elementos sincréticos como parte de sus comunicaciones o acercamientos con el santo, parte de su religiosidad. Esta actitud que despliegan los “católicos abiertos” persiste hasta la actualidad y la comenta García Menocal en el artículo que hemos citado anteriormente,

...en Cuba existen personas radicalmente cristianas, que han incorpo-

rado algunos elementos de las tradiciones religiosas africanas que no contradicen ni el dogma católico, ni la ética que se sustenta en el mismo.

A partir de 1959, fecha en que se cerraron iglesias y templos, se prohibieron las manifestaciones y celebraciones religiosas de todo tipo, incluyendo las que acompañaban la santería y la iglesia católica se convirtió en la “iglesia del silencio”, la veneración a San Lázaro alcanzó nuevos niveles, pues se convirtió en símbolo de resistencia religiosa y cultural (Uría, 2011). La frase “la religión es el opio de los pueblos”, un planteamiento filosófico y marxista, que muchos repetían y manoseaban con facilidad sin detenerse a conocer a fondo el fundamento filosófico que había llevado a Carlos Marx a producir dicha frase, ayudó a establecer y recrear un nuevo tipo de segregación: ateos contra creyentes; crear otra génesis, la de voluntad política contra la voluntad cultural.

El ateísmo, percibido como voluntad ideológica, respaldada y diseminada por el Estado se enfrenta a la voluntad individual, y como la voluntad es una potencia que mueve al ser humano de hacer o no hacer algo, surgieron conflictos en todos los niveles incluyendo los conflictos religiosos. Los individuos se vieron obligados a decidir si debían asistir o no a la iglesia, a participar o no en ceremonias sincréticas, o a educar o no educar a sus hijos bajo modelos de idearios cristianos. Se enfrentaban a la convicción de que el cierre de las iglesias, la negación de una identidad religiosa, constituía un paso hacia el progreso, una vía definitiva para dejar atrás los fanatismos y supersticiones y el ateísmo se lo presentaba como válido proceso en la restructuración del espacio cultural del “hombre nuevo”.

El Estado aspiraba que la iconografía sagrada que había inundado a Cuba desde la llegada de los esclavos procedentes de África fuera limitada al folclor, se tomara como otro de los vestigios del pasado colonial y republicano que había que desaparecer. Este ateísmo, que se planteaba como adhesión a la ideología del marxismo-leninismo hizo que, por un lado, muchos padres ocultaran sus creencias y dejaran de bautizar a sus hijos con el fin de permitir y hacerles más fácil el ingreso a escuelas y universidades y brindarles mejores oportunidades al buscar trabajo. Por el otro, se erguían los que pensaban y postulaban que dar una educación religiosa a los hijos o preservar en las familias las creencias religiosas sincréticas implicaba una degradación intelectual, un “atraso” y estas interiorizaciones religiosas podía erradicarse con ayuda de la educación escolar. En medio de estos dos grupos estaban los que consideraban que la religión era la esencia de la vida, una manera de encontrarle sentido a la existencia, a las relaciones familiares y a su comprensión del mundo y

por lo tanto querían seguir asistiendo a iglesias, a las ceremonias de sus santos.

Estos planteamientos marxistas que postulaba el gobierno desencadenaron reacciones y emociones que trajeron consigo modificaciones en cuanto a formas de comportamiento, ya fueran de forma individual o grupal, y los más afectados fueron la Iglesia Católica como institución, los miembros de las diferentes asociaciones católicas y aquellos que profesaban una religión de raíces africanas, como la Santería, Palo Monte o Abakuá. Las iglesias se ven forzadas a disminuir su acción pastoral a través de toda la Isla y a partir de las confiscaciones, y bajo la Ley de Nacionalización de la Enseñanza, del 6 de junio de 1961, las escuelas privadas e instituciones educativas de niveles superiores regidas por sacerdotes y monjas pasan a manos del Estado. Dejan de funcionar las asociaciones laicas que apoyaban la diseminación del catolicismo, entre ellas, la Acción Católica y sus varias ramas masculinas y femeninas; cesan o disminuyen las enseñanzas del catecismo a los niños en las parroquias por falta de misioneros y personal laico; en 1986, el número de sacerdotes católicos en Cuba no alcanzaba la cifra de 300.⁵

La Santería también se ve afectada y santeros y los fieles de los diferentes orichas se ven forzados a reaccionar ante los planteamientos marxistas y buscar nuevas estrategias para enfrentar las restricciones gubernamentales. Esto presentaba retos para los practicantes de la Santería pues la devoción a los orichas demanda ciertas reglas y compromisos, que incluyen el vestirse con ropas de determinados colores, pagar promesas, organizar ceremonias acompañadas de “tambores de fundamento”, comprar flores, velas, oraciones, abastecerse de ciertos productos, ofrecer sacrificios, erigir altares, etc. El aceptar que la religión no podía ser parte de la identidad individual o colectiva implicaba, en este caso, que el elemento institucional, el orden, representado por las relaciones entre madrinas, santeros, ahijados; el orden que permitía ascender a ciertas posiciones —babalao, madrina, tamborero mayor, etc.— no podía funcionar, o se vería muy limitado, y que los ciclos de conducta reforzados por el calendario festivo de santos-orichas, heredados a través de siglos, no podía conservarse, subsistir. Los individuos practicantes de la santería tuvieron que desprenderse de collares y vestimentas con colores asociados a los diversos santos y se vieron obligados a reducir ceremonias, “los bembes”, “asentamientos” e “iniciaciones”; regresar a la clandestinidad

5 Datos tomados del “Discurso Inaugural” pronunciado por monseñor Adolfo Rodríguez durante la Conferencia Episcopal Cubana en 1986.

de siglos pasados. Dentro de este grupo se hallaban también los devotos “independientes” de San Lázaro, aquellos que sin profesar la Santería creían en las acciones milagrosas del santo y trataban de asistir al santuario para pedirle favores o cumplir promesas. Esta visión de “esa nueva cultura obrera” se propagó a los diferentes medios e instituciones, como se descubre en la opinión que expresase Miguel Barnet al explicarle a José Millet, la conducta y el “fanatismo” de algunos devotos hacia San Lázaro los días 17 de cada mes, en especial el 17 de diciembre.⁶

Los devotos de San Lázaro Baba son dados a las personas y a los grandes sacrificios de flagelación. Cada día 17 visten con tela de saco, sayas las mujeres y pantalones con botones dorados los hombres. Y el día 17 de diciembre, sus efemérides, cumplen una promesa ya tradicional en La Habana, que consiste en salir en procesión desde un punto bien alejado a pie, de rodilla, casi a rastras, halando piedras o cadenas, hasta el mismo santuario del Lazareto en el poblado del Rincón, donde se le rinde culto a esta divinidad. Este santuario y hospital de leprosos ha sido testigo *de los actos de fanatismo religioso más espectaculares que se conozcan en Cuba, y que afortunadamente han ido languideciendo en nuestra sociedad socialista, que garantiza la salud gratis todo el pueblo.* (El énfasis es mío)(<http://religionesafricubanas.espiritismo>).

Esta visión de Barnet tiene sus raíces en el siglo XIX y denota el peso de las perspectivas religiosas que tenían los sacerdotes y religiosas ibéricos y criollos al referirse a las religiones sincréticas, así como también influencia de las teorías positivistas que pesaban en muchos de los intelectuales cubanos y los estereotipos y prejuicios que existían en cuanto a las religiones africanas. Sin embargo, a pesar del cierre de las iglesias y templos, el Santuario de San Lázaro continuó funcionando y los fieles buscaron nuevas estrategias para mantener el mismo como espacio religioso y cultural: a los pies del santo se encendían velas de diferentes colores y se colocaban flores y se rezaban oraciones sincréticas y en los 17 de diciembre fieles, santeros y pagadores de promesa acudían al recinto. Venían a pesar de las dificultades de transporte, a pesar de vivir fuera de La Habana, a pesar de las miradas despectivas o indulgentes, de las animosidades y comentarios negativos acerca de sus creencias religiosas y su

6 José Millet fue uno de los fundadores de la Casa del Caribe en Cuba cuya finalidad es la de dar a conocer, rescatar y estudiar la religiosidad popular cubana y el desarrollo de la cultura caribeña. Esta institución se encuentra en Santiago de Cuba. Millet, además de ser autor de varios libros y ensayos es redactor de “Latinoamérica on line”.

presencia en este lugar. Esta presencia diaria de estos diferentes grupos en la iglesia, fuera o no onomástico del Santo Patrón, testimoniaba que, a pesar de las nuevas disposiciones gubernamentales, del “ateísmo”, este santuario y este santo permanecían en la memoria cultural y religiosa del pueblo cubano y continuaban siendo parte importante de la misma. La devoción a la Virgen del Cobre, Patrona de Cuba, no desapareció, ni tampoco la devoción hacia la Virgen de Regla o Santa Bárbara, y mucho menos el mundo mágico de la Santería, todo lo contrario. El mosaico de ritmos y bailes creados para homenajear a los santos, ganar su atención, su gracia o su perdón no se apagaba y la iconografía sagrada y sincrética que inundó Cuba con el arribo de los esclavos africanos continuó despertando la imaginación de estudiosos y turistas.

En las décadas de los sesenta, setenta y ochenta los turistas pagaban por presenciar “puestas en escenas” de una “fiesta para los santos” u otros rituales asociados con Ochún: Virgen de la Caridad, Yemayá; Virgen de Regla, Changó-Santa Bárbara y San Lázaro-Babalú Ayé. Muchos santeros, empujados por la situación económica en que se encontraban y conscientes del interés de turistas y visitantes por la Santería, crean una incipiente forma empresarial turística de carácter individual, casera, en la que juegan un papel importante el santero, la madrina y sus ahijados, los cuales invitaban a estas personas a sus casas-templo para que presenciaran esa “puesta en escena” que les habían preparado. Estas invitaciones se llevaban a cabo de forma secreta y eran facilitadas por personas, a veces, familiares o amigos, los que servían de intermediarios entre los miembros de la casa-templo y los turistas-espectadores. El dramatismo de las ejecuciones bailables, maestría de los percusionistas, cantos etc. influenciaba en la diseminación del “espectáculo”, el número de participantes y la cantidad de dólares que se recibían y compartían. Luego, la madrina o la “familia ritual” de esa casa-santo utilizaba parte de ese dinero para homenajear al orisha y ofrecerle una fiesta más íntima y más espiritual (Argyriadys, 2005: 29-52).

La visita del papa Juan Pablo II y la caída del bloque soviético trajeron cambios en las tensas relaciones que desde los años sesenta existían entre la Iglesia Católica y el Gobierno cubano y se produce un nuevo período, se entra en una nueva fase y a partir de estos cambios la sociedad de Cuba se convierte así en una “sociedad laica, no atea”; en 1991 se comienza a aceptar a algunos creyentes dentro de las filas del Partido Comunista. Estas “ofertas” privadas de la Santería como espectáculo teatral que se habían ido desarrollando de forma casera durante las décadas anteriores no pasaron desapercibidas por el gobierno como lo prueba

la creación y existencia del Conjunto Folklórico Nacional (CFN), una de las instituciones que surgió a partir de la desaparición del Centro de Estudios del Folklore del Teatro Nacional (1960), cuya finalidad fue la de resaltar la cultura afrocubana sin el bagaje de la religión. Sin embargo, los elementos religiosos fueron tomando un papel protagónico en dichas presentaciones a medida que pasaban los años.

Los espectáculos que presentó el CNF en aquéllas décadas alcanzaron grandes éxitos y a las mismos se invitaban a “viejos religiosos” cuyo papel era el de garantizar la “autenticidad” del espectáculo a través de “sus aplausos, saludos rituales, aproximaciones e improvisaciones”. Los triunfos alcanzados por este Conjunto hicieron que surgieran otros similares a nivel provincial y regional; la Santería no es sólo revalorizada y “comercializada”, pero también “folclorizada”, “mercantilizada” y “jineterizada” e ingresa dentro de los paquetes turísticos que ofrece el “ecoturismo”. Se la incorpora como uno de los elementos más importantes en la formación y desarrollo de la cultura cubana, de la cultura nacional (Basail Rodríguez et al, 1999, Argyriadis, 2005). Comenzó, al igual que había pasado en las décadas de los 40 y 50, una nueva explotación de lo afrocubano a través de giras artísticas, discos, programas televisivos y a través de la diseminación y presentación de las prácticas de los cultos sincréticos con exposiciones de altares y tronos de orichas como expresiones de arte religioso popular; exposiciones que se llevan a cabo en lugares concurridos tanto por nacionales como turistas, como es el Callejón de Hamel. Sin embargo, no todos los cubanos y grupos religiosos se muestran contentos con este reconocimiento y entendimiento utilitario que el Estado ha hecho de la Santería. Sacerdotes católicos y santeros expresan sus temores frente a esta revitalización de la Santería; temores que revelan tensiones en las relaciones de poder que están envueltas en este resurgimiento de la espiritualidad en la sociedad cubana. Los sacerdotes temen que la masificación de la Santería como referente casi obligado para referirse a la comunidad religiosa cubana merme la misión evangelizadora a las que se han dedicado misioneros y sacerdotes desde 1976, y los segundos, los santeros, temen la corrupción de los ritos, la brevedad de sus relaciones con los ahijados extranjeros, la imposibilidad de formar familias rituales, los rivales extranjeros, el prestigio nacional o transnacional de ciertos padrinas y padrinos y la opulencia material que éstos despliegan en sus ceremonias y altares con el objetivo de “ganarse ahijados” extranjeros o nacionales. Los sacerdotes se quejan de que los cubanos desconocen como persignarse o rezar el Padre Nuestro y en cambio conocen muy bien los rezos y festividades en homenaje a Ochún, Yemayá, Babalú Ayé, San-

ta Bárbara, incluyendo sus ciclos festivos. Los santeros se quejan de las usurpaciones cometidas por sus previos ahijados o de las conductas deshonestas de “babalaos” y de las supercherías (Argyriadis, 2005).

El impacto y el éxito de la santería como producto turístico repercute en otros países, México, Italia, Canadá, Francia y muchos otros. En México, Yolotl González Torres escribe que en la celebración del primer aniversario de la revista *Santería, ciencia y religión*, dirigida por José Rodríguez Breñas, se celebró un “wemilere, al que asistieron más de 500 personas [...] en la casa de la cultura de Tlalpan, un lugar manejado por el gobierno del distrito Federal, donde se coloca[ron] altares dedicados a varios orishas...”. Leemos en dicha revista un anuncio de Paradise Tours, una agencia turística que prometía a los clientes por la suma de 850 dólares un “paquete yoruba”, que incluía,

un recorrido por los principales templos yorubas en Cuba, *participación en una fiesta de santo*, registro con los caracoles por los mejores santeros de la tierra, entrega de los guerreros y la mano de Orula, y para las mujeres Ekofu más *impartición de conocimientos sobre todas las religiones afroantillanas* (El énfasis es mío)(González Torres, 269).

Actualmente, similares anuncios resultan fáciles de encontrar en Internet, entre los que se encuentran la agencia Globous Tours, en los Estados Unidos, la cual ofrece el Santuario de la Virgen de Regla como espacio de aprendizaje para conocer la sociedad cubana, “Learning about the Black Madonna at the Church of Our Lady of Regla, where Christianity and the Santeria religion are practiced side-by-side”, y la otra es la CubaSelect Travel, ubicada en la Isla, que aunque no menciona ningún santuario en particular, recomienda la Santería, nuevamente, como una de las formas para “impartir conocimientos”. Leemos, “If you are interested to learn more about the religions of Cuba including visiting a Santería as well as seeing some beautiful examples of churches this can be arranged for you.” (<http://www.google.com>).

Esta comercialización de la Santería y de los santuarios no significa de manera alguna que hubieran desaparecido las consecuencias de las presiones socio-políticas que pesaron sobre la Iglesia y sobre las creencias sincréticas, ni que tampoco cesara la diseminación del “ateísmo militante”. Estas “realidades” continúan presentes y deben tenerse en cuenta para cualquier estudio que se quieran llevar a cabo sobre la identidad cubana, el nuevo resurgimiento de la religiosidad y el turismo religioso en Cuba, y como resultado observamos que este resurgimiento de la religiosidad

popular a partir de los ochenta, se nos presenta con características difusas, y las mismas plantean retos no solo para los estudiosos del tema pero también para sacerdotes y religiosas católicos, líderes de las diferentes casas-templo, y de las agrupaciones evangélicas, pentecostales y otras más. Sobre estos retos y las tensiones que se puedan crear entre las diferentes agrupaciones religiosas Alaín Basail Rodríguez expresa,

... las estructuras de plausibilidad de los grupos religiosos, además de seguras y trascendentales, se han flexibilizado, estabilizado y se presentan con una fuerte carga diferenciadora –como factor de estructuración social y configurando una serie de actitudes y comportamientos sociales relacionados con *el individualismo, el igualitarismo, el trabajo, el asociacionismo, etc.* (El énfasis es mío)(Basail-Rodríguez, 2001: 119).

Basail añade que existen luchas entre los diferentes grupos religiosos en cuanto a la mejor forma de captar nuevos miembros; granjearse la confianza de este inmenso número de personas, las que llevadas por el hambre espiritual buscan pertenecer, asociarse y participar en las actividades que ofrecen las diferentes congregaciones religiosas. Tenemos que recordar que la iglesia católica reclama el papel protagónico que jugó en la Isla desde 1492 hasta 1960 y para lograrlo se presenta no sólo como institución social y religiosa, sino como interlocutora: la institución capaz de lograr la reconciliación de todos los cubanos, incluyendo disidentes políticos y emigrados. Estas aspiraciones de la iglesia católica no significan de manera alguna que las demás agrupaciones religiosas hayan permanecido con los brazos cruzados, sobre todo la iglesia pentecostal, cuyo crecimiento se deriva del carisma que despliegan sus líderes en sus contactos personales con las personas del barrio, y la que desde 1950 ha ido ganando terreno en popularidad en las regiones occidentales y orientales.

Una situación muy explícita de estos conflictos y luchas se pudo constatar en la más reciente de las masivas peregrinaciones al santuario de San Lázaro. Así, por ejemplo, a los tradicionales participantes [creyentes católicos, de religiones de raíz africana, devotos y asistentes espontáneos] se unieron grupos de bautistas y pentecostales cantando, repartiendo publicidad y llamando a sumarse a su grupo⁷ (Basail Rodríguez, 2001: 117).

7 La explicación que se inserta en esta cita, entre corchetes, en cuanto a qué tipo de devotos el autor considera “tradicionales” procede de ese mismo artículo de Basail, y se encuentran en sus notas bibliográficas (núm. 4). La he insertado para dar más claridad a la cita del autor en referencia a los fieles que visitan históricamente el santuario.

Estas prácticas religiosas en los espacios sociales y religiosos dentro y fuera de las Iglesias y dentro y fuera de las casas-templos; el interés de los líderes de los diferentes grupos religiosos en atraer miembros para sus organizaciones religiosas; la reunión que tuvo el clero cubano en el Encuentro Nacional Eclesial (ENEC) en 1986; la realización del Concilio Vaticano Segundo y los pronunciamientos acerca de la vida religiosa a través de los documentos *Lumen Gentium* (Luz de la Gentes) y el *Perfectae Caritatis* (Caridad Perfecta) en conjunción con los artículos escritos y disseminados por el Pontificio Consejo para la Pastoral de los emigrantes e itinerantes, nos llevan al siguiente tema: el santuario y el turismo religioso.

EL SANTUARIO DE SAN LÁZARO Y SUS POSIBILIDADES DENTRO DEL TURISMO RELIGIOSO

En su artículo, “Los santuarios: lugares misioneros”, Jean Landousies, secretario de la Asociación de los Rectores de Santuarios de Francia, hace una evaluación de los santuarios y estima que:

[...] Los santuarios, desde los más humildes a los más frecuentados, son los testigos de una tradición de oración [...] el peregrino, bien sea solo o en grupo, se [...] sumerge en un largo proceso de solidaridad y de apertura a un inmenso pueblo de creyentes que viene a responder a una llamada percibida con más o menos clarividencia, y que se hace disponible a la Palabra. [...] allí [los misioneros] encuentran también la posibilidad de desarrollar una pastoral donde se exprese el espíritu misionero vicentino. Es, a la vez, *una suerte y un desafío*. Suerte porque un santuario congrega peregrinos de todos los orígenes, que vienen casi de todas partes [...] desafío [...] porque les es posible allí dar testimonio profundo del espíritu del Señor Vicente, sobre todo en la manera de acoger a las personas y a los grupos (Énfasis del autor de ese artículo) (<http://cmglobal.org/vincentiana/cgi-bin/library.cg>).

Aunque Landousies se refiere a los santuarios ligados a los Lazaristas o a las Hijas de la Caridad, él mismo enfatiza que sus observaciones pueden aplicarse a otros santuarios, a los “santuarios nacionales o regionales unidos a la Iglesia local”. Al comentar sobre la labor pastoral que los sacerdotes deben llevar a cabo en dichos lugares, utiliza las palabras de

“suerte” y “desafío” pues los sacerdotes tienen la oportunidad, la “suerte” de dar a conocer el “mensaje evangélico a “peregrinos que vienen casi de todas partes” a los “alejados de la Iglesia” pero a la vez, es un “desafío” en cuanto a “la manera de acoger a las personas y grupos” que visitan los santuarios ; “lugares considerablemente frecuentados por los pobres, por los enfermos, los “heridos de la vida” [...] por personas que necesitan ser sensibilizadas en la solidaridad, en el compartir, en la atención a los que sufren...”. La importancia de los santuarios también es objeto de observaciones y de recomendaciones para los que tienen funciones directivas o prestan sus servicios en estos lugares. El Pontificio Consejo para la Pastoral de los emigrantes e itinerantes, en su reflexión titulada “El santuario”: Memoria, presencia y profecía del Dios vivo”, hace referencias directas a la colaboración entre la acción pastoral de los santuarios y las actividades asociadas con el turismo.

El santuario no es sólo una obra humana, [y] por esto, se exige una oportuna convergencia de esfuerzos y una adecuada conciencia de las funciones y de las responsabilidades de los protagonistas de la pastoral de los santuarios. [...] *es importante promover la colaboración y el asociacionismo* entre los santuarios, especialmente entre aquellos de una misma área geográfica y cultural, *y la coordinación de su acción pastoral con la acción del turismo y de la movilidad en general*. La multiplicación de iniciativas en ese sentido, desde congresos a nivel mundial hasta encuentros continentales y nacionales, ha puesto de relieve la creciente afluencia a los santuarios, ha estimulado la toma de conciencia de nuevas urgencias y ha favorecido nuevas respuestas pastorales a los nuevos desafíos de los lugares y de los tiempos (El énfasis es mío)(www.vatican.va/.../rc_pc_migrants_doc_1999052).

El Santuario Nacional de San Lázaro encaja perfectamente en lo que nos plantea Landusies como nos lo demuestran la historia del hospital y la del santuario con sus construcciones sucesivas y la presencia continua de fieles, sacerdotes y monjas en los momentos de “desafíos sociales e ideológicos” que atravesaron estas dos instituciones. Encaja dentro de la historia de los lugares surgidos en Tierra Santa, pues sus eventos religiosos movilizan y atraen a miles de personas, quienes participan directa o indirectamente con las actividades y prácticas religiosas que ocurren en este recinto. Cumple con el papel que se le ha conferido a los santuarios como el de ser meta de peregrinaciones; un lugar en que se manifiesta la presencia de Dios y se aviva la fe de una “vida nueva”. Encaja dentro

de la política de evangelización que propuso el Papa Juan Pablo II en su mensaje social y de colaboración entre Iglesia y gobierno, y promulgados durante el Concilio Vaticano Segundo. Encaja porque sus actividades se han ido desarrollando acorde con la línea de “acción ecuménica” propuesta por el Episcopado cubano durante su Encuentro Nacional en 1986. Finalmente, el Santuario de San Lázaro encaja en los principios de relaciones humanas y es uno de los mejores ejemplos para hablar sobre las interacciones que se dan entre todos aquellos que se acercan a Dios a través de múltiples maneras.

Entonces cabe preguntar si todo lo anterior resulta suficiente para el desarrollo comercial, turístico, de este santuario; suficiente para consolidar la laicidad de la sociedad cubana, cuando esta cualidad siempre viene acompañada de un pluralismo social y el respeto (Martínez, 2005). Mis investigaciones y visitas a Cuba me han demostrado que no hay ninguna duda que el diálogo entre Estado e Iglesia ha tenido resultados positivos y visibles, entre ellos las visitas de los papas Juan Pablo II, en 1998, y la de Benedicto XVI, en 2012. No hay duda de que el gobierno ha facilitado ciertas coyunturas económicas y organizativas en el peregrinaje de la Virgen del Cobre, la Patrona de Cuba, por toda la Isla durante 2010 y 2011, en el hecho de que no ha ingerido profusamente en los despliegues de pesebres y arbolitos de navidad en los jardines o atrios de la iglesias y catedrales, y se le hayan devuelto algunos locales a la Iglesia, como ha ocurrido con los locales situados en los bajos de la Catedral de Santiago de Cuba.⁸

No obstante, la desconfianza entre la Iglesia Católica y el Estado no ha desaparecido y hasta el momento no se observan señales de que en un futuro cercano se consolide esta “coordinación y asociación” que propone el Pontificio Consejo para la Pastoral, pues las mismas requerirían no sólo la aprobación pública y el respeto de ese “estar-en-común” que proporciona la laicidad, utilizando las palabras del Jean-Luc Nancy, en cuanto la visibilidad de los fieles sino también la visibilidad general de los signos y símbolos religiosos, como testigos de la cultura y las tradiciones cubanas en algunos de esos espacios de acción que desde 1959 han sido legitimados únicamente por y para el Estado, como resultan ser plazas, parques y calles, vallas de anuncios, etc. Requeriría el reconocimiento de que los santuarios son lugares a donde van los pobres, los que padecen enfermedades no solamente físicas, sino de otras índoles; se agrupan los

8 Ver la noticia y la entrevista que llevó a cabo un periodista de la revista *Encuentro* con el sacerdote José Conrado (<http://www.cubaencuentro.com/cuba/noticias/el-padre-jose-conrado-confia-en-que-el-papa-debatira-con-la-habana-el-tema-de-las-libertades-individuales-274068>).

vendedores sin financiamientos bancarios, visitan y oran los disidentes políticos, los expresos políticos y sus familiares, los emigrados cubanos. Requeriría el dejar que los sacerdotes y monjas desempeñen funciones sociales que abarcaran desde el cuidado de enfermos hasta la apertura de colegios e instituciones educacionales con ideario cristianos.

Al ser el santuario una comunidad, los individuos que asisten al mismo están conscientes de que comparten ciertos valores entre sí, de que sus interrelaciones generan discursos que dinamizan las actividades que se llevan a cabo en este espacio físico, religioso; actividades que les ayudan a sentirse parte de los otros, parte de una comunidad que va más allá del “territorio” donde se encuentra el santuario. Este carácter homogeneizador que implican los conceptos de “colaboración y asociacionismo entre santuarios” del que se nos habla el Pontificio Consejo para la Pastoral de los emigrantes e itinerantes plantean desafíos para los que viven y rezan y sirven en esa comunidad pues requieren nuevos tipos de protagonismos por parte de líderes religiosos, maestros, trabajadores sociales, y funcionarios del Estado. La “nueva” religiosidad cubana demanda espontaneidad y retribución a la sociedad; aprender a actuar como equipo y lograr un resultado que beneficie a todos, independientemente de que se hayan asociado o no con las diferentes agrupaciones religiosas que existen en Cuba. En ésta existen coincidencias de discursos, lo que se dice o lee en el plano oficial, “el discurso lingüístico” codificado, sostén de valores ideológicos del gobierno, y por el otro, el “discurso icónico” representado por San Lázaro y las réplicas de yeso y madera que se venden en los portales de las casas del barrio, por las velas de diferentes colores, las vestimentas y collares. Estos dos discursos revelan otros discursos, el de la identidad étnica, el de los emigrados cubanos, el de los que nacieron antes o después de 1959, el motivacional, emocional —católico antes de 1959—, etc. (Martínez, 1997). Hablar de autonomía implica que el santuario como otras comunidades religiosas debe tener libertad y criterios en cuanto a cómo mantener sus propiedades, ampliarlas o adquirir otras. Autonomía implicaría, además, que las otras religiones organizadas puedan visitar el lugar y conducir sus propios programas educativos y culturales, siempre y cuando dichas actividades estuvieran sometidas a las limitaciones que se derivan de los derechos del otro, del respeto al orden público y acorde a los principios de una sociedad democrática.

EL SANTUARIO DE SAN LÁZARO Y SU CATEGORIZACIÓN DE “SANTUARIO NACIONAL”: OPORTUNIDADES Y DESAFÍOS

El número cada vez mayor de personas que asisten al santuario hace que sea necesario que nos detengamos brevemente en el espacio geográfico que éste ocupa y reflexionar sobre el grado de jerarquía, “santuario nacional”, que se le ha dado a esta iglesia y si la misma puede ser aprovechada de alguna manera para atraer turistas y crear nuevas oportunidades económicas para el santuario y para los habitantes de ese barrio. La declaración de esta modesta iglesia como Santuario Nacional es de fecha reciente ya que ocurrió en la segunda mitad del siglo XX, durante la Conferencia de Obispos Católicos, celebrada en México, Puebla, 1979. En esa Conferencia, el reverendo Ramón Suárez Polcari presentó esta categorización para este templo basándose en la historia de la capilla, el significado del santo y del santuario dentro de la cultura nacional y la devoción que hacia el santo han mostrado los cubanos a través del tiempo. En 1998, la visita del Papa Juan Pablo II a esta iglesia y a este lugar consolidó dicha jerarquía y sirvió para reconocer, de cierta forma, el fervor y la popularidad del santo en el pueblo cubano, y la labor social y religiosa que durante más de cien años han llevado a cabo las Hermanas de la Caridad de San Vicente de Paula tanto en la iglesia como en el leprosorio.

Esta jerarquía de “santuario nacional” acarrea responsabilidades que incluyen una bienvenida a las religiosidades, peregrinaciones, relaciones interculturales y a la tolerancia, pero además responsabilidad y sensibilidad hacia el medioambiente. Acarrea el cuidar de que en ese lugar se desarrolle un turismo que cumpla con las orientaciones creadas y diseminadas a raíz de la Conferencia Internacional de Ministros del Ambiente sobre Biodiversidad y Turismo en el año 1997 y la Organización Mundial del Turismo, (OMT). Hasta ahora, El Rincón es un barrio pobre, pequeño, rural, al cual escasamente llegan las redes comerciales o de transporte; existe una sola carretera muy estrecha y carente de aceras y el asfaltado deja mucho que desear. Llegar al santuario es casi una hazaña; la ida y vuelta en autobuses desde el centro de La Habana hasta el santuario toma casi seis horas; dichos autobuses son escasos y no dejan a sus pasajeros cerca del Santuario sino en la parada de autobuses. Se puede llegar de otra forma, por ejemplo, haciendo uso de carros convertidos en taxis en donde se apretujan cuatro personas en el asiento de atrás y tres en el delante. Una vez que se llega a Santiago de las Vegas, hay que tomar carretas tiradas por caballos o micro-autobuses que te cobran \$20.00 pesos en moneda nacional, los cuales te dejan

en el santuario. No sabemos cuántos viajes hacen estos pobres animales diariamente y aunque ecológicamente los viajes en autobuses son los más recomendables, no pensamos que lo sean en el caso de las emisiones de CO₂ que producen los mismos. En las inmediaciones del santuario no existen centros comerciales ni restaurantes; existe únicamente una cafetera la cual sólo ofrece bebidas y sodas cuando le ha llegado dicho abastecimiento. Tampoco existen complejos sanitarios que puedan dar servicio a más de una persona.

En ese encuentro de la OMT se redactaron recomendaciones éticas que debe ser adoptadas y caben dentro de la jerarquía de “santuario nacional” y pueden cumplirse durante el desarrollo “sostenible” de este barrio y lograr que ambos, santuario y barrio conserven sus propias peculiaridades. Entre las recomendaciones de la OMT leemos:

Dar un uso óptimo a los recursos ambientales [...] manteniendo [...] y ayudando a conservar los recursos naturales y la diversidad biológica; respetar la autenticidad sociocultural de las comunidades anfitrionas, conservar sus activos culturales arquitectónicos y vivo y sus valores tradicionales, y contribuir al entendimiento y a la tolerancia interculturales; asegurar [...] actividades económicas viables a largo plazo, que reporten a todos los agentes [...] beneficios socioeconómicos bien distribuidos, entre los que se cuenten oportunidades de empleo estable y de obtención de ingresos y servicios sociales para las comunidades anfitrionas, y que contribuyan a la reducción de la pobreza. [On line] <http://www.manizales.unal.edu.co/modules/ununesco/admin/archivos/desarrollosostenibleelturismo.pdf>

CONCLUSIONES

Aunque el Santuario de San Lázaro ha hecho su aparición en los “paquetes turísticos”, la megalopolización de la capital cubana hace casi imposible que los turistas individuales o grupales visiten el lugar. Esta megalopolización de la Ciudad de La Habana ha hecho que el trazado de las locaciones conectadas para la distribución de los turistas y visitantes que arriban a la Isla se negocien y se centren principalmente en esta ciudad, y de aquí se les envía a otras ciudades en las que confluyen rieles de ferrocarril, carreteras y aeropuertos como Santiago de Cuba, o se les envíe a lugares que se han presentado históricamente, desde

siglos pasados, como ciudades y lugares turísticos y a éstos pertenecen Trinidad y Varadero. Habría que mejorar toda esta estructura organizativa, estudiarla y trabajarla colaborativamente —sacerdotes, vecinos, representantes de otras agrupaciones religiosas, culturales—, con la finalidad de que este santuario pueda convertirse en un complejo religioso y turístico a escala global, tal como ocurre con los santuarios de Fátima, Lourdes, Medjugorje y otros. Estimamos que para que el santuario alcance o se acerque a los niveles de interés cultural y religioso que han alcanzado los citados santuarios hay necesidad de que se establezca una “coordinación con las acciones del turismo” y presentarlo como ámbito de fe pero también de desarrollo, representativo de culturas y reproductor de prácticas religiosas. Asegurarse de que se implementen y respeten los criterios presentados por la OMT en cuanto al desarrollo del turismo sostenible.

Creemos que uno de los primeros pasos para desarrollar este santuario dentro de los cánones del “turismo religioso” serían: *a)* insertar al santuario dentro del sistema de alojamiento hotelero a nivel nacional —con ayuda de la Iglesia y sectores privados—, en la construcción de hoteles, pensiones, moteles, casas particulares los que prestarían alojamiento a peregrinos y visitantes; *b)* lograr la accesibilidad a este santuario a turistas nacionales e internacionales mediante la construcción de carreteras de cuatro carriles y amplia zonas de parqueos cercanas al santuario; *c)* incentivar y mejorar la actual infraestructura, puntos de emergencia, guardería de objetos, puestos de seguridad y en los que colaborarían tanto a la Iglesia como el sector privado; *d)* asegurar actividades económicas que reporten beneficios a la comunidad anfitriona, en este caso El Rincón.

Se requiere una “coordinación con las acciones del turismo”; es decir que la Iglesia y los líderes de la Santería u otros grupos religiosos, sincréticos o no, así como los vecinos del barrio tuvieran un que decir a la hora de crear y mantener tiendas relacionadas con la venta de objetos religiosos, diseminación de la historia del santuario, milagros etc. , y concederles a estos grupos, a estos vecinos, dentro de la Isla, medios de diseminación de carácter masivo como el Internet, periódicos, revistas, etc. Por ejemplo, el Aeropuerto Internacional José Martí por donde entran millones de personas, emigrantes, estudiosos, turistas, y otros se encuentra en las cercanías de El Rincón. En este lugar se podrían instalar anuncios acerca del Santuario que despertaran el interés de los turistas; venta de discos compactos, videos, etc., y crearse agencias de información sobre el santuario.

Estimamos que el Santuario de San Lázaro puede convertirse en una atracción turística sin que abandone el carácter sagrado que éste ha conservado gracias a la protección y fidelidad que le han brindado millones de fieles a través de casi un siglo. El Santuario y el pueblecito de El Rincón pueden generar un turismo sostenible si se le da uso óptimo a los valores tradicionales que se operan en este lugar y se disemina la histórica contribución del Santuario al pueblo y a la cultura cubana en cuestiones de fe, tolerancia y se aplican en el mismo el respeto a las interioridades de individuos y grupos.

Bibliografía

- Álvarez Cuarteto, I. «Y yo pasé sereno entre los viles: Estado, Revolución e Iglesia en Cuba, 1959-1961», *América Latina, Hoy*, nº 18, Salamanca: Universidad de Salamanca. 1998.
- Argyriadis, Kali. “El desarrollo del turismo religioso y la acusación de mercantilismo”. *Desacato*. nº. 18, mayo-agosto 2005: 29-52
- Basail Rodríguez, Alain. “Religión y Política en Cuba. Argucias de las identidades religiosas y sus dimensiones políticas”. *Mitológicas*. vol. 16. Argentina, Buenos Aires. Centro Argentino de Etnología Americana. 2001: 115-133.
- Basail Rodríguez Alain y M. Yoymi Castañeda Seijas. “Conflictos y cambios de identidad religiosa en Cuba. *Convergencia*, septiembre-diciembre. 6.20, Universidad Autónoma del Estado de México. México, Toluca. 1999: 173-195.
- Bernal Alonso, Eduardo M. *Rincón y la peregrinación de San Lázaro. Raíces de una centenaria tradición cubana*. La Habana: Editorial José Martí, 2011: 61- 65.
- Céspedes García-Menocal, Carlos Manuel de. “Filosofía, teología, literatura: aportes cubanos” [On line] <http://www.ensayistas.org/critica/cuba/fornet/>.
- Dávalos, Fernando. “El santuario y hospital de San Lázaro”. *Mi Habana querida*. Ciudad de La Habana: Editorial SI-MAR, S.A., 1999.
- Encuentro Nacional Eclesial Cubano. “Discurso Inaugural”. Conferencia Episcopal Cubana. [On line] <http://www.encomunion.org/Documentos/Cuba-y-su-Iglesia/enec.pdf>
- Giménez Gilberto. La cultura como identidad y la identidad como cultura. [On line] <http://medioexpresivoscampos.org/wp-content/uploads/2012/04/>.

- González Torres, Yolotl. “Las religiones afrocubanas en México”. [On line] <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/grupos/Alonso/Torres/pdf>.
- Juan Pablo II. *La vida consagrada. Exhortación Apostólica*. Edición San Pablo. Italia 1996.
- Krause, M. “Hacia una redefinición del concepto de comunidad”. *Revista de Psicología*. Universidad de Chile, vol X, no. 2. 2001.
- Landousies, Jean, C. M. “Los santuarios: lugares misioneros”. París: Vincentiana. [On line] <http://cmglobal.org/vincentiana/cgi-bin/library.cg>
- Martínez Ravanal, Víctor. “La comunidad: Una dimensión básica de lo humano. Santiago, 1993. [On line: http://members.tripod.com/ps_comunitaria.cl/imagenes/trabajos_catedra/comunidad_.htm
- “El concepto de comunidad” Santiago, 1997.
- “Ontología comunitaria”. Santiago, 2005.
- Millet, José. *Diccionario Religiones Afrocubanas*. [On line] <http://religionesaafrocubanaspiritismo.blogspot.com>
- Organización Mundial del Turismo (OMT). “Desarrollo Sostenible del turismo”. [Online] <http://www.manizales.unal.edu.co/modules/ununesco/admin/archivos/desarroll osostenible delturismo.pdf>
- Pontificio Consejo para la Pastoral de los emigrantes e itinerantes. “El santuario”: Memoria, presencia y profecía del Dios vivo”. [On line] www.vatican.va/.../rc_pc_migrants_doc_1999052.
- Rico Hernández, Yarelis. “Vivir entre llagas y cultivar las flores”. Palabra nueva.net. *Revista Arquidiócesis de la Habana*. Junio 2007. No. 174. [On line] <http://www.palabranueva.net/contens/0706/000102-7.htm>
- Terencio de las Aguas, José. Consideraciones histórico-epidemiológicas de la lepra en América. [On line] <http://www.medigraphic.com/pdfs/cutanea/mc-2006/mc064i.pdf>.
- Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo Veintiuno Editores, México, D.F., 1991: 195-255.
- Uría Ignacio. *Iglesia y revolución en Cuba: Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2011.

Detrás del Santuario. Paisajes visibles e invisibles en torno a la hierópolis nicoleña (Argentina)

Fabián Claudio Flores¹

RESUMEN

La ciudad de San Nicolás de los Arroyos, en el noreste de la provincia de Buenos Aires (Argentina), experimentó notables transformaciones en la producción de su espacialidad a partir del relato de una de las vecinas del lugar sobre una aparición de la virgen María en 1983. Pero el actual paisaje “visible” del Santuario, nodo hierofánico por excelencia del escenario urbano, esconde, encriptados “otros paisajes” invisibles que remiten a experiencias espaciales del pasado y el presente, religiosas y no religiosas.

Enmarcado en estos lineamientos, este capítulo se propone explorar mediante metodologías cualitativas, la experiencia territorial anclada en torno a un barrio de la ciudad de San Nicolás que sufrió grandes transformaciones con la instalación del Santuario de la Virgen del Rosario. En este sitio en particular, que hoy es testigo material del fenómeno religioso visibilizado en el paisaje del Santuario, se invisibilizan “otros lugares” relacionados con otros imaginarios pasados y presentes de la ciudad.

Palabras clave: prácticas peregrinas, hierópolis, turismo religioso, paisajes sagrados.

1 CONICET (Argentina) – Universidad Nacional de Luján (Buenos Aires, Argentina). licfcflores@hotmail.com.

INTRODUCCIÓN

El mapa de las rutas peregrinas y las ciudades santuarios de la Argentina contaba, por lo menos hasta la década de 1980, con cierto grado de estabilidad. Con devociones surgidas y consolidadas entre los siglos XVII y XIX, la cartografía mariofánica mostraba una fuerte matriz regional: el santuario de Nuestra Señora de Luján, devoción del siglo XVII que se consolidó con la construcción de la Basílica en el siglo XIX, proyectándose como Santuario nacional y principal centro de peregrinación del país; en el noroeste, la devoción de Nuestra Señora del Valle, con centro en San Fernando del Valle de Catamarca, cuyo origen data del siglo XVII; el litoral y noreste con la influencia de Nuestra Señora de Itatí, entronizada en 1900 y, finalmente, la incorporación tardía de la zona sur del país retrasó la configuración de un centro mariano de carácter regional, que muy levemente logró desarrollarse con la erección de la catedral en San Carlos de Bariloche, en los 1940, en torno a la advocación de Nuestra Señora del Nahuel Huapi. Este panorama se enriquecía, además, con la presencia de otros cultos (marianos y no) de menor magnitud que poblaban el universo del pluralismo católico y sus manifestaciones territoriales (Flores, 2011).

Pero además de los fijos que se constituyen en torno a estas hierópolis, entendidas como áreas donde se activa el locus de la hierofanía,² operan los flujos, que dinámicamente conectan estos mapas con itinerarios sagrados (Rosendahl, 2009) cuya manifestación más evidente son las peregrinaciones, trayectorias que materializan una expresión de fe, identidad y memoria, y que son portadoras de símbolos y significados (Carbollo, 2011).

Este esquema comenzó a resquebrajarse a mediados de la década de 1980 cuando una nueva manifestación mariana irrumpe en la matriz territorial. Así, San Nicolás de los Arroyos pasa a ser el segundo centro de peregrinaje más importante del país, desplazando a las históricas devociones existentes hasta ese entonces.

Sumado a esto, el encauzamiento del milagro hacia la patrimonialización y su posterior turistificación redefinió el perfil de la ciudad que, hasta la década del noventa, se vinculaba a una fuerte tradición industrial.

En pocos años, un sector de la ciudad –hoy llamado Barrio Santuario– pasaría a ser el centro neurálgico de las transformaciones materiales y simbólicas del territorio, cuya manifestación más acabada se expresa en

2 Del griego *hierós*: sagrado, divina; *faneia*: manifestación.

la implantación del Santuario en homenaje a la Virgen y la atracción de los flujos peregrinos que comenzaron a hacerse evidentes desde la última década del siglo pasado.

Sin embargo, la emergencia de este nuevo paisaje religioso, visible a través de la organización material del territorio, esconde, encripta y eclipsa otros paisajes invisibles que configuran esa esfera de la inmaterialidad, pero que son esencialmente necesarios de descifrar para comprender los procesos de producción de la espacialidad en la medida que entendemos que se trata de

entender las lógicas de orden material que en éste se cristalizan, así como también el complejo entramado de relaciones sociales que dan sentido y razón de ser, y los sentidos que grupos e individuos le atribuyen. Esto es, los modos en que los actores operan en el mundo material tangible, y la forma en que la instancia social interviene y actúa sobre los agentes individuales y es afectada por ellos (Ortega Valcárcel, 2004: 27).

Se propone explorar el proceso de producción de la espacialidad de San Nicolás en tanto nuevo centro mariano, enfocando el análisis en las formas en las que se configura el paisaje visible emergente y los otros paisajes invisibles.

NUEVOS TERRITORIOS RELIGIOSOS, NUEVOS ABORDAJES GEOGRÁFICOS

Recién en las últimas dos décadas del siglo pasado, e impulsadas por el impacto del giro cultural que empapó de nuevas perspectivas a todas las ciencias sociales, la religión se transformó en un tema cada vez más investigado por los geógrafos. Es prueba de ello el creciente interés por estudiar temas religiosos que tienen fuerte implicancia territorial, como es el caso de las peregrinaciones, los santuarios o las identidades religiosas de los lugares, en pos de construir un área específica vinculada a una “geografía de las religiones” donde “los estudios geográficos de lo religioso pasan progresivamente de lo morfológico a lo simbólico” (Racine y Walther, 2006: 484) y, de este modo, permiten acceder a un nivel donde el paisaje cultural a secas no proporciona nada de inmediato si el científico

no realiza una práctica interior que le permita acercarse a las formas, sentidos y signos propios del grupo religioso.

En este contexto, el espacio y los lugares comenzaron a tener una importancia crucial a partir de los contenidos simbólico-religiosos que le atribuyen los sujetos y los grupos. Estas marcas que se fueron cimentando a lo largo de la historia transforman al paisaje cultural en un palimpsesto.³ Así se concibe que los territorios de lo sagrado y de lo simbólico son resultado de la sedimentación histórica donde pueden convivir (o no) componentes de disímiles improntas religiosas en el espacio, generando una especie de *collage* que se muestra no como capas sucesivas, sino como producto de una mezcla constitutiva (Amselle, 2001).⁴

Un gran aporte a este tipo de miradas lo constituyó la consolidación de la geografía cultural y su *corpus* teórico-metodológico renovado en la última década del siglo XX. Desde este abordaje, la geografía cultural, puede [...] crear una nueva cultura, una cultura que implantará la producción de nuevos paisajes y de nuevos significados a los paisajes ya habitados” (Cosgrove, 1984: 9-10).

Pero plantear los problemas espaciales en clave cultural no significa, de ninguna manera, desechar el conjunto de variables sociales, políticas y económicas que marcan el territorio, sino por el contrario, se trata de apuntar la mirada hacia una perspectiva que integre el aporte interdisciplinario poniendo a la producción de la espacialidad en el centro de la cuestión; construyendo así una mirada que exprese la relación espacio-cultura desde una perspectiva reflexiva y crítica; que vincule las dimensiones materiales y simbólicas. Siguiendo a Cosgrove, sería lograr

3 Hace referencia a los manuscritos que conservan huellas de otra escritura anterior en la misma superficie, pero que ha sido borrada expresamente para dar lugar a la que ahora existe. De este modo, la analogía con el espacio alude a las múltiples formas superpuestas que en él conviven y que es resultado de procesos históricos. Siguiendo éstas ideas, Milton Santos menciona que “el paisaje es el conjunto de formas, que, en un momento dado, expresa las herencias que representan las sucesivas relaciones localizadas entre hombre y naturaleza [...] es la historia congelada, pero participa de la historia viva. Sus formas son las realizaciones, en el espacio, de las funciones sociales” (Santos, 2000: 90).

4 Vale aclarar que el estudio de lo geográfico no puede limitarse a lo religioso en un sentido estricto, sino que por el contrario debe extenderse a todas las formas simbólicas en que lo sagrado se plasma en el espacio y sobre todo porque la transformación de la relación con lo religioso provoca nuevas prácticas que se manifiestan en los lugares más allá de las “religiones tradicionales” a partir de la proliferación de formas de creencias no convencionales y eclécticas que desencadena en un proceso de “desacralización” (Racine y Walther, 2006: 498) o y desacralización/re-sacralización simultánea (Wunenburger, 1981: 23).

una geografía cultural “con un cariz político, crítico y comprometido que dé evidencias que la cultura no es solo una construcción social que se expresa territorialmente, sino que la cultura está, en sí misma, constituida espacialmente” (Cosgrove, 1984: 22).

Además, al tratarse de una reflexión espacial sobre una problemática de raíz cultural (los paisajes visibles e invisibles y sus dimensiones simbólicas) se hace necesario bucear en otros universos territoriales más allá de las materialidades, ya que las formas materiales del espacio pueden ser apropiadas de distintas maneras y con distintos usos según los sujetos que intervengan en cada momento, aunque “ello no traiga consigo un cambio en la materialidad misma” (Lindón, 2010: 177); también esas formas espaciales rígidas pueden ser resignificadas de acuerdo a estrategias que se toman en el marco de relaciones sociales que expresan igualmente, relaciones de poder. Por lo tanto, la espacialidad no sólo implica una apropiación material sino también una simbólica y subjetiva (relacionada con la experiencia espacial y los espacios de vida).

Una de las particularidades que tienen los territorios y sus paisajes es el constante dinamismo producto de las transformaciones propias de dicho ámbito, pero también de su relación con el afuera. El dinamismo se vincula con las prácticas y también con el movimiento, con el contaste fluir.

En el contexto de las transformaciones surgidas con el llamado “giro cultural” y su correspondiente impacto como giro espacial (Jackson, 1999: 43) se comenzó a plantear un nuevo matiz acerca del movimiento, a partir del reconocimiento de que el desarrollo de la vida de las personas como sujetos espaciales implica otros tipos de movimientos que no son/están contemplados. Y esto tiene que ver con darle una centralidad al sujeto-habitante como el principal referente de la producción de la espacialidad, en términos de escenarios espaciales. El sujeto aparece indisolublemente ligado al movimiento, porque el discurrir de su vida es movimiento (Lindón, 2010) y el actuar en el espacio es una forma de movimiento, incluso cuando no hay desplazamiento de un sitio a otro, por ejemplo, al existir constantes interacciones de los sujetos sociales, al obrar, al crear y al experimentar, al imaginar los territorios.

Entonces, en esta perspectiva renovada y teñida de matices culturales, al movimiento lo comprendemos como el devenir constante de la vida que “hace” el espacio en cada instante, acercándonos no solamente a lo permanente, sino también a lo efímero y lo fugaz. Así, la idea sería pensar los escenarios espaciales como “múltiples expresiones condensadas del tiempo y el espacio, que constituyen las acciones ocurridas en esas unidades espacio-temporales” (Lindón, 2010: 183). En el marco de

las geografías surgidas a partir de los giros (Hiernaux, 2010) el concepto de actor aparece redefinido en torno al de sujeto, o como bien menciona Lindón (2010) “sujeto-habitante”, ya que

hablar de sujeto parece más amplio que el de actor, cuyo énfasis radica solo en la capacidad de actuar [...] en cambio el concepto de sujeto social retiene ese vínculo con la acción (al igual que el actor) a través del propio concepto gramatical de sujeto: es quien ejecuta la acción o de quien se habla [...] y al mismo tiempo incluye un segundo aspecto (que no está presente en el concepto de actor): el sujeto se refiere a un ser que experimenta el mundo (de ahí la relación entre sujeto y subjetividad) (Lindón, 2010: 185).

El movimiento que los sujetos-actores despliegan en el territorio puede tener distintas modalidades, expresiones y duraciones. Por ello, un camino metodológico para captar ese movimiento que hace al espacio es a través de instantes, fragmentos espacio-temporales. Estos fragmentos son escenarios (Lindón, 2010) que condensan el movimiento en tiempo y espacio, realzando la espacialidad a costa de la temporalidad (Soja, 1996

En estos escenarios, todos los registros materiales e inmateriales pueden ser apropiados de distintas formas y para usos disímiles, según los sujetos que intervengan en cada momento, tanto en las expresiones visibles como en los paisajes invisibles.

Desde esta perspectiva planteada, los escenarios tienen anclaje en un lugar con toda la materialidad que ello implica y también con la carga simbólica (inmaterial) que conlleva cada lugar; además un rasgo esencial de esta concepción de escenario radica en que se constituyen a partir de lo que ciertos actores ponen en juego en ese lugar en un fragmento de tiempo y con las particularidades del proceso histórico que a través del tiempo le dio formas a ese entorno. “

Y aquello que se pone en juego tiene relación con el lugar materialmente dado, también con el significado social que ese lugar posea, pero la cristalización es indisociable del componente situacional derivado del encuentro de sujetos en ese ámbito (Lindón, 2011: 188).

Estos escenarios se anclan en torno a lugares y, al respecto, creemos viable alinearnos a los planteamientos de Doreen Massey (1993), que ve al lugar como un dador de identidad basada en su historia interna, pero que a la vez ofrece una caracterización en la que es posible reconocer la identi-

dad del mismo a partir de un proceso producido dentro de un conjunto de relaciones que involucran al lugar en sus relaciones con el afuera.⁵

El hecho de poner la noción de lugar en el centro de la discusión nos permite incorporar nuevos elementos que ayudan a entender los procesos de visibilización e invisibilización de los escenarios anclados en torno a la producción de un espacio religioso en la ciudad de San Nicolás de los Arroyos y los procesos socio-históricos que le dieron forma, origen y sentido.

Claro que el adherir a estos nuevos enfoques teóricos hace necesario incorporar herramientas y procedimientos que nos permitan acceder a ese universo del mundo simbólico en el que sujetos (con intereses, representaciones, experiencias, historias, etcétera) producen y experimentan el espacio a través de su vida cotidiana. Un trabajo de campo experiencial donde se construya un vínculo fuerte con los sujetos-habitantes, el desarrollo de narrativas espaciales, la lectura material y simbólica del paisaje y el análisis de fuentes cualitativas desde diferentes miradas, son algunas de las armas utilizadas a tal fin. Todo ello pudiendo ser plasmado en una cartografía holográfica⁶ que visibiliza las formas espaciales que subyacen más allá del mero paisaje material.

5 Varias son las ventajas que se le reconocen a la propuesta masseyiana sobre lugar: permite superar el inmovilismo con el que habitualmente se identificaba al lugar, no se necesita del establecimiento de fronteras precisas para la identificación del mismo, considera la posibilidad de la existencia de conflictos en su interior y concibe a la identidad como factible de reproducirse y modificarse a partir de diferentes fuentes. Para la propia autora, “la especificidad del lugar deriva también del hecho de que cada lugar es un foco de una mixtura distinguible, para amplias y supralocales relaciones sociales, sumado a que la yuxtaposición de esas relaciones puede producir efectos que no tendrían lugar en otra parte [...] Esto es el sentido del lugar, una comprensión de su carácter, que sólo puede ser edificado a través de la relación del lugar con lo que está más allá de él. Un progresivo sentido del lugar reconocería, sin ser amenazado por esto, que existe precisamente en la relación entre lugar y espacio” (Massey, 1993: 22).

6 Un holograma espacial sería “un escenario situado en un lugar concreto y un tiempo igualmente demarcado, con la peculiaridad de que en él están presentes otros lugares que actúan como constituyentes de ese lugar” (Lindón, 2007a: 42). A partir del desarrollo de las narrativas espaciales de vida, los actores van construyendo una cartografía que conecta unos lugares con otros, situados en el mismo o distinto tiempo a partir de la experiencia vivida; algo así como una red de lugares interconectados a través de lo vivido (Di Meo y Buleón, 2005: 34). Por ende, el paisaje como reflejo material de un espacio social, nos invita a sumergirnos y bucear en ese complejo tridimensional y hologramático que significa el escenario donde los sujetos despliegan sus prácticas.

LOS ORÍGENES DE LA CIUDAD. DEL “ACUERDO” A LA CIUDAD PORTUARIA

El 14 de abril de 1748, Rafael de Aguiar fundó el pueblo de San Nicolás de los Arroyos en una estancia perteneciente a su esposa, Juana Paulina Ugarte, situada entre los arroyos Ramallo y del Medio. Ferviente católico, Aguiar organizó el asentamiento en torno a la capilla que construyó bajo la advocación de San Nicolás de Bari, santo del cual era devoto, donando además tierras para la construcción de los principales edificios públicos.

Sus condiciones de puerto fluvial le otorgaron una creciente importancia en el período de constitución del Estado nacional, incrementada por su posición intermedia entre el puerto de Buenos Aires y las ciudades del interior del territorio.⁷ En una fuente de la época se mencionaba:

Desde comienzos de siglo XIX el asentamiento ya tenía un desarrollo notable expresado en su crecimiento demográfico; de hecho, en 1801, contaba con 4,200 habitantes y medio siglo después alcanzaba casi los 9,000, de los cuales 2,000 vivían en la zona rural.⁸

Para ese entonces, la estructura urbana respondía al modelo típico de ciudad pampeana en donde la plaza constituía el centro, y en su entorno se localizaban los principales edificios administrativos y de control: la municipalidad, la escuela, la aduana, los tribunales y la iglesia.⁹

7 En esta ciudad se firmó el Acuerdo de San Nicolás el 31 de mayo de 1852, pacto preexistente que dio paso a la Constitución Nacional Argentina de 1853.

8 www.sannicolaweb.com.ar (última consulta 23/09/12).

9 En San Nicolás, el centro histórico se sitúa en torno a la Plaza Bartolomé Mitre entre las calles Belgrano, Sarmiento, Mitre y Guardia Nacional. Este espacio “nació con la ciudad, en 1748, como “Plaza Principal”, habiendo donado la parcela el propio fundador, Rafael de Aguiar. En 1854 pasó a denominarse “Plaza de la Constitución”, ya que allí se juró la constitución provincial, y desde 1921 lleva el nombre de Bartolomé Mitre. En 1856 se erigió en su centro una pirámide similar a la existente en Plaza de Mayo, pirámide que fue remodelada en 1899 y demolida en 1956. Rodeada por importantes edificios que hacen a la vida institucional de la ciudad (algunos de los cuales han sido trasladados con el paso de los años) en esta plaza se llevaron a cabo históricamente las celebraciones más importantes, como los centenarios de la patria en 1910 y 1916, y el homenaje a Sarmiento en 1888, cuando sus restos mortales pasaron por San Nicolás. En su trazado se encuentran, además del busto del general Mitre, el que recuerda al General Nicolás H. Palacios, y el inaugurado en 1984 que homenajea al teniente general Juan Domingo Perón y a su esposa María Eva Duarte” (<http://www.vivisannicolas.com.ar>, última consulta 23/09/12).

En su periferia se han trazado avenidas y en relación con la posterior estación ferroviaria han crecido sectores comerciales provistos de negocios minoristas, centros de asistencia, instituciones educativas [...] estos centros son sedes de actividades que atraían población del entorno rural (Chiozza, Figueira, 1975: 70).

Ya a principios del siglo XX, el puerto de San Nicolás consolidó su actividad en torno a la exportación de cueros, carne salada y posteriormente congelada. Estas actividades se combinaban con la producción de cítricos y viñedos en el entorno rural circundante.

Respondiendo a estas mutaciones, la ciudad también cambiaba. La llegada del ferrocarril, a mediados de 1880, une al antiguo centro histórico fundacional con el sureste de la ciudad, en zonas portuarias linderas. En 1903 se hace cargo de la administración y explotación del puerto la empresa Sociedad Puerto, suscribiendo un contrato por setenta años. El elevado nivel de inserción en la economía agroexportadora en las primeras décadas del siglo XX se tradujo en la consolidación de una sociedad nicoleña caracterizada por sectores medios y altos, con alto nivel de consumo.

Pero explicar el espacio significa entender las lógicas de orden material que en éste se cristalizan, así como también el complejo entramado de relaciones sociales que dan sentido y razón de ser, y los significados que grupos e individuos le atribuyen. Esto es, los modos en que los actores operan en el mundo material tangible, y la forma en que la instancia social interviene y actúa sobre los agentes individuales y es afectada por ellos (Ortega Valcárcel, 2004).

Todo ese conjunto de materialidades que constituyen la esfera visible de la producción del espacio nicoleño de principios de siglo XX se apoyan en lazos sociales que se articulan en torno a relaciones de producción y materializan un modelo urbano específico; pero también gravitan sobre ciertas representaciones espaciales¹⁰ que construyen una imagen de San Nicolás como “la ciudad del Acuerdo”, haciendo referencia al Tratado firmado en esta ciudad hacia 1852 y que sentó las bases de la posterior Constitución Nacional.

10 Las representaciones del espacio están ligadas a las relaciones de producción; es el espacio de los intelectuales, científicos, de los planificadores, ya que es una construcción donde toma parte el imaginario social y la subjetividad. Esta construcción se desarrolla a través del discurso (espacial) y es precisamente en estos espacios mentales que aparecen las relaciones de poder y la ideología (Lefebvre, 1991).

EL VIRAJE A LA CIUDAD INDUSTRIAL: “PAISAJES DEL ACERO”

La crisis de 1930 produjo notables cambios en los vínculos entre la economía nacional y el sistema internacional. La consecuencia inmediata fue el inicio de un proceso de expansión y desarrollo industrial apoyado en la sustitución de importaciones.

En este nuevo contexto socioeconómico, los núcleos urbanos (sobre todo las ciudades grandes) experimentaron notables transformaciones en su estructura y función a partir del impacto que provocó el proceso industrializador; y si bien se privilegiaron algunos centros como Buenos Aires, Rosario, Córdoba y Bahía Blanca, también otras ciudades intermedias o más pequeñas advirtieron el impacto de la localización industrial.

La ciudad de San Nicolás, con algunos antecedente protoindustriales, como los saladeros, frigoríficos y algunas textiles, experimentó el impacto más notable de esta política nacional de desarrollo industrial a partir de la instalación de la Sociedad Mixta Siderurgia Argentina (Somisa) en 1947, creada por el gobierno de J. D. Perón.¹¹

A pesar de su temprana idea de desarrollar el polo siderúrgico en San Nicolás- Ramallo, su implementación efectiva se demoró, en parte debido a las trabas impuestas por el capital norteamericano al desarrollo siderúrgico, y recién Somisa se inauguró, produciendo las primeras coladas de acero y arrabio en 1960 (Ciccolela, 1986: 830).

La puesta en marcha del proyecto Somisa generó grandes cambios a nivel territorial, ya sea en el nuevo espacio de implantación del enclave siderúrgico situado a unos 15 km del centro histórico de San Nicolás, como en la propia ciudad que consolidó en las décadas que van de 1950 a 1970, un sólido perfil de ciudad industrial.

Este modelo urbano se cristalizó enmarcado en un contexto de creciente empleo industrial y de un proyecto político nacional sustentado por la presencia de un Estado benefactor.

El crecimiento demográfico fue constante ya desde mediados de los años 1940 por la ola inmigratoria de trabajadores provenientes de las provincias, sobre todo del litoral (Entre Ríos, Santa Fe, Corrientes) así

11 La creación de la principal empresa siderúrgica del país se enmarcaba en Plan Siderúrgico Argentino y fue el General Savio un pilar fundamental en el proceso de puesta en marcha de la planta de Ramallo. El proyecto SOMISA implicaban el emplazamiento de la principal planta de producción de arrabio (hierro fundido a altas temperaturas), aceros, productos semiterminados y chapa laminada en caliente que abastecería al mercado local y complementara la actividad del sector público y el privado (Rivero, 2008).

como también del centro-norte del país (Tucumán, Córdoba, Santiago del Estero) e inclusive países vecinos. Así lo recordaba uno de ellos:

Vine de Barranqueras (Chaco) en el '48 cuando en el puerto ya había poco trabajo. Paré en una pensión al principio porque estaba solo; va, sin familia. Había un montón de provincianos como yo. En esa época y unos años después, también llegaba mucha gente a trabajar en la construcción de Somisa.¹²

La migración interna fue una constante a partir de la construcción de la planta. Esto generó el surgimiento de distintas formas de alojamiento: pensiones, habitaciones en alquiler, e inclusive, se incrementó el loteo en las zonas más periféricas de la ciudad, donde estos trabajadores podían asentarse a precios muy bajos u ocuparlos de forma ilegal.¹³

Con el correr de los años un nuevo sujeto social irrumpiría en la urbe nicoleña, ahora ampliada hacia el este: los “negros somiseros”. Bajo este colectivo se agrupaba a todos esos recientes trabajadores del interior que poblaban la periferia con nuevos asentamientos a partir de la creciente oferta de trabajo de la planta industrial. “El lugar de origen de los trabajadores no era la referencia inmediata que dificultaba su integración en la sociedad nicoleña tradicional, sino su pertenencia a Somisa” (Rivero, 2008: 58).¹⁴

La planta siderúrgica se inauguró finalmente el 25 de julio de 1960, luego de más de una década de iniciada su construcción incrementando las transformaciones urbanas.¹⁵

12 Entrevista realizada a Aldo P. en San Nicolás, 24/09/09.

13 Tal es el caso de Villa Pulmón, a la que haremos referencia posteriormente ya que allí, luego de la expropiación de tierras por parte del municipio, se erigiría el Santuario de la Virgen del Rosario.

14 La antropóloga Cynthia Rivero hace mención a los enfrentamientos que hay entre los “negros somiseros” y la sociedad nicoleña. Estos conflictos eran mayores entre aquellos que habitaban en el Barrio Somisa, “acusados” de tener ciertos privilegios por su pertenencia laboral con respecto al resto de los empleados que habitaban el centro de la ciudad. Al respecto menciona que: “las diferencias entre las condiciones de vivienda, bienestar general y salarios de los habitantes del barrio Somisa respecto al resto de los empleados que vivían en el centro de la ciudad, o en otros barrios, y respecto de otros trabajadores, aún hoy son recordados en términos de privilegios (...) Esas diferencias eran resultado de la expansión de Somisa más allá de los límites geográficos de la Planta. La fábrica había generado en la ciudad un universo social y económico vinculado a su crecimiento” (Rivero, 2008: 55).

15 Somisa empleaba hacia 1983 un total de 10.718 trabajadores, de los cuales 5.056 estaban mensualizados y otros 5.662 jornalizados (Centro de Industriales siderúrgicos, 1984).

Este nuevo modelo urbano fue resultado del impacto que la industrialización generó no solo en la esfera productiva sino, sobre todo, en las relaciones sociales y culturales que se vieron profundamente alteradas al desarrollarse de forma paralela industrialización y urbanización, pero también al generalizarse, con la presencia masiva de las fábricas, nuevas formas de trabajo apoyadas en la mecanización, la producción estandarizada y la disciplina de la fábrica (Nel-lo y Muñoz, 2004).

Claro que a nivel espacial, los cambios más significativos llegaron con la construcción del Barrio Somisa,¹⁶ repitiendo el modelo territorial de fábrica con villa obrera en donde se advierte “la producción de un sistema de relaciones sociales que gira en torno a una industria que funciona como estructuradora de un mercado de trabajo antes inexistente” (Neiburg, 1988: 20). Las relaciones sociales cercanas entabladas por los trabajadores en torno a ese espacio, fueron generando un sentido de pertenencia de los obreros con respecto a la fábrica y con el lugar: una *topofilia* (Tuan, 1974) donde los límites entre la esfera laboral y la doméstica se borran o superponían, y en donde las fronteras entre la planta y el barrio pasaban a ser más que difusas, reforzando la idea de una “gran familia” representada en la “comunidad del acero” (Rivero, 2008).

El barrio Somisa fue emplazado en las afueras del centro de San Nicolás, a unos 15 km, en las cercanías del arroyo Ramallo con un total de 1,000 viviendas aproximadamente. La organización espacial también respondía a la jerarquía que los empleados tenían dentro de la empresa: el 1 alojaba al personal gerencial; en el 2 los jefes de secciones; en el 3 los capataces y en el 4 los obreros de menor jerarquía. El estilo constructivo y la estética espacial son similares a los modelos territoriales de los barrios estadounidenses. Con el correr de los primeros años fue creciendo en cuanto al nivel de bienes y servicios: escuela, iglesia, cooperativa del personal de la empresa, despensa, club social, asociaciones culturales y sociales, bibliotecas y servicios de transportes.

Por otro lado, este conjunto de mutaciones en el nivel de las materialidades produjo también nuevas representaciones espaciales que nominaban a San Nicolás como “la ciudad del acero”.¹⁷ Estas imágenes de

16 El barrio fue construido en distintas etapas. Cuenta con cinco grupos de viviendas que constituyen distintos sub-barrios. Luego de construidos los barrios 1, 2, 3 y 4 (de las décadas de 1950) se construyó otro nuevo, de arquitectura diferente al resto. Está ubicado entre el 1 y 2, y se lo denominó el barrio “Nuevo”.

17 Otras representaciones espaciales que circulaban en la época, aunque con menos intensidad, hacen referencia a la “ciudad del dólar” y “la ciudad del oro” relacionadas a la prosperidad del núcleo urbano.

la ciudad refieren a un espacio conceptualizado desde las estructuras de poder (local y extra-local) y generadas por una lógica de visualización hegemónica (Lefebvre, 1991). Referir a San Nicolás en este período es correlacionarlo con Somisa, con la principal empresa siderúrgica del país, con un tipo de sociedad y un proyecto urbano específico. Estos imaginarios se sugerían a través de visiones y representaciones normalizadas presentes en las esferas de la política, de la economía de la sociedad (Oslender, 2002) y en las experiencias cotidianas de los propios nicoleños. Así,

el imaginario construido alrededor de San Nicolás como la ciudad del acero tenía su fundamento, por un lado, en el tipo de producción industrial que permitía al país promover otras industrias importantes a partir del funcionamiento de Somisa logrando un desarrollo económico sostenido. Por otro lado, en los beneficios sociales y económicos que otorgaba directamente a quienes trabajaban e indirectamente al resto de los habitantes de San Nicolás (Rivero, 2008: 63).

La vida en el Barrio Somisa o en el centro, el trabajo en planta o en otros ámbitos, la pertenencia o no a la “comunidad del acero”, se cristalizan en un innumerable abanico de espacios de representación (Lefebvre, 1991), es decir, experiencias espaciales, espacios vividos que representan formas de conocimiento local y menos formales, pero también necesarias a la hora de entender el proceso de producción de la espacialidad (Soja, 1986). Estos espacios

son dinámicos, simbólicos y saturados; con significados, construidos y modificados en el tiempo por los propios sujetos y están arraigadas en experiencias que constituyen un repertorio de articulaciones caracterizadas por su flexibilidad y su capacidad de adaptación sin ser arbitrarias (Oslender, 2002: 6).

CAMINO A LA “CIUDAD DE MARÍA”

La debacle de SOMISA, y por ende de la “ciudad del acero”, que culminaría hacia la década de 1990 con la privatización, tuvo sus primeros cimbronazos ya durante el gobierno de la dictadura cívico-militar instaurada

en 1976, que aplicó un conjunto de medidas de ajuste tendientes a un mayor control de la fuerza de trabajo (huelgas, sindicatos, partidos políticos, etc.), severa disciplina fiscal, fomento a la libre movilidad de bienes y capitales dejando en el mercado el funcionamiento de la economía y por lo tanto de los comportamientos sociales, y se asume la idea de que el Estado del Bienestar debía dar paso a un “Estado subsidiario” que poco a poco debía retirarse de su función reguladora e interventora dejando paso al libre mercado (Rofman y Romero, 1998).

Hacia mediados de los 1980 se vivió localmente el proceso de reestructuración de la empresa a partir de los primeros intentos de privatización bajo el discurso de que se trataba de una planta obsoleta, la cual era necesario reconvertir y modernizar. Bajo el lema de “Somisa no se alquila ni se vende, se defiende” se resistió la privatización con un amplio apoyo de actores sociales locales y extralocales. Sin embargo, esta situación no volvería a repetirse en la década siguiente. En este sentido, los años 1990 fueron clave en cuanto a los cambios socioterritoriales que experimentó la ciudad de San Nicolás.

El 4 de julio de 1991, y en el marco de la política neoliberal de reducción del gasto público, achicamiento del Estado y fortalecimiento de las denominadas leyes de mercado, el presidente Menem dispuso la privatización de la empresa, con los consecuentes despidos masivos y los más de 8,000 retiros voluntarios. Es necesario tener en cuenta que en 1990 el plantel de Somisa alcanzaba aproximadamente unos 11 mil trabajadores y luego de su reestructuración se produjo un abrumador aumento de los índices de desocupación y subocupación en San Nicolás. Muchos de los excluidos invirtieron sus indemnizaciones acrecentando un sector terciario informal poblado de remises, kioscos en los hogares, pequeños comercios, etc. El resultado fue una terciarización precaria de la fuerza de trabajo que sumió a la mayor parte de la población activa nicoleña, y por ende a sus familias, en una profunda crisis. Y estas transformaciones en las estructuras socioeconómicas y culturales tuvieron inmediatas consecuencias en la producción del espacio. El hábitat residencial y las facilidades en servicios imprescindibles que eran muy favorables para la fuerza de trabajo cuando las empresas estatales estuvieron en su apogeo se fueron degradando y sufrieron un cambio singular luego de la privatización.

En paralelo a la estructura espacial de la ciudad posfordista hay una estructura social y económica que se está haciendo progresivamente fluida, fragmentada, descentralizada y reorganizada en formas que difieren significativamente de la antigua ciudad dividida en sectores sociales. Estos procesos socioterritoriales son expresados por los actores en sus discursos:

No tenías muchas opciones en esos días. Agarrar la plata y hacer lo que se pueda; tampoco tenías mucho tiempo. Por eso, la mayoría optó por el kiosco, el remis, lo rápido... Además, la crisis la vivimos todos los nicoleños, trabajaras o no en Somisa, porque imagínate que con tanto desempleo también bajo el consumo y se detuvo todo. Fueron tiempo difícilísimos. Otros tantos optaron por irse, nosotros la peleamos acá.¹⁸

En este contexto de crisis, subyacen y subsumen los primeros vestigios de nuestro escenario religioso, a partir de la mariofanía de 1983. Este punto representa un clivaje, una inflexión que expresa dos etapas, pero no necesariamente excluyentes la una de la otra. Dos experiencias espaciales que debemos pensarlas en términos de ruptura/(dis)continuidad, o como menciona Rivero (2008), la pugna de dos imaginarios o la lucha de dos epistemes (Levaggi, 2007).

ESCENARIOS VISIBLES Y ESCENARIOS INVISIBLES

El fenómeno de la aparición de la Virgen, su apropiación y patrimonialización fue un éxito en poco tiempo. Desde la emergencia de la mariofanía el 25 de septiembre de 1983¹⁹ sólo restó menos de una década para que ese fragmento de la ciudad recree una espacialidad encauzada hacia la producción de un espacio hierofánico.²⁰ El paisaje religioso emergente se materializa con la construcción del Santuario a partir de 1988, ámbito donde se ancla los escenarios que intentamos desentramar. Este sitio se

18 Entrevista realizada a Gladys P., maestra en San Nicolás, 24 de septiembre de 2009.

19 El fenómeno mariano tiene su génesis el 25 de septiembre de 1983 cuando Gladys Quiroga de Motta, una mujer que habitaba un barrio de la periferia de San Nicolás, manifiesta tener visiones en las cuales se le aparece la Virgen María, dándole a conocer una serie de mensajes. En éstos, la imagen advierte sobre su deseo de que construyan un oratorio en su nombre en “un mensaje exhortativo, junto con citas bíblicas, llama a la oración, a la conversión y a la conversión”. Durante un período de quince días, el suceso místico quedó encapsulado entre Gladys y dos vecinas a quienes les comentó lo acontecido, mientras ella seguía recibiendo los mensajes de la Virgen diariamente.

20 Hierofanía, del griego *hieros* (ἱερός) = sagrado y *faneia* (φαίνειν) = manifestar. Es el acto de manifestación de lo sagrado.

localiza en el extremo noroeste de la ciudad, en torno a un barrio en particular, hoy llamado Barrio Santuario (situado a unos 2 Km de la plaza central del centro histórico) y los barrios aledaños (Barrio 14 de Abril y Prado español); pero además, estos lugares enlazan con otros distantes surgidos a partir de las experiencias espaciales de los sujetos que construyen y viven la ciudad en su constante fluir.

Las narrativas sobre la elección del sitio donde se construyó el Santuario remiten al primer aniversario de la aparición (1984), cuando la Virgen a través de los mensajes enviados a la vidente, solicita la construcción de un templo en su honor.²¹ Sistematizado el culto inicial, con la participación de la Iglesia Católica, el Estado municipal y la prensa (local y nacional) se constituye la comisión Pro-Templo que coordinaría el proceso de construcción del nuevo templo, aún hoy en ejecución.

Así, la religión impone un nuevo orden en el espacio urbano nicoleño y crea itinerarios sagrados en torno a los circuitos de turismo religioso que se consolidan con el éxito de esta novedosa actividad hacia los años 1990,²² a partir del aumento de peregrinos que llegaban cada día 25 y especialmente los días 25 de septiembre. Pero intentando descifrar lo invisible del paisaje religioso visible, surgen de las narraciones espaciales un *collage* de experiencias que no sólo remiten a este actual modelo de lugar religioso que despierta, a partir del *locus* de la hierofanía reconocido por individuos o grupos de creyentes para realizar su prácticas religiosas en el ritual de los días 25, sino también que lo conecta con otros espacios del pasado (y del presente) que la memoria espacial deja visibilizar desde un análisis cultural. Esta visibilidad se

21 Los mensajes que solicitaban la construcción del templo comienzan en el primer mes de sucedida la aparición y luego continúan en varias ocasiones entre 1983-1984 y 1985. Algunos mencionan: “Soy Patrona de esta región. Haced valer mis derechos” (Mensaje de la Virgen el 15/11/83). “Cerca de ti quiero estar, cerca del río; el agua es una bendición” (Mensaje de la Virgen a Gladys Motta el 27/11/83). “Quiero estar en la ribera del Paraná” (Mensaje de la Virgen a Gladys Motta el 27/11/83). “Vuestra madre os pide su morada. No quiero esplendores, quiero sí una casa espaciosa” (Mensaje de la Virgen a Gladys Motta el 22/5/84). “Debeis pedir con firmeza, dad importancia a mi petición, mi casa tiene que construirse. Hijos míos, dad a vuestra madre lo que os pide. Invitad a rezar al lugar permitido y sacrificado por mí. Y mis hijos vendrán” (Mensaje de la Virgen a Gladys Motta el 23/11/84).

22 Esta actividad se consolida en la década de 1990 cuando el fenómeno mariano se introduce en el nivel nacional mediante distintos mecanismos tanto formales (la Iglesia, la Municipalidad de San Nicolás, la prensa local y extralocal), como así también a través de otros componentes más informales y efectivos, que están representados por las redes sociales primarias entabladas por los fieles que se enteran a través de otros pares que han hecho la visita previa (Flores, 2008: 176-177).

logra en la medida en que exploremos en el conjunto de “prácticas, lugares y escenarios que contienen dentro y de manera encapsulada, otros lugares, sentidos de los lugares, intencionalidades de los habitantes de esos lugares, simbolizaciones de los lugares y del quehacer que en ellos se concreta” (Lindón, 2007a: 43).

El emplazamiento de la materialidad (Santuario de la Virgen del Rosario de San Nicolás) y toda la experiencia espacial ceñida a él, esconden otros paisajes, otros lugares, otras experiencias espaciales. Habitualmente, se hablaba de la instalación del templo en un predio vacío denominado El Campito, situado a unas cuadras del centro histórico de la ciudad. Pero indagando en las experiencias y narrativas espaciales, detectamos que no se trata de un espacio *vacío* sino *vaciado*, y sólo a través de las redes o conexiones que surgen entre los lugares es posible reconstruirlo recurriendo a esas experiencias de los sujetos-habitantes.

La historia territorial de El Campito, hoy foco del nodo religioso, refleja distintos significados sobre el lugar vinculados tanto a la vieja ciudad somisera, a las luchas obreras, a su posterior crisis y su desintegración.

Detalle del Barrio Santuario en San Nicolás



Fuente: elaboración propia sobre la base de Google Earth, 2012.

Este ámbito condensa encriptadas diferentes espacialidades que sintetizan la historia misma de la localidad.

En este sentido, el uso de los hologramas espaciales como camino teórico metodológico nos ayuda a descifrar estas incógnitas ya que se trata de “relatos de prácticas, lugares y escenarios que contienen dentro de sí y de manera encapsulada, otros lugares, sentidos de los lugares, intencionalidades de los habitantes de esos lugares, simbolizaciones de los lugares y del quehacer que en ellos se concreta” (Lindón, 2007a: 43).

Ese paisaje invisible refleja que donde hoy se erige un posmoderno templo católico que alberga a unas nueve mil personas, existió un asentamiento llamado Villa Pulmón (al cual hemos hecho mención), que ocu-

Santuario de la Virgen del Rosario de San Nicolás en la actualidad



Fuente: foto propia, 2012.

paba unas 10 hectáreas. Este barrio de la periferia urbana nicoleña, que hacia la década de 1950 se pobló con trabajadores informales y de bajos recursos provenientes de las provincias del noreste argentino, se situaba en terrenos bajos e inundables, sobre la margen del río Paraná. Su visibilidad (parcial) resurge de algunos de los relatos que lo identifican con la pobreza, la ilegalidad y la marginalidad. Es que “muchos de estos paisajes híbridos, periféricos y de frontera se corresponden con espacios marginales, tanto desde el punto de vista geográfico como social. Se trata de las zonas inseguras, indeseables, desagradables, fácilmente sorteables y escamoteables a la mirada” (Nogué, 2007: 377).

Los imaginarios de gran parte de los nicoleños refieren a la idea espacial de “lugar vacío”, previo a la construcción del templo. Su memoria espacial recuerda, con cierta nostalgia, el pasado referido a la ciudad industrial organizada en torno a Somisa y su barrio, pero olvida la existencia de la Villa Pulmón y el conjunto de trabajadores que la poblaron. En este “presente tenso”, los sujetos también incluyen las cargas selectivas del pasado a través de la memoria, a modo de un pasado que avanza sobre él. (Lindón, 2008:15). Es importante detenerse en el recuerdo selectivo que se hace entre los trabajadores formales y su anclaje espacial en torno al barrio Somisa, y el olvido de los “negros somiseros” y la Villa Pulmón. Pero al visibilizar parcialmente este lugar olvidado por algunos, mediante la interpretación espacial, podemos reconstruir las características del espacio extinto que representaba la Villa Pulmón. Así, en las dos décadas posteriores a la instalación, el barrio tuvo un crecimiento desmedido aumentando no solamente su población, y por ende las construcciones precarias, sino también los comercios y servicios en su interior. Junto con este incremento desorganizado, también emergieron algunas representaciones espaciales sobre el asentamiento “oscuro”. La memoria espacial expresa: “Las casas fueron construidas con barro o adobe, los techos eran de chapa, de cartón o restos de maderas terciadas separadas las unas de las otras por callecitas muy angostas.”²³

Se llamó Villa Pulmón porque ese predio era un espacio verde cubierto de árboles que funcionaba como pulmón de la ciudad. En ese entonces, la villa comprendía tres cuadras sobre la calle Sarmiento, y ocupaba aproximadamente tres cuadras en dirección al río Paraná (Lazzari, Flores, 2008).

De esta manera, el barrio se integraba a la estructura urbana de la ciudad industrial compacta, siendo además el espacio de vida de esos su-

23 Entrevista realizada a Ángela P. (sujeto-habitante de la ex Villa Pulmón), noviembre de 2011.

jetos, entendido como el lugar donde se desplegaban las prácticas cotidianas y se constituían en espacios vividos. Así, en las décadas de 1960 y 1970, Villa Pulmón fue consolidando una identidad de lugar (Di Meo, 2008) vinculada a este colectivo social de los trabajadores somiseros marginales.

En la esfera religiosa, el holograma permite recuperar una densa matriz de relaciones que operaron desde mediados de la década de 1960 a partir de la instalación de una capilla y de la acción de la denominada “pastoral villera” coordinada por monseñor Carlos Ponce de León, obispo de San Nicolás entre 1966 y 1977. En la primera mitad de la década de 1970, con el empuje del obispo y en un marco político que se mostraba favorable con los sectores pobres urbanos, crecieron los proyectos de urbanizar Villa Pulmón para que sus habitantes vivieran en edificios con todos los servicios de que gozaban las casas del centro.²⁴

La construcción de un ámbito donde lo religioso aparecía fuertemente vinculado a lo social es una imagen recurrente en muchas de las narrativas espaciales que refieren a ese período. Al respecto, sujetos-habitantes de la Villa mencionan:

La vida en la villa, como en otras tantas de aquella época, era compartida con los sacerdotes que llevaban adelante distintas actividades orientadas tanto a la alfabetización como a la propia organización interna de la vida cotidiana. Hacia fines de los años 60, el padre José Karamán fue designado párroco en Villa Pulmón por el arzobispo Carlos Ponce de León, quien, si bien no integraba el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo, fomentó una pastoral que tenía por objetivo acompañar tanto el pensamiento y lucha de a los obreros metalúrgicos como también las problemáticas que estos enfrentaban día a día. Así es que Ponce de León distribuyó a varios sacerdotes en las distintas zonas de la ciudad con el objetivo de diseminar la acción de la pastoral.

José Karamán recuerda su experiencia: “la villa no era un mito, era una forma de resistencia (...) en la villa yo encontré los valores humanos más grandes. En lo musical, en lo expresivo, en lo festivo, en lo humano...”²⁵

24 <http://lugarvillapulmon.blogspot.com.ar> (última consulta, septiembre de 2012).

25 Roggio, S. (Coord.). 2005. Memoria en las aulas. En Dossier núm. 3 de la Comisión Provincial por la Memoria. Programa Jóvenes y Memoria. Recordamos para el futuro. La Plata.

La historia del vaciamiento del lugar aparecía invisibilizada; así fue necesario hallar, una vez más, las narrativas y experiencias espaciales de algunos habitantes de aquel asentamiento, que ya no viven allí, para poder reconstruir el proceso de desposesión y la superposición con el nuevo paisaje *vacío* al que sí hacían referencia la mayoría de los entrevistados que habitan los alrededores del actual Santuario.

La construcción de esa espacialidad se inició durante la intervención del Municipio por la dictadura cívico-militar instituida en 1976, con el despliegue de un plan sistemático de control socioterritorial y el intento de desalojo, primero resistido por los pobladores y finalmente logrado entre 1978 y 1979. Se construyeron un conjunto de viviendas en las zonas periféricas para reubicar a los sujetos-habitantes expulsados, como el caso de los barrios Moreno y San Francisco. Se recuerda al respecto:

Llegaron a la villa en el año 78 y a los ocho meses, como él dice, “me sacaron los militares...”. El desalojo intentaba que quiénes habían llegado desde el interior volvieran a su lugar de origen; no había reubicación, ni compensación por los daños, ni mejores condiciones de vida, se clausuraba el espacio habitado. “...Me sacaron todo lo que tenía, me sacaron la casa, me sacaron a mí y me ofrecieron muchas cosas, sí: materiales para levantar mi casa, terrenos... pero no me dieron nada, me dieron un camión de escombros no más...”²⁶

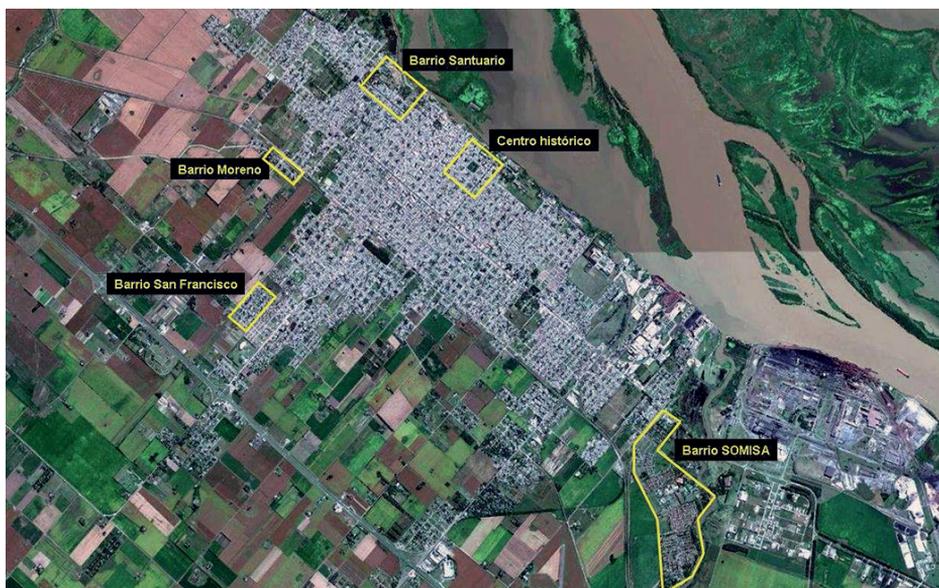
Seis años después del desalojo y a dos años del mensaje «espacial» de la Virgen, el Municipio donó los terrenos de El Campito para la construcción del futuro templo,²⁷ mediante una ordenanza municipal del 25 de agosto de 1985.

De esta forma, se consolida el proceso de patrimonialización que se venía desarrollando gradualmente a través de la intervención directa del Estado. Éste en forma conjunta con la Iglesia y otros actores locales, lo legitimará a partir de un proceso de selección del fenómeno mariano como nuevo patrimonio cultural (religioso) que implica la participación activa de varios agentes, donde Iglesia y Municipio constituyen los pilares, en la

26 Roggio, *Op. cit.*

27 El 23 de septiembre de 1986 se conformó la Comisión Pro-Templo integrada por representantes de la Iglesia Católica local y laicos. Este organismo se encarga de manejar los fondos aportados para la construcción del Santuario y está presidido por el actual rector del Santuario, el Pbro. Carlos Pérez.

Cartografía holográfica en torno al escenario religioso



Fuente: elaboración propia sobre la base de varias narrativas espaciales, 2011.

medida que son portavoces de los valores hegemónicos que posteriormente van a ser generalizados a toda la sociedad (Flores, 2008).

El lugar, entonces, se constituye a partir de varias experiencias espaciales, en donde los componentes materiales se vuelven insuficientes a la hora de reconstruir las formas de producción de la espacialidad como un todo. Rescatando lo inmaterial del paisaje, a través de la perspectiva cultural, es posible recuperar todas las espacialidades, las visibles, las menos visibles y las invisibles.

El abordaje cualitativo para el análisis de la espacialidad y su dimensión religiosa se materializa en una compleja cartografía holográfica donde las narrativas conectan lugares cercanos y lejanos (en distancias y tiempos, reales y simbólicos): el centro histórico, la ciudad industrial, los barrios de la periferia, la Villa Pulmón, la capilla de la Pastoral villera, el Santuario de la Virgen del Rosario y tantas otras experiencias espaciales que emergen a partir del holograma.

PALABRAS FINALES

Las nuevas formas de configuración del territorio que se han gestado en San Nicolás, y que son producto de las transformaciones de las estructuras económicas, políticas, sociales y culturales, han dado origen a la construcción de una ciudad heterogénea, desordenada y compleja.

En la medida en que la ciudad funciona como una cristalización de la cultura, y del mismo modo la forma en que se habita e interpreta la realidad urbana responde a un imaginario definido, este conjunto de transformaciones espaciales manifiesta las formas de producir, concebir e imaginar la ciudad.

El paso de un modelo urbano vinculado a la ciudad industrial –y al emplazamiento de Somisa– a otro de tinte posindustrial, se dio en el marco de fuertes transformaciones del escenario social por la crisis provocada por la privatización de la empresa al inicio de la década de 1990. El mismo momento en que se consolidaba el fenómeno religioso acaecido una década atrás.

Junto con la debacle social que produjo la venta de Somisa se fue ocultando también el imaginario espacial de “la ciudad del acero”, emergiendo paulatina y fragmentariamente nuevas representaciones del espacio vinculadas a “la ciudad de María”. En este contexto de crecimiento del turismo religioso como actividad novedosa, la ciudad sufre grandes modificaciones, sobre todo en la zona donde se emplaza el Santuario y se monta el ritual mariano todos los 25 de cada mes.

Frente a este nuevo, polifacético y complejo paisaje hierofánico surge la necesidad de atender los lineamientos del geógrafo Nogué (2007) cuando menciona que: “nuestras geografías cotidianas están llenas de paisajes incógnitos y de territorios ocultos, en buena medida debido a su compleja legibilidad. Cuando no entendemos un paisaje, no lo vemos: lo miramos, pero no lo vemos. Por eso, aunque no seamos conscientes, aunque no lo veamos ni miremos, lo cierto es que nos movemos cotidianamente entre paisajes incógnitos y territorios ocultos, entre geografías invisibles en apariencia” (Nogué, 2007)

Los peregrinos que habitualmente llegan a El Campito, especialmente los días 25, se topan con la presencia material del Santuario, nodo articulador del barrio y de la ciudad religiosa. Este paisaje visible emerge como parte de su experiencia espacial en torno a la devoción de la Virgen, la construcción del «mito espacial» del lugar y una geografía poblada de puestos callejeros, comercios religiosos y actividades vinculadas al turismo.

Pero escondido tras la imponente materialidad que representa el templo - todavía en construcción- y la puesta en escena del paisaje religioso que lo moldea, se ocultan otras espacialidades que también hacen a la constitución del lugar en tanto tal. Sólo a través de inmiscuirse en el laberinto de los relatos espaciales y de las experiencias de vidas de los sujetos en el lugar, fue posible acceder a ellos y tener una visión más compleja (tridimensional) del proceso de construcción del El Campito como espacio religioso que contiene también otros espacios. Entonces, ese ámbito comenzó a ser entendido, conectado y relacionado con otros que constituyen una red de lugares de su presente tenso, pero también de su pasado.

Al ampliar la imaginación geográfica (Soja, 1996), la reconstrucción del holograma espacio-religioso anclado en torno a El Campito tendió puentes con otros territorios reales e imaginados. Esos fragmentos –esas partes- constituyen un todo: el espacio geográfico; claro que el nivel de visibilidad de éstos recortes es variable y desigual.

El desafío de los geógrafos, entonces, es encontrar los caminos necesarios para estudiar todos aquellos componentes no materiales –experienciales– que se ocultan tras el peso de las materialidades, para visibilizar todos los dispositivos que se opacan tras lo aparente. Uno de esos caminos posibles es, en el marco de la emergencia de un área específica de los estudios espaciales de la religión -o de una geografía de las religiones-, la incorporación de las metodologías cualitativas poco utilizadas dentro del campo geográfico.

Bibliografía

- Amselle, J.-L. 2001. *Branchements. Anthropologie de l'Universalité des cultures*. París, Flammarion.
- Carballo, C. 2011. Territorios de religiosidad peregrina en la Argentina: mapas en movimiento. Actas de las XIII^o Jornadas de Interescuelas de Historia, San Fernando del Valle de Catamarca, UNCa, (10-13 de agosto).
- Cicolella, P. 1986. La industria siderúrgica. En Chiozza, E. y Figueira (Dirs.). *Atlas de la actividad económica de la República Argentina, Vol 3: la actividad industrial*. Buenos Aires. CEAL.
- Cosgrove, D. 1984. Towards a radical cultural geography: problems of theory. En *Antipode: A Radical Journal of Geography*, núm. 15 (1), pp. 9-25.

- Di Meo, G. y Buleón P. 2005. *L'espace social: Lecture géographiue des sociétes*, Paris, Armand Colin.
- Di Meo, G. 2008. *Le rapport identité/espace. Éléments conceptuels et épistémologiques*. En *Revista Halshs*, 1, pp. 1-13.
- Figueira, R. y Chiozza, E. (comp.). 1975. *El país de los argentinos. Tomo II: Las Pampas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. CEAL.
- Flores, F. 2008. *De la ciudad del Acuerdo a la ciudad de María. Turismo religioso en San Nicolás de los Arroyos*. En Bertoncello, R. (Comp.). *Turismo y geografía. Lugares y patrimonio natural-cultural de la Argentina Buenos Aires*. Ed. Ciccus, pp. 159-179.
- Flores, F. 2011. *¿Turistas o peregrinos? Prácticas en torno al fenómeno religioso en San Nicolás de los Arroyos*. En *Revista Transporte y Territorio*, núm. 5, pp. 72- 88. [On line] <http://www.rtt.filo.uba.ar/RTT00505072.pdf>.
- Hiernaux, D. 2010. *La Geografía hoy: giros, fragmentos y nueva unidad*. En Lindón, A. y Hiernaux, D. *Los giros de la geografía humana –desafíos y horizontes-*. México, Anthropos, pp. 43-62.
- Jackson, P. 1999. *¿Nuevas geografías culturales?* En *Documents Annals de Geographie*, núm. 34. Barcelona. AGE. pp. 41-49.
- Lazzari, J. y Flores, M. 2008. *Pulmón respira todavía*. En *Revista La Corneta*. Pergamino, octubre, pp. 17-28.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The production of Space*. Cambridge. Blackwell. [original en francés de 1974].
- Levaggi, C. 2007. *La virgen de San Nicolás: ¿símbolo popular posmoderno?*. En Dri, R. *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, Bs.As. Biblos.
- Lindón, A.y Hiernaux, D. 2006. *Tratado de Geografía Humana*, México, Anthropos.
- Lindón, A. 2007(a). *Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales*. En *Revista Eure*, Vol. 23, núm. 99. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile. Agosto, pp. 31-46.
- Lindón A. 2010. *Invirtiendo el punto de vista: las geografías urbanas holográficas del sujeto habitante*. En Lindón, A. y Hiernaux, D. *Los giros de la geografía humana, desafíos y horizontes*. Barcelona: Anthropos, pp. 175-200.
- Massey, D. 1993. *Power - geometry and progresive sense of place*. En Bird, J. (*et. al.*) *Mapping the futures. Local cultures, global changes*. Londres. Routledge.
- Neiburg, F. 1988. *Fábrica y villa obrera: Historia social y antropología de los obreros del cemento*. Buenos Aires. CEAL.

- Nel-lo, O. y Muñoz, F. 2004. El proceso de urbanización. En Romero, J. (coord.). Geografía Humana. Barcelona. Ariel.
- Nogué, J. 2007. Territorios sin discurso. Paisajes sin imaginario. Retos y dilemas. En Revistas Ería, N°73-74, Departamento de Geografía de la Univ. de Oviedo, pp. 373-382.
- Oslender, U. 2002. Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una especialidad de la resistencia. En Revista Scripta Nova, Vol. VI, núm. 115. UB, Barcelona, 1 de junio.
- Ortega Valcárcel, J. La Geografía para el siglo XXI. En Romero, J. (coord.). Geografía Humana. Barcelona. Ariel, pp. 25-53.
- Racine, J. y Walther O. 2006. Geografía de las religiones. En Lindón, A. y Hiernaux D. (coords.). Tratado de Geografía Humana, México-Barcelona, Anthropos.
- Rivero, C. 2008. Entre la “comunidad del acero” y la “comunidad de María”. Un análisis antropológico sobre los avatares sociopolíticos de San Nicolás. Buenos Aires. Antropofagia.
- Rofman, A. y Romero, L. 1998 [original de 1974]. Sistema socioeconómico y estructura regional en la Argentina. Buenos Aires. Amorrortu ediciones, 3° edición.
- Roggio, S. (Coord.). 2005. Memoria en las aulas. En Dossier núm. 3. Comisión Prov. por la Memoria. Programa Jóvenes y Memoria. Recordamos para el futuro. La Plata.
- Rosendahl, Z. 2009. Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio. En C. Carballo (ed.). Cultura, territorios y prácticas religiosas. Prometeo, Buenos Aires, pp. 43-56.
- Santos, M. 2000. La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción. Barcelona, Ariel.
- Soja, E. 1996. Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places. Malden, Massachussets-Oxford, Blackwell.
- Tuan, Y. 1974. Topophilia-A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values. New York. Columbia University Press.
- Wunenburger, J.J. 1981. Le sacré, París, PUF.

La religiosidad en la fiesta del Señor de Huamantanga – Canta (Perú)

Bernardino Ramírez Bautista¹

INTRODUCCIÓN

En el Perú las expresiones culturales, tanto las religiosas y las vinculadas a ellas, así como las diferentes fiestas patronales y costumbristas, se festejan anualmente en las diversas poblaciones peruanas de la costa, la sierra y la selva.

En los últimos decenios la herencia cultural de la Colonia se manifiesta en el catolicismo y el protestantismo en su versión evangélica. En el área andina rural sigue fuertemente arraigado el catolicismo, en cuya práctica se encuentran impregnadas las manifestaciones culturales-religiosas del incanato. Este sincretismo antiguo envuelve a lo prehispánico y muestra a estas prácticas como de origen católico.

La fiesta del Señor de Huamantanga apoteósica en siglos XVIII y XIX, para el año 2010, por la cantidad de peregrinos llegados al santuario y por los ribetes de su celebración podría decirse que su carácter pueblerino y local se transformó en fiesta regional, constituyéndose en la principal celebración religiosa de toda la provincia de Canta. Este hecho motivó el interés para estudiarla, por conocer sus raíces y particularmente el sentimiento de fe de los feligreses que llenos de devoción realizan anualmente una peregrinación de más de 50 Km, en plena intemperie, con un frío que en la noche llega a menos de 10°C, es un verdadero acto de penitencia colectiva.

1 Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima-Perú, Berab7@yahoo.es.

Este capítulo consta de cuatro partes, la primera plantea un conjunto de proposiciones teóricas sobre la religión, la religiosidad y lo popular; en la segunda se expone y explica la tradición religiosa y la creencia sobre la presencia de Cristo que justificó la construcción de un hermoso santuario por la Congregación de los Padres Mercedarios y cientos de nativos del común de indios. La tercera, versa sobre el origen del culto a este Cristo partiendo de las creencias andinas y el sincretismo entre lo católico y lo originario. La cuarta y última parte versa sobre la Fiesta del Señor de Huamantanga y las prácticas religiosas: el peregrinaje de cientos de personas desde Lima y pueblos del valle del Chillón hasta el santuario.

ACERCA DE LA RELIGIOSIDAD

Estudiar las prácticas religiosas de los distintos pueblos y épocas implica conocer el desarrollo de las mentalidades que siguen a su vez la evolución de los fenómenos económicos y sociales. Son distintas las perspectivas desde las cuales se puede abordar este tema, el catolicismo antiguo orientado por los mandamientos, los evangelios, los acuerdos de sus concilios, las bulas papales y otros, orientaba el paso por la vida con la práctica de la humildad, del servicio al prójimo, alejados del mundo de la carne y de lo material, pues lo que interesaba era la salvación y la vida eterna. Por su parte el protestantismo dejó de lado estas creencias sobre la humildad, el voto de pobreza, la búsqueda de la santidad, las indulgencias pagadas, para incorporarse plenamente a los negocios, a la empresa, al trabajo productivo duro, de allí que al dicho de que la persona debe “comer bien y dormir bien”, ellos prefirieron comer bien así duerman poco.

Con relación a la religión, un prelado peruano dice:

Llamo religión al sistema simbólico integrado por creencias, ritos, formas de organización y normas éticas, que es propio de una determinada sociedad o cultura y por medio del cual los miembros de la misma tratan de comunicarse con Dios y encontrar sentido trascendente en su vida (Marzal, 1991: 198).

Por su parte, para el marxismo,

...la religión es una forma específica de la conciencia social, caracterizada por la unidad de ideología, sentimientos y culto (actos rituales o

mágicos). Su rasgo fundamental es la creencia en lo sobrenatural. Es un fenómeno económica y socialmente condicionado y por ende transitorio, surge en la comunidad primitiva como producto de la impotencia del hombre ante las fuerzas amenazadoras e incomprensibles de la naturaleza. En las sociedades de clases, la religión se halla relacionada, sobre todo, con el desamparo, la explotación y la miseria que sufren los sectores empobrecidos, en cada nuevo proceso de desarrollo (Rosental, s.f.: 400).

Como se ve, en los tiempos contemporáneos o posmodernos, como gustan hablar algunos estudiosos, los puntos de vista no dejan de estar encontrados, sobre todo en el plano de la teoría; en el nivel de la práctica, la situación refleja sus concepciones, sea la de creyente en alguna religión como el cristianismo, el judaísmo, el islam, el budismo, etc., como también la de aquéllos que optan por el ateísmo, el eclecticismo o el agnosticismo, entre otros. Para los efectos de este estudio nos referiremos a quienes optan por el cristianismo en su vertiente católica, específicamente para los creyentes en Cristo crucificado.

En el caso peruano, la secuencia de los estudios sobre religiosidad sigue este derrotero: Dios, Cristo, vírgenes, santos(as), fiestas, ferias y otros. Los estudios sobre la cristología, el marianismo o mariología y el santoral muestran con claridad las prácticas religiosas de la feligresía que por lo general sigue los ritos católicos de la creación del mundo, del hombre, de los actores divinos y humanos. Lo divino es presentado como el creador, omnipotente, portentoso, piadoso, castigador, salvador, surgido en la pobreza y para salvarnos nos dio la eucaristía y murió en la cruz. Lo humano es presentado como pecador, desdichado, malvado, insolente, indigno, preso del vil deseo, ruin, baladí, por lo que, con sus oraciones, plegarias y ofrendas, su vida modesta y práctica del bien con sus semejantes, hará que el Supremo lo perdone, venciendo los peligros mundanos y tentaciones. Ya no se inclinará por la maldad, vivirá sin tormentos, cumpliendo los sacramentos asegurará que su alma no llegue al infierno y sea gloria de Satán.

El camino que debe recorrer el hombre para lograr su salvación; la vida de Cristo y su entorno desde su nacimiento hasta su expiración en la cruz, Jesucristo fue sacrificado para salvar al hombre del pecado original. Así se privilegia la fe a la razón, se desconfía de quien mayor entendimiento e ingenio tiene, pues más malicia y desconfianza derrama.

Para redimirse y poder tener alguna posibilidad de acceder a la diestra del Señor habrá que celebrar las fiestas como la Navidad, con el naci-

miento del Niño Dios, también del maestro divino, del Mariscal Chaperito de los canteños, de los cristos crucificados que como tales aparecen en la liturgia católica en el siglo XII; son momentos de la vida de Jesús, particularmente de su pasión y muerte: El nazareno o Señor del Huerto venerado especialmente en Semana Santa, el de Resurrección, que en los últimos años va alcanzando mayor notoriedad; el Señor de los Milagros o Cristo de Pachacamilla, cuya imagen, por decisión de los Concilios Limenses, reemplazó al Dios Pachacámac de los antiguos peruanos. Hoy sus fieles se cuentan por miles, tanto en Lima como en muchos pueblos del Perú y el extranjero, el fenómeno migratorio también ha afectado a los Cristos, vírgenes y santos andinos que con su gente bajaron a la costa y a Lima.

Las celebraciones festivas en el Perú son múltiples, no hay rincón poblado donde no se les festeje, entre las más importantes encontramos al Señor de Misericordia, omnipotente, al que los bardos cantan pidiéndole misericordias; al Señor de Muruhuay de Tarma, fiesta regional, la festejan con bandas de músicos, conjuntos folclóricos, chonguinadas, riquísimos platos típicos. Qué decir del Señor de la Agonía; del Señor de Luren, a cuya fiesta acuden cientos de personas hasta Ica y llegan a su Santuario para integrante a la Procesión todo el día y la noche en los meses de abril y octubre; el Señor Cautivo de Ayabaca, en Piura, a cuyo santuario acuden miles de feligreses desde la costa piurana y tumbesina como también de Rioja y Ambato del Ecuador.

Las vírgenes en sus distintas denominaciones: María de la Natividad, cuya fiesta, el 8 de setiembre, en Canta, es muy concurrida y festejada con el famoso Toro Afuera y la tradicional corrida de toros. La Virgen del Carmen, venerada en los Barrios Altos de Lima, a la cual los bardos criollos, siguiendo a Felipe Pinglo, rinden homenaje cantando. La Virgen Candelaria de Puno, fiesta regional y la más importante del Altiplano, en su celebración se realizan los festivales folclóricos más grandiosos del país, con diabladas, morenadas, llameradas, sicuris, doctorcitos, waka wakas y numerosas bandas de músicos. La virgen de la Puerta en Otuzco, su fiesta ha invadido casi todos los pueblos de la Libertad, en Coracora, Ayacucho, el 5 de agosto son miles los feligreses que llegan con sus chamisas, su canto y poesía para celebrar la fiesta de la Virgen de las Nieves. Los cuzqueños de Paucartambo no se quedan atrás para celebrar a la Virgen del Rosario; qué decir de los paiteños, carhuacinos y limeños que celebran con gran júbilo la fiesta de la Virgen de Las Mercedes, donde no faltan los versos que como dulces llegan a los oídos de los piadosos. De los santos, se relievan sus buenas y santas conductas, sus hechos y milagros de San Pedro, San Sebastián, Santo Toribio de Mogrovejo. La Beata Melchorita de Chíncha

también es muy visitada por sus milagros que la ponen en camino a la santificación. De Rosa de Lima, cuyos creyentes y devotos son cada vez más numerosos, la santa limeña desde los tiempos coloniales sigue protegiendo especialmente a los más humildes, y ya llegó a hasta las Filipinas. San Martín de Porras representa a la feligresía morena, ella, como se comprenderá, no podía seguir venerando y adorando indefinidamente a santos que no fueran de su color; por eso los españoles entendieron perfectamente que la evangelización requería de un emisario divino moreno, hoy une a la gente de distinto color.

La Cruz de Chalpón, cuya fiesta se celebra en Lambayeque cada 5 de agosto, concentra a miles de personas que llegan a venerarla y tomar las aguas de su manantial “bendito”. Como he señalado, todos ellos constituyen la mediación mística entre el hombre y Dios, entre lo humano y lo divino.

HUAMANTANGA Y SU TRADICIÓN RELIGIOSA

Panorama huamantanguino

Huamantanga se encuentra enclaustrada en una hermosa meseta alta andina del valle del río Chillón, a unos 3,314 msnm y 113 km al este de Lima, es una de las 22 comunidades campesinas y capital de distrito de la provincia de Canta. Su orografía, casi plana, se cobija entre las empinadas cumbres que se levantan hasta casi tocar el cielo y sus laderas y precipicios que dan al Chillón. Amanecer en Huamantanga permite ver cómo los rayos del Sol se van asomando lentamente por los cerros del horizonte despejando la penumbra que se retrae al fondo de las quebradas para desaparecer luego y volver con el crepúsculo vespertino. Su gente laboriosa desde muy temprano ya está en los campos, oteando el horizonte, dando vida a su pueblo con su trabajo, con su afán por las sementeras, por los animales, por su apego a la naturaleza.

La tradición del Señor de Huamantanga

Como en muchos lugares de América y el Perú, la imposición del cristianismo supuso el reemplazo de los dioses, huacas y creencias indígenas por las cruces, los santos, las vírgenes y la imagen de Cristo crucificado. Este hecho está impregnado en la imaginación popular, como una revelación, como un acto de santidad por el cual Dios habría escogido ese lugar, a ese

pueblo para darle protección a través de su bendición, por la cual los pobladores deberán adorarlo, rendirle culto, brindarle ofrendas y entregarle sus almas todos los días de su vida y de todas las generaciones posibles.

En Huamantanga se venera desde fines del siglo XVI al Cristo Crucificado como patrón del pueblo. Sobre su aparición y origen del culto se ha tejido toda una leyenda que los escritores en distintas épocas han reproducido como tradición y cuya narrativa, sigue el patrón que con pequeñas variantes se da en distintos pueblos del Perú:

1. Acuerdo del pueblo con el sacerdote para poseer una imagen de Cristo.
2. Viaje de comisionados y encuentro con uno o dos personajes que dicen ser escultores, carpinteros y albañiles.
3. Celebración de contrato para la factura de la imagen.
4. Aislamiento de los escultores para ejecutar la obra.
5. Transcurso de tiempo señalado para la entrega.
6. Desaparición de los escultores y apertura violenta de la puerta del taller.
7. Hallazgo de la imagen de Cristo y asombro del pueblo.
8. Intentos de traslado de la imagen a otro lugar, surgen tempestades.
9. Los escultores son considerados ángeles y hasta el mismo Dios (Morote Best, 1988: 3).

Una de las primeras versiones escritas que se conoce y de la cual refieren don Ricardo Palma y otros, es la de Córdoba y Urrutia, que en 1839 lo recoge y difunde en su obra *Estadística Histórica, Geográfica, Industrial y Comercial de las Provincias del Departamento de Lima*, la misma que a continuación transcribimos:

Pueblo de Huamantanga

En este pueblo se venera un devoto crucifijo: su fiesta se celebra el 5 de mayo, con extraordinaria pompa y magnificencia. Concurren las gentes de todos los pueblos comarcanos y aún de muy distante van en romería, reuniéndose más de dos mil personas. No obstante que los cofrades no poseen rentas, en las tres fiestas que hacen gastan más de tres mil pesos, que recogen de erogaciones voluntarias y el año de 1815 forraron de plata el altar. Son innumerables y maravillosos los prodigios que se cuentan de esta efigie; respetado siempre aún en el fervor de la revolución: en 1821 cuando se retiró el general Canterac para la Sierra estuvo en el pueblo y no habiendo hallado a sus habitantes lo incendió y saqueó, más la iglesia no se tocó; antes, por el contrario, se pusieron guardias para que fuese respetada.

La constante e inalterable tradición que se tiene de este Cristo Crucificado, es que, hallándose los habitantes del pueblo sin una efigie de esta clase, trataron de bajar a Lima a comprarla o buscar quien la hiciese. Se dice que habiendo los indios llegado al lugar denominado El Taro, tres y media leguas del pueblo, encontraron con dos individuos que demostraban ser comerciantes, habiendo tenido su entrevista con ellos y expresando el objeto de su viaje, les aconsejaron se volviesen, que ellos eran escultores y les trabajarían la efigie que deseaban tener. En efecto así se verificó, suministrándoles a los caballeros los materiales necesarios para la obra, con la condición de no ser molestados en el tiempo de su empresa, y aún la comida era introducida por debajo de la puerta. Después de algún tiempo echaron de menos a los caballos que se pastaban en las inmediaciones y creyéndose burlados, se dirigieron al cuarto y encontraron la imagen concluida, quedando absortos, tanto más cuanto que los materiales existían intactos y aún las viandas introducidas. Se refiere también que estos naturales notando que el Señor era muy grande, lo vendieron a los del pueblo de Quipán, más al ejecutar la traslación fue tal la lluvia que tuvieron que quedarse con la Efigie.

Según se ha podido investigar este milagroso Señor, fue llevado a Huamantanga por los religiosos mercedarios después de 1600 a propuesta de Fray Juan Bautista del Sacramento, convenciendo a los feligreses y su gobernador Apurichagua. Algunos Eclesiásticos reconocieron que la efigie era resultado de una composición de cartón con ingredientes especiales que en Nápoles utilizaban los escultores llamados cartapistas, y de cuyas efigies mandó Carlos V al Perú.

Don Ricardo Palma es el que con más fuerza ha llegado durante el siglo XX a la feligresía huamantanguina, su relato convertido en tradición no sólo recogió la antigua versión de Córdoba y Urrutia, sino también parte de la historia de este pueblo, así como los dichos y costumbres limeñas de la época de la Independencia, de sus barrios de Malambo y Cocharcas. Su famosa tradición refiere:

Este pueblo, cuna del ilustre cosmógrafo mayor del Perú, Dr. José Gabriel Moreno, se halla situado en la cima de un cerro de empinadísima cuesta. Dista de Canta cinco o seis leguas de endiablado camino.

En Huamantanga se venera un crucifijo muy milagroso, cuya fiesta se celebraba anualmente los días 3, 4 y 5 de mayo con extraordinaria pompa y magnificencia. Concurrían de todos los pueblos de la provincia en

romería hasta 1855, de dos a tres mil almas, y por lo menos un centenar de devotos que iban desde Lima. Los gastos de la fiesta se hacían con erogaciones voluntarias de los fieles, y contribuían en no poco el mayordomo, que era siempre un rico hacendado de la provincia. Quien lo fue en 1813 llevó el fausto hasta haber forrado con una lámina de plata el altar mayor. Después de la batalla de la Palma, en 1855, empezó la decadencia de Huamantanga. Son innumerables los prodigios que se cuentan de esa efigie. Su capilla se erigió por los padres de la Merced, de 1600 a 1602.

Según el cronista Córdova y Urrutia, la constante e inalterable tradición que se tiene de este Señor Crucificado es que a fines del siglo XVI, los habitantes del pueblecito enviaron a Lima un comisionado para comprar o hacer fabricar una imagen de Cristo en la cruz; pero habiendo llegado al lugar llamado Taro, a tres leguas de Huamantanga, se encontró con dos individuos que dijeron ser escultores y que se comprometieron a hacer la efigie, con la condición de que nadie fuese a visitarlos ni a interrumpirlos en la choza en la que se aposentaran, que les diesen las herramientas y materiales que les indicaron, que, terminada la obra, les pagasen lo que creyesen justo y que los alimentos se los pusieran en la puerta a la madrugada. A los ocho días desaparecieron los caballos de los viajeros, y recelando los vecinos haber sido burlados por los apócrifos escultores, penetraron en la choza y encontraron la imagen concluida, quedando tanto más absortos cuanto que los materiales que proporcionaron existían intactos, así como los víveres. No cabía para ellos duda de que la efigie era obra de ángeles y no de humanos escultores.

En la vecindad de la choza brotan unos arbustos, de cuya madera que es muy amarilla, se labran unas crucecitas llamadas del Señor de Huamantanga, y que en la fiesta de mayo obtienen los fieles por un real de limosna para el culto religioso en la capilla. Todo devoto que iba de Lima, traía crucecitas, como recuerdo, a las familias amigas. La efigie era de la misma composición, pasta o material que empleaban en Nápoles los escultores llamados cartapistas, a quienes ocupó mucho el emperador Carlos V en que trabajasen imágenes de santos para el Perú y para México.

Puruchuco y Huamantanga eran pueblos que proveían de papas al vecindario de Lima, el cual las consideraba superiores a las producidas en otros lugares de la serranía. A las de Puruchuco las distinguían con el nombre de papa-lucha, y a la de Huamantanga con el nombre de papa-changa.

Es tradicional que, al recibirse en Lima, a fines de septiembre de 1821, noticias de la destrucción de ambos pueblos por los soldados del rey, se cantaba en los barrios de Cocharcas y de Malambo la siguiente copla:

Ni más Puruchuco
Ni más Huamantanga,
Ni más papa lucha,
Ni más papa changa.

Hoy mismo se oye como refrán entre la gente criolla de Lima esta frase: “Ni más Puruchuco, ni más Huamantanga”, para expresar que ha roto uno definitivamente relaciones con tal o cual persona.

En 1870 la capilla de Huamantanga fue destruida por un incendio ocasionado por descuido del sacristán, salvándose sólo la cruz en que pendía la efigie de Cristo. Esto ha influido mucho en que la antigua devoción decaiga, pues cree el pueblo que el Cristo nuevo es menos milagroso que el antiguo. También el altar ha sido reconstruido hace veinte años.

En exvotos o milagros de plata y oro, custodia, cálices, candelabros y alhajas, poseía ese santuario un capital aproximado de cincuenta mil soles, del que fue despojado para que los niños de Chile (que en Huamantanga fusilaron al comandante Villegas y a los veinte soldados que lo acompañaban) no se apoderasen de él. Si se utilizó o no para combatir al enemigo, lo ignoramos. Todo lo que se puede asegurar es que el “caudalito se evaporó” (Palma, 1964: 231).

Después de Palma, monseñor Pedro Villar Córdova, en su libro *El Camperito*, hace una pequeña síntesis de esta tradición incorporando información tanto de Córdoba y Urrutia como de Palma, así como hace ciertas modificaciones a su criterio, como por ejemplo, que el cacique se llamaba Apurichagua, que encontraron con solo un escultor y en lugar denominado Tres Cruces, que la imagen habría sido obra de los mercedarios y que los gastos lo habrían hecho los indígenas.

Entre 1940 y 1950, dos intelectuales huamantanguinos recrearon a su manera la Tradición: Manuel Sánchez Palacios y Teodoro Casana Robles. El primero más apegado a las versiones anteriores y el segundo pone a vuelo su imaginación; ambos destacan los milagros que desde el momento del pacto entre los comisionados y el Viajero se producen: el convencimiento de un comisionado desconfiado, la aparición del puquio de Socos, la construcción de Cruz Verde, el ramaje perdurable de El Taro, la construcción de las Tres Cruces, la aparición del arbusto Cruz Casha, la aparición de un Ángel en el Portachuelo y finalmente que esta obra bellísima es obra del Mártir del Gólgota.

Después de los años cincuenta otros huamantanguinos han hecho conocer su versión, entre ellos Gregorio Zavala C. y Basilio Castillo J. Ellos casi han reproducido las versiones de Sánchez y Casana. A fines del siglo

XX las *Hermandades del señor de Huamantanga de Lima* con la versión de Aurelio Jiménez Villegas, y la de *Puente Piedra*, con la versión de Nilo Patiño de la Peña, igualmente han publicado la Tradición, la primera tomando como base la de Sánchez Palacios, agregando frases como: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”, cuando le preguntan quién era y a dónde iba el viajero. Igualmente, cuando él, les indica el lugar donde encontrarán agua diciéndoles: “El agua que yo les doy es el agua de la vida eterna, quien bebe nunca más tendrá sed”, y como se ve, ya no se trata de un viajero sino del mismo Jesucristo. Por su parte, la versión de la hermandad de Puente Piedra introduce los prodigios del Señor de Huamantanga, considerando como tales los Milagros que Casana y Sánchez habían introducido, y por tanto ya se trata del mismo Jesucristo quien se apareció a los comisionados en Socos.

El santuario del Señor de Huamantanga

Uno de los templos más hermosos de la provincia de Canta es del Señor de Huamantanga, cientos de peregrinos y devotos, por años desde el siglo XVI han llegado hasta allí con mucha fe para elevar sus plegarias de agradecimiento y pedir por su bienestar y el de su familia. Han pasado más de 400 años y ese monumento religioso e histórico, hoy es patrimonio nacional y, para los huamantanguinos el símbolo más alto de su identidad

Fueron los mercedarios una de las congregaciones religiosas de la Colonia, como la de los franciscanos, jesuitas, dominicos y agustinos, los que habrían iniciado su construcción luego de la extirpación de idolatrías y siguiendo las orientaciones de los Concilios Limenses. Por la consistencia y majestuosidad de su construcción es probable que lo construyeran en varios años, tal vez dos o tres décadas. Es impresionante el conjunto arquitectónico del Santuario, al centro el templo, jardines laterales, un atrio al ingreso, un cementerio antiguo en la parte posterior, todo ello rodeado por un cerco perimetral alto de adobes y grandes ventanales, tres portadas y escalinatas para subir desde la plaza mayor. Desde la plaza y desde cualquier colina de las que rodean a la hermosa meseta huamantanguina se distinguen con nitidez las torres que se elevan queriendo tocar al cielo, cada una con cuatro niveles; en el segundo están los campanarios, el de la derecha da para el barrio de Anduy, es la “Torre del Evangelio”, en ella se encuentran cuatro campanas de bronce mezclado con cobre, una de 1813, que debió haber tañido con motivo de la primera Constitución, dada por la Corte de Cádiz en 1812, las otras son de 1818, 1850 y 1911, todas ellas

en desuso. La de la izquierda da para el barrio de Shigual, es la “Torre de la Epístola”, se encuentran en ella otras cuatro campanas, dos en desuso, una del siglo XVIII y otra sin fecha visible; las otras dos en actual uso tienen un tañido dulce y a veces triste que se escucha hasta cinco leguas a la redonda.

El templo tiene dos puertas grandes, una que es la entrada principal y otra lateral, la primera forma una unidad con la fachada románica; el ingreso nos lleva por la nave central que conduce al altar mayor y al camarín, ubicados en el fondo. Es el lugar más hermoso del Santuario, con barandillas, un arco plateado, una cruz grande con una peña de plata maciza, obra del orfebre Julio Espinoza. Es ante esta imagen que, en los primeros días del mes de mayo, cientos de peregrinos llegan a adorarla. Al ingresar miramos en la cúpula del templo hermosos frescos pintados por Luis Guardamino, a través de los cuales se visualiza los momentos más importantes descritos por la Tradición expuesta.

Su nueva restauración se hizo en el 2006, por su devoto y mayordomo Mauro Cataño Oropeza, adornó el altar mayor colocando mármol de Carrara cuyo acabado es realmente hermoso, el piso de la nave central lo puso con losetas nuevas pero idénticas a las anteriores, conservándose así lo tradicional e histórico.

DEL ORIGEN DEL CULTO AL SEÑOR DE HUAMANTANGA

Las creencias indígenas

Los aborígenes de este lugar, cuando llegaron los hispanos, tenían su propia ideología religiosa, sus dioses mayores, trascendentes en el tiempo como Ticsi Huiracocha, Pachacámac, el Sol, la Luna, las Estrellas, el Rayo, el Arco Iris, etc.; eran inmortales; también tenían muchos dioses locales relacionados con las fuerzas de la naturaleza, con su ciclo de vida y actividades productivas como la Mamapacha, los huamanis, las jircas, los mallquis o pueblos viejos, los manantiales, las conopas, etc. Con ellos también estaban sus sacerdotes, creencias, ritos, ofrendas, procesiones, fiestas, cantos, etc. Para este lugar, Lorenzo Huertas señala:

Como todo pueblo agricultor y politeísta, las fiestas son parte del culto y están en relación directa con épocas básicas de la agricultura. Las fiestas del inicio de la siembra en noviembre y de la cosecha en junio se hacían con una serie de ritos y adoraciones tanto a la tierra como al

sol [...] Padre hacedor nuestro, aquí venimos todos tus hijos a celebrar tu fiesta y traerte de comer y de beber y diciendo esto le derramaban la chicha (Ramírez, B. 2000: 38).

Los ayllus, núcleos de la organización económica y social de los pueblos incaicos, con la conquista y colonización, fueron destruidos para dar paso a una formación social feudal con la imposición del latifundio y la servidumbre. Más este proceso no fue inmediato, conllevó muchos años de enfrentamientos, de explotación al indio, de muerte y casi exterminio. Este proceso, que se inicia en el siglo XVI, se extiende para los asuntos religiosos y otras formas de imposición cultural por más de cien años. Los aborígenes de Huamantanga, así como los de las comarcas aledañas, ya entrada la dominación hispana, siguieron venerando a sus grandes dioses como también a sus dioses locales, entre ellos a sus huacas, considerados así sus cerros más empinados y agrestes, sus manantiales o puquios, sus lagunas, cuevas, cavernas, huecos ensanchados en los troncos de árboles añosos, etc., ubicados en los sitios más inesperados. En la Colonia continuaron adorando y haciendo sus ritos a sus huacas, sólo que ahora eran templos y centros ceremoniales ante los cuales

... los nativos, además de regocijarse, elevaban sus plegarias a los espíritus de sus ancestros. En estas actividades no sólo participaban los adultos, sino también los jóvenes y niños de ambos sexos que aprendían los bailes y canciones al son de un tamborcillo y una quena, como en la danza del Wincho rinri y el Oncoy llacsti (Cajavilca, 2002: 27).

Es probable que las huacas o centros ceremoniales de los huamantanguinos, durante el siglo XVI y gran parte del XVII, habrían sido sus pueblos viejos de Gantumarca, Purunmarca, Ripishmarca, Pocaca y Racsa; sus Apus como Tunshumarca, Puntón de Pacchipucro; sus adoratorios como Urbancullba, Coricancha, Caraycancha, sus manantiales como Juytuputaga, Parca, Aguallín, Páchac y especialmente el de Auquimarca, también sus pachas y grandes piedras, como Cerro Cruz alta, Huacragaga, Piedra Diablo, Huaylas, Mallocaca y el complejo pétreo de Piedra Pistacho.

La doctrina de Huamantanga y la evangelización

Luego de la fundación de Lima y el dominio que los españoles iban haciendo sobre los valles aledaños, entre ellos el de Canta, conocido hoy co-

mo Chillón, optaron los españoles no sólo por entregarse las mercedes de tierras sino también de entregarse las encomiendas, institución implantada en Centroamérica y que en el Perú se hizo con el fin de catequizar, adoctrinar y evangelizar a los indios. Desde el primer momento, Francisco Pizarro se reservó para sí las encomiendas de Huaylas, Atavillos, Chucuito y Charcas. A Nicolás de Rivera el Mozo, las de Maranga, Canta y Végueta y a Martín Pizarro, Huamantanga. Años después, durante los gobiernos de los virreyes Lope García de Castro y Francisco de Toledo, se dispuso que los ayllus de estas encomiendas se redujesen a una sola población con el objeto de ejercer sobre ellos mayor control, de cobrarles sus tributos, de enviarlos a las mitas mineras, obrajeras y de haciendas además de apropiarse de sus tierras.

En 1782 se establecieron las intendencias divididas en partidos, uno de éstos fue el de Canta, con sus doctrinas de: Canta, Pomacocha, Pari, Atavillos, Lampián, Huamantanga, San Buenaventura y Arahua, no sólo abarcaba las partes altas de los valles del Chillón y Chancay sino también la meseta de Bombón y la planicie de Junín.

En el plano religioso, en las partes media y alta del Chillón, se establecieron las doctrinas de Quivi, Canta y Huamantanga, inicialmente dirigidas por los dominicos y posteriormente por los mercedarios que estuvieron buenos años a cargo de la evangelización y adoctrinamiento de los naturales, llevando adelante los acuerdos de los Concilios Limenses de 1551, 1567, 1582, 1591, 1601 y tal vez el de 1772, orientados, los primeros, a la extirpación de las idolatrías, y los otros, a la consolidación del triunfo del cristianismo, con la construcción de capillas, templos y conventos, la instauración de rituales, misas, oraciones, ofrendas, danzas y teatro popular como la de los Moros y Cristianos, sobre todos las fiestas en honor al patrón o algún santo bajo cuya advocación se había fundado el pueblo, esto sí recreando las costumbres ancestrales de los naturales a fin que éstos no renieguen de lo nuevo, pensando que de algún modo sus dioses y sus formas de adoración y ofrendas aún quedaban en la nueva religión implantada.

Los planteamientos de fray Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Antonio Ruiz en defensa de los indios de América no fueron escuchados; se “optó por la opción más realista de evangelizar desde las ‘repúblicas de indios’ o ‘comunidades de indígenas’ que eran instrumentos de la dominación colonial’ y se convirtieron en doctrinas de un cura pastoral” (Marzal, 1991: 24). Para los españoles, la evangelización, era una cuestión de Estado. Por eso también los Concilios, dispusieron desterrar, extirpar de entre los aborígenes sus creencias y dioses, considerando que

sus religiones tenían un carácter demoníaco y no obstante las protestas de José de Acosta, Bernabé Cobo, Antonio de la Calancha que opinaban en el sentido de que su oficio era “Ir poco a poco, formando a los indios en las costumbres y la disciplina cristiana y cortar sin estrépito los ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos de bárbara fiereza; en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión y a la justicia, no es conveniente combatirlas, por el contrario retener todo lo paterno y gentilicio” (Marzal, 1991:15);

Hicieron tabla rasa, destruyeron los ídolos, ushnos, huacas, costumbres y prácticas religiosas consideradas sacrílegas. La destrucción material fue tan grande que afectó psicológicamente a los naturales que, sin más ni más, de pronto se quedaban sin sus dioses protectores. La actitud de los españoles fue diametralmente distinta a la de los incas frente a las civilizaciones precedentes, quienes impusieron sus dioses mayores pero respetaron a los dioses locales, aquellos que como los mismos humanos tenían sentimientos, vida, padecimientos, envidias, etc. y que por tanto podían protegerlos de los flagelos de la naturaleza: temblores, sequías, heladas, tempestades, etc. Los españoles, en su afán de enriquecerse con la explotación de las minas, los latifundios y las estancias, con la mano de obra servil, no les importó el genocidio que a diario cometían con tal de acumular metales preciosos, que finalmente no supieron aprovechar.

El sincretismo religioso

Es en la segunda mitad del siglo XVI que la lucha ideológico y religiosa se desarrolla con gran intensidad, los naturales con sus curacas, sacerdotes y sacerdotisas, defendiendo desde dentro a sus dioses, ídolos, apus, huacas, ritos, creencias y prácticas ceremoniales ancestrales, por un lado; y por otro, los españoles con la cruz y la espada, cabalgando como Santiago en busca de indios infieles para exterminarlos. Los estudiosos de este período parecen no haber encontrado información documental válida, o si lo han hecho no la han registrado. Poco se sabe cómo se desarrolló esta lucha sin cuartel. Se sabe sí de la Ordenanzas de Toledo, de las Reducciones de indígenas, de los Concilios Limenses; pero de la gran resistencia de los incas de Vilcabamba, de la rebelión de Manco Inca, del gran movimiento indígena de Taqui Onqoy en 1565, motivado por la reivindicación de sus dioses y creencias, de los movimientos y resistencia indígena contra la mita minera, contra la servidumbre en haciendas y estancias, poco se sabe. Sobre el particular, Juan José Vega, señala:

La exaltación de estos hechos triunfales (de los indígenas), perturban al sector feudal de la inteligencia de nuestro país. Les disgusta profundamente, que se desempolven aquellos hechos, hasta ahora arrinconados en crónicas y documentos que eran privilegios de unos pocos (Vega, s.f.: XIII).

El hecho de la construcción de imágenes grandes, sobre todo de Cristo, a imagen y semejanza de los europeos blancos, delgados y barbados, en los talleres de las congregaciones religiosas y su implantación en los pueblos y comarcas de la Colonia, va a marcar un hito importante en la historia de la imposición del catolicismo en el Perú. Marca el triunfo definitivo del cristianismo sobre las religiones aborígenes, es el sincretismo religioso que se ha abierto paso entre los naturales que, persistentes en sus luchas, han logrado que sus creencias y prácticas religiosas se mantengan mezclándose con las cristianas y que, no obstante el tiempo transcurrido hasta hoy, las viven, tal es el caso de las flores que adornan al Señor de los Temblores en el Cusco los días de la procesión. Éstas representan a las huacas y prácticas religiosas ancestrales de los incas. Marzal, retomando la versión de Garcilazo sobre la procesión del Corpus Christi cusqueño, dice:

Creo que el rostro indio de Dios no proviene tanto de la inculturación de los agentes de pastoral, cuanto del sincretismo de los indios, en su esfuerzo por hacer más comprensible al Dios cristiano o por las propias creencias sobre su Dios (Marzal, 1991: 19).

María Rostworowski, en su estudio sobre Pachacámac y el Señor de los Milagros, demuestra cómo se fue dando el sincretismo religioso. El Dios Con primero, y luego el Dios Pachacámac, dios de los temblores y protector de los indígenas, fue transformándose en la conciencia popular, en el Cristo de Pachamamilla. Creo que esta secuencia se ha dado en otros lugares del Perú, como en Huamantanga; el pueblo primigenio fue Auquimarca o pueblo de dioses para los naturales, en la parte más alta de la loma existe aún un manantial o puquio al cual rendían culto los naturales, es probable que para los ellos la fuente de agua era también fuente de vida que, además, originaba al Arco Iris, uno de sus dioses tutelares. Con la evangelización y la extirpación de idolatrías no sólo se declararon demoníacos a los dioses paganos, sino que se los reemplazó en los primeros momentos con la Cruz; pero la resistencia aborígen a la catequización parece que fue fuerte, seguían adorando a sus mallquis, huacas, Apus además de sus dioses como el Sol y la Luna.

Para el reemplazo de imágenes pequeñas por las grandes, y sobre todo para la aceptación de Cristo en Huamantanga, debieron darse algunas condiciones: la presencia de la doctrina y de un doctrinero como el padre “Gaspar de Arroyo [...] persona tal que no ha habido en la doctrina quien se haya quejado de él, antes todos le quieren mucho por lo bien que hace su oficio” (Aparicio, 2001: 102), la existencia de un templo y, en este caso ser cabecera de doctrina de muchos pueblos, más de once. A esto debe añadirse la acción de la jerarquía eclesiástica para contrarrestar las prácticas religiosas indígenas y también por los acuerdos de los Concilios Limenses. Finalmente se decidió llevar al mismo Jesucristo crucificado como patrón de la doctrina y del pueblo, que con el transcurrir de los años y centurias fuera calando hondo en el sentimiento de la gente, se adentrara en su fe y creencias además de ser un ser supremo protector de desastres naturales, pestes, enfermedades y otras penurias individuales. Su devoción fue creciendo por los pueblos y comarcas; por valles, planicies, haciendas, estancias; ciudades coloniales y luego republicanas, sus devotos en peregrinación subían por cientos hasta su altar mayor y el recamarín. No se sabe con precisión la fecha que se inicia el culto a este Cristo, en la Tradición referida se dice sería entre 1580 y 1590. El mercedario Severo Aparicio, en su libro *La Orden de la Merced en el Perú*, dice:

En 1598 dos mercedarios tenían a su cargo las doctrinas del repartimiento de Jecos y Huamantanga, de la encomienda de Rodrigo Pizarro, con 512 pesos de sínodos cada una. Tiempo después desaparece Jecos y en 1599 queda sólo Huamantanga como cabecera de doctrina de muchos pueblos, con 350 de sínodo. Santo Toribio la visitó muchas veces. Según relación del arzobispo de 20 de abril de 1619, tenía once pueblos en torno de 12 leguas, con su respectiva iglesia parroquial y pila bautismal, con un total de 1,700 personas de confesión (Aparicio, 2001: 101).

Estas y otras versiones dan como inicio del culto a este Señor Crucificado a fines del Siglo XVI.

RENOVACIÓN DEL CULTO AL SEÑOR DE HUAMANTANGA

Su culto, según se dice, fue creciendo durante los siglos XVII, XVIII y parte del XIX, se sabe que hacia 1813 un rico hacendado costeño fue el

mayordomo de mayor renombre, realizó la fiesta con gran pompa, cientos de peregrinos caminando por Trapiche, Macas, Socos y Puruchuco llegaron a Huamantanga. Ese año llevaron dos campanas, también para 1815 de enchapó de plata el arco del recamarín y se obtuvieron ofrendas, candelabros, milagros y una hermosa Custodia incrustada con diamantes, todo de un valor altísimo. Con la Guerra de la Independencia, y después con los conflictos entre los caudillos militares, la pomposidad de la fiesta tuvo cierto declive, que llegó a su punto más bajo cuando en 1870, doña Benedicta Córdova, olvidó una vela encendida, propiciando el incendio del templo incluida la imagen, sólo la cruz se salvó.

La nueva imagen, según la tradición, ya no era tan milagrosa como la anterior, esto hizo que la peregrinación casi desapareciera; contribuyó a esto la infausta Guerra con Chile, pues sus soldados saquearon el pueblo y sustrajeron lo que de valor había en el Templo, también la inestabilidad política del país contribuyó a ello. Casi después de un siglo, en 1958, se funda la Hermandad del Señor de Huamantanga en Lima y con ella se reinicia la peregrinación desde Macas. Fueron siete los primeros peregrinos de esta nueva etapa, que con el transcurrir de los años se han multiplicado; hoy, casi 50 años después, la peregrinación la hacen los integrantes de unas 14 hermandades ubicadas en los distritos populosos de Lima, así como en los poblados del valle de Chillón. Son cientos de peregrinos que a pie o en movilidad llegan desde el 30 de abril hasta el 5 de mayo de todos los años.

¿Por qué se renueva este culto?, ¿Qué hace que las nuevas generaciones vuelvan a practicarlo con renovada fe? Son estas las generaciones que asumen esta práctica, siguiendo la de sus ancestros, pues la consideran una herencia divina que tiene el pueblo, que además constituye el símbolo más importante de su identidad. También, porque consideran que es el “Redentor de la humanidad”, que aplaca las iras de la naturaleza, temblores, heladas, sequías, tempestades y vientos huracanados. Igualmente, conserva con salud a la familia, conserva su unidad, ayuda a los hijos, sana a los enfermos, procura en la consecución de empleo, etc. Es pues la falta de trabajo, la necesidad de salir fuera del país, la esperanza de un futuro mejor, así como tener su conciencia limpia, hacer buenas acciones, evitar la vida pecaminosa, en busca de que su alma llegue al reino del Señor,

En estos tiempos, su culto es mayoritario entre los sectores menos pudientes; los que tienen más recursos son los que pasan la mayordomía el 3 de mayo, día central, los comuneros con menos recursos no se quedan atrás y asumen la mayordomía los días 4 y 5; en ambos casos su devo-

ción plenamente manifiesta, lo hacen para agradecer los bienes recibidos y para pedirle al Señor nuevos favores y hasta milagros, no escatiman esfuerzos para conseguir dinero y apoyo para pasar bien la fiesta, con aychamas, buena misa, albas, banda de músicos y, sobre todo, la atención gratuita con alimentos y licor a todos los devotos y peregrinos, acción que el Señor verá con regocijo y lo ayudará para que su prole y recursos aumenten. Piensan que sus pecados serán redimidos y tendrán asegurada su salvación y la vida eterna.

LA FIESTA DEL SEÑOR DE SUAMANTANGA Y LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Este es un pueblo en el que las raíces del catolicismo se extienden a los primeros años de la conquista hispana, por ello sus prácticas religiosas son ancestrales, expresadas en las distintas fiestas que se realizan durante el año: la de las Cruces en enero, Semana Santa en marzo, del Señor de Huamantanga en mayo, San Antonio y Corpus Christi en junio, Virgen del Carmen en julio, la Natividad en septiembre, San Francisco, San Miguel y la Virgen del Rosario en octubre y la Navidad del Niño en diciembre. Como se puede deducir, los campesinos comuneros y sus descendientes tienen fuertemente arraigados los ritos y cultos católicos, no obstante que las relaciones mercantiles tienden a desplazarlos, esta situación avanza incontenible y marca el momento de la transición, del cambio que vienen experimentando las comunidades; pues como se produce cada vez más para el mercado, hace que la gente joven en su mayoría emigre en busca de empleo y dinero; cuando regresa a su pueblo, lo hace con los patrones culturales y religiosos urbanos. El nuevo contenido social que se da se orienta a disminuir las tensiones que la desigualdad produce entre los creyentes, pues las ideas sobre la redención del pecado como de la salvación, no es algo que haya calado hondo no obstante la prédica de los sacerdotes referida a Luzbel y seres del infierno, vemos también que el sacramento de la comunión no ha tenido gran impacto.

Sabemos que la cultura, al evolucionar la sociedad, refleja también las condiciones materiales de existencia de las personas, entre ellas, sus diferencias sociales. En esta comunidad campesina aún existe una entrega y una adhesión mucho más sólida hacia los ritos y las creencias, aunque los feligreses están siendo influenciados por símbolos y prácticas externas a la iglesia católica. El campesino que vive en su comunidad es

más apegado a la tradición religiosa porque las cosas de su conciencia como las creencias no cambian con tanta celeridad como podríamos pensar, sino que en ella todavía perviven las prácticas antiguas y, no obstante los cambios en la vida diaria, en sus actividades económicas y políticas, aún sigue con sus prácticas antiguas. Hacen revivir los dichos de los indígenas “Yo sé cómo adorar a Pachacámac, a mis dioses en las mismas narices de los curas”, por eso los españoles les aplicaron la inquisición, la extirpación de idolatrías y el tribunal del Santo Oficio.

Aunque los cambios que se vienen produciendo no dejan de influir; se ve que el comunero campesino, cuasi feudal, tiene en estos días una práctica ambivalente, cumple con sus obligaciones comunales vinculadas con la religión especialmente en las celebraciones de las fiestas, aunque, su actividad diaria sea distinta: bebe en plena semana santa, no va a la misa ni a las vísperas y si lo hace es sólo por cumplir, parecería que su fe viene disminuyendo y como hicieron sus ancestros, humanizan algunos de sus Santos como San Juan o la virgen Magdalena a quienes asignan roles y acciones de la vida cotidiana.

Las prácticas religiosas son los ritos, las creencias, las alabanzas y los modos de actuar en relación con Dios; son las formas que hacen posible llegar al Ser Hacedor, creador del Universo y gracias al cual tenemos la vida. Para merecer la misericordia y las bondades del Señor de Huamantanga, se practican múltiples formas de veneración, sea individual u organizadamente a través de la Iglesia y las hermandades. Los rituales litúrgicos como el de asistir a misa, la consagración del Señor, recolectar limosnas, las vísperas, las doctrinas, las ofrendas, las procesiones; persignarse, confesarse, la comunión, hincarse, elevar plegarias, rezar el rosario, decir las letanías, hacer penitencias, cargar descalzos cristos, imágenes, cruces, estandartes y palios; darse el abrazo de la paz, etc. son los más comunes, atender con vituallas o alimentos. Son también prácticas religiosas, el bautismo, la confirmación, el matrimonio, la extremaunción y la misa de difunto. Adicionalmente puede hablarse de las bodas de bronce, de plata, de oro, de diamante, como también de la derramada de agua al recién nacido, como que un niño enfermizo lo dejen en cierto sitio o lugar para que lo encuentre una persona de carácter fuerte como un indio cholón o un negro robusto. Son también prácticas religiosas la celebración de la Fiesta del Señor de Huamantanga, participar en una hermandad, asumir la mayordomía, repartir los cuadros para que durante el año viajen a diferentes lugares y vuelvan con limosnas para el día de la celebración. Durante la Fiesta, momentos como la adoración al Cristo en el atrio del templo, el alba, el recojo de las ofrendas con una

buena banda de músicos, la procesión, los ramos de flores, la distribución de las estampas, el sahumado, las ofrendas y homenajes familiares, la atención alimentaria gratuita a todos los hermanos y devotos, la retreta con el concurso de bandas y gran quema de castillos que permiten bailar y gozar a los feligreses hasta las cinco de la mañana. Nota especial merece la peregrinación que desde el día 30 de abril hacen los integrantes de las 14 hermandades por el camino de la Cuesta, que, según la imaginación de los devotos y creyentes, hizo el Señor. A continuación me referiré a la peregrinación, por considerarla una de las prácticas religiosas más importante en los últimos años.

DÍAS DE FIESTA

Los preparativos comienzan quince días antes con la elaboración de la Chicha; cobra impulso con la el inicio de la peregrinación desde Lima y diferentes lugares del valle del Chillón, con la llegada de cientos de devotos, fieles, peregrinos y turistas el día dos de mayo, la fiesta es anunciada con la quema de cientos de bombardas, dinamitas, cohetes al son la música interpretada por dos o tres bandas de músicos, es lo que se denomina el Alba desde las tres de mañana se realiza en el estadio de la localidad.

Esta fiesta del Patrón del pueblo es una fiesta que alcanza dimensión regional, pues no sólo son los lugareños los que la celebran sino los habitantes de los pueblos y comunidades vecinas y desde más 30 años, lo hacen los habitantes de pueblos lejanos que han constituido hermandades, que con sus estandartes y muchos fieles llegan el dos de mayo por la tarde y son recibidos por el arzobispo, las autoridades y cientos de devotos en Pampancruz. Son más de dos mil peregrinos que suben caminando al pueblo, desde Macas, por la cuesta que se imaginan habría caminado el Señor en calidad de escultor. Ellos en largas colas de aproximadamente cinco cuabras y en columnas de a seis, llegan hasta el altar mayor a adorar al Cristo milagroso. Por la noche, luego de la víspera, se realiza una gran verbena popular con el acompañamiento de las mejores bandas de músicos de la región, y conjuntos folclóricos; el baile y la alegría es desbordante, es el día del reencuentro de amigos, paisanos, familiares, compañeros de niñez y juventud, en fin, es el día del enamoramiento y la reconciliación de corazones atormentados. El 3 de mayo es el día central, luego del Alba se inician las misas para peregrinos en la Plaza Mayor y la denominada La de Fiesta, misa concelebrada, presidida por el arzobispo

de la diócesis y tres sacerdotes, el cantor y el coro que hacen de esta acción de gracias un momento realmente hermoso. Un poco después del mediodía, la procesión del Cristo acompañado de la Cruz de Mayo, recorren las calles principales y las dos plazas retornando al templo al caer la tarde. Es el momento de retorno a sus hogares de cientos de peregrinos; pero la fiesta continúa, los mayordomos de este primer día, continuarán con el gran pasacalle y entrega de la cera y mayordomía hasta muy entrada la noche, en tanto que mayordomos de los días siguientes, 4 y 5, seguirán repitiendo las acciones litúrgicas y festivas que en lo fundamental la viven y festejan los comuneros y gente del pueblo; que para no quedarse con pocos días de fiesta, han aumentado, la fiesta en honor de San Martín de Porres, el día seis.

La fiesta en sí es una institución de origen colonial, cuyos aspectos principales subsisten, entre ellos podemos mencionar a la mayordomía, que es la responsabilidad asumida y compartida para festejar la fiesta del Cristo Patrón del Pueblo, según lo establece el calendario litúrgico de la Iglesia Católica.

Se dice que antiguamente eran los encomenderos y hacendados de la parte baja del valle del Chillón quienes asumían esta responsabilidad, entre ellos se consignaba, en una placa de bronce a la entrada del templo, a un señor Sancho Dávila para el siglo XVII, igualmente se recuerda para fines del siglo XIX y comienzos del XX a doña Elvira Picasso de Boza y a don Celso Vásquez entre otros. Posteriormente han sido los hijos de este pueblo que migraron a la capital y alcanzaron cierto éxito económico.

La mayordomía se asume en un acto público, en presencia de un procurador representante de la comunidad. La información disponible desde 1970 en adelante, muestra a determinadas familias, especialmente de emigrantes, las que han asumido la mayordomía, especialmente del primer día: Ramírez-Castillo, Flores Sánchez, Sánchez-Cataño, Gutiérrez-Cataño, Cataño-Oropeza, Oropeza-Páucar, Castillo-Zavala, Bautista-Pajuelo, Cauti-Fernández y otras.

El trozado o pica de la leña permite asegurarse de combustible para preparar los alimentos y los potajes para los días de fiesta y de paso para el consumo de la casa. Se dice que la fiesta de la Pica de Leña es clave, de cómo ella se realice, dependerá el éxito de la fiesta grande.

La preparación de la chicha, el licor para las ofrendas divinas, es otra de las actividades importantes, es infaltable la chicha, el licor de nuestros ancestros, elaborada a base maíz y jora. Se la prepara unos doce días antes de la fiesta, es una pequeña celebración que sirve de calentamiento y también para tomar el pulso de la fiesta grande.

Trabajan desde temprano y al promediar el medio día, ya las pailas o peroles con sus 400 litros de agua hirviendo son acompañados con caña dulce, quinua, clavo de olor, cáscaras de naranja, manzanilla, linaza, cebada, un cono largo de chancaca, hierba luisa y manzanilla, se observa la capita de nata formada sobre el líquido hirviendo y poco a poco va disminuyendo el fuego hasta apagarse.

CIENTOS DE PEREGRINOS POR LA CUESTA

Al escuchar el repique de las campanas a eso de las 3 de la tarde del 2 de mayo, dejamos de seguir celebrando el duodécimo aniversario del matrimonio de mi primo Germán y nos dirigimos a la salida o llegada del pueblo, a Pampancruz, y divisamos el hermoso paisaje, verde amarillo, que se extendía desde Waylluma hasta más allá de Lancha y se perdía en los cerros de Puruchuco, lejos en el infinito. Por el camino ancho que llega de Lima por Chacracancha veíamos a una multitud de gente que llenaba más de un kilómetro y cual un anchuroso río recorría hacia arriba, se acercaba por la quebrada al paraje donde el obispo de la diócesis de Huacho, monseñor Lorenzo León Alvarado, otros sacerdotes y religiosas, las autoridades, los mayordomos, hermandades y devotos los esperaban con las bandas de músicos y salvas de cohetes y bombardas.

Por el camino se distinguían los estandartes de las catorce o más hermandades, parecían los cruzados medievales cuando llegaban a Jerusalén a recuperar los Santos Lugares, delante de ellos el padre Ronald Gogín con el Santísimo en alto, pues había celebrado la misa para los peregrinos en Lancha; Aurelio Jiménez, megáfono en mano, hacía cantar y rezar, en tanto que Víctor Vicente colaboraba con los dirigentes de las hermandades para ubicarlos en algún hospedaje a los peregrinos. Conforme se iban acercando íbamos viendo a los devotos que llegaban con un improvisado bastón, unos llegaban por primera vez, otros lo hacían por tercera o quinta vez según lo prometido al Señor, padres con sus niños sobre el hombro, mujeres con atados, jóvenes con mochilas, muchos penitentes descalzos; sus rostros estaban resplandecientes no obstante el cansancio que había significado recorrer los cerca de cincuenta kilómetros de cuesta, en casi 30 horas.

Se aproximaron de pronto a la explanada y recibieron un esplendoroso aplauso de todos los asistentes, y mientras se seguía escuchando el repique de las campanas y la explosión de las bombardas, los músicos interpretaban una marcha procesional. Uno a unos los estandartes de

las hermandades se fueron alineando en el primer plano y avanzaron hacia donde la Comitiva Oficial les dio la bienvenida, muy conmovedoras las palabras del Obispo que aliviaba con emoción la penitencia de los peregrinos que habían recorrido el camino que Cristo habría recorrido, y hacía votos porque todos sus pedidos sean atendidos por el Señor, “la fe mueve montañas y el Cristo los acogerá siempre”, dijo.

En Socos la curiosidad llevó a Sinesio a visitar algunos campamentos, en la hermandad de Puente Piedra habían más de doscientos, en una pizarra sobre un árbol se leía: “Bienvenidos a Socos, Si habéis venido tras los pasos del Señor de Huamantanga, nunca olvidéis que desde esta quebrada se inicia una peregrinación por serranías inhóspitas. Un divino viajero lo hizo antes que ustedes”. Conmovido, se acercó a dos de ellos, Iraída Castillejo y Miguel Carvajal, le dijeron que se habían enterado de la peregrinación por su tía que subía años y que, aunque no conocían bien la Tradición, sabían que el Señor los ayudaría en muchas cosas, en su trabajo, su salud y para que les vaya bien en sus estudios; se acercó Rosa Ramos y dijo:

—Es la sexta vez que subo, comencé en 1986, año en el que hubieron muchos truenos, los rayos cruzaban dándonos temor, pero el sacrificio es muy bonito, me siento feliz cuando camino por la cuesta...

Olga Espejo a su vez dijo:

—No le he prometido nada al Señor, pero vendré mientras pueda hacerlo, sigo a lo que dejó mi madre, ella vino siete años continuados; no tenemos familia en Huamantanga, pero nos acomodaremos, no espero otra cosa; sino que agradezco a Dios todo lo que me ha dado, por eso voy con mucha fe y mucho fervor.

Por el megáfono se escuchaba al Presidente de la Hermandad decir que como ya habían tomado el desayuno se reiniciaba el peregrinaje y así se veían una a una las familias recoger sus enseres y partir rumbo a Cruz Verde, Doña Natividad Rivera de 54 años iba descalza, dijo:

—No me duelen los pies por las piedras, voy despacio para no agitar-me, mi penitencia es por cuatro años, le he pedido a Dios por mis hijos, por mí misma, pues sufro del corazón y de reumatismo.

No salía de su asombro Sinesio, miraba a La Cuesta y no podía creer, a lo lejos bien arriba se divisaba al Taro y casi tocando al cielo El Portachuelo, para darse más valor se acercó a la piedra que según cuentan se ve al Rostro de Cristo, oró y decidió subir descalzo, le cayeron algunas lágrimas pero comenzó a andar, el camino pedregoso cedió paso al arenoso y ancho, veía que algunos cruzaban para no ir por toda la vuelta, pero él no podía hacerlo, pronto se vio caminando con personas mayores,

hombres y mujeres, algunos descalzos como él, más atrás iban los de la hermandad de Lima ayudando a los que se rezagaban, brindándoles agua y frutas a otros, se le acercaron Alejo y Lucash y lo alentaron a continuar, doña Jesusa Robles ya anciana también iba con su bastón de shaulli, era hija de José Higinio Robles, uno de los hijos de este pueblo que más luchó por el progreso y por defender los bienes de la comunidad.

Su paso era pausado pero continuo, a unos quinientos metros arriba y más de tres kilómetros vio que su cantimplora ya estaba sin agua, pudo saciar su sed con la chicha que compró en el camino. Así llegó a un lugar estratégico desde el cual apreciaba el paisaje hermosísimo, su mirada se expandía hasta el infinito por los cuatro costados, con un verde amarillo predominante se veían las quebradas, las lomas, las chacras con sembríos de papas y cereales, los jatos o criaderos del ganado, las hondonadas, los portachuelos, las cumbres elevadísimas y azuladas como la de Cerro Prieto, en fin, el cielo limpio azulado del medio día, regocijó su espíritu. Desde allí, con nitidez se divisaba al Taro, ya se veía una multitud de muchachos y muchachas descansando, unos haciendo sus carpas y fogatas, cantando alabanzas los más. Cerca de las 2 p.m. llegó a este lugar y besó a la cruz y se cobijó bajo la sombra del Taro, lo miraba para tratar de ver su antigüedad, le pareció joven; y no de fines del Siglo XVI como cuenta la Tradición, en fin se dijo, debe ser un milagro del Señor, pues le consideró unos cincuenta o setenta años.

Luego del rezo, las oraciones y el descanso, se reinició la penitencia, el objetivo era llegar a Puruchuco al anochecer, Lulo Guardamino que se le había juntado le sugirió que hasta el Portachuelo y la bajada fuese con sus zapatillas, pues el cascajo y las espinas podrían lastimarle los pies, a esto accedió Sinesio y juntos cruzaron ese estrecho camino que conduce a la cuesta empinadísima que va hasta Tres Cruces, llegaron con dificultad hasta ellas, se arrodillaron y lloraron rezando, de entre los arbustos de la cruzcasha cogieron algunas crucecillas naturales y se encaminaron hasta el portachuelo, allí imponente estaba la Cruz Grande y a su alrededor los Peregrinos que esperaban listos para iniciar la bajada que la hicieron en poco tiempo. Avisados los puruchucanos tocaban el repique de las campanas y salieron a su encuentro, cerca al pueblo, se reordenaron por hermandades y en fila entraron al templo.

Los de Puruchuco, en los primeros años de la Peregrinación, atendían con todos los honores a quienes hacían esta penitencia, pero cuando llegaron a 300, 500, 1,000, 1,800 peregrinos, ya la capacidad del pueblo no se daba abasto.

—Haciendo un aparte, conversamos con don Alfredo Salinas, presi-

dente de la hermandad de Puente Piedra, nos refiere que ésta se formó el 15 de junio de 1976 y, entre sus presidentes puede mencionar a Fernando Vilca, Andrés Cubillas, Luis Melena, precisa que ellos preparan con tiempo la peregrinación, pues tienen un padrón general de todos los que participan año tras año, con ellos se organizan actividades para sacar fondos. Un mes antes a través de la Radio Municipal, en los mercados, en la Capilla se les anuncia diciéndoles, “Prepárate, peregrinamos el treinta”. “Acuden a inscribirse y a participar en las dos charlas necesarias para recibir su credencial, en la primera el padre Germán Servand de los Sagrados Corazones hace la homilía correspondiente, la segunda es propiamente un reencuentro de los peregrinos para meditar, reflexionar, para dar nuestros testimonios de vida, en ella se hace presente el hermano Aurelio Jiménez, que nos refiere la Tradición y nos informa sobre la organización de las otras hermandades”. “Vea usted, continúa, el señor de Huamantanga es tan milagroso, tan milagroso, que a mi padre lo sanó, Él sufría de cáncer linfoma tico, en la clínica Internacional lo tuvimos tres meses, llegaron a ponerle los santos óleos, aunque los médicos recomendaron un tratamiento quimioterapéutico, pues era un cáncer de segundo grado, mis hermanos decidieron por su operación y ésta fue todo un éxito, los médicos sorprendidos dijeron: su padre se ha sanado de un momento a otro, den gracias a Dios”

En la caminata, encontramos a Myriam, a los tres años de su matrimonio la habían pronosticado su esterilidad, sus familiares le recomendaron que haga el peregrinaje y lo hizo, 15 días después comenzó a menstruar. Martha por su parte dice

— Tengo 37 años y es la primera vez que vengo, estaba cargada a su cuarto hijo, yo ya no quería tenerlo, tomaba pastilla hasta cuando tenía 3 meses y nada, nació nervioso y estoy segura que el Señor lo sanará. [...] Mi cuñada que no tenía bebe en ocho años, habiéndose operado incluso, viniendo el Señor le hizo el milagro.

María que estaba en estado y subía con sus flores, en su testimonio dice:

—Espero comprensión en mi hogar, ojalá me venga una mujercita, ya tengo cuatro varoncitos, quiero más tranquilidad y paz, vendré hasta cuando pueda—.

Lucho cuenta que su hermano sufría de leucemia, era incurable, se devotó y vino adorar al Señor, su enfermedad no avanzó y se sanó, por eso vienen él y su familia. Huber, nieto de un huamantanguino se acerca y en su testimonio dice: “Yo vengo solo, no sabía de esto porque vivo en la selva, me he devotado por dos años, le he pedido no tener problemas en mi casa, en Chanchamayo donde vivía, mi mujer se fue; el año

pasado le pedí al Señor que vuelva y ha regresado, estoy subiendo con mi pequeña hija, llevo la sugerencia de mi madre, me dijo vamos hijo, se van arreglar tus cosas y así pasó”. Pedro, contó que su hermano Andrés sufría de TBC y que el año pasado casi se muere en la cuesta, desde más delante del Taro volvió a bajar hasta la Capilla de Cruz Verde para rezar y conversar solo con Dios, dice que le habló de igual a igual, se quedó dormido, al despertar se dijo ¡Muere acá, muere!, se levantó y volvió a subir la Cuesta, ahora está bien”, en fin, los testimonios son para creerles dijo el autor.

Sinesio durmió en la calle, pero se despachó bien con los de Puente Piedra, pues Víctor Vicente muy amigo de ellos lo había presentado, luego de escuchar la misa emprendieron por el último tramo, con los estandartes adelante, que según los creyentes representaban a Jesús, guiándoles iba Aurelio Jiménez. Sinesio descalzo y casi sangrante llegó a Lancha, le esperaba el mayordomo Raymundo Ramírez que repartía chicha a todos los peregrinos y les daba aliento para que lleguen, pues ya faltaba muy poco. Con los pies descalzos, el hambre, el cansancio y el frío si se hace penitencia, se decían los peregrinos. No se puede atender a las tentaciones del churrasco y la buena comida, tampoco a la música, al *walkman*, al simple paseo que algunos enamorados hacen, pues se deben cumplir las normas cristianas, uno tiene que cambiar primero, sino el señor no perdona, no ayuda, él estará contento con nuestra penitencia sólo si hay cambio en nosotros.

Luego del reparador descanso y el aseo correspondiente subieron hasta Chacracancha, luego se dirigieron por Huaylluma hasta Pampancruz y como se dijo anteriormente en este tramo se inició propiamente la procesión impresionante de los peregrinos, ya en el Recamarín prostrados ante el Cristo, escucharon la voz de doña Eufemia Sánchez, cantando: “Señor de Huamantanga, A ti venimos en procesión, tus fieles devotos, a implorar tu bendición”, plegaria y canción que les emocionó hasta las lágrimas a todos los que hasta allí llegaban arrodillados a adorar al Señor de Huamantanga.

Bibliografía

- Aparicio, Severo. 2001. La Orden de la Merced en el Perú. 2 Tomos, Cuzco. Servicios Copias Gráficas, S.A.
- Arroyo, Sabino. 2008. Culto a los Hermanos de Cristo. UNMSM. Casana, Teodoro. 1937. La Tradición del Señor de Huamantanga, en Rev. Ho-

- menaje Patriótico al Coronel José Mariano Villegas. Lima, Gráficos peruanos.
- Córdoba y Urrutia José. 1839. Estadística Histórica, Geográfica, Industrial y Comercial de los pueblos que componen las provincias del Departamento de Lima, Lima, Imprenta de Instrucción Primaria.
- Cajavilca, Luis. 2005. Santísimo Cristo de Huamantanga: SS. XVI-XVII. Lima, Casa Cultura, “Pedro Villar Córdoba”
- Castillo, Basilio. 1994. La Tradición del Señor de Huamantanga. Lima, En la Rev. Luz y Paz Nº2.
- De Arriaga, Pablo Joseph. 1999. La extirpación de la Idolatría en el Pirú. Centro Bartolomé de Las Casas.
- Huamán, Félix. 2004. Canta y sus encantos en septiembre. Ed. San Marcos. Lima. Jiménez, Aurelio. 2000. Historia del Cristo Huamantanguino, en Jubileo 2000.
- Hermandad del Señor de Huamantanga – Lima. Gráfica- Canta.
- García, Juan. 1994. Ofensas a Dios, Pleitos e Injurias. Lima, Centro Bartolomé de Las Casas.
- Lavalle, Bernard. 1982. Las doctrinas de indígenas como núcleos de Explotación Colonial (siglos XVI, XVII) en Rev. Allpanchis Nº 19. Cuzco
- Maldonado Luis.1985. Introducción a la Religiosidad Popular. Bilbao, ed. Presencia Teológica.
- Marzal, Manuel. 1991. El rostro indio de Dios. PUC. Lima, 1991.
- Marzal, Manuel. 2002. Tierra Encantada, Tratado de Antropología Religiosa. Lima, UARM
- Marzal, Manuel y Bacigalupo Luis. 2007. Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica 1549 -1773.Lima, PUC, IFEA, UP,
- Mayer, Renata y Millones, Luis. 2003. Calendario Tradicional Peruano. Fdo. Ed. Del Congreso de la República.
- Millones, Luis. 2010. Después de la Muerte, Voces del Limbo y el Infierno en territorio andino. Lima, Fondo editorial Congreso de la República.
- Morote Best, Efraín.1988. Aldeas Sumergidas. Bartolomé de Las Casas, Cuzco.
- Nilo Patiño de la Peña. 1993. Tradición del señor de Huamantanga, Lima, Hermandad de Puente Piedra. Palma, Ricardo.1964. Tradiciones Peruanas Completas. Madrid. Ed. Aguilar.
- Ramos, Gabriela. 1994. La Vida del Reino. Religión, Evangelización y cultura en América. Siglos XVI – XX. Centro Bartolomé de Las Casas.
- Ramírez, Bernardino. 2000. Moros y cristianos en Huamantanga-Canta. Herencia Colonial y Tradición popular. Lima, UNMSM
- Rosental y Iudin. s/f. Diccionario filosófico. Ed. Pueblos Unidos, Monte-

- video. Sánchez Palacios Manuel. s/. La Tradición del Señor de Huamantanga.
- Villar C. Pedro.1980. El Chaperito. Lima UNMSM.
- Zavala, Gregorio.1995. Histórica Villa de Huamantanga – Canta, Tierra del Cristo Milagroso del señor de Huamantanga. Lima, Mimeografiado.

La peregrinación como demostración de la devoción guadalupana de los indígenas mexicanos. Ejemplo de peregrinación con antorcha, Santa Clara Huitziltepec, Puebla

Radoslav Hlúšek¹

La basílica de Nuestra Señora de Guadalupe en la ciudad de México representa el punto central y más significativo sobre el mapa del catolicismo mexicano. Siendo el santuario más importante en todo el país atrae masas enormes de peregrinos anualmente lo que se acentúa durante el día de la fiesta de aparición de la Guadalupana (12 de diciembre) cuando se encuentran millones de peregrinos en el recinto de basílica.²

Sin embargo, hay muchas vírgenes en México, pero sólo la Virgen de Guadalupe³ obtuvo la posición de la santa nacional, lo que se puede percibir como consecuencia de la política del México republicano desde la Guerra de Independencia en el siglo XIX.

Como la virgen mexicana que proviene de la tierra mexicana ella se hizo el símbolo de la nueva nación (en contraposición con la Virgen de

1 Departamento de Etnología y Estudios Mundiales, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de los santos Cirilo y Metodio en Trnava; nám. J. Herdu 2, 917 01 Trnava, Eslovaquia, +421-33-5565-275, radoslav.hlusek@ucm.sk.

2 Durante la última década, la basílica de Nuestra Señora de Guadalupe se ha convertido en el más visitado centro peregrino del mundo católico. Anualmente atrae más peregrinos que la basílica de San Pedro en el Vaticano, aunque, claro, la mayoría de ellos son mexicanos. Pero no es nada raro ver allí también los peregrinos de América Latina, América del Norte, Europa y de resto del mundo.

3 Nuestra Señora de Guadalupe, Virgen de Guadalupe y la Guadalupana son nombres usados muy comúnmente como sinónimos para designar la misma persona por los mexicanos mismos. De igual manera los usamos también en este estudio.

los Remedios).⁴ Pero podemos distinguir dos mayores líneas de su culto: la oficial, que considera a la Guadalupana Virgen María, y la indígena, que la ve como Madre Tierra y patrona de los indígenas mexicanos. La línea indígena de su culto es resultado del sincretismo religioso que mezcló y complementó la devoción originaria de la diosa prehispánica de los nahuas llamada Tonantzin (deidad de fertilidad y Madre Tierra) con la Virgen María católica (Madre de Jesucristo, Madre de Dios). La famosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe en el año 1531 ocurrió en el cerro de Tepeyac donde el santuario antiguo de Tonantzin había existido antes de la conquista. Y este santuario siempre había sido visitado por sinfín de peregrinos desde muy lejos, como fray Bernardino de Sahagún, misionero franciscano y el primer antropólogo, testimonia en su célebre crónica (De Sahagún, 2000: 1143-1144). Los indígenas identificaron a la virgen nueva con su deidad tradicional y seguían con sus peregrinaciones hacia el mismo lugar como lo habían hecho antes. El reemplazar la deidad nativa por un santo católico era común en las prácticas misioneras católicas, especialmente en el caso de las diosas maternas quienes casi siempre fueron reemplazadas por Virgen María.⁵ Es una de las razones, tal vez la más importante, del porque los indígenas mexicanos aceptaron a Nuestra Señora de Guadalupe y la empezaron a considerar su madre y patrona. Y una de las demostraciones más grandes de su devoción es la práctica de peregrinar, la cual era común tanto en la vida religiosa de los mexicanos (o mejor dicho mesoamericanos en general) prehispánicos como en la tradición católica. Peregrinar a la basílica se considera como un gran honor y millones de peregrinos salen de sus lugares de residencia para el Tepeyac cada año para rogar por la prosperidad de sus familias y toda su comunidad. De tal manera la peregrinación sirve como un vínculo que une a su comunidad con el centro religioso del país y con su madre y patrona.

4 Durante la Guerra de Independencia (1810-1821), Miguel Hidalgo elevó a la Virgen de Guadalupe a la patrona de su ejército insurgente. Al contrario, la Virgen de Remedios (aunque las dos tienen su templo principal en la ciudad de México) se encontró en la estandarte de las fuerzas reales.

5 Todavía en el año 601 el papa Gregorio el Grande declaró la doctrina misionera en la que aconsejó a los misioneros que no construyeran iglesias en nuevos lugares inútilmente, sino que aprovecharan los centros sagrados de los paganos reiterando sus ídolos y sustituyéndolos por el Cristo crucificado, los cuadros de los Santos y Virgen María. Gregorio el Grande hizo especialmente la mención del culto de la Diosa Madre, en general el más difundido y que se podría integrar en el culto de la Virgen María. De lo anterior es evidente que el culto mariano tuvo éxito sobre todo gracias a su carácter maternal (Westerfelhaus *et al.*, 2001: falta la numeración de página).

Desde luego, hay muchas formas de peregrinaciones en general, las cuales son practicadas por los mexicanos, incluso los indígenas. Se organizan peregrinaciones a pie, en bicicleta, en varios tipos de transporte y tienen duración diversa. Para el propósito de este estudio elegimos el caso de la peregrinación con antorcha, en la que participamos en el año 2010⁶ en el pueblo nahua llamado Santa Clara Huitziltepec, que se encuentra en el estado de Puebla. Pero antes de que nos enfoquemos en la peregrinación con antorcha trataremos de situarla en el contexto general para que podamos analizarla y clasificarla.

PEREGRINACIÓN EN GENERAL

La práctica de peregrinaciones forma parte institucional de casi cada religión, pero sobre todo de las que Víctor Turner llama religiones históricas a diferencia de las religiones tribales (Turner *et al.*, 1978: 1). A este tipo de religión pertenecen las que tienen su origen en los tiempos históricos y también su fundador puede ser la persona histórica y conocida (como en el caso del cristianismo, el islam y el budismo a diferencia del judaísmo y el hinduismo, que también son consideradas religiones históricas). Según esta tipología las religiones mesoamericanas no pertenecen a las religiones históricas, lo que puede ser discutido, por lo menos en lo que se refiere a las religiones mesoamericanas en relación con las peregrinaciones. Estando de acuerdo en que las religiones mesoamericanas tienen su origen en el tiempo mítico más no histórico, creemos que la peregrinación como institución formaba parte integral de éstas, lo que es bien testimoniado por varias fuentes históricas.

Como cada fenómeno, la peregrinación puede ser definida desde varios puntos de vista (religioso, teológico, sociológico, antropológico, etcétera). Somos conscientes de la extensión de esta problemática e igualmente de que otros especialistas podrían verla desde sus propias perspectivas y definirla de manera diferente. Sin embargo, aquí proponemos la definición según la cual la peregrinación puede ser considerada como el viaje excepcional, espiritual y sagrado desde el lugar de residencia de uno ha-

6 En el transcurso de los años 2004, 2007, 2010 y 2011 realizamos varias investigaciones de campo en los pueblos nahuas de Puebla y Morelos, durante las cuales nos dedicamos, entre otros objetivos, al culto guadalupano en su forma indígena. Sobre todo en el año 2010 enfocamos a la práctica de peregrinar y este estudio está basado especialmente en los resultados de ese año.

cia el centro percibido como sagrado por ser residencia de alguna deidad, por aparición de algún ser sobrenatural, por la vida de fundador de alguna religión (o de sus discípulos), por la vida o muerte (y muchas veces entierro) de alguna persona importante de alguna religión o por milagros gracias a la intercesión de algún ser sobrenatural. En el caso del cristianismo, o mejor dicho catolicismo, ya que la práctica de peregrinaciones se refiere más al catolicismo que a otras denominaciones cristianas y el culto guadalupano es también parte del catolicismo, se reconocen lugares donde históricamente vivía Jesucristo y sus discípulos (Tierra Santa, Roma, etcétera.), donde se apareció la Virgen María (Tepeyac, Lourdes, etcétera.), lugares donde vivían los santos importantes (muchas veces nacionales como en el caso de Lough Derg en Irlanda donde vivía San Patricio y otros santos irlandeses) o donde ocurrió solamente un milagro (Šaštín en Eslovaquia donde no se apareció Virgen María pero gracias a su intercesión se cambió el cruel carácter del esposo de una noble, y ésta, como expresión de su agradecimiento, construyó una capilla).

Como hemos mencionado en nuestra definición, la peregrinación es un viaje espiritual y como tal es emprendido por algún propósito particular. Hay diferentes tipos de motivos, los cuales pueden ser divididos en tres grupos.⁷ Sin embargo, aparte de esta división hay que tener en cuenta que estas categorías no existen separadas sino que se complementan mutuamente. En el primer grupo de motivos, que designamos *espirituales*, sobresale la visita del lugar sagrado para honrar a su patrón. También podemos añadir aquí la penitencia cuando la peregrinación sirve como perdón de pecados. En el segundo grupo de motivos, que denominamos *intencionados*, ya que el objetivo del peregrino es pedir o agradecer por algo, incluimos las peticiones, ruegos y agradecimientos (por salud, el bienestar de la familia y la comunidad, el trabajo, el dinero, etcétera) y también las promesas en las que el patrón del lugar sirve como testigo. Y por fin, al último grupo, llamado *secular*, pertenecen el turismo y curiosidad cuando uno peregrina para ver tanto el lugar sagrado como otros lugares, y el viaje mismo que para algunos puede ser más importante que el santuario al que se dirigen. Estos motivos prácticamente nunca sustituyen los motivos espirituales sino que los complementan.

Intentando investigar la práctica de la peregrinación, el investigador necesariamente debe analizar atributos generales de esta práctica, es de-

7 Esta división de motivos puede ser aplicada sobre todo en el caso de cristianismo/catolicismo. Tomamos en conciencia que no tiene que convenir necesariamente a otras religiones, por ejemplo al islam, en el que la peregrinación a Mekka es la obligación de cada musulmán, la cual proviene del Corán.

cir, buscar a lo que hace de la peregrinación el viaje excepcional. Pensando en esta dirección llegamos a varios resultados de los que ponemos aquí solamente los que consideramos más característicos. Primero tenemos que mencionar el espacio y el tiempo y en relación con éstos apareció una pregunta fundamental: ¿Qué hace del mismo viaje en el mismo espacio geográfico un viaje excepcional, espiritual y sagrado? Si tenemos en cuenta que uno puede seguir un camino como turista, buscando el trabajo o visitando a sus familiares o amigos deben existir condiciones especiales, las cuales convierten el mismo camino en el viaje sagrado cuando uno lo sigue como peregrino. Eso es especialmente visible en nuestro caso de la peregrinación guadalupana. Millones de mexicanos conocen perfectamente las rutas hacia la capital por varias razones, pero cuando andan peregrinando al Tepeyac perciben el paisaje y toda la ruta con respeto. Una de las razones es que en el caso de la peregrinación pasan el camino bien conocido en el tiempo extraordinario.

Cada santuario, cada centro peregrino, tiene en el año eclesiástico su fecha cuando se celebra la fiesta de su patrón (por ejemplo el día de su aparición). Si uno emprende su viaje peregrino en la temporada de la fiesta anual, el tiempo en el cuál está moviéndose, se convierte automáticamente en el tiempo sagrado. Igualmente lo mismo vale para su ruta, entonces para el espacio que también es considerado sagrado (aparte del santuario mismo que es considerado sagrado en cualquier momento del año). Claro, es normal que las peregrinaciones sean organizadas no sólo durante la fiesta anual.

Entonces también comprendemos el tiempo y espacio como sagrados porque la intención misma de peregrinar transforma los dos fenómenos de profano en sagrado. En este lugar tenemos que subrayar que solamente el viaje allí (del lugar de residencia hacia el santuario) hay que considerar sagrado. El peregrino hace varias paradas, muchas veces organizadas en un orden, las cuales son necesarias para que su peregrinación se considere correcta, completa y exitosa. No faltan tampoco las oraciones y las canciones, en general la devoción es más visible. De regreso el viaje pierde su carácter sagrado y el peregrino quiere llegar a casa lo más rápido posible y ya no hace paradas. Cuando la peregrinación ya ha acabado, la misión ha sido cumplida, entonces ya no hay por qué parar. Y si las hay, pues son por razones profanas, como es la visita a amigos, monumentos históricos, etcétera.

Ya mencionada la misión del peregrino, hay que recordar que representa otra respuesta a la pregunta puesta arriba. En pocas palabras, uno peregrina por algo o alguien, y esto se hace por motivos específicos, los

cuales ya hemos analizado antes. Entonces la misión es algo especial y algo muy serio, lo que se manifiesta en el peregrino mismo (en su comportamiento) y ello que forma parte de lo sagrado. Y la última respuesta que queremos proponer aquí proviene de la teoría de Arnold van Gennep, pero sobre todo de Victor Turner, según quien la peregrinación pertenece a los ritos de paso (*rites de passage*) y el peregrino se encuentra en la fase *liminal* o mejor dicho *liminoide*,⁸ lo que quiere decir que no pertenece a ninguna entidad estable y permanente sino temporal. Es importante destacar que la peregrinación es generalmente voluntaria en oposición con rituales de transición en las sociedades tradicionales o tribales respectivamente, los cuales siempre son obligatorios. Por eso en el caso de la peregrinación Victor Turner prefiere usar el término *liminoide* en vez de *liminal*, para que destaque lo voluntario como rasgo importante de este fenómeno (Turner *et al.*, 1978: 34-35).

Siguiendo en la búsqueda de los atributos de la peregrinación aparece como muy significativo la igualdad de los peregrinos. De verdad, cuando se están acordando de su viaje peregrino la experiencia de ellos realza de manera explícita o implícita que se sentían iguales y no importaba su posición social ni había diferencia entre ricos y pobres. Todos compartían los mismos disgustos y disfrutaban las mieles del viaje porque estaban unidos por un objetivo más noble. Sin embargo, esta igualdad es siempre sólo temporal y una vez terminada la peregrinación y cumplida su misión desaparece. Aplicando otra vez la terminología de Victor Turner, los peregrinos forman la tal llamada *communitas* (o *anti-estructura social*) –comunidad temporal, homogénea y especial formada por circunstancias excepcionales– en contraste con la *estructura social* (heterogénea, desigual y permanente) en la que viven comúnmente (Turner *et al.*, 1978: 250-252).

Otro atributo importante de la peregrinación es su simbolismo, el cual podemos dividir en tres clases. Primero ponemos el simbolismo del lugar mismo de la peregrinación, cada uno como lugar sagrado por excelencia simbolizado por sus propios rasgos conectados con el patrón del lugar o con el lugar mismo (por ejemplo gruta y manantial en Lourdes o famosa imagen de la Virgen de Guadalupe en la basílica de Tepeyac). Luego sigue el simbolismo particular de cada peregrinación (en el caso de este estudio se trata de la antorcha como símbolo de la luz y de la fe) y por último el simbolismo de cada peregrino o grupo de peregrinos respectivamente. Los peregrinos llevan sus propios cuadros (o esculturas) del

8 Los dos términos son derivadas de la palabra latín *limen* que significa umbral.

patrón del centro sagrado para que éstos se enfrenten con el original en el santuario y también llevan consigo el emblema o escudo de su comunidad para expresar lugar de su origen. El simbolismo del peregrino es también expresado por su traje, que es uniforme, lo que igualmente tiene un sentido práctico, es decir, es necesario para que los miembros de un grupo particular se reconozcan y no se pierdan en las masas de peregrinos en el lugar sagrado mismo.

El último atributo de la peregrinación que queremos mencionar está ligado más con el lugar sagrado que con la peregrinación misma y tiene rasgos seculares y profanos. Se trata de la feria como parte opuesta o mejor dicho complementaria de lo sagrado. Los alrededores de cada centro de peregrinación están rodeados por puestos donde se venden comida, bebida y recuerdos de todo tipo imaginable. Aparte de los puestos hay también danzantes (como los Concheros en México) y músicos, pues la diversión es también parte integral de peregrinación. Investigar el papel económico de los centros peregrinos sobrepasa los objetivos de este estudio, sin embargo es evidente que es muy vasto y mucha gente depende económicamente de los peregrinos.

Hasta ahora de ninguna manera hemos tratado de clasificar las peregrinaciones, primero teníamos la intención de caracterizarlas en general. Igualmente, no es tan inequívoco poner alguna clasificación porque cada una depende de un criterio determinado. Tomando en cuenta criterios diferentes podemos llegar a varias clasificaciones o tipologías, respectivamente. Tomando en consideración los propósitos de este estudio (análisis de la peregrinación con antorcha) decidimos aplicar dos clasificaciones, una de ellas ya varias veces mencionada es la de Victor Turner, otra de Fiona Bowie.

Aunque Victor Turner no lo expresa explícitamente, su clasificación está basada en el criterio del origen de la peregrinación. El divide las peregrinaciones en cuatro grupos y en primer lugar pone peregrinaciones prototípicas, que fueron establecidas por un fundador de una religión histórica o por sus discípulos y que manifiestan estrictamente la ortodoxia de dicha religión. Luego siguen peregrinaciones arcaicas, que son caracterizadas por el sincretismo y mezclan las creencias antiguas y originales con las nuevas traídas por propagadores de religiones proselitistas como el cristianismo o el islam. El tercer tipo es denominado peregrinaciones medievales y se trata de las peregrinaciones que resultaron de la teología y la filosofía cristiana en la época medieval. Éstas peregrinaciones se refieren solamente al cristianismo tanto como el último grupo titulado “peregrinaciones modernas”, lo que quiere decir posmedievales (especial-

mente posindustriales) y visionarias, ya que fueron establecidas sobre la base de los mensajes de los visionarios a los cuales se les habían aparecido sobre todo la Virgen María (Turner *et al.*, 1978: 17-19).⁹

Fiona Bowie tampoco especifica el criterio de su clasificación pero podemos designarlo según el criterio de la meta de la peregrinación. Siguiendo su criterio aparecen cinco tipos de peregrinaciones, entre los cuales sobresale como la más común la peregrinación a un lugar sagrado (Jerusalén, Mekka, Tepeyac, etcétera). La peregrinación a una persona sagrada o a un santo es menos común ya que se trata de las personas todavía vivas, como en el caso de visionarios marianos en Medjugorje en Bosnia y Herzegovina. En el tercer tipo reconocemos la peregrinación a un objeto sagrado, es decir, a las reliquias de representantes distinguidos de alguna religión o a las imágenes sagradas. El cuarto tipo es caracterizado como la peregrinación como si esta fuera un texto sagrado lo que significa que uno primero planea su viaje según las escrituras sagradas de su religión y luego lo emprende en la realidad. Este es bien conocido en el caso de las peregrinaciones cristianas a Tierra Santa, cuando el peregrino recorre los lugares mencionados en el Nuevo Testamento. Por último, la peregrinación también puede ser considerada como un viaje alegórico cuando uno no emprende su viaje en realidad sino sólo en su mente, por ejemplo meditando en la iglesia católica durante el viacrucis (Bowie, 2008: 252-255). A diferencia de la tipología de Victor Turner, la de Fiona Bowie es más libre y abierta y una peregrinación en particular puede ser incorporada en varios tipos de peregrinaciones como veremos más adelante, cuando aplicaremos las dos clasificaciones a la peregrinación con antorcha.¹⁰

9 Al primer grupo pertenecen peregrinaciones cristianas a Roma o Jerusalén o las musulmanas a Mekka, en el segundo las cristianas a Tepeyac en México o a Croagh Patrick en Irlanda, en el tercero reconocemos por ejemplo peregrinaciones a Santiago de Compostela en España y en el cuarto peregrinaciones marianas a Lourdes, Fátima, etcétera.

10 A las peregrinaciones podemos también clasificarlas según el criterio de transporte. Pero este criterio depende demasiado del desarrollo tecnológico y se ha cambiado desde los tiempos remotos hasta la época contemporánea. Entonces, aunque algunos medios de transporte han persistido siglos (sobre todo a pie), otros desaparecieron (como el barco o el caballo) y fueron sustituidos por medios de transporte modernos, como coche o avión. Las clasificaciones que usamos en este estudio se quedan invariables y los medios de transporte no las influyen de ninguna manera.

EL CULTO DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE

Ya hemos analizado el fenómeno de la peregrinación en general pero antes de que pongamos atención a nuestro estudio de caso hay que hacer una breve introducción al culto guadalupano como al culto más importante del catolicismo mexicano. Su origen se remonta a 1531, cuando la Virgen de Guadalupe se apareció a Juan Diego, hombre indígena y humilde que sólo hablaba el náhuatl. Toda la leyenda sobre la aparición de la Guadalupana está descrita en la narración náhuatl llamada *Nican Mopohua* que representa la escritura sagrada de guadalupanismo y uno de los dos fundamentos de todo el culto. El otro es la famosa imagen milagrosamente aparecida en la tilma de Juan Diego, que hoy en día se encuentra colgada en la Basílica de Guadalupe en la ciudad de México. Más que nada la imagen se convirtió en el símbolo por excelencia del guadalupanismo y sus copias podemos encontrarlas en casi cada hogar mexicano. Por el contrario, esto no se puede decir completamente sobre *Nican Mopohua* y aunque hay muchas ediciones en español de esta obra poca gente la ha leído o conoce detalladamente la leyenda de la aparición.

No es nuestra intención describir aquí toda la historia y desarrollo de este culto aunque seguramente merece la atención. Lo que es importante y fundamental para nosotros es que desde sus principios el culto fue aceptado por los indígenas mexicanos, quienes veían a la Guadalupana como a su protectora y patrona. Como se cuenta en la leyenda, ella se identificó con los indígenas y ulteriormente ellos se identificaron con ella. La Morenita, como la llaman cariñosamente por tener el mismo color de piel que ellos, indudablemente debe ser considerada la madre de los indígenas mexicanos, quien por el proceso de sincretismo mencionado lleva tanto los atributos de la diosa Tonantzin como los de Virgen María. Su posición en el catolicismo indígena¹¹ es impertérrita y para los indígenas (aunque creo que para casi todos los mexicanos) es más importante que Jesucristo o el Dios mismo. Incluso muchas veces no la identifican con la Virgen María que parió al Niño Jesús en Belén. Varias personas en Santa Clara Huitziltepec nos hablaron sobre esta diferencia diciendo que la Virgen de Guadalupe es suya, es indígena y de la tierra mexicana, es Madre de Dios, mientras que la que parió a Jesucristo es Madre de Niño Jesús y no tiene nada que ver con la Guadalupana.

11 Mejor dicho catolicismos indígenas. Usar el plural es más adecuado que el singular porque cada comunidad indígena en México (aunque católica) tiene sus propias creencias y prácticas religiosas diferentes de las de su pueblo vecino.

Entonces el culto guadalupano en la percepción y entendimiento indígenas está ligado más con las creencias nativas que con las introducidas de Europa. La palabra Tonantzin (traducida como Nuestra venerada madre) ni por asomo desapareció del vocabulario de los nahuas contemporáneos o en sus formas adaptadas de otros idiomas indígenas. Y el Cerro del Tepeyac logró más importancia como el centro sagrado que el que había logrado en los tiempos prehispánicos cuando había atraído sobre todo a los nahuas del centro de México. El caso de Tonantzin y Tepeyac es también un buen ejemplo para aplicar la teoría de centro y periferia.¹² En la época prehispánica, el Tepeyac, con su santuario de Tonantzin, se había encontrado afuera del recinto sagrado de cualquiera ciudad y nunca había formado parte del centro ritual de alguna ciudad-estado. Siempre había estado situado en la periferia, lo que había valido también para Tonantzin, que tampoco había sido diosa tutelar de ninguna ciudad-estado ni había sido parte de su ideología estatal. Sin embargo, como diosa maternal, de tierra y de fertilidad, había sido más importante en el culto popular y había atraído a los peregrinos desde muy lejos. De esta manera se había ligado tanto al centro ritual de la ciudad-estado al cual pertenecía (México-Tenochtitlan) con su periferia, como con los pueblos o ciudades-estados lejanos al Tepeyac, que en este nivel se puede considerar ya no como periferia sino como el centro (peregrino) del territorio mucho más grande que era un ciudad-estado. Después de la llegada del cristianismo y después de las apariciones en el Tepeyac, estos atributos del Tepeyac y Tonantzin no desaparecieron, sino que se incorporaron al nuevo culto de Nuestra Señora de Guadalupe.

FIESTA GUADALUPANA EN SANTA CLARA HUITZILTEPEC

El pueblo de Santa Clara Huitziltepec¹³ se encuentra en el mero centro

12 Para leer más véase el artículo de Alan Sanderson titulado "Center and Periphery in the Social Organization of Contemporary Nahuas of Mexico", publicado en *Ethnology*, 1996, vol. XXXV, núm. 3, pp. 161-178.

13 Aunque la primera parte del nombre de pueblo indica que pertenecía a la esfera misionera de los franciscanos, la segunda apunta su origen prehispánico. Huitziltepec se puede traducir como Cerro de colibrí o En el cerro de colibrí (*huitzilli/huitzillin*: colibrí; *tépetl*: cerro; *c*: sufixo locativo), sin embargo, esta forma es no más una deformación hecha por los españoles, como era común en el siglo XVI. Originalmente el pueblo se había llamado Huitziltepec (según el cerro situado unos 3 km al sur de pueblo) que quiere decir Cerro de las espinas negras o En el cerro de las espinas

del estado de Puebla, en la región llamada Mixteca poblana, de la que ocupa su extremo norte. Se trata de una comunidad que cuenta con una población de 2,500 habitantes y aunque por causa de la política del México postrevolucionario ya hay sólo pocas personas (y todas de mayor edad) que dominan el idioma náhuatl, la mayoría de los habitantes se consideran indígenas por ser descendientes de sus abuelos quienes hablaban náhuatl o mexicano, como se dice comúnmente.

Lo que nos interesa con respecto a nuestro tema es la situación religiosa en Santa Clara Huitziltepec. Se trata tradicionalmente de una población católica (90%) en la que ya viven también miembros de iglesias y sectas protestantes, como evangélicos, adventistas o mormones. Durante la última década se ha desarrollado un movimiento más político que religioso llamado “Otro guadalupanismo”, cuyos miembros se consideran guadalupanos más no católicos.¹⁴ Este pueblo es bien conocido tanto por sus fiestas, tanto patronales como otras más que son también celebradas ahí; entre las fiestas mayores podemos destacar tres que son las más importantes: Día de la Cruz (3 de mayo), Día de Santa Clara (11 de agosto) y Aparición de Nuestra Señora de Guadalupe (12 de diciembre). Se trata de tres ferias bastante grandes que son organizadas por sus respectivas mayordomías: de la Cruz, de Santa Clara y del Cerro de Tepeyac (o de la Virgen de Guadalupe). La existencia de mayordomías en los pueblos indígenas de México es algo muy común y tradicional, pero en cada región y casi en cada pueblo podemos encontrar diferentes tipos de mayordomías en lo que se refiere a su organización y estructura. En el caso de Santa Clara Huitziltepec las mayordomías son formadas por tres mayordomos y varios compañeros. La jerarquía en la organización de cada una es representada por la existencia del primero, segundo y tercer mayordomos, quienes tienen responsabilidades y derechos diferentes pero su objetivo es organizar y financiar (con compañeros) toda la fiesta. Su cargo dura un

negras (*huitzli*: espina; *tliltic*: negro; *tepetl*: cerro; *c*: sufijo locativo). El origen prehispánico de Santa Clara Huitziltepec lo confirman también varios teteles (templos de menor tamaño) y el asentamiento antiguo que se localizan encima del cerro llamado también Tepeyac (lo vamos a mencionar más detalladamente más tarde) sobre el pueblo.

- 14 Aunque se trata del tema muy interesante, aquí lo omitimos. Para leer más sobre el Otro guadalupanismo véase nuestro capítulo “Rebuilding the Pyramid. Our Lady of Guadalupe in the Process of Revitalization of Native Mexican Cultures”, publicado bajo editorial de Přemysl Mácha en *Lighting the Bonfire, Rebuilding the Pyramid. Case Studies in Identity, Ethnicity and Nationalism in Indigenous Communities in Mexico*; Ostravská univerzita v Ostravě, Ostrava 2009.

año, después se nombran a sus sucesores. Ya que cada año las fiestas se organizan con más y más pompa y lujo, actualmente no es tan fácil encontrar mayordomos, lo que abre las puertas a los más ricos quienes ulteriormente logran más y más prestigio y poder en todo el pueblo. De esta manera las fiestas se están convirtiendo más en un asunto político ya que los más ricos están firmemente ligados con partidos políticos, especialmente con el Partido Acción Nacional, que cuenta con considerable apoyo de parte de los habitantes del pueblo.

No es nuestra intención analizar aquí la vida religiosa de Santa Clara Huitziltepec en general, ni siquiera las fiestas y ferias principales. De acuerdo con el objetivo de este estudio nos podemos concentrar solamente y sobre todo en el culto guadalupano y sus formas y procesos en los que se manifiesta este pueblo. Aunque el día de la aparición de la Virgen de Guadalupe es el 12 de diciembre, la fiesta guadalupana en ningún lugar de México se lleva a cabo sólo este día. Hay muchas variaciones en cuanto a la duración de la fiesta, y esto depende de cada región y comunidad, sin embargo, en el caso de Santa Clara Huitziltepec la fiesta guadalupana dura cinco días, del 10 al 14 de diciembre. Estos cinco días son excepcionales en el año ritual del pueblo, sobre todo porque toda la vida tanto religiosa como social se traslada del centro ritual de pueblo, representado por la iglesia de Santa Clara de Asís, patrona del pueblo, a la periferia, representada por la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe que se encuentra sobre el pueblo – en la cima del Cerro de Tepeyac. Aparte de en la llamada “media fiesta” (12 de septiembre, tres meses antes de la fiesta) la capilla se encuentra cerrada y abandonada y el cerro es visitado sólo por los campesinos, quienes tienen sus campos de cultivo allá arriba. Pertenece a la periferia, a la zona creativa, dinámica y no estable y especialmente en la noche provoca inseguridad y miedo. Eso se cambia solamente durante la fiesta guadalupana cuando todo el pueblo se encuentra encima del cerro, el cual se convierte por cinco días en centro ritual de carácter temporal. De esta manera la fiesta guadalupana liga el centro del pueblo con su periferia lo que quiere decir que simbólicamente liga y une todo el universo de los del pueblo en una unidad. En lo que se refiere al nombre de cerro (Cerro de Tepeyac), aquí se puede revelar una analogía con Tepeyac en la ciudad de México. Esta analogía es más que simbólica. En la esfera espiritual liga a un pueblo y su cerro consagrado a la Guadalupeana con el centro religioso (y guadalupano) por excelencia de todo el país, pero también demuestra el poder y la influencia del culto guadalupano, lo cual se refleja hasta en la topografía de una región lejana.

La fiesta en Santa Clara Huitziltepec empieza el día 10 de diciembre, cuando sale la procesión con la imagen Guadalupana de la iglesia en el centro a la capilla en el cerro. De la misma manera pero al reverso la fiesta termina el 14 de diciembre. A diferencia de la fiesta patronal de Santa Clara de Asís, estas procesiones no recorren todo el pueblo, lo que quiere decir cinco puntos cardinales (norte, sur, este, oeste y centro), entonces todo el universo, sino que expresan la unidad de universo por la unión del centro y periferia de pueblo, como ya hemos mencionado. La fiesta culmina en la noche de 11 a 12 de diciembre cuando el cerro y la capilla están perpetuamente ocupados por los del pueblo quienes atienden misas, rezan y cantan mañanitas, pero también se divierten comiendo, bebiendo y platicando.

La devoción guadalupana en Santa Clara Huitziltepec es expresada también por las peregrinaciones, que son organizadas por la mayordomía del Cerro de Tepeyac o por los individuos. Hay peregrinaciones de pie o de transporte (por ejemplo de bicicleta, coche, camión o autobús) en el mes de febrero, que es el mes del estado de Puebla en el calendario guadalupano, pero durante la fiesta de diciembre destaca sobre todo la peregrinación con antorcha, que liga el pueblo con Tepeyac y la Basílica Guadalupana en la ciudad de México.

PEREGRINACIÓN CON ANTORCHA

La tradición de peregrinar en Santa Clara Huitziltepec tiene raíces profundas como en otras partes de México. Los del pueblo organizan varios tipos de peregrinaciones y no solamente hacia el Tepeyac. Igualmente, como ya hemos mencionado, existen varios tipos de peregrinación que se refieren a la Virgen de Guadalupe. La peregrinación con antorcha pertenece a las peregrinaciones relativamente nuevas y en el pueblo se organizó por primera vez en el año 1994. Entonces su historia no es muy larga, pero con respecto a nuestro objetivo no es importante dedicar la atención al origen y proceso de este tipo de peregrinación. En el transcurso del tiempo se desarrollaron y desaparecieron muchos rasgos culturales los cuales formaban parte de la tradición durante el tiempo concreto. Tradición, aunque se considera estable y antigua, es mucho más dinámica y joven de lo que la gente imagina normalmente. Se transforma en el transcurso de generaciones en cada sociedad y depende sobre todo de la rapidez de los cambios, así como de la manera en que estos cambios son aceptados

por los miembros de la sociedad. Por eso no nos parece muy importante la edad de los elementos culturales sino el papel que desempeñan en la vida de los que los practican. Es indudable que la práctica de peregrinar ha constituido la parte clave de la devoción guadalupana en Santa Clara Huitziltepec, pero su forma siempre ha sido influenciada por las circunstancias, condiciones y posibilidades de cada época. El desarrollo de medios de transporte se ha reflejado también en las formas de las peregrinaciones. La peregrinación a pie, como la más antigua, no desapareció, pero nuevos y más accesibles modos de transporte ampliaron las posibilidades de peregrinar. Los de Santa Clara Huitziltepec, igual que todos los mexicanos, usan diferentes medios de transporte con el propósito de peregrinar y la peregrinación con antorcha pertenece a las que emplean camiones y carros o, mejor dicho, combinan medios de transporte.

La peregrinación misma no dura mucho tiempo, se trata de tres días, pero si contamos el tiempo exacto son menos de dos días. La peregrinación con antorcha empieza el 10 de diciembre a medianoche, lo que en realidad siempre significa que los peregrinos salen entre medianoche y la una de la mañana. Entonces realmente no podemos contar este día al transcurso de la peregrinación, sin embargo, en la mente de los habitantes del pueblo forma parte integral de la peregrinación lo que está subrayado por las preparaciones y ante todo por la misa celebrada para los peregrinos en la capilla antes de la salida. Los peregrinos llegan a la basílica en la capital el 11 de diciembre por la tarde y regresan a su pueblo el día siguiente también por la tarde (12 de diciembre). Toda la peregrinación consiste de tres o cuatro camiones (depende del número de participantes) encabezados por una camioneta que lleva la imagen de la Guadalupana y todos son acompañados por un coche de seguridad con sirena que cuida a los peregrinos. Aparte de los peregrinos mismos y su guardia hay un camión más que sirve como cocina y va adelante para esperar a los demás en el lugar determinado de antemano para el desayuno. La ruta comienza en el Cerro de Tepeyac en Santa Clara Huitziltepec y sigue por la carretera federal hasta Tepeaca, desde donde va por la autopista hasta la capital haciendo solamente una parada en Río Frío para el desayuno. El viaje atrás sigue el mismo camino. El viaje de la capilla sobre Santa Clara Huitziltepec hacia la basílica en la ciudad de México es la peregrinación propia y auténtica. En general, se trata de la carrera de relevos que tiene unos 200 km y como testigo sirve la antorcha encendida. Los corredores bajan cada 100-150 m, esperan la antorcha, corren su etapa y suben a otro camión que luego rebasa a los de adelante de éste y todo se repite hasta la entrada a la ciudad de

México, donde todos se esperan y van juntos directamente a la basílica, ya que continuar la carrera en la ciudad misma sería peligroso por el tráfico. Llegando a la cercanía de la basílica (en nuestro caso de 2010 nos quedamos al lado de la estación del metro Martín Carrera) los peregrinos acampan, comen y van juntos a la basílica misma donde visitan todos los lugares posibles pero sobre todo entran a la basílica para contemplar la imagen famosa y honrar la Virgen de Guadalupe, cantan mañanitas, rezan oraciones y profieren sus ruegos y agradecimientos. Muchos ni van a dormir pero los que sí, lo hacen después de medianoche (de 11 a 12 de diciembre) cuando culmina la fiesta de la aparición. La tradición de vísperas está muy arraigada en el catolicismo y México no es ninguna excepción. Por eso la noche/medianoche antes del día de la aparición representa la mera fiesta y la culminación de todo el año guadalupano. Es la noche cuando en el área de la basílica duermen decenas de miles de peregrinos y vienen y se van otros millones. El día 12 de diciembre los peregrinos empiezan a irse y después de mediodía la mayoría de ellos ya se fue, al igual que lo hacen los participantes de la peregrinación con antorcha. El viaje de vuelta de la basílica hacia la capilla del el pueblo es rápido, sin paradas y sin antorcha. El objetivo de la peregrinación ya está cumplido, entonces ya no hay por qué retrasar, al contrario, hay que regresar lo más rápido posible a casa donde los peregrinos son recibidos cordialmente y con honor por los demás.

La peregrinación con antorcha, como ya hemos mencionado, liga el pueblo de Santa Clara Huitziltepec con el centro sagrado de todo el país, pero también liga a los habitantes de este pueblo con su santa patrona y protectora. Los peregrinos no representan algún grupo separado sino que forman parte integral de la comunidad. Tomando en cuenta este hecho ellos no peregrinan solamente por sí mismos sino por todo el pueblo que los espera de regreso. No todos pueden (o quieren) ir a la basílica pero consideran importante que una parte de su comunidad peregrine y visite a la Guadalupana en su propio lugar, lo que simbólicamente significa el viaje de todo el pueblo, la unión de los del pueblo con la Virgen de Guadalupe y la renovación anual de la relación entre ellos y su patrona por excelencia. La peregrinación con antorcha representa también una ligadura en el sentido geográfico: es lo que liga también dos espacios, queremos decir dos lugares sagrados del mismo nombre: el Cerro de Tepeyac en el pueblo y el Cerro de Tepeyac en la ciudad de México. Sin embargo, de esta manera se manifiesta no sólo la conexión entre estos dos centros pero asimismo la conexión entre seres humanos (indígenas) y su paisaje tradicionalmente considerado sagrado como tal.

Continuando y terminando en la interpretación de la peregrinación con antorcha llegó el momento cuando podemos analizarla según los dos tipos de clasificación de peregrinaciones mencionados antes. Cuando tomamos en cuenta la tipología de Victor Turner, la peregrinación con antorcha pertenece a las peregrinaciones arcaicas, aunque es relativamente de poca edad. Sin embargo, forma parte del conjunto del culto y de las peregrinaciones guadalupanas y éstas sin duda alguna pertenecen a las peregrinaciones arcaicas porque están marcadas por el sincretismo, y las peregrinaciones al lugar sagrado de Tepeyac se han llevado a cabo desde los tiempos prehispánicos cuando este lugar estaba consagrado a Tonantzin y luego a la Virgen de Guadalupe o Tonantzin-Guadalupe como también se dice con mucha frecuencia. La peregrinación con antorcha representa solamente otra forma y continuación de la tradición guadalupana en lo que se refiere a las peregrinaciones. Por el afán de los misioneros españoles el Tepeyac se convirtió en el lugar sagrado, católico y mariano pero este afán no fue suficiente para convertir también la mente indígena, por lo menos no completamente. La devoción a Tonatzin no desapareció sino se convirtió en la devoción de Nuestra Señora de Guadalupe quien es considerada más como la virgen indígena que como Virgen María y como ya hemos puesto arriba, Virgen María y Virgen de Guadalupe no representan la misma persona en la mente indígena.

Aplicando la clasificación de Fiona Bowie, ésta nos ofrece posibilidades más amplias que la de Victor Turner. Primero, la peregrinación con antorcha es la peregrinación a un lugar sagrado que es representado por el Cerro de Tepeyac. Tepeyac con su basílica representa el centro sagrado excepcional, podríamos designarlo como ultrasagrado. Ni en México ni en ambas Américas hay otro lugar tan sagrado y de tal importancia y su significado en las religiones mundiales es comparable con el de Roma, Jerusalén, Mekka o Shirdi, en India. Luego nuestra peregrinación puede ser clasificada también como la peregrinación a un objeto sagrado. Aquí nos referimos a la famosa imagen de la Guadalupana que se encuentra en la basílica. Esta imagen es el ombligo del mundo para los devotos guadalupanos y el culto guadalupano originó y se concentra en esta imagen de origen sobrenatural como muchos creen. Su importancia casi no se puede explicar por las palabras y en el pensamiento de los guadalupanos se trata del objeto clave de todo el culto. Éste se puede demostrar por la existencia de innumerables copias de cualquier tamaño en forma de pintura o estatua que se producen en el país que se encuentran en cada iglesia, capilla, hogar, entonces en cada espacio de carácter tanto privado como público. Estas imágenes-copias se distinguen por una se-

mejanza notable con el original, en el caso de la imagen guadalupana no se acostumbra mucho la libertad del autor en la copia. Los peregrinos también llevan consigo sus propias imágenes de la Virgen de Guadalupe o imágenes guadalupanas de sus iglesias o mayordomías. Así, las imágenes-copias peregrinan para encontrarse con la original en la basílica, que nunca se mueve de su lugar, lo que también es interesante. El original no se mueve pero las copias sí. Si lo pasamos al mapa de México (o de ambas Américas) aparece como un centro de gravedad con líneas de peregrinaciones por las cuales se mueven no sólo los peregrinos sino también las imágenes-copias. Y, finalmente, la peregrinación con antorcha pertenece a las peregrinaciones como un texto sagrado pero sólo en parte. Es verdad que *Nican Mopohua* representa la escritura sagrada del guadalupanismo, pero la mayoría de los guadalupanos, incluso los peregrinos, nunca han leído esta obra literaria, ni la conocen, y muchas veces ni conocen bien la leyenda de la aparición. Por eso nuestra peregrinación pertenece a este tipo solamente en parte aunque siguiendo *Nican Mopohua* los peregrinos podrían visitar lugares importantes de la narración guadalupana.

CONCLUSIONES

En este estudio tratamos de poner a la peregrinación con antorcha como una de muchas formas de peregrinaciones guadalupanas en el contexto más amplio del fenómeno de las peregrinaciones, que forma parte integrante no sólo de la religión católica sino de todas las religiones mundiales. Podemos ver que esta peregrinación liga y une al pueblo de Santa Clara Huitziltepec con el centro más sagrado de todo el país y con su santa patrona y protectora, pero que de igual manera forma parte integrante de la fiesta guadalupana en el pueblo mismo, que se lleva a cabo no en el centro sino en la periferia, queremos decir en la capilla situada en la cima del cerro llamado analógicamente Cerro de Tepeyac. La peregrinación con antorcha demuestra los mismos atributos que otros tipos de peregrinación, entre los cuales destacan la penitencia (el viaje es difícil), peticiones, ruegos y agradecimientos. La peregrinación convierte el espacio y tiempo en algo excepcional y sagrado. La ruta de Santa Clara Huitziltepec a la ciudad de México es la ruta de la notoriedad y casi cada uno del pueblo la conoce perfectamente por tener familiares en la capital o por trabajar allí, pero el propósito espiritual de la peregrinación la transfor-

ma en ruta y viaje sagrados y lo mismo podemos decir sobre el tiempo en el que la peregrinación se lleva a cabo. Así, la peregrinación sirve para el pueblo como instrumento con el que se renueva el orden de universo pero también refuerza la identidad indígena de los habitantes de pueblo porque éstos ven en la Virgen de Guadalupe su madre y protectora. Igualmente se puede reconocer la dimensión social de la peregrinación. Todos los peregrinos son iguales y por lo menos durante la fiesta gozan del respeto de sus familiares, amigos y de la comunidad. Y por último tenemos que mencionar que la Peregrinación con antorcha contiene también los rasgos turísticos, ya que siempre hay varios participantes que peregrinan por curiosidad o por el viaje mismo.

El fenómeno de las peregrinaciones, como podemos ver, es el fenómeno bien amplio y se puede investigar desde varios puntos de vista. Usando la perspectiva antropológica, en este estudio pusimos nuestra atención solamente en un tipo de peregrinación –la Peregrinación con antorcha–, que nos sirve como ejemplo de la devoción guadalupana en lo que se refiere a las peregrinaciones. Somos conscientes de que éste es sólo un estudio parcial y que igualmente se pueden estudiar otras peregrinaciones guadalupanas. Sin embargo, creemos que no es tan importante el tipo particular de este fenómeno sino el enfoque de cada investigador y de cada disciplina de las humanidades. Pensamos que la peregrinación con antorcha investigada desde el punto de vista sociológico, teológico, histórico, etcétera nos dará conclusiones diferentes e igualmente varios tipos de peregrinaciones investigados de la misma perspectiva nos podrán dar conclusiones semejantes. Queríamos puntualizar que las peregrinaciones son clave y muy importantes en el culto guadalupano indígena y la peregrinación con antorcha nos sirve como un ejemplo apropiado, pero es evidente que otros tipos también merecen la atención de los investigadores.

Bibliografía

- Bowie, F. 2008. Antropologie Náboženství. Rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví. Portál, Praha, pp. 336.
- Hlúšek, R. 2009. Rebuilding the Pyramid. Our Lady of Guadalupe in the Process of Revitalization of Native Mexican Cultures. En: P. Mácha (ed.). Lighting the Bonfire, Rebuilding the Pyramid. Case Studies in Identity, Ethnicity and Nationalism in Indigenous Communities in Mexico, Ostravská univerzita v Ostravě, Ostrava, pp. 52-82.
- De Sahagún, B. 2000 Historia general de Nueva España, Tomo I-III. Conaculta, México D.F., pp. 1450.

- Sanderson, A. 1996. Center and Periphery in the Social Organization of Contemporary Nahuas of Mexico. *Ethnology*, Vol. XXXV, núm. 3, pp. 161-178.
- Turner, V. y Turner, E. 1978. Image and pilgrimage in Christian Culture. *Anthropological Perspectives*. Columbia University Press, New York, pp. 281.
- Westerfelhaus, R. y Singhal, A. 2001. Difficulties in Co-opting a Complex Sign. Our Lady of Guadalupe as a Site of Semiotic Struggle and Entanglement. *Communication Quarterly* núm. 49 (2), pp. 95-114; documento electrónico, <http://infotrac.galegroup.com/itweb/dob>, accessible 25 de octubre 2004.

Turismo religioso en Los Altos de Jalisco (México). Un estudio de caso

Rogelio Martínez Cárdenas¹

RESUMEN

El turismo por motivos religiosos ha estado asociado a la región alteña del estado de Jalisco, México, de manera particular a la población de San Juan de los Lagos desde el siglo XVII. Sin embargo, a partir de este nuevo siglo, los sitios de devoción ubicados en este espacio territorial se han incrementado debido a la canonización de algunos mártires surgidos durante la Guerra Cristera sucedida en México durante la década de los años 1920.

Debido a este reciente repunte en la afluencia de visitantes a esta zona del estado de Jalisco, las autoridades consideraron que su gran potencial turístico religioso pudiera ser el detonador para el desarrollo económico de esta zona geográfica. Para ello se ha creado una propuesta de ruta turística, al estilo del Camino de Santiago en España, donde la pretensión es que los peregrinos visiten los diferentes santuarios con que cuenta esta región y lograr que el beneficio económico que deja el turismo sea compartido por los diferentes municipios que integran la región de Los Altos de Jalisco.

1 Profesor investigador del Departamento de Estudios Organizacionales de Centro Universitario de los Altos de la Universidad de Guadalajara, trabaja las líneas de investigación en Turismo Espiritual y Religioso, y Turismo Accesible, e-mail: roy963@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

La religión y el turismo han caminado juntos desde hace largo tiempo. El origen de esta relación se remonta a los hechos narrados en el libro *Veleh shemoth* o libro del éxodo donde se cuenta la salida del pueblo judío del reino de Egipto guiados por Abraham en busca de la tierra prometida por Yahveh, este es el motivo por el cual se considera que Abraham es el primer peregrino y el viajero religioso por excelencia.

Hoy en día, a diferencia del pueblo de Israel, el peregrinaje tiene motivaciones variadas, sin embargo, más allá de la razón que mueva al romero, podemos considerar que todo peregrino de alguna manera es también turista aun cuando él no se considere a sí mismo como tal. Para efectos prácticos, incurre en diversas acciones similares a las de cualquier turista tradicional.² Esta es la razón por la cual se puede considerar que toda persona que abandona su lugar de residencia habitual para dirigirse a otro sitio sin importar el motivo por el cual se desplaza es un turista¹.

Esta concepción de turismo ha sido objeto de muchos debates entre diferentes estudiosos del tema (Timothy & Olsen, 2006; Cohen 1972, 1979, 1992 y 1998; MacCannell, 1973; Smith V., 1989 y 1992; Urry, 2002; Parrellada, 2009), ya que para varios de ellos no es el comportamiento lo que define si es turista o no, lo fundamental para diferenciar si se trata de un peregrino o un turista es el motivo por el cual se inicia el viaje. Sin embargo, independientemente de que se les denomine peregrinos o turistas, este tipo de visitante demanda una serie de bienes o servicios que le son ofrecidos por prestadores turísticos.

Ya sean peregrinos o turistas, la región de Los Altos de Jalisco, México, ha sido objeto de visita por parte de éstos desde el siglo XVII, época en que se da el primer milagro de la Virgen de San Juan de los Lagos.

Durante la época de la Colonia, con la finalidad de evangelizar a las nuevas tierras se pretendió que todas las poblaciones fundadas en la Nueva España tuvieran como santo patrón alguno de los santos consagrados por la Iglesia Católica. Por tal motivo, en el año de 1791 el Papa Pío VI dona a la parroquia de Santa María de los Lagos en la actual ciudad de Lagos de Moreno, Jalisco, el cuerpo momificado de San Hermión, soldado

2 A lo largo de este trabajo, nos referiremos al concepto turista en los términos que los hace el artículo 3° de la Ley Federal de Turismo de México publicada en 1992: "Turista: La persona que viaja desplazándose temporalmente fuera de su lugar de residencia habitual y que utilice alguno de los servicios turísticos a que se refiere esta Ley, sin perjuicio de lo dispuesto para efectos migratorios por la Ley General de Población.

romano martirizado en la época de la persecución de Dioclesiano en el año 303. A pesar de tan gran distinción hecha a los pobladores alteños por parte del Sumo Pontífice, la devoción popular hizo que el pueblo entregara su fe a una pequeña imagen mariana.

La historia cuenta que esta efigie ni siquiera se encontraba puesta en el altar de la población de Santa María de los Lagos, sino que estaba arrumbada en una pequeña capilla de un pueblo llamado San Juan Mezquititlán (hoy día San Juan de los Lagos), del cual se decía era habitado por “indios”. A esta imagen se le atribuye el milagro de devolver la vida a la hija de unos cirqueros que habían pernoctado esa noche en el lugar, y la cual falleció al fallar una acrobacia consistente en efectuar un salto sobre una cama de cuchillos.

Desde el primer cuarto del siglo XVII empezaron a llegar peregrinos a visitar a la imagen milagrosa, no fue sino hasta tiempo después que la Iglesia le otorgara la advocación de la Virgen de la Concepción, aunque la devoción popular le ha asignado el nombre de la “Virgen de San Juan de los Lagos” o llamándola con cariño simple y llanamente “La Chaparrita”. Esta es la segunda imagen mariana más venerada en México, tras la de la virgen de Guadalupe, alcanzando los seis millones de visitantes al año.

Objetivos

Debido al interés de las autoridades de turismo en promover la región de Los Altos de Jalisco y en particular a San Juan de los Lagos como un destino de turismo religioso, y no sólo un sitio de peregrinación, para lo cual ha desarrollado el producto turístico denominado Ruta Cristera. Mediante el presente trabajo se busca identificar las principales características socioeconómicas de los visitantes a San Juan de los Lagos para ver si el producto turístico Ruta Cristera ha sido un factor para la modificación del visitante tradicional a esta población.

Revisión de la literatura

Hablar de turismo y religión es hablar de los desplazamientos que realizan las personas de un sitio a otro con la finalidad de adentrarse en un lugar considerado sagrado. Su principal y peculiar característica es el hecho de pretender lograr alcanzar una cercanía del visitante con una divinidad que considera no puede ser alcanzada en cualquier sitio distinto al santuario.

Por lo tanto, la relación entre turismo y religión es tan antigua como lo son las peregrinaciones, sin embargo, su estudio es muy reciente y todavía existen muchos aspectos pendientes de ser revisados a profundidad, como lo menciona Dallen Timothy (2006) cuando dice:

The intersection of tourism and religion is a fascinating area. Within it we find such subjects as pilgrimage (both religious and “secular”), sacred space (and its management), and the meaning of journeying. Surprisingly to some, this area also provides access points to theoretical areas as identity creation, religious/spiritual function, and the spiritual supermarket. However, the field remains understudied, and the various paths from which further fields could be accessed have largely been left unmapped.

Hasta hace poco tiempo, hablar de desplazamientos por motivos religiosos era referirse básicamente a los viajes realizados por los peregrinos. Victor Turner, en *The Center out There: Pilgrim's Goal* (1973) realiza un profundo análisis acerca del peregrinaje, enfocándose en dos aspectos: su papel como rito de paso y como expresión de relaciones sociales.

Mi investigación hace especial énfasis en aquellos procesos de peregrinaje que se han consolidado en sistemas de peregrinaje como los que se encuentran en las más importantes religiones históricas: cristianismo, islamismo, judaísmo, hinduismo, budismo, confucianismo, taoísmo y sintoísmo.

Puesto que las peregrinaciones son fenómenos “liminales”, y aquí nos ocuparemos de los aspectos espaciales de su liminalidad, también expresan en sus relaciones sociales la calidad de *communitas*. Además, a través de la organización social de las peregrinaciones establecidas por mucho tiempo, la calidad de *communitas* se articula, en alguna medida, con la estructura social circundante.

A partir de mi inspección preliminar de información sobre peregrinaje, ahora me parece que mientras la situación completa acoge la aparición de la *communitas* existencial, la *communitas* normativa es la que constituye el vínculo social característico entre peregrinos y entre peregrinos y quienes les ofrecen ayuda y hospitalidad en su jornada sagrada.

Años más tarde, Alan Morinis (1992) afirma que la peregrinación está conformada de dos componentes indispensables. Por un lado, el deseo de llegar a solucionar los problemas que aquejan a las personas y, por otro, la creencia de que existe un lugar donde habita una divinidad que puede hacer realidad ese deseo.

Pilgrimage is born of desire and belief. The desire is for solution to problema of all kind within the human situation. The belief is that somewhere beyond the know world there exists a power that can make right the difficulties that appear so insoluble and intractable here and now (Morinis, 1992).

Ian Reader (1993) en su libro *Pilgrimage in popular culture*, se refiere al hecho de que actualmente se presentan fenómenos similares al peregrinaje a lugares místicos, pero a sitios ya no de corte religioso, sino con un valor de tipo cultural o natural, así como a memoriales de guerra y hasta sedes deportivas, con lo que para este autor el estudio del peregrinaje debe ampliar sus horizontes.

James Preston (1992) ya se había referido a la diferencia que existe entre peregrinaje y viajes culturales, y argumenta para enfatizar esta diferencia que una peregrinación toma en cuenta la “circulation of people, ideas, symbols, experiences, and cash” (Preston, 1992). De esta manera, si aceptamos la tesis de Preston, podemos hablar de forma claramente diferenciada entre peregrinación y turismo religioso.

Así, al enfocarnos en el turismo religioso y no a la peregrinación, debemos recurrir a la definición ya clásica que hace Nelson H.H. Graburn (1977) en su trabajo donde se refiere al turismo como, un viaje voluntario que no es de trabajo, es de recreación o de una forma de ocio enfocado a recobrar el bienestar individual para el regreso a la vida laboral.

En su artículo “Toward a sociology of international tourism”, Cohen (1972) plantea una primer tipología para la clasificación de los diferentes tipos de turismo. En primer lugar sitúa al turismo de masas, en su vertiente formal o institucionalizado que es aquel donde el turista viaja con paquetes pre-armados y su recorridos lo realiza a bordo de un autobús con un guía de turistas para visitar los principales sitios de interés de una población. En segundo lugar se encuentra el turismo no organizado y realizado por iniciativa personal. Este tipo de turismo es similar al anterior, solamente que mantiene algo de control sobre sus recorridos.

En tercer lugar, también podemos hacer referencia a un turista que llama el explorador, que le gusta hospedarse en hoteles y trasladarse en transporte de buena calidad, pero no recurre a especialistas para organizar su viaje. Por último, en cuarto lugar, está el vagabundo, que es el aventurero que se lanza en busca de conocer lugares pero sin ninguna clase de criterio de exigencia al transporte u hospedaje.

En su libro *The tourist gaze*, John Urry (2002) habla acerca de la problemática que plantea el turismo para conciliar la idea preconcebida

por el turista y lo que ofrece la industria turística, en virtud de que los turistas tienden a tener altas expectativas de lo que deberían recibir, buscan lo extraordinario y por lo tanto se vuelven críticos de la calidad de los servicios prestados.

The relationship between the tourist gaze and those industries that have been developed to meet that gaze is extremely problematic.

Initially, it should be noted that almost all the services provided to tourists have to be delivered at the time and place at which they are produced (see Urry, 1987). As a consequence the quality of the social interaction between the provider of the service, such as the waiter, flight attendant or hotel receptionist, and the consumers, is part of the 'product' being purchased by tourists. If aspects of that social interaction are unsatisfactory (the offhand waiter, the unsmiling flight attendant, or the rude receptionist), then what is purchased is in effect a different service product. The problem results from the fact that the production of such consumer services cannot be entirely carried out backstage, away from the gaze of tourists. They cannot help seeing some aspects of the industry which is attempting to serve them. But furthermore, tourists tend to have high expectations of what they should receive since 'going away' is an event endowed with particular significance.

People are looking for the extraordinary and hence will be exceptionally critical of services provided that appear to undermine such a quality (Urry, 2002).

Scott McCabe (2005), en su artículo "Who is a tourist?" realiza un muy buen análisis de varios de los trabajos publicados por Cohen y cita su trabajo de *A Phenomenology of Tourist Experiences* (1979) donde establece una nueva categorización de los turistas, diferente a la de su artículo de 1972. Esta vez clasifica al turismo en: recreativo, donde el turista busca escapar de las tensiones de la vida diaria; turismo de distracción, donde se pretende romper con la monotonía de la cotidianidad y el turismo existencial, donde el turista busca principalmente tener una nueva experiencia, pero además que tenga autenticidad esa vivencia.

Tourism was conceived as a reversal of everyday activities but in itself is devoid of meaning. However, if tourism became central, the individual would become deviant (Cohen, 1979: 181). At one end of the spectrum of experiences, Cohen proposed, is the 'recreational' mode. The recreational tourist is attached to the centre of their own society, not alienated

from it, and will aim to 'recreate' as a form of escape from the strains and stresses that attachment to the conformity of that centre creates. With the recreational tourist there is little quest for authenticity. The 'diversionary' mode of tourism is where the individual is not attached to the centre of their own society, life is monotonous and 'meaningless' and tourism provides an alternative to the boredom and routine of their own society but without any meaning itself. It is therefore purely diversionary. The third mode is the 'experiential' type. The experiential tourist is alienated from their own centre, is aware of their own alienation, and actively seeks meaning and authenticity in the life of others, or tourism. However, experiential tourists remain aware of their 'otherness' (p. 188) and therefore aware of their rightful place within their own society. In the 'experimental' mode of tourism, the individual does not adhere to the centre of his or her own society and looks for alternatives in many different forms. Finally, in the 'existential' mode of tourism the individual is completely alienated from their own society, seeks an alternative to it, embraces the other beyond the boundaries of their own world, and turns it into their 'elective centre' (p. 190). The existential tourist is deeply concerned with the authenticity of their experiences. (McCabe, 2005)

Ming Jeng Shen (2011) en su artículo "The Effects of globalized authenticity on souvenir" cita varios de los trabajos desarrollados por MacCannell, otro de los autores clásicos en los estudios de turismo, en donde al igual que Cohen, hace referencia a la necesidad de las personas de vivir una experiencia auténtica cuando deciden realizar un viaje.

MacCannell (1973) suggested "staged authenticity" to conclude the obviously inauthentic experience. Drawing on the notion of front stage and back stage from Goffman, a structural division of social hierarchy, MacCannell contended that the front stage, where host meeting guest and patron interacting with service providers, could be a "false reality" for show and performance, while the back stage a "real reality" for performers and showers (Goffman, 1959; MacCannell, 1973, p.589-590). Therefore, he concluded that tourists, who were bored with their inauthentic life of routine work, were motivated to quest for genuine, spontaneous and authentic experience, to mingle with natives, to see the real life as it is, only failed to meet these motivations (MacCannell, 1973). (Shen, 2011)

Es precisamente esta idea de un turista existencial que proponen Cohen y MacCannell, lo que la industria turística ha visto como potencial para la generación de un segmento de mercado al que se le ha denominado turismo religioso. El pretender utilizar el interés de las personas en vivir una experiencia mística con una divinidad no es algo nuevo, como lo refiere (Esteve Secall, 2001): “la utilización del hecho religioso es una constante a lo largo de la historia, que subsistirá, no importa bajo qué tipo de espiritualidad ni de qué sistema económico”.

El turismo religioso, [es] un fenómeno que comienza a tomar fuerza y contradice la tesis que profetizaba el fin de la religiosidad. En efecto, cada vez son más las personas que por promesas personales o agradecimientos forman parte de las procesiones religiosas en todo el mundo (Korstanje, 2006).

Mediante el turismo religioso se pretende hacer más rentable la economía de las poblaciones donde se ubican un santuario religioso, de tal forma que se ha de motivar al visitante para que permanezca más tiempo en el lugar que el necesario para cumplir con su obligación autoimpuesta de enfrentamiento ante la divinidad. Pero este intento de mercantilizar los lugares asociados a la religión debe cuidar no rebasar la línea que divide una oferta turística atractiva e innovadora de una teatralización y conversión de la población en un gran parque temático religioso, y es que

...al contrario de otras actividades económicas, en el turismo los ‘consumidores’ llegan hasta el lugar donde se encuentra el ‘producto’, por lo que hace que la actividad turística sea particularmente frágil y vulnerable a cambios que se produzcan en el entorno natural, cultural y económico (Toselli, 2004).

De acuerdo con el documento *Orientaciones para la Pastoral del Turismo* del Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes (2001), la iglesia católica “volvió, en 1969, su atención pastoral al fenómeno turístico. En unos momentos en que el turismo se ofrecía como plataforma de muchas posibilidades para el progreso de las personas y de los pueblos”; de esta manera, aun cuando se desarrolla toda una pastoral para el turismo existe un segmento de la misma iglesia católica que considera que el turismo en los sitios de fe, más que ayuda terminaría por banalizar el hecho religioso, como argumenta Parellada (2009):

“¿Qué es el turismo religioso? ya que [...] turismo, peregrinaciones y experiencia religiosa [...] tienen una identidad propia, y que no se confunden entre ellas. Dicho esto, ya tenemos una primera aproximación: el turismo religioso no es una peregrinación. Cosa distinta es que la peregrinación, como se ha dado en todos los siglos, haga uso de los medios y de las infraestructuras de este tiempo, que en nuestros lenguajes hemos dado el apelativo de medios e infraestructuras turísticas.

[El] turismo religioso, esconde ambivalencias internas y [...] si no se pone atención, tiende subrepticamente a modificar la práctica tradicional de las peregrinaciones y también el concepto del mismo Turismo (en mayúsculas). [Es] una realidad que va en aumento según constataba una de las principales conclusiones de la Conferencia Internacional sobre el Turismo, las Religiones y el Diálogo con las Culturas de la OMT, celebrada en octubre de 2007 en Córdoba.

A pesar de que personajes como Josep-Enric Parellada, OSB, director del Departamento de Pastoral de Turismo, Santuarios y Peregrinaciones de la Conferencia Episcopal Española mencionan claramente que no existe confusión entre los términos *peregrinación* y *turismo*, hay sacerdotes que siguen refiriéndose al turismo religioso como sinónimo de peregrinación; como es el caso del encargado de los medios de comunicación social de la basílica de Zapopan, en Jalisco, quien se refiere al turismo religioso de la siguiente manera:

...tiene una finalidad muy específica, conocer diferentes lugares, pero con una actitud y una disposición especial de ir al encuentro de los lugares de devoción, lugares de fe, no solo como aquel que llega como espectador, sino aquel que llega con la necesidad de vivir una experiencia de encuentro con Dios y una experiencia de fe (Figuerola García, 2008).

Una idea similar tiene el sacerdote Juan Carlos González Orozco, historiador de la basílica de San Juan de los Lagos, para quien “el turismo religioso es el desplazamiento de personas hacia un centro, un lugar geográfico que las personas entienden como lugar santo, lugar de encuentro con Dios” (González Orozco, 2008).

Es tal la importancia que ha ido adquiriendo en las últimas décadas el turismo religioso, que el Vaticano, en su documento “Orientaciones para la Pastoral de Turismo” (2001), deja explícita la necesidad de vincularse con los diferentes actores del sector turismo, cuando plantea en uno de los objetivos de la pastoral de turismo “Impulsar la colaboración con las

autoridades públicas y de la administración local, con las asociaciones de operadores y trabajadores, y con las demás organizaciones interesadas por el turismo”. A diferencia de la peregrinación tradicional, hablar hoy día de turismo religioso implica referirse una serie de complementos que se ponen a disposición del visitante para su disfrute y consumo como son conciertos musicales, museos artísticos, históricos, servicios gastronómicos, de hospedaje, actividades comerciales diversas, de manera tal que el turista encuentra un atractivo para permanecer durante más tiempo en el lugar al que arribó en principio por motivo religioso, tal como lo describe Monseñor Andreatta:

El turismo religioso es una experiencia del hombre, que descubre un camino interior en contacto con varios santuarios en medio de un territorio, descubre la capacidad de amar, en su encuentro con el arte, la historia, la cultura, la religión también, las bellezas naturales de un territorio (Andreatta, 2008).

Quizá la más clara diferenciación entre peregrino y turista religioso la ofrece Gemma Cánoves (2006) quien sitúa al turismo religioso como la intersección entre peregrino y turista secular. Sin embargo, aun cuando el peregrino hace uso de los servicios e infraestructura turística, existe una diferencia fundamental entre el peregrino y el turista religioso, el primero sólo tiene una motivación de origen religioso, su interés es cumplir con promesa autoimpuesta de llegar a presentarse ante el lugar sagrado, sin importar los medios o sufrimientos necesarios para alcanzar su objetivo.

Delimitación entre peregrino y turista

<i>Peregrino</i>		<i>Turismo religioso</i>	<i>Turismo</i>	
<i>a</i>	<i>b</i>	<i>c</i>	<i>d</i>	<i>e</i>
Sagrado		Sagrado-secular Turismo cultural de patrimonio religioso	Secular	

a: Peregrino

b: Peregrino > Turista (¿Turista accidental?)

c: Peregrino = Turista

d: Peregrino < turista

e: Turista secular / profano

Fuente: Basado en Valene L. Smith (1992).

Por lo tanto, el turista espiritual, a diferencia del peregrino, espera encontrar en el lugar visitado una serie de servicios que le permitan hacer de su estancia algo placentero y que le dejen un recuerdo positivo

del lugar, no obstante, en su etapa de turista no desea sufrir sacrificios o mortificaciones corporales, por el contrario, espera ser complacido, y sobre todo encontrar algo que no puede encontrar en su lugar de origen, que es la causa que motiva que el turista decida permanecer en el lugar visitado. Es decir, además de lo religioso busca una serie de atractivos de tipo artístico, histórico, cultural, social y comercial.

De esta manera, el turismo religioso es la respuesta natural ante un entorno “cada vez más tecnificado y agnóstico, supone la vuelta al encuentro con los dioses, con la naturaleza [...] una nueva forma de hacer turismo religioso, en el que conviven en perfecta armonía religión y fiesta” (Mariscal Galeano, 2007)

Esta toma de identidad propia de este tipo de turismo asociado a la religión y que responde a una sociedad posmoderna en los términos que plantea (Houtart, 2007) “Primero: la posmodernidad se caracteriza por la invalidación de los grandes metarrelatos frente a la enorme diversidad de la realidad. Segundo: una multiplicidad de ideologías vividas a día sobre valores próximos”, busca entre otras cosas romper con esta posmodernidad Hourtaria mediante “el ecumenismo [que] es de una tendencia que se observa cada vez más en el turismo religioso. La otra tendencia que favorece el conocimiento de otras religiones y culturas es la del llamado turismo espiritual o de la espiritualidad” (Lanquar, 2007).

Y es que con el desarrollo de nuevos productos turísticos “los motivos religiosos suelen estar presentes, pero la visita puede igualmente convertirse en una estancia totalmente laica. Ello ha permitido aumentar el número de visitantes y laicizar el lugar (Cánoves Valiente, 2006). Esta es la razón por la cual “los lugares sagrados se han transformado en puntos de encuentro de turistas, movidos por la peregrinación, la búsqueda de experiencias religiosas, la apreciación del lugar como espacio en sí y su significado cultural; y un sinnúmero de personas movidas por la curiosidad de lo sagrado” (Cánoves Valiente, 2006).

Hablar de turismo religioso no es hablar de peregrinación en el sentido tradicional, pero sí del patrimonio material e inmaterial asociado a un santuario y que motiva al turista a visitar ese lugar, puesto que es ello lo que le da la singularidad que motivará al visitante a permanecer más tiempo que el necesario para su encuentro con lo divino, por ello:

El turismo religioso conforma una encrucijada de intereses, posibles conflictos, negociación, pero, y también, de oportunidades para todo el mundo: lugareños y visitantes. El patrimonio cultural, y según las definiciones oficiales y tradicionales de la Unesco, se compone de los bienes

muebles e inmuebles, monumentos, conjunto de construcciones, lugares de valor histórico y estético, sitios arqueológicos, libros, objetos y obras de arte. En últimas fechas se habla también del patrimonio inmaterial, intangible o efímero, conformado por teorías científicas y filosóficas, literatura, religión, ritos, historia oral, música, danza, costumbres, creencias, sistemas de conocimientos filosóficos y espirituales [...] Como parte del patrimonio cultural consideramos aquí a las imágenes religiosas, templos, ciudades, creencias religiosas, celebraciones y devociones. Se trata del patrimonio cultural religioso (Fernández Poncela, 2010).

Por ello, podemos referirnos a todo ese conjunto de componentes materiales e inmateriales como un patrimonio comercial [...] centrado en la venta y consumo para el visitante y el turista, incluido el peregrino. Se trata de un recurso económico donde empresarios hoteleros, transportistas, comerciantes y las autoridades políticas y religiosas locales toman cartas en el asunto. Hay recreación y espectáculo para consumo turístico (Santana, 1997), como lo había para el consumo identitario (García Canciani, 1993). Hay explotación comercial (Santana Talavera, 1997), pero y también oportunidades de desarrollo (Robles Salgado, 2004), posibilidad de ser rentable para la población receptora y “derrama económica” (Mariscal Galeano, 2007) y una apuesta para el territorio y las comunidades locales que puede llegar a ser positiva (Lanquar, 2007). Además de beneficiar al sector privado y a las autoridades políticas, puede ser fuente de ingresos para los habitantes del lugar (Ostrowsky, 2002), sin mencionar el sentirse reconocidas al pertenecer a un lugar considerado “importante” (Fernández Poncela, 2010).

NOTA METODOLÓGICA

Para el desarrollo de la investigación se encuestó a los visitantes de los santuarios de San Juan de los Lagos y Santa Ana de Guadalupe durante febrero-mayo de 2010; en total de levantaron 1,784 encuestas, las cuales fueron revisadas y depuradas para evitar utilizar información no consistente o incompleta. Después de la depuración fueron utilizadas 1,500 que cubrían los requisitos de confiabilidad: 1,000 correspondieron al santuario de San Juan de los Lagos y 500 al de Santa Ana de Guadalupe.

El hecho de haber realizado más encuestas en San Juan de los Lagos, es porque este santuario recibe una cantidad muy superior de visitan-

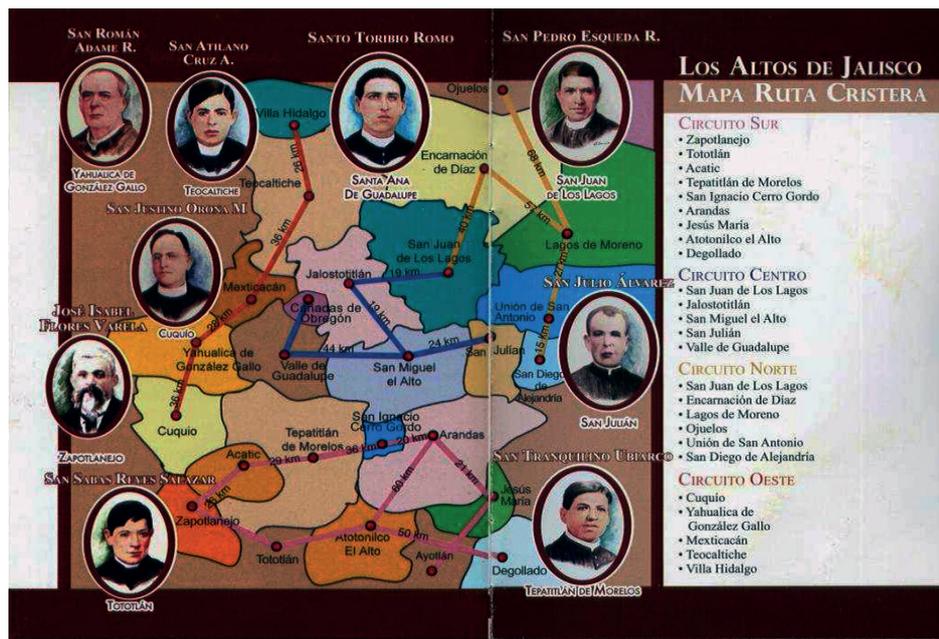
tes al año que el santuario de Santa Ana de Guadalupe. El cuestionario aplicado contenía 24 preguntas, y fue desarrollado con el objetivo de obtener una radiografía global del comportamiento del visitante, para lo cual se hicieron algunos cuestionamientos de tipo dicotómico, otros de opción múltiple, de respuestas múltiples, así como preguntas abiertas.

Para el procesamiento de datos, se utilizó tanto el programa Excel 2007 para Windows, como el SPSS versión 12 en español para Windows.

RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN

A partir de la separación conceptual de turista religioso y peregrino y a la cual se ha hecho referencia anteriormente, surge el interés de las autoridades de turismo en promover la región de Los Altos de Jalisco y en particular a San Juan de los Lagos como un destino de turismo religioso y no sólo un sitio de peregrinación, para lo cual ha desarrollado y promocionado el producto turístico denominado Ruta Cristera, que incluye cuatro diferentes recorridos que pretenden hacer que los visitantes recorran una

Gráfico 1. Mapa de la Ruta Cristera



amplia zona de la región alteña, como se puede ver en el gráfico que aparece en la página anterior, en el denominado “Pasaporte cristero”.

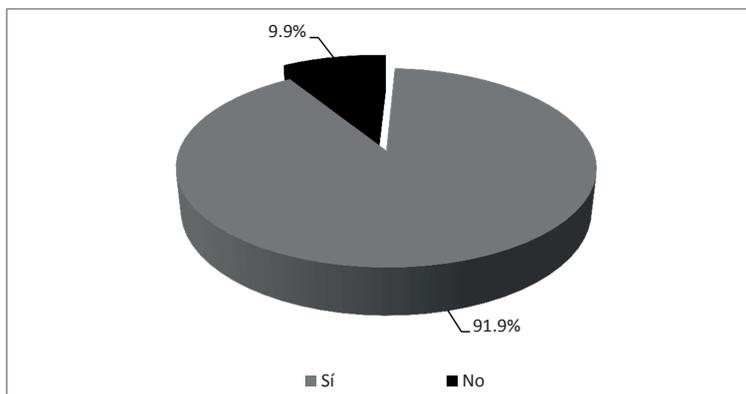
Sin embargo, como resultado de la investigación realizada, se pone de manifiesto el poco impacto que este producto ha tenido en los visitantes que acuden a San Juan de los Lagos, como lo demuestra la respuesta obtenida ante la pregunta hecha a los turistas acerca de si ha escuchado hablar de la Ruta Cristera (Gráfico 2).

La información aportada sobre del conocimiento de la existencia de la Ruta Cristera, cuestiona fuertemente la probabilidad de éxito de este producto turístico. A continuación se mostrarán algunas de las principales características socioeconómicas de los visitantes a San Juan de los Lagos, resultantes del trabajo desarrollado en esa población, con la intención de tratar de entender la causa del desinterés de los visitantes en esta apuesta mercadológica.

PROCEDENCIA DE LOS VISITANTES

Con la intención de conocer la procedencia de los visitantes que arriban a San Juan de los Lagos se revisaron las estadísticas elaboradas por la Secretaría de Turismo del Estado de Jalisco para los años 2007, 2008, 2009 y 2010, obteniéndose los siguientes datos:

Gráfico 2. Conocimiento de la Ruta Cristera (Porcentaje)



Fuente: elaboración propia.

Cuadro 1. Procedencia de los visitantes (Porcentaje)

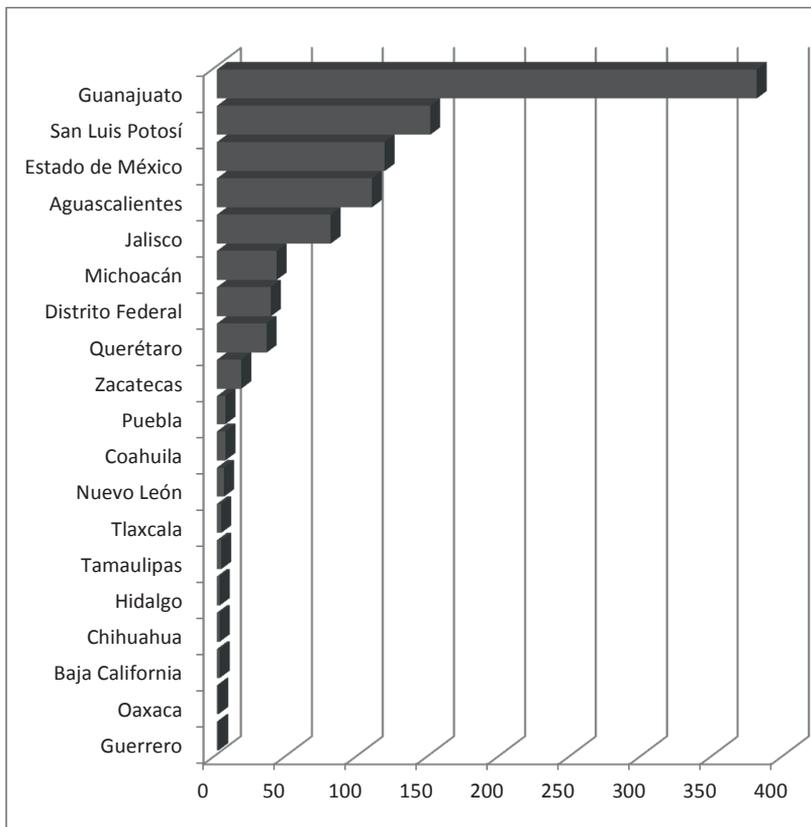
Estado	2007	2008	2009	2010
Edo. de México	32.78	26.72	28.33	30.92
Distrito Federal	30.91	26.07	25.53	25.33
Hidalgo	6.32	5.88	6.55	6.40
Jalisco	4.25	5.15	3.34	6.09
Nuevo León	4.59	5.64	4.34	4.30
Coahuila	3.97	3.98	3.17	3.10
Querétaro	2.27	2.51	2.76	2.85
Michoacán	1.68	3.37	4.03	2.74
Guanajuato	1.41	3.03	3.55	2.68
San Luis Potosí	1.55	2.83	3.13	2.54
Zacatecas	1.50	2.87	3.38	2.18
Tamaulipas	2.59	2.86	2.57	2.06
Aguascalientes	0.81	2.32	2.82	1.95
Puebla	1.26	1.63	1.43	1.33
Chihuahua	0.83	0.76	0.98	0.89
Durango	0.88	0.58	0.98	0.83
Colima	0.08	0.54	0.49	0.61
Morelos	0.39	0.61	0.42	0.46
Nayarit	0.09	0.61	0.52	0.39
Tlaxcala	0.55	0.23	0.46	0.39
Baja California	0.08	0.13	0.09	0.33
Veracruz	0.28	0.42	0.17	0.32
Tabasco	0.04	0.14	0.04	0.28
Sinaloa	0.31	0.22	0.08	0.24
Sonora	0.11	0.14	0.15	0.20
Guerrero	0.23	0.29	0.20	0.15
Quintana Roo	0.03	0.08	0.08	0.14
Chiapas	0.05	0.10	0.07	0.08
Oaxaca	0.06	0.12	0.18	0.08
Baja California Sur	0.06	0.11	0.09	0.07
Campeche	0.01	0.01	0.02	0.05
Yucatán	0.03	0.04	0.04	0.03
Total	100.00	100.00	100.00	100.00

Fuente: Elaboración propia con datos de la Secretaría de Turismo del Estado de Jalisco.

Durante el periodo de levantamiento de encuestas (febrero-mayo de 2010) se incluyó en el cuestionario una pregunta acerca del lugar de procedencia de los visitantes para contrastarlo con la información oficial, obteniendo diferencia en los datos, principalmente porque en la investigación no se consideró el número de integrantes en caso de acudir en peregrinación o grupos, sino que lo importante era identificar la procedencia de cada grupo o visitante individual.

Con este criterio de contabilización, el mayor número de grupos o turistas visitantes proceden de los estados de Guanajuato, San Luis Potosí y Estado de México, como puede verse en la siguiente gráfica:

Gráfico 3. Procedencia de los visitantes del santuario de San Juan de los Lagos (números absolutos)



Fuente: elaboración propia.

Al analizar el origen de los visitantes, es notoria la concordancia que guarda todavía con la región donde durante el siglo XVII, una réplica de la Virgen estuvo realizando recorridos con la intención de obtener recursos para la construcción del santuario donde hasta el día de hoy habita la imagen original. Por tal motivo, se puede afirmar que la devoción a la Virgen de la Concepción (conocida popularmente como Virgen de San Juan de los Lagos) está íntimamente relacionada con la actividad pastoral realizada, durante el siglo XVII, por la réplica de esta virgen, a la cual se le denominó Virgen del Contorno.

MOTIVACIÓN DE VISITA A LA POBLACIÓN

Un hecho innegable es que el principal motivo de visita a la localidad es por cuestión religiosa. De ahí la intención de las autoridades de turismo y de los comerciantes de la localidad por aprovechar este segmento de turismo religioso intentando hacer más rica la visita al turista, para que de esta manera se interese por permanecer más tiempo en la población y genere una mayor derrama económica en beneficio de los habitantes locales.

El 96.5% de los encuestados respondió que el motivo que los llevó a visitar San Juan de los Lagos es el religioso (Cuadro 3). Por lo cual la devoción a la Virgen de la Concepción, sigue siendo la principal ancla con que cuenta la población en términos de interés turístico.

Este hecho, genera que toda planificación, tanto urbana como turística, de San Juan de los Lagos, debe tener presente no sólo al habitante local, sino también al peregrino; personaje que ha sido elemento importante en el desarrollo de esta población por más de 300 años, al grado que cualquier historia que se haga de esta localidad debe girar en base a tres elementos inseparables: la Virgen de la Concepción, los peregrinos y la población local.

Es tan fuerte el aspecto religioso en San Juan de los Lagos que cuando le preguntamos a los visitantes por qué motivo regresaría a esta población, el 67.2% respondió que por motivos religiosos y el 10.2% dijo que regresaría por “tradición”. Al interrogarles sobre qué entienden por “tradición” la respuesta mayoritaria consistió en indicar que se trataba de ir a visitar a la Virgen de la Concepción, ya no tanto por pedir o dar gracias por un favor recibido, sino por una práctica heredada que piensa mantener y transmitir a su hijos, lo que puede ser entendido también como un motivo de carácter religioso.

**Cuadro 2. Motivo de visita a San Juan de los Lagos
(Números absolutos)**

		<i>¿Cuánto tiempo piensa permanecer en la población? (Días)</i>							
		1	2	3	4	5	6	7	Total
Qué le motiva a visitar la población	Deporte	1	0	0	0	0	0	0	1
	Factor religioso	865	76	19	4	1	0	0	965
	Factor religioso, turístico	2	0	0	0	0	0	0	2
	Familiar	7	0	0	0	0	0	1	8
	Factor religioso y familiar	1	0	0	0	0	0	0	1
	La belleza	1	0	0	0	0	0	0	1
	Negocios	4	1	0	0	0	0	0	5
	Por gusto	1	0	0	0	0	0	0	1
	Sus lugares turísticos	12	0	0	0	0	0	0	12
	Trabajo	2	1	0	0	0	0	0	3
	Tradición	1	0	0	0	0	0	0	1
Total	897	78	19	4	1	0	1	1,000	

Fuente: elaboración propia.

Aquellos que contestaron que regresaría por el gusto de visitar la población fueron tan sólo el 14.4% de los encuestados, porcentaje que aun siendo bajo podemos considerar importante si pensamos que el 96.5% dijo en principio arribar por motivos religiosos. Este cambio en la intención del visitante por la cual regresar a San Juan de los Lagos, podemos interpretarla como el resultante de los esfuerzos hechos por la población local por ofrecer alternativas a los turistas más allá del factor devocional.

ORGANIZACIÓN DEL VIAJE POR PARTE DE LOS TURISTAS

Otro de los aspectos muy reveladores del comportamiento del turista que visita el santuario de San Juan de los Lagos es la manera en cómo es que organiza su viaje. De acuerdo con lo expresado por los encuestados,

el 86% de los visitantes organiza su viaje de manera personal o recurre a personas sin una formación en el área del turismo que se dedican a organizar viajes, mientras que el 11.1% dijo haber llegado participando en una peregrinación y tan sólo 4 turistas de los 1,000 encuestados recurrieron a una agencia de viajes.

Cuadro 3. Motivos por los que regresaría a San Juan de los Lagos (Números absolutos)

		<i>¿Qué le motivó a visitar la población?</i>											
		<i>Deporte</i>	<i>Factor religioso</i>	<i>Factor religioso turístico</i>	<i>Familiar</i>	<i>Factor religioso y familiar</i>	<i>La belleza</i>	<i>Negocios</i>	<i>Por gusto</i>	<i>Sus lugares turísticos</i>	<i>Trabajo</i>	<i>Tradición</i>	<i>Total</i>
<i>¿Por qué motivo regresaría?</i>	Dar gracias	—	27	—	—	—	—	—	—	—	—	—	27
	Devoción	—	35	—	—	—	—	—	—	—	—	—	35
	Fe		166	1	—	—	—	1	—	—	—	—	168
	Mandas	—	30	—	—	—	—	—	—	—	—	—	30
	Pedir milagros	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1
	Por la religión	—	10	—	—	—	—	—	—	1	—	—	11
	Ver a la virgen	—	396	—	—	1	—	—	—	3	—	—	400
	Religión	—	665	1	—	1	—	1	—	4	—	—	672
	Tradición	—	100	—	—	—	1	—	—	1	—	—	102
	Gusto de venir	—	139	—	—	—	—	—	1	2	1	1	144
	Bonito lugar	—	42	—	—	—	—	—	—	3	1	—	46
	Paseo	—	8	1	1	—	—	—	—	1	—	—	11
	Otros	1	11	—	7	—	—	4	—	1	1	—	25
	Total	1	965	2	8	1	1	5	1	12	3	1	1000

Fuente: elaboración propia.

**Cuadro 4. Cómo organizó su viaje a San Juan de los Lagos
(Números absolutos)**

		¿Qué le motivó a visitar la población?											
		Deporte	Factor religioso	Factor religioso turístico	Familiar	Factor religioso y familiar	La belleza	Negocios	Por gusto	Sus lugares turísticos	Trabajo	Tradición	Total
¿La organización de su viaje la hizo?	Amigos	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1
	Familia	—	15	1	1	—	—	—	—	1	—	—	18
	Mediante agencia de viajes		3	—	—	1	—	—	—	—	—	—	4
	Organizado por una parroquia	—	6	—	—	—	—	—	—	—	—	—	6
	Peregrinación	—	109	—	—	—	—	—	—	—	2	—	111
	Usted solo	1	517	—	6	—	—	5	1	8	—	1	539
	Viaje organizado por un particular	—	314	1	1	—	1	—	—	3	1	—	321
	Total	1	965	2	8	1	1	5	1	12	3	1	1000

Fuente: elaboración propia.

GASTO REALIZADO POR LOS TURISTAS

El consumo realizado por el visitante también es un indicador importante que se debe considerar al momento de hacer la planificación del producto turístico que se piensa ofrecer al visitante. De ahí la importancia de conocer el gasto promedio del turista, puesto que éste da una idea de la cantidad de dinero que está dispuesto a gastar durante su viaje. Para la población en estudio, los resultados fueron los siguientes:

Como puede observarse, el gasto de la mayoría de los peregrinos está entre los 251 y los 1,000 pesos. Hay que considerar que en este importe ya se incluye el costo del transporte, por lo que el gasto realizado en la población no es muy elevado. Sin embargo, debido al gran número de vi-

sitantes que recibe al año la población, los ingresos económicos percibidos ascienden a una cantidad considerable.

Cuadro 5. Qué productos son los que principalmente adquirió (números absolutos)

		Qué le motivo a visitar la población											
		Deporte	Factor religioso	Factor religioso turístico	Familiar	Factor religioso y familiar	La belleza	Negocios	Por gusto	Sus lugares turísticos	Trabajo	Tradición	Total
Qué productos son los que principalmente adquirió	Dulces	—	362	1	5	—	1	1	—	4	—	—	374
	Cajeta	—	178	—	—	—	—	—	—	—	2	—	180
	Imágenes religiosas	—	47	—	—	—	—	1	—	—	—	—	48
	Colchas	—	39	—	—	—	—	1	—	1	—	—	41
	Rosarios	—	36	—	—	—	—	—	—	—	—	—	36
	Recuerdos	—	31	—	—	—	—	—	—	—	—	—	31
	Ropa	—	29	—	1	—	—	1	—	2	—	—	33
	Llaveros	—	20	—	—	—	—	—	1	—	—	—	21
	Juguetes	—	18	—	—	—	—	—	—	2	—	—	20
	Comida	1	10	—	—	1	—	—	—	—	—	—	12
	Escapularios	—	7	—	—	—	—	—	—	—	—	—	7
	Cobijas	—	4	—	—	—	—	—	—	—	—	—	4
	Cortinas	—	4	—	—	—	—	—	—	—	—	—	4
	Helados	—	4	—	—	—	—	—	—	1	—	—	5
	Zapatos	—	4	—	—	—	—	1	—	—	—	—	5
	Otros	—	35	1	2	—	—	—	—	1	—	—	39
	Nada	—	137	—	—	—	—	—	—	1	1	1	140
	Total	1	965	2	8	1	1	5	1	12	3	1	1,000

Fuente: elaboración propia

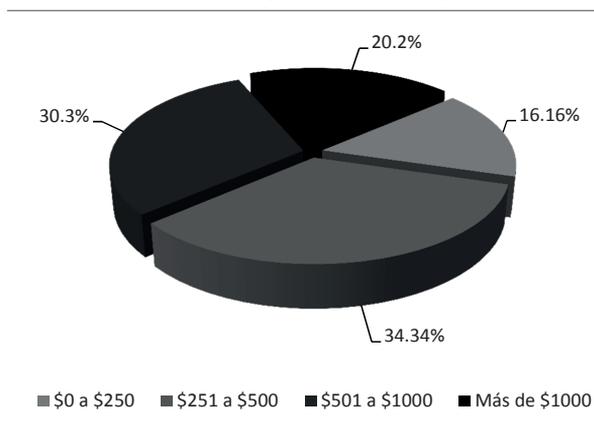
Con respecto al tipo de artículos que son adquiridos por los visitantes de San Juan de los Lagos, los más demandados son los dulces y la cajeta; productos típicos de la región y en su mayoría elaborados a base de leche, lo que resulta muy natural, dado que se trata de una región caracterizada por su alta producción de leche. Además de los productos lácteos, también son muy requeridos los artículos textiles y religiosos.

Es tal la importancia de la actividad comercial asociada al turismo religioso en San Juan de los Lagos, que solamente 140 de las 1,000 personas entrevistadas dijeron no haber adquirido ningún producto, como se puede ver en el cuadro 5:

ESTADÍA DEL VISITANTE

Un hecho a destacarse es que aun cuando se trata de una tradición muy añeja el peregrinaje para visitar a esta imagen, no se ha creado un deseo por parte del peregrino de permanecer en la población, este hecho puede adjudicarse al nulo impacto que ha tenido la promoción turística de la región, ya que no ha dado el resultado esperado por las autoridades de turismo, puesto que la encuesta da como resultado que el 89.7% de los romeros tan sólo duran unas horas en su estancia, situación que limita en mucho la actividad turística local.

Gráfico 4. Gasto promedio de los visitantes del santuario de San Juan de los Lagos (Porcentaje)



Fuente: elaboración propia.

Esta razón ha dado como consecuencia que a pesar de contar con una oferta hotelera importante, la infraestructura turística que ofrece la población sea pobre en calidad y servicio, ya que predominan las unidades rentables de 1 y 2 estrellas, además de las categorizadas en otras, que corresponden a albergues y sitios sin clasificar como puede observarse en el cuadro 6.

Dado que uno de los principales problemas que enfrenta San Juan de los Lagos con el turismo es la poca permanencia en el lugar de los visitantes, una de las preguntas que se hicieron a los peregrinos fue ¿Qué considera que debería ofrecer la población para que le interesara permanecer más tiempo en ella? Curiosamente, el 42.7% dijo que no era necesario hacer nada para que ellos quisieran quedarse durante más tiempo, mientras que el 29.4% mencionó que es necesario hacer modificaciones en la infraestructura con que cuenta la población y el 17.5% dijo que es necesario mejorar el servicio que se presta al turista.

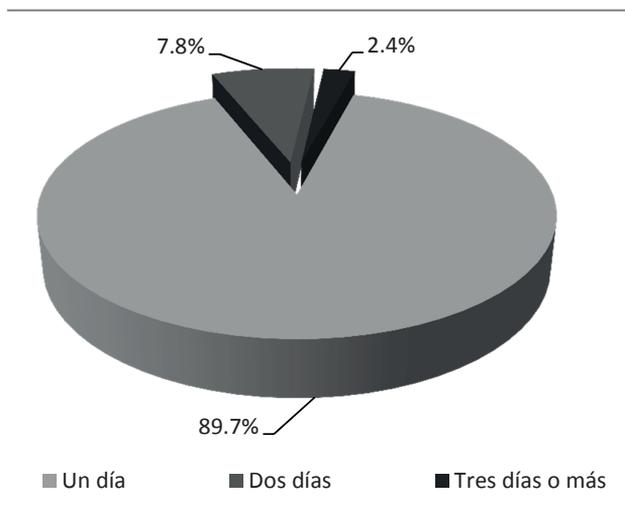
Cuadro 6. Unidades rentables en San Juan de los Lagos (Números absolutos)

Categoría	2007	2008	2009	2010
5 estrellas	234	234	234	234
4 estrellas	415	461	415	415
3 estrellas	681	752	798	848
2 estrellas	450	584	584	595
1 estrella	959	912	912	910
Otras categorías	271	436	436	406
Total	3,010	3,379	3,379	3,408

Fuente: Elaboración propia con datos de la Secretaría de Turismo del Estado de Jalisco

Con respecto a la infraestructura, la principal queja fue referente a la falta de lugares para descanso por parte de los peregrinos y la siguiente fue hospedaje, a pesar de la gran oferta de cuartos para renta con que cuenta San Juan de los Lagos, los visitantes encuestados, consideraron que el servicio de hospedaje no reunía los requisitos necesarios en calidad

Gráfico 5. Estancia promedio de los visitantes del santuario de San Juan de los Lagos (Porcentaje)



Fuente: elaboración propia.

y servicio. Otra queja recurrente fue la falta de sitios turísticos a dónde acudir el visitante una vez que ha cumplido con su compromiso de tipo espiritual.

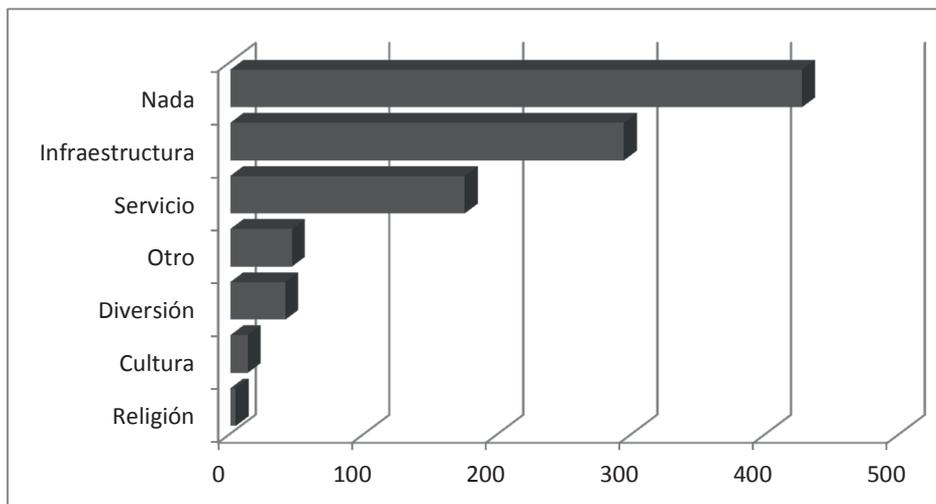
En lo relativo al servicio, la reproche más recurrente fue la mala calidad del mismo que ofrecen los prestadores turísticos de la población, muchos de los visitantes sienten que existe un abuso por parte de los comerciantes, dado que los precios que ofrecen son muy elevados y la atención que le brindan deja mucho que desear.

También es de destacar la continua queja por aspectos de seguridad, aun cuando se trata de una población que puede considerarse tranquila, debido a la multitud de personas que concurren a ella. En los periodos de mayor concentración existen problemas delincuenciales del tipo de robo de carteras, bolsas, etc.

Otro reclamo de los visitantes, fue la falta de información turística, reproche muy significativo dado que San Juan de los Lagos es sede de dos oficinas de turismo, una estatal y otra municipal, ambas ubicadas a no más de 50 metros de la basílica que alberga a la Virgen.

Al interrogar acerca de qué cosa es necesario mejorar en la población a todos aquellos visitantes que dicen que a San Juan de los Lagos no necesita ofrecer nada más para que tuvieran interés en permanecer más

Gráfico 6. Qué considera que debería ofrecer la población para que le interesara permanecer más tiempo (Números absolutos)



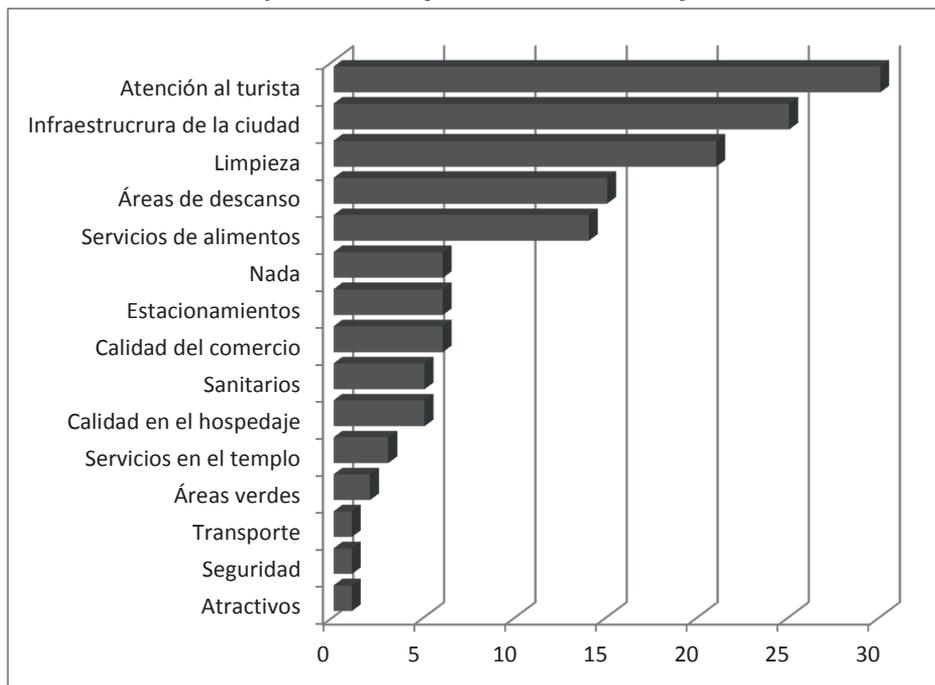
Fuente: elaboración propia

tiempo en la población, encontramos que su respuesta no difiere tanto de aquellos que dieron opiniones a la pregunta ¿Qué considera que debería ofrecer la población para que le interesara permanecer más tiempo en ella? Como puede observarse en la gráfica 7.

A pesar del trabajo que viene realizando la Secretaría de Turismo para mejorar la atención al peregrino, los esfuerzos no han tenido un impacto importante en la percepción del visitante, puesto que la queja más recurrente sigue siendo la atención al turista, seguida de la infraestructura con que cuenta la ciudad y la falta de espacios de descanso para el visitante.

Y es que San Juan de los Lagos, a pesar de recibir visitantes desde el siglo XVII, nunca desarrolló una infraestructura urbana adecuada para recibir un turismo de masa, puesto que las calles que dan acceso al santuario son en su mayoría angostas y algunas de ellas incluso son pequeños callejones. A esto hay que aunar la enorme cantidad de puestos comerciales ubicados en el arroyo vehicular, situación que complica más el tránsito de vehículos y de personas en los días de gran afluencia de peregrinos.

Gráfico 7. En su opinión, ¿qué cosas es necesario mejorar en la población? (Números absolutos)



Fuente: elaboración propia.

CONCLUSIONES

Hablar de Los Altos de Jalisco, implica necesariamente hacer referencia a una tradición religiosa muy antigua consistente en realizar largas peregrinaciones con la finalidad de visitar a la Virgen de San Juan de los Lagos.

La mayoría de las poblaciones donde existen santuarios reciben el gran cúmulo de visitantes en los días previos y posteriores a las fiestas patronales de la imagen que se venera en ese lugar. San Juan de los Lagos, en cambio recibe visitantes a lo largo de todo el año, es decir, no sólo recibe romeros en periodos muy definidos, sino que arriban turistas religiosos lo que ha dado como resultado una actividad comercial muy importante para la localidad.

Este fenómeno ha generado un desarrollo de la población basado en el factor turístico religioso. En este sentido es destacable el hecho que a

Gráfico 8. Comercios alrededor del santuario de San Juan de los Lagos



Fuente: el mismo autor.

pesar de contar con una oferta hotelera muy importante, lo que hiciera parecer de primera impresión que existe una industria turística madura y consolidada en esta localidad, no es tal. Como resultado de la aplicación de entrevistas a los visitantes, encontramos que una de las mayores inconformidades de éstos, es la mala calidad del servicio que prestan los prestadores de servicios turísticos y comerciales de la población.

Importante también, por el número de respuestas de los visitantes, resultó la queja referente a la mala infraestructura con que se cuenta, especialmente en lo relativo a la falta de espacios para el descanso de los peregrinos y la carencia de sitios alternativos al santuarios que puedan ser visitado por el turista.

El consumo realizado por los peregrinos durante su estancia en San Juan de los Lagos tiene un impacto considerable sobre la actividad económica de la población, puesto que el 86% de los visitantes realizan diferentes compras durante su estancia, teniendo el 64% de estos consumidores un gasto promedio de \$625 diarios.

A pesar de los esfuerzos que ha venido haciendo la Secretaría de Turismo para mejorar la infraestructura turística de San Juan de los Lagos aún presenta varias deficiencias para dar una atención adecuada a turis-

mo de masas que recibe durante todo el año y en especial en las fechas asociadas a festividades relacionadas con la Virgen, como son el 15 de agosto (fiesta de la asunción de María), el 8 de diciembre (día de la Virgen de la Concepción) y el 2 de febrero (fiesta de La Candelaria).

Con base en los resultados de esta investigación, podemos afirmar que para poder maximizar el beneficio que el turismo religioso es capaz de dejar en una población, es necesario que la comunidad local se asuma asimismo en su función de prestadora de servicios al turista y no sólo vea en éste, un consumidor cautivo por la fe que profesa a la imagen religiosa con que cuenta la población.

Bibliografía

- Andreatta, L. (2008 02-diciembre). Vice presidente Opera Romana Pellegrinaggi (R. Martínez Cárdenas, Interviewer)
- Andrés Sarasa, J. L., & Espejo Marín, C. (2006). Interacción mito religioso / producto turístico en la imagen de la ciudad: Caravaca de la Cruz (Murcia). *Cuadernos de Turismo* (18), 7-61.
- Cano, A. (02 de enero de 2003). *De la Virgen histórica al santo pollero. Viejas y nuevas devociones de los migrantes*. (C. L. Saade, Ed.) Recuperado el 23 de 05 de 2012, de La Jornada sin fronteras: <http://www.jornada.unam.mx/2002/12/07/ljsf/refer/centro/otro/santos.html>
- Cánoves Valiente, G. (2006). Turismo religioso en Monserrr: Montaña de fe, montaña de turismo. *Cuadernos de Turismo* (18), 63-76.
- Cohen, E. (1972). Toward a sociology of international tourism. *Social research*, 39 (1), 164-182.
- Cohen, E. (1998). Tourism and religion: A comparative perspective. *Pacific Tourism Review*, 2 (1), 1-10.
- Cohen, E. (1979). A Phenomenology of Tourist Experiences. *Sociology*, 3 (2), 179-201.
- Cohen, E. (1992). Pilgrimage centers: concentric and excentric. *Annals of Tourism Research*, 19 (1), 33-50.
- Cohen, E. (1992). Pilgrimage and tourism: Convergence and divergence. (A. Morinis, Ed.) *In Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, 47-61.
- De la Torre, R., & Guzmán Mundo, F. (2010). Santo Toribio De mártir de Los Altos a santo de los emigrantes. *Estudios del Hombre, Serie Antropología* (25), 107-128.
- Esteve Secall, R. (2001). Orígenes del aprovechamiento turístico de la Semana Santa Andaluza. *Laberinto* núm. 6, 1-14.

- Fernández Poncela, A. M. (2010). El Santo Niño de Atocha: patrimonio y turismo religioso. *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 8, núm. 2, 375-387.
- Figueroa García, H. M. (2008 12-diciembre). Encargado de los medios de comunicación social de la basílica de Zapopan. (R. Martínez Cárdenas, Interviewer)
- Houtart, F. (2007). *Mercado y Religión*. (D. Fuentes, Ed.) Panamá, Panamá: Ruth Casa Editorial.
- González Orozco, J. C. (2008 02-diciembre). Historiador de la Basílica de San Juan de los Lagos. (R. Martínez Cárdenas, Interviewer)
- Graburn, N. H. (1977). Tourism: The Sacred Journey. Hosts and Guests. (V. L. Smith, Ed.) *The Anthropology of Tourism*, 33-47.
- Korstanje, M. E. (2006). Lo religioso en el siglo XXI: transformación de creencias y prácticas. *Ciencias Sociales Online revista electrónica*, vol. III (3), 28-55.
- Lanquar, R. (2007). La nueva dinámica del turismo religioso y espiritual. *Resumen del informe general de la OMT sobre Turismo y Religiones: una contribución al diálogo de las religiones, culturas y civilizaciones* (pp. 1-9). Córdoba, España: OMT.
- León XII. (s.f.). *Carta Encíclica Rerum Novarum* . Recuperado el 07 de agosto de 2012, de la Santa Sede: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_sp.html
- McCabe, S. (2005). "Who is a tourist?", *Tourist Studies*, 5 (1), 85-106.
- MacCannell, D. (1973). Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings. *American Journal of Sociology*, 79 (3), 589-603.
- Martínez Cárdenas, R. (. (2009). *El dimensionamiento del turismo espiritual en México* (1ª edición ed.). México, D.F.: Sector.
- Mariscal Galeano, A. (2007). A vueltas con el turismo cultural y religioso en Andalucía: El caso de la Romería del Rocío (Almonte-Huelva). *II Jornadas de Sociología. El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas* (pp. 1-16). Sevilla (España): Centro de Estudios Andaluces.
- Morinis, A. (1992). Introduction : the territory of the anthropology of pilgrimage. En A. Morinis, *Sacred journeys: the anthropology of pilgrimage* (pág. 325). Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Notimex. (12 de mayo de 2012). *Aparición de Santo de los migrantes los salva de morir en el desierto*. Recuperado el 13 de mayo de 2012, de Milenio en Línea: http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/951b-856687d366273d2918c87_e177909

- Osorio García, M. (2006). La planificación turística. Enfoques y modelos. (E. Campos Medina, Ed.). *Quivera, revista de estudios urbanos, regionales, territoriales, ambientales y sociales*, 8 (001), 291-314.
- Parellada, J.-E. (2009). El turismo religioso. Sus perfiles. *Jornadas de Delegados de Pastoral de Turismo*. Ávila: Conferencia Episcopal Española.
- Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes. (29 de Junio de 2001). Recuperado el 28 de julio de 2012, de Orientaciones para la Pastoral de Turismo: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20010711_pastorale-turismo_sp.html#Introducci%F3n
- Prats, L. (2003). Patrimonio + Turismo = ¿desarrollo? *Pasos, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 127-136.
- Preston, J. (1992). Spiritual Magnetism: an organising principle for the study of pilgrimage. En E. A. Morinis, *Sacred journeys: the anthropology of pilgrimage* (pág. 325). Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Reader, I., & Walter, T. (1993). *Pilgrimage in popular culture*. Basingstoke: Macmillan.
- Romo, R. (2000). *Santo Toribio Romo*. San Juan de los Lagos, Jalisco, México: Arquidiócesis de San Juan de los Lagos.
- Santo Toribio Romo / biografía*. (s.f.). Recuperado el 16 de mayo de 2012, de Santo Toribio Romo: <http://www.santotoribioromo.com/biografia.htm>
- Shen, M. J. (2011). The Effects of globalized authenticity on souvenir. *International Journal of Innovative Management, Information & Production*, 2 (1).
- Smith, V. L. (1992). *Introduction. The quest in guest* (vol. 19). *Annals of Tourism Research*.
- Smith, V. (1989). *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism* (2^{da}. ed.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Turner, V. (1973). The Center out There: Pilgrim's Goal. (Reimp., 2009, *Maguaré*, núm. 23. Trad.: Mónica Cuéllar Gempeler) *History of Religions*, 12 (3), 191-230.
- Timothy, D. J., & Olsen, D. H. (2006). *Tourism, religion and spiritual journeys*. Londres: Routledge.
- Toselli, C. (2004-Febrero). *Algunas tendencias del turismo cultural en la Argentina. El patrimonio "olvidado" como recurso turístico*. Retrieved 2008 12-Noviembre from *Travelturisme*: <http://www.travelturisme.com/estudios/historico/estudios29.html>

Urry, J. (2002). *The tourist gaze*. (Mike Featherstone, Ed.) London, England: SAGE. Vaticano. (29 de Junio de 2001). *Orientaciones para la Pastoral del Turismo*. Recuperado el 28 de Julio de 2012, de Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20010711_pastorale-turismo_sp.html

A festa do Sr. Bom Jesus da Cana Verde em Siqueira Campo/Pr: dimensões da sociabilidade e do lazer (1934-2011).

Tanno, Janete Leiko¹

Este artigo é parte de uma pesquisa mais ampla desenvolvida na Universidade Estadual do Norte do Paraná – Brasil,² sobre as festas populares existentes em cidades do chamado Norte Pioneiro do estado do Paraná. A principal delas é a que ocorre em Siqueira Campos, em comemoração ao Senhor Bom Jesus da Cana Verde que teve início por volta de 1934 e ocorre até hoje, mobilizando ao longo de 10 dias milhares de pessoas com sua religiosidade, esperanças, expectativas, diversão, enfim, sentimentos múltiplos em torno do santo e da festa a ele dedicada.

Apesar de ser uma festa em homenagem ao Senhor Bom Jesus da Cana Verde, a proposta deste estudo não privilegia os seus aspectos religiosos, mas aqueles ligados à sociabilidade, ao lazer e às formas de ocupação dos espaços da festa pelos diversos protagonistas e, especialmente as formas como estes se apropriam dela, segundo seus interesses pessoais, econômicos, religiosos e culturais.

Anualmente, ao longo dos dias dedicados a celebrar o santo, milhares de romeiros e visitantes vindos de diferentes cidades e regiões do país juntam-se aos moradores locais para as festividades que giram, oficialmente, em torno de novenas, missas, pagamentos de promessas e procissões co-

1 Professora adjunta do Departamento de História da Universidade Estadual do Norte do Paraná – Brasil. Telefone institucional: (043) 35271243. Email:janeteleiko@uenp.edu.br

2 Agradeço a colaboração das orientandas de iniciação científica na recolha do material de pesquisa: Nayara Leme Lago, Francielle Alves e Mariani Mauroso.

mandadas pelos padres da Igreja matriz local. Entretanto, a festa comporta outras formas de socialização e práticas relacionadas ao lazer, ao consumo e ao trabalho e que também são elementos importantes dela.

O formato da festa atual, o caráter oficial dado à comemoração ao dia do Santo com missas, procissões e novenas tendo a Igreja local e a ordem dos capuchinos no comando do evento não somente nos seus aspectos religiosos, mas também comercial, foi sendo construída pela Igreja ao longo de décadas a partir da expropriação da imagem da família Pinto pela instituição por volta do início dos anos 1930.

De acordo com o historiador Anderson Lino (2009) que pesquisou a história da imagem do senhor Bom Jesus da Cana Verde sob a perspectiva do processo de romanização da Igreja, os primeiros sinais de culto à imagem aconteceram no final do século XIX, na fazenda dos Murzinhos, de propriedade da família de Chico Pinto, cujos antepassados vieram de Minas Gerais para a região do rio Itararé, divisa entre os estados de São Paulo e Paraná e que, posteriormente, formaria a cidade de Salto de Itararé. Com a instalação da família Pinto na região e a construção de uma capela que abrigava a imagem, iniciou-se o culto ao santo na região pelos moradores das redondezas e que ao longo das décadas e da difusão dos milagres realizados passaram a atrair cada vez mais fiéis e romeiros, cujos donativos aos santos ficavam com a família ao qual pertencia a imagem. Tais fatos que ocorriam à margem do poder da Igreja passaram a atrair a atenção desta que, finalmente, expropriou a imagem da família Pinto para a diocese de Jacarezinho - Paraná e que em 1934 foi doada pelo bispo à cidade de Siqueira Campos. Desde então, o culto, as homenagens, as romarias, os donativos, passaram a ser administrados pela Igreja local em conjunto com a ordem dos Capuchinos, que também oficializaram a história do santo segundo os seus interesses, a partir de várias ações como a realização de um filme dirigido pelo pároco local Gabrielângelo Caramore, contando a história da origem da imagem do Bom Jesus da Cana Verde em 1967; por meio do santuário construído em 1974; pela instalação de uma rádio na cidade cuja função principal é a difusão do culto ao Bom Jesus, entre outras ações, forjando a memória oficial sobre a origem da imagem e seu culto.

Nesse sentido pode ser entendido ainda um documentário (1967), com pouco mais de oito minutos, realizado também por Gabrielângelo Caramore e que está inserido na primeira parte do filme, o qual deve ser analisado como qualquer documento, visto que opções e recortes foram feitos para se atingir determinados objetivos.

A pesquisa mostrou que o formato da festa sofreu diversas alterações

ao longo do seu acontecer atendendo às necessidades impostas pelos diversos romeiros, turistas, e os diferentes frequentadores dela, além dos interesses da própria Igreja na propagação do culto ao santo e no aumento da arrecadação.

Por meio do documentário citado é possível conhecer um pouco como era a festa nos anos 1960. Neste é mostrado parte dos preparativos dela com homens fazendo espetos com pedaços de galhos de árvores para o churrasco e também limpando leitões. É interessante observar que mesmo nestes momentos de trabalho, há um clima de festejo revelado pelas imagens de alegria, pelas conversas descontraídas e mesmo de um grupo no qual um homem toca um instrumento e outros dois dançam em meio aos que estão limpando os leitões, sendo assistidos por vários homens que estão ao redor.

O documentário segue com imagens fechadas em que o foco são as placas de diversos caminhões, ônibus e carros mostrando as diferentes cidades de origem dos romeiros que vieram a Siqueira Campos para prestar as homenagens ao Bom Jesus. São cidades situadas nos estados do Paraná e de São Paulo, indicando a expansão do culto ao santo e a grandiosidade do evento. Depois é mostrada a missa campal realizada no dia seis de agosto, dia em que é comemorado o Bom Jesus, com uma multidão de pessoas assistindo e depois participando da parte secular da festa. O padre fez questão de mostrar imagens panorâmicas do evento nas quais é evidente o grande número de pessoas espalhadas pelo pátio externo da Igreja matriz.

Além das imagens, as palavras narradas pelo padre Gabrielângelo também são significativas, pois não devemos esquecer que mesmo sendo um documentário, as escolhas são explícitas apontando para a demarcação de uma determinada memória sobre a festa e o culto ao Bom Jesus. Nesse sentido, em parte de sua narração, o pároco faz questão de exaltar a participação e o envolvimento de diferentes setores da sociedade local nas comemorações dedicadas ao santo, como se todos tivessem espontaneamente dispostos a realizar a festa. Segundo ele, no período de comemoração,

A cidade engalana-se de faixas, bandeirinhas e flores. O pessoal prepara tudo alegremente. As novenas tomam parte em todas as repartições da cidade, comerciantes, industriais motoristas, delegacias, escolares, instituições, irmandades, vendedores e prefeitos num entusiasmo contagiante (Documentário, 1967).

Até a construção do santuário na parte mais alta da cidade em meados dos anos 1970, a festa ao Bom Jesus era realizada no interior da Igreja Matriz de Siqueira Campos e também no pátio em frente a ela, sendo que nesta parte externa acontecia o lado profano com dezenas de barracas de comidas, bebidas, música e muita gente com seus diferentes interesses e anseios em relação ao evento.

Depois que o santuário ficou pronto, a festa passou a ser realizada nesse novo local onde permanece até hoje. Com o passar do tempo e com o aumento do número de frequentadores, houve necessidade de melhorar a infraestrutura do lugar e assim foram construídos dois banheiros coletivos, cozinhas, e os barracões, onde são preparadas, vendidas e servidas as comidas aos visitantes. Todos esses espaços foram equipados de acordo com as demandas da festa no atendimento aos diversos participantes.

As apropriações de todos esses espaços, além de outros, para a realização da festa do Senhor Bom Jesus indicam claramente como a Igreja foi se organizando e expandindo o festejo tendo em vista questões religiosas, econômicas, culturais e simbólicas que cercam o evento, em especial, a demarcação do poder da Igreja na cidade e a força da crença cristã no Filho de Deus e nos seus milagres, funcionando ainda como vetores de divulgação e de expansão da fé no santo, que por sua vez reforçam o poder dessa mesma instituição e a coloca como indispensável para a sociedade local.

Fora do calendário oficial da festa, o santuário também é visitado por romeiros e devotos do Bom Jesus todo dia seis de cada mês e são recebidos com café da manhã oferecido por uma equipe de voluntários que trabalha nesse tipo de acolhimento.

Atualmente, se a festa dedicado ao Sr. Bom Jesus começa oficialmente no dia 28 de julho e termina no dia 06 de agosto, observamos pelos cartazes de divulgação e em conversas com seus organizadores,³ que ela tem início cerca de 2 meses antes com inúmeras atividades relacionadas aos seus aspectos religiosos e também econômicos. O ponto de partida ocorre quando se reúnem os festeiros, responsáveis pela arrecadação dos doativos, para o lançamento da festa com um almoço de confraternização

3 Fui à festa no ano de 2011 e 2012, sendo que neste ano também compareci ao almoço que reúne os festeiros e que é considerado o ato de lançamento da festa, momento em que fui convidada a “doar um dia de trabalho ao Bom Jesus” por uma das mulheres que há anos trabalha na cozinha. Nesse ano então compareci à festa também como voluntária e trabalhei em diversos setores nos quais os alimentos são preparados. Em todas essas ocasiões foi possível conversar com diversas pessoas que a frequentam, desde os organizadores, as voluntárias da cozinha e os visitantes, colhendo informações e observando a festa.

que neste ano (2012), ocorreu no dia 02 de junho. Nesse mês, aconteceu também a peregrinação da imagem do Bom Jesus da Cana Verde nas comunidades rurais e urbanas de Siqueira Campos. Além disso, há cerca de cinco anos os organizadores passaram a realizar o que eles denominam de “jantar fraterno do Senhor Bom Jesus da Cana Verde”, que nesse ano foi realizado no dia 14 de julho e depois no dia 21 houve o leilão do gado feito com os donativos arrecadados pelos festeiros e no dia 29 do mesmo mês a 4ª cavalgada do Sr. Bom Jesus. Portanto, além da festa em si que ocorre ao longo dos 10 dias, vimos que ela abarca muitas outras atividades relacionadas, em especial, às demandas econômicas, religiosas e culturais da cidade e região.

Com tal programação antecedendo o período da festa, a população vai sendo envolvida e vai se preparando para ela, visto que reúne um público interessado em confraternizar com seus pares, isto é, os devotos do santo no jantar oferecido em homenagem a ele, mas também aqueles que gostam de uma boa comida, de reunir-se e conversar com outras pessoas, de encontrar e rever amigos e parentes, de fazer um bom negócio, enfim, mesclam-se interesses sociais, religiosos, familiares e econômicos nessas diversas atividades que antecedem e fazem parte da Festa do Sr. Bom Jesus da Cana Verde.

Desde o dia 28 de julho, a cidade passa a receber romeiros, turistas e fiéis ao longo das comemorações, que podem aproveitar as diversas atividades oferecidas pela festa, cuja programação é bem eclética, atendendo tanto o lado religioso quanto profano dos seus frequentadores. No geral, a programação religiosa segue a seguinte ordem: procissão luminosa com a imagem do Senhor Bom Jesus, saindo da Igreja Matriz para o Santuário, novenas, missas na Igreja matriz e no santuário, em diversos horários.

A parte secular e profana contempla shows musicais diários com cantores sertanejos e bandas da região que acontecem à noite, além da comida, da bebida, das compras, do parque de diversão, etc. Portanto, os organizadores exploram também os aspectos social, cultural e econômico da festa, para chamar a atenção de outros tipos de frequentadores, além daqueles que acorrem pela fé e pela devoção ao santo.

Em conversas com diversas pessoas participantes da festa como romeiros, moradores e organizadores, todos enfatizaram que muitos estão lá pelo lado lúdico, festivo, do lazer, da sociabilidade que a festa proporciona aos seus diversos e diferentes participantes. Mais ainda, um dos atrativos da festa é a venda de bebidas alcoólicas, especialmente, entre os jovens. Muitos disseram que se não tivessem a cerveja, eles não compareceriam.

Conversando com uma das voluntárias nos serviços religiosos, ela comentou que a venda de bebidas alcoólicas durante a festa é um dos pontos de discordância entre parte dos organizadores e o pároco local, visto que alguns acham errado que em uma festa religiosa haja a venda de cerveja, enquanto outros, em afinidade com o padre, concordam com a manutenção pelos lucros advindos dela e pelo fato de que eles sabem que muitos dos frequentadores percebem e participam da festa religiosa como se fosse outra qualquer, onde há comida, bebida e pessoas bonitas para conversar, paquerar, namorar, se divertir. Como qualquer festa, a do Bom Jesus da Cana Verde comporta extravagâncias, excessos de comida e bebida, de risos, de diversão.

Ao longo do dia, a festa é normalmente ocupada pelos romeiros e visitantes e à noite, são os moradores da cidade e da zona rural que ocupam preferencialmente o lugar fazendo da festa um local de encontro, de diversão, de passeio, de lazer.

A pequena cidade de Siqueira Campos que possui atualmente cerca de 18.000 mil habitantes,⁴ tem sua população aumentada significativamente ao longo do evento, chegando a duplicar no dia 06/08, dia do santo, movimentando a cidade, atraindo comerciantes e vendedores da região e modificando a rotina dela, cuja população e infraestrutura ficam voltadas para a festa e suas atividades.

De acordo com duas moradoras de Siqueira, em conversa informal, a cidade nos dez dias de festa, praticamente tem sua rotina alterada, pois diversas práticas cotidianas param e outras são exercidas em torno da festa. Segundo essas senhoras que são professoras do ensino básico na escola, qualquer atividade nesta são feitas antes ou depois da festa, porque durante os 10 dias, praticamente, não há aulas, porque os alunos não vão à escola. Por outro lado, conversando com uma das organizadoras do evento, responsável pela cozinha, e que é professora do ensino básico fica-se sabendo também que ela é dispensada no período em que trabalha na festa. Falando ainda das escolas, para se ter uma ideia do envolvimento da cidade e da população em torno da festa e do lado comercial e lucrativo da mesma, as escolas abrem seus portões durante os dez dias para fazer do pátio e dos seus espaços vazios, um estacionamento com direito a banheiro cobrando uma diária por carro estacionado.

Na realidade, durante a festa um verdadeiro comércio é realizado. Alguns dados indicam a dimensão dela em termos de frequentadores, consumo de alimentos e número de barracas com os mais diversos tipos

4 Dados do censo 2010- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

de mercadorias, os quais revelam a grandeza da festa para a comunidade local e os lucros do Santuário.

De acordo com o jornal local, *O Correio do Norte* de 29 de julho de 2011, a festa desse ano tinha a expectativa de receber cerca de 130 mil pessoas ao longo do evento porque o dia do Bom Jesus seria em um sábado, levando em consideração também que em 2010 o número de visitantes girou em torno dos 100 mil. Nesse ano esperava-se que a festa consumiria cerca de 20 mil quilos de carne, 50 mil latas de refrigerantes, 80 mil latas de cerveja, 30 mil salgados e 8 mil refeições. Além desse comércio de alimentos, a festa abriga cerca de 330 barracas espalhadas pelo pátio do santuário vendendo artigos de armarinhos, roupas, bijuterias, CDs e DVDs piratas, relógios, etc. Curiosamente, não há venda de souvenirs referentes ao santo, como imagens, terços, camisetas com estampas do Bom Jesus, comumente explorados no comércio de cidades em que há santuários dedicados os santos e a Nossa Senhora.

Como dito, há um número significativo que comparecem pelo lado festivo e comercial do evento e nesse sentido, aproveitam para fazer compras, visto que muitas das barracas vendem roupas e acessórios dos mais diversos tipos e a preços populares. Tal comércio, a princípio, parece vantajoso para os comerciantes locais, mas, o que foi relatado, é que a maioria dos espaços onde são montadas as barracas é alugada para pessoas que veem de outras cidades e também que o aluguel é muito caro para o poder aquisitivo dos siqueirenses. Na realidade, as vendas das inúmeras barracas na festa rivalizam com o comércio local que participa muito pouco do evento. Tais fatos, aliados a outros, mostram um dos pontos de tensão e descontentamento de parte da sociedade local com a festa, visto que como os habitantes da cidade consomem seu dinheiro nela, por um tempo o comércio local, praticamente, fica estagnado.

Outros dados indicam ainda que a festa quase não beneficia o comércio local visto que, apesar dos gastos com a compra de mantimentos pelos organizadores, para fazer os milhares de almoços, churrascos, salgados, doces e bebidas, tudo é comprado em grandes quantidades em cidades maiores e que oferecem melhores preços. Portanto, o comércio local não lucra com a festa, o que dizem, na verdade, é que ela para certos setores do comércio, somente acarreta prejuízo.

Para entender melhor essa questão, é necessário saber que a organização da festa está nas mãos do pároco local e da ordem dos Capuchinos e é realizada essencialmente por voluntários e não somente a parte religiosa, isto é, dos rituais oficiais como a procissão, as missas, as novenas, etc., mas também o comércio de comida e bebida, em geral. São os voluntários

que giram em torno de 800 a 1000 pessoas por ano, que trabalham na cozinha e na churrascaria para preparar os diversos tipos de alimentos que são comercializados nos restaurantes do santuário. Portanto, o santuário monopoliza, praticamente, todo o comércio dos principais pratos servidos nos dias da festa, assim como a venda de bebidas, inclusive, alcoólicas. Tudo é feito e vendido no recinto do santuário pelos voluntários e, portanto, a renda revertida para esta e a Diocese de Jacarezinho/Pr. a qual pertence à paróquia de Siqueira. Tais dados indicam as razões do investimento e da intervenção da Igreja na organização da festa, e os altos dividendos financeiros arrecadados.

Há indicativos que as restrições de parte da população em relação à festa devem-se mais à forma como ela é organizada, ao grupo de organizadores ou a alguns integrantes dele, à falta de oportunidades dada aos siqueirenses de ganhar dinheiro com a festa que todos reconhecem, dá prestígio à cidade. Na fala dos habitantes é expressivo o orgulho que têm da festa dedicada ao Bom Jesus que é considerada uma das maiores do estado do Paraná.

Assim como em vários lugares do país onde se cultuam as imagens de santos, de Jesus Cristo e de Nossa Senhora, a festa do Senhor Bom Jesus da Cana Verde em Siqueira Campos, também faz parte do turismo religioso local e regional, atraindo milhares de fiéis e de pessoas interessadas em conhecer e vivenciar a festa e por isso comparecem de carros, de ônibus e mesmo a pé numa demonstração de fé, devoção, sacrifício e esperanças exercitadas ao longo da caminhada. Lembro também que de forma diferente, muitos veem para conhecer e aproveitar seus aspectos festivos, de diversão, de um espaço de sociabilidade que pode render dividendos diversos.

Afora, os eventos religiosos e profanos que constam da programação oficial, a reunião de diferentes pessoas que ocorre no lado externo do santuário para comer, beber, conversar, proporciona por si só, uma verdadeira festa, no sentido mesmo de diversão, lazer, libertação. Nessa perspectiva, religião, fé, festa, sociabilidade e lazer caminham juntos e são partes constituintes do evento como práticas de seus diversos participantes e, portanto, inseridos numa cultura local, mas que também faz parte da cultura brasileira desde a sua formação. Nessa perspectiva, Mauro Passos (2002:187) ao discutir a religiosidade popular no Brasil, pontua que, (...) “Fé e cultura caminham juntas, numa íntima relação entre religião e sociedade. As festas religiosas eram as principais formas de manifestação e lazer popular”.

Como argumenta Mary Del Priori, (2000) em relação ao período colo-

nial, a festa era sempre institucional, isto é, ligada às comemorações relativas a eventos do Estado ou da Igreja, entretanto, por ocupar os espaços públicos, das ruas e praças, a festa transformava-se e acabava, por fim em ser também uma festa de expressões de valores, símbolos e cultura das classes subalternas. Nesse sentido, a apropriação desses espaços públicos era múltipla e diversa, dependendo das expectativas de cada setor da sociedade.

Pensando na mesma direção em relação à festa do Sr. Bom Jesus em Siqueira Campos, pode-se falar que a partir da ocupação dos espaços públicos de ruas e praças para a realização da festa, ao longo dos anos a Igreja perdeu o monopólio em relação ao direcionamento das práticas e regras fora dos recintos da Igreja. No espaço externo, a festa acabou por gerar funções diversas ligadas aos interesses e expectativas de cada setor social, grupos e pessoas participantes dela. Além disso, nota-se que por interesses financeiros, a própria Igreja foi tecendo tal formado para a festa que a fez popular e um lugar e tempo de reunião, encontros, diversão, música e bebida para grande parte dos frequentadores, em especial os jovens da cidade e região, que também fazem parte da festa e aumenta sua grandiosidade e popularidade.

Ao chegar à Siqueira Campos no dia dedicado ao santo, é fácil perceber o clima de festa no local. Do lado de fora do Santuário, música alta, gente comendo, conversando, bebendo e fazendo compras diversas. O clima é de alegria, diversão, comilança, prazer. Comida e bebida, inclusive, muita cerveja e churrasco fazem parte do cardápio do dia. É curioso vermos as pessoas passarem por nós com enormes espetos de churrasco e sentarem-se ao chão à sombra para matar a fome e descansar, com os espetos fincados na terra, reunindo familiares e amigos.

Como é possível perceber, as pessoas vivem e experimentam a festa de diversas formas, usufruem dela comendo, bebendo, conversando, fazendo compras, rezando, pagando promessas, fazendo outras, etc., portanto, nota-se como é prazeroso e fácil participar dela, entretanto, para os estudiosos que se debruçam sobre o assunto a tarefa é mais árdua.

As discussões sobre a temática da festa envolvem especialistas de várias áreas como sociologia, antropologia, folclore e história, portanto, a interdisciplinaridade faz parte dos estudos acerca das festas. Apesar disso, o conceito do termo, festa, ainda é problemático como apontam a antropóloga Rita Amaral em sua pesquisa sobre festas no Brasil (2001) e o historiador Roberto Guarinelo no texto: *Festa, trabalho e cotidiano* (2001). De acordo com este autor, os conceitos de festa foram elaborados a partir de uma festa em particular ou de alguns aspectos dela, portanto,

não são amplos o suficiente para dar conta da diversidade de manifestações culturais que envolvem esse termo. Nesse sentido, numa tentativa de definição, explicita alguns elementos que, necessariamente, compõem as festas e os resume depois como segue no trecho abaixo:

Festa é, portanto, sempre uma produção do cotidiano, uma ação coletiva, que se dá num tempo e lugar definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um objeto que é celebrado e comemorado e cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes na esfera de uma determinada identidade. Festa é um ponto de confluência das ações sociais cujo fim é a própria reunião ativa de seus participantes (Guarinelo, 2001: 972).

A participação das pessoas nas festas, portanto, implica em vários elementos que se aglutinam nos momentos e espaços do acontecer festivo. Nestes, podem-se observar diversos interesses envolvidos que demarcam os diferentes participantes que atuam nos eventos. Nesse sentido, em relação a estes, é possível dividi-los entre aqueles que organizam e trabalham e as pessoas que apenas vão usufruir das imensas possibilidades que as festas ofertam. É necessário ainda lembrar como esclarece Guarinelo, que uma festa implica a concentração de afetos e emoções em torno daquilo que é celebrado, comemorado. Portanto, elementos ligados à subjetividade, à sensibilidade, aos sentimentos, devem ser levados em conta nas análises dos mais diversos tipos de festas.

Nas diversas entrevistas realizadas, ao ser perguntado sobre o que fazem ao longo do período em que permanecem na festa, a resposta da maioria está relacionada ao prazer da comida ou às compras nas diversas barracas, além de visitar o santuário, assistir missa e cultuar o santo, ficando claro como explica Guarinelo, que as diferentes formas de participação na festa manifestam expressões de afetos e emoções as mais variadas, mexendo, portanto, com os sentimentos e sensibilidades das pessoas como pode ser observado nas declarações abaixo:

Eu amo assistir missa! Participar da missa sabe! Acho muito linda! Eu cada ano que eu venho, eu penso assim, “ano que vem eu não venho não”, pois cansa muito né! Mas dai eu entro ali, assisto a missa com aquele coral lindo ali, sabe! Ah! Dai meu coração se desmancha! Aí eu quero voltar de novo! (Entrevista com Celina de Paula Silva em 05/08/2012).

Óia! Primeiramente na hora que eu cheguei até agora eu passei na sala

dos milagres, viemos pra fazer e trazer promessa pra ele, e no mais viemos comer uma carniinha e tomar uma cervejinha! (risos)

(...) Depois da nossa degustação viemos aqui! Encontrei alguns colegas aqui de Abatiá e tamo trocando umas ideias aqui! Posso dizer que eu amo aqui, e já vim 5 vezes e peço a Deus pra ele me deixar vir diversas veiz mais, né! (Entrevista com João Chaves em 05/06/2012).

Parece-me plausível afirmar também que pelas emoções proporcionadas e pelo clima de envolvimento e acolhimento do lugar e dos seus moradores, milhares de visitantes voltam por vários anos ao evento, como aponta a fala abaixo:

Olha, se eu falar pra você! Eu gostei da cidade, gostei do povo né! Muito amigo! Todas as pessoas “Gente boa” né! A cidade, que eu achei muito linda! Achei muito bonita! E eu fiz como o rapaz ali, que primeiramente fui aos pés do Santo! Agradecer a ele, a Deus e a todos né! E dai depois a gente saiu dar uma passeadinha por aqui em Siqueira Campos. (Entrevista com José Aparecido Cunha em 05/08/2012).

Outro elemento já apontado pelo Sr. João Chaves e que também é salientado pela jovem Vanderléia, que comparece para rezar ao Bom Jesus e para assistir aos shows musicais à noite, é o (re) encontro de pessoas conhecidas ou amigas na festa: “Ai chega aqui e tem pessoas que faz tempo que a gente não vê, e encontra aqui né! Isso é bem importante também! E também, com certeza ver o senhor Bom Jesus né.” (Entrevista realizada em 06/08/2012).

É interessante observar ainda que estar nas festas, participar, ocupar os espaços onde elas ocorrem proporcionam ainda a criação de uma rede de relações que engendram o sentimento de pertencer à cidade, à comunidade ou grupo no qual se está inserido. Gerar o sentido de pertencimento a um espaço social ou mesmo de reconhecimento de um lugar como acolhedor, sem dúvida, cria dividendos de diversos tipos para a cidade que os proporcionou, visto que o turista que é bem recebido e se sente acolhido, tende sempre a voltar ou mesmo a fixar moradia nela.

No artigo, *As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro*, Mônica P. Velloso (1990) discute a associação entre espaço e identidade cultural em relação aos negros baianos residentes no Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XX. Analisando seus lugares de moradia, diversão e trabalho e as várias atividades neles

desenvolvidas, Velloso estabelece como eram criadas as redes de relações entre os negros baianos e de que forma essas redes davam o sentido de pertencimento aos espaços ocupados por eles.

Participar das festas do grupo ou da cidade onde se vive, viabiliza realizar inúmeras atividades que possibilitam construir e consolidar redes de relações fundamentais por meio das quais as pessoas identificam-se culturalmente e dessa forma constroem sua identidade enquanto indivíduo, como esclarece Velloso, (1990: 208) quando afirma que “o fato de pertencer a um espaço não traduz vínculos de propriedade (fundiária) mas sim uma rede de relações. Esta rede é de tal forma interiorizada que acaba fazendo parte da própria identidade do indivíduo”.

Aprofundando tal questão, percebe-se que festa do Senhor Bom Jesus da Cana Verde, reveste-se de vários sentidos dependendo da forma de participação e de suas expectativas em relação a ela. Para os romeiros que vem pela devoção ao santo é sinônimo de fé, esperanças renovadas, de agradecimento e pedidos; para os voluntários que trabalham na organização e na cozinha, na churrascaria, nas vendas de bebidas, além de inúmeros outros serviços que envolvem a recepção de milhares de pessoas numa festa, significa muito trabalho, dedicação e solidariedade; para grande parte dos frequentadores é diversão, encontros entre pessoas, possibilidades de estabelecer relacionamentos de amizade e amorosos. Entretanto, todos têm em comum a possibilidade de engendrar uma rede de sociabilidade, entendida a partir da definição do sociólogo Jean Bachler (1995:65) que afirma que,

(...) sociabilidade é a capacidade humana de estabelecer **redes**, através das quais as unidades de atividades, [casais, famílias, empresas, igrejas, etc.] individuais ou coletivas, fazem circular as informações que exprimem seus interesses, gostos, paixões, opiniões...: vizinhos, públicos, salões, círculos, cortes reais, mercados, classes sociais, civilizações (...)

Mas para melhor entender o que é sociabilidade, é necessário compreender o que se entende por redes. Segundo Baechler, (1955, 77-78) redes,

...são laços, mais ou menos sólidos e exclusivos, que cada ator social estabelece com outros atores, os quais estão também em relação com outros atores, e assim por diante. A priori, podemos pressentir que a amplitude, a exclusividade e a densidade da trama das redes variarão inteiramente conforme se tenha em consideração as redes de parentesco, de vizinhança, de classe.

Na reflexão do objeto proposto, privilegiei as formas de sociabilidade estabelecidas entre indivíduos que nos diversos espaços da festa se encontram, se conhecem, fazem amizades, trocam e-mails, inserem-se uns aos outros nas suas redes sociais, ampliando e adensando, assim, outros tipos de redes, além das virtuais.

Importa aqui reiterar que, independentemente, dos motivos pelos quais as pessoas participam da festa, a sociabilidade é algo presente e reitera laços diversos, seja de amizade, de classe, de crença, de parentesco, ampliando e adensando as redes tecidas pelas pessoas que serão utilizadas posteriormente quando necessários.

É interessante observar ainda que a organização e os diversos serviços que giram em torno da festa, são todos realizados por voluntários, sendo que a maioria é recrutada na população local e nas cidades vizinhas, possibilitada, em grande parte pela abrangência e a densidade das redes de parentesco, vizinhança, amizade, devoção e fê ao mesmo santo, dos próprios voluntários. Pode-se dizer que se mesclam na decisão da pessoa que trabalha como voluntária, a devoção ao santo, a solidariedade para com o outro, a amizade e o parentesco entre eles, mas é a rede de sociabilidade formada fora e no interior da festa é que, em grande parte, faz ela possível.

Compreendem-se ainda os serviços voluntários dos habitantes da cidade pelo fato de que muitos deles teem uma ligação profunda com a festa, tanto em seu aspecto religioso, de fé no Bom Jesus, de fazer parte de um evento em homenagem ao santo, quanto de compromisso com a realização da festa, de solidariedade em relação aos que veem de longe e precisam descansar e se alimentar. Elas trabalham horas seguidas e dormem muito pouco ao longo dos 10 dias e falam da superação do cansaço e das poucas horas de sono como uma dádiva do Sr. Bom Jesus.

Seguindo a tradição cristã das festas populares no Brasil, faz parte do louvor aos santos, a fê e a devoção, mas também o aspecto festivo, lúdico, alegre, de transbordamentos, de excessos, seja de bebidas, de comidas, de alegria, de ousadias, características de qualquer festa.

Quais sentidos uma festa popular de cunho religioso tradicional pode ter no mundo atual que atrai e mobiliza tantas pessoas de diferentes setores da sociedade? Uma das respostas pode ser, a renovação das esperanças, a supressão das tristezas e do peso do cotidiano nos encontros com o sagrado e a utopia de uma sociedade mais solidária, como nos aponta Mauro Passos (2002:190) na citação abaixo:

O catolicismo popular e as tradições populares, com suas diversas formas de expressão festiva, são promessas de comunidade. Correntes que

unem os membros de um grupo. Labirinto da saudade. O primado do visual continua orientando suas manifestações e demonstrando seus gestos de espontaneidade e solidariedade (...). Uma forma de compactuar com o mistério. Com o sagrado. Em tempos de globalização da economia e mundialização da cultura, faz valer a utopia. Compensam pelo imaginário, frustrações, carências e vacâncias do humano ser. Compensa o homem do seu caos (moderno e pós-moderno). A festa memorada fertiliza os corpos para um coletivo reunificador. Faz brotar o vigor da esperança. Partilha segredos e desejos. Endereça caminhos no horizonte da espera.

Como qualquer festa, a do Senhor Bom Jesus da Cana Verde acontece em um tempo e lugar específico e reúne milhares de pessoas para comemorar o objeto envolvendo emoções e subjetividades. Ir ao santuário, rezar, assistir à missa, passear pela festa, encontrar amigos e conhecidos, comer, beber, celebrar a vida e voltar uma, duas, três, dez, vinte ou mais vezes ao mesmo lugar, à mesma festa e fazer tudo de novo, renova, fortalece as esperanças e ainda transforma ou mesmo reforça identidades. É claro as inúmeras dimensões que a festa do Senhor Bom Jesus da Cana Verde se reveste e também que seus milhares de frequentadores apropriam-se dela e a percebem a partir de interesses e expectativas particulares e coletivas, as mais diversas possíveis.

Bibliografia

- Amaral, Rita. 2001. Festa à brasileira. Sentido do festejar no país que “não é sério”. ebooksbrasil.com.
- Baechler, Jean. 1995. Grupos e Sociabilidade. In: Boudon, Raymond ET al- Tratado de Sociologia, Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora.
- Caramori, Gabrielânglo. 1967. Documentário. Cinemateca do Museu Guido Viaro. Curitiba.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo de 2010. [online]. <http://WWW.ibge.gov.br/cidadesat/toswindow.ttm?1>
- Jornal O Correio do Norte. Siqueira Campos – Paraná. Brasil. Edição de 29 de julho de 2011.
- Lino, Anderson. 2009. A história do senhor Bom Jesus da Cana Verde: conflitos e celebrações em torno de uma imagem religiosa (Siqueira Campos- Pr, 1933). Universidade Metodista de São Paulo. Dissertação.
- Guarinelo, Norberto L. Festa, trabalho e cotidiano In: Jancsó, Istvan &

- Kantor, Íris (orgs.) 2001. Festa. Cultura e sociabilidade na América Portuguesa. SP: Hucitec.
- Passos, Mauro. 2002. O catolicismo popular. In: Passos, Mauro (org.) A festa na vida: Significado e imagens. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- Priori, Mary del. 2000. Festas e utopias no Brasil Colonial. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- Velloso, Mônica. 1990. As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. Estudos Históricos, RJ. V.3, n.6.
- Tanno, Janete Leiko. 2009. Dimensões da sociabilidade e da cultura: espaços urbanos, formas de convívio e lazer na cidade de Assis. (1920-1945). Faculdade de Ciências e Letras- Unesp. Assis. Tese.

Fé, Turismo e Desenvolvimento no Santário da Santa Cruz, Monte Santo, Brasil

Mísia Lins Reesink¹

INTRODUÇÃO

Se tivesse divulgação pra o turismo chegar aqui! Porque nem [...]. Quer dizer, o turismo vem agora, esse agora em novembro, mas assim é um turismo mais também de pobre. Não é aquele turismo que venha adquirir um retorno satisfatório ao comércio. É um turismo pobre, a verdade é esta! Você conhece Bom Jesus da Lapa? (D. Elvira, moradora de Monte Santo).

Esta é a melancólica constatação de D. Elvira, comerciante e moradora de Monte Santo, quando conversávamos sobre a Festa de Todos os Santos, que acontece entre 31 de outubro e 01 de novembro nesse município brasileiro. Trata-se de uma festa religiosa que teve início no século XVIII, mas que ganhou grande impulso como centro de romaria a partir do início do século XX. Desde então, milhares de romeiros católicos peregrinam até o Santuário da Santa Cruz, para pedir e pagar os milagres recebidos. São principalmente romeiros que vêm das cidades vizinhas, mas também de outros estados brasileiros.

1 Universidade Federal de Pernambuco – Brasil, Departamento de Antropologia e Museologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, emreeink@gmail.com, 55.81.21268286

É a quantidade enorme de peregrinos, atraída pelos milagres atribuídos ao Santuário da Santa Cruz, mas também é a percepção concreta de que a cidade, em menos de 48 horas de festa, obtém um retorno econômico fora do comum, que levam os comerciantes, a prefeitura e outros moradores a acreditarem que a comoditização do seu capital religioso, o Santuário da Santa Cruz e a fé católica, possa ser a fonte de riqueza e a saída para o desenvolvimento sócio-econômico da cidade diante da situação de escassez em que se encontra. Ao mesmo tempo, há um sentimento de que, de alguma forma, Monte Santo não consegue alcançar o mesmo “nível” turístico de outros centros de romaria brasileiros, como Bom Jesus da Lapa, talvez porque termine por atrair majoritariamente romeiros pobres, como reconheceu D. Elvira.

Este artigo tem, assim, por objetivo iniciar uma reflexão sobre as possíveis inter- conexões entre *fé - desenvolvimento econômico – turismo - secularização* dentro de um contexto católico e *sertanejo*, a partir de um esboço do campo etnográfico realizado aqui. Para isto estruturei o texto em três partes: primeiro, realizando uma contextualização da cidade, do santuário da Santa Cruz e da romaria; segundo, reexaminando as condições concretas e/ou sócio-econômicas de Monte Santo, articulando-as com as percepções sobre a fé e a sua comoditização neste contexto; terceiro, discutindo as implicações entre fé, turismo e secularização do Santuário da Santa Cruz, fechando o artigo com as minhas conclusões. Os dados aqui analisados foram obtidos através de pesquisa de campo etnográfica entre 2004 a 2007, com diferentes estadias em Monte Santo, através de observação participante, assim como entrevistas formais e informais com moradores da cidade e peregrinos.

BREVE APRESENTAÇÃO DA CIDADE DE MONTE SANTO E DO SANTUÁRIO DA SANTA CRUZ

Monte Santo é uma cidade do Estado da Bahia, distando cerca de 370km de Salvador – capital do Estado, situado na região Nordeste do Brasil.² Em termos ecológicos, Monte Santo se encontra no *Sertão*, cujo clima é o

2 O Brasil é dividido em cinco regiões geográficas (Norte, Sul, Nordeste, Sudeste e Centro-Oeste), cada uma contendo um número determinado de Estados que compõem, no total, a federação brasileira. A Bahia situa-se na região nordestina, considerada a região brasileira com o menor IDH. É nesta região que se encontra a área ecológica do *sertão*.

semi-árido, submetido a longos períodos de seca, tendo impactos diretos na agricultura e pecuária, provocando históricas ondas migratórias dos *sertanejos* em direção ao litoral do país. A micro- região de Monte Santo também é contemporaneamente conhecida como a do “*Sertão de Canudos*”, onde ocorreu a conhecida Guerra de Canudos, entre 1895 e 1897,³ descrita de forma romantizada por Vargas Llosa no livro *La Guerra del fin del Mundo*. Na época, Canudos era um povoado pertencente ao município de Monte Santo, cuja sede (Monte Santo) foi quartel general do exército brasileiro.

Segundo dados do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas), a população de Monte Santo é estimada em torno de 50 mil habitantes, sendo que mais de dois terços da população mora nos diferentes povoados que compõem a chamada zona rural do município. Durante o período da Festa de Todos os Santos, o número de romeiros e/ou visitantes pode chegar a mais de 40.000, ou seja, quase duplicando a população total do município.

A pedra fundamental da cidade de Monte Santo se dá com a atuação do Frei capuchino Apolônio de Todi. Este, em passagem pela região no século XVIII, depois de contemplar a serra, que lhe lembrou o Monte da Terra Santa, em Jerusalém, fez a primeira subida em procissão até o topo. Ajudado pela ocorrência de um “milagre” durante a procissão, ele renomeou a serra de Piquaraçá para Monte Santo, declarando assim tratar-se de um lugar santificado, por conseguinte milagroso. Dá-se, aqui, o início da sacralização do monte e de sua transformação em *locus* de peregrinação, dentro da lógica de um *regime de milagre* (M. Reesink, 2000 e 2005). Sendo assim, temos, pois, o milagre fundador (da cidade e do santuário⁴), acontecido durante a primeira procissão com o Frei Apolônio Todi.

Este milagre, e outros que se seguiram na mesma época, como consta da mitologia do santuário, parecem confirmar o *locus* como santo, sagrado, fonte de milagres que, mais de duzentos anos depois, ainda não silen-

3 Guerra civil entre o exército republicano brasileiro e os seguidores do beato Antônio Conselheiro, em 1897, que não aceitavam a autoridade da recém-instaurada República e a conseqüente separação entre a Igreja Católica e o Estado. Para uma melhor discussão do evento, ver E. Reesink, 1999.

4 Dentro do complexo cristão, o desenvolvimento e a instauração de cidades a partir de um núcleo de devoção e peregrinação são recorrentes desde os primórdios do cristianismo (Brown, 1981), na Europa, mas também nas outras regiões cristãs e ocidentais, como é o caso do Brasil (Cavignac, 1997).



Percurso do Santário da Santa Cruz em dia Cotidiano

ciou. O que é atestado claramente pelas dezenas de ex-votos expostos na Igreja da Santa Cruz, pelas histórias contadas pelos peregrinos e moradores, histórias passadas, mas também histórias vividas pelas próprias pessoas que relatam as curas, as bênçãos e as graças recebidas e que as levam a retornar ao santo monte para retribuir o que foi recebido. (M. Reesink et al, 2005: 07).

O santuário da Santa Cruz compreende toda a serra, tendo sido em seu cume construída a Igreja da Santa Cruz.

Foi em torno (e ao longo) deste monte santificado que duas festas religiosas se desenvolveram, duas festas que fazem parte da vida cotidiana e extra-cotidiana da cidade.⁵ A Semana Santa, festa considerada dos “de dentro”, ou seja: dos moradores; e a Festa de Todos os Santos, considerada como dos “de fora”, período em que milhares de romeiros chegam ao santuário para pagar suas promessas e renovar sua fé e devoção à San-

⁵ Como lembra Pires (2003), em sua descrição de uma cidade no *sertão* do Estado da Paraíba, a festa religiosa está presente não só no período em que ela acontece, ou seja, no que seria o extra-cotidiano nas palavras de Turner (1974), mas também antes e depois do seu acontecimento, em tempos ordinários, pois ela está sempre presente na vida da cidade.

ta Cruz. O ritual da Festa de Todos os Santos consiste basicamente em subir o íngreme Caminho da Santa Cruz, um percurso de quase quatro quilômetros. A peregrinação se inicia na base da serra, onde se encontra a capelinha das almas, passando pelas outras vinte e três espalhadas pelo caminho, representando assim a *via crucis*, rezando e acendendo velas, até chegar à capela maior, a da Santa Cruz e a vigésima quinta, situada no cume do monte, para aí rezar e acender velas novamente. O ritual se encerra com a descida do monte, assistir a missa – para alguns – na igreja Matriz, e voltar para as suas casas.⁶ A cidade de Monte Santo nasce e cresce, assim, a partir desse lugar santo, e seu sentido, sua história se estabelece em relação ao monte considerado sacro e milagroso.

DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E TURISMO RELIGIOSO

A cidade de Monte Santo se insere histórica e economicamente dentro do quadro dos municípios pobres do *sertão* baiano e nordestino. Entretanto, possui um diferencial em relação às outras cidades exatamente por ter esse *locus* sagrado que fornece à cidade certa singularidade e permite esperar que esta singularidade possa ser transformada em capital econômico para trazer aquilo que esses municípios *sertanejos* almejam: o desenvolvimento econômico e o progresso. Sobretudo, fuga da imagem de pobreza, de escassez e de atraso, tão comumente atribuída, no Brasil, ao *sertão* e aos *sertanejos*. Esse desejo e busca pelo desenvolvimento, e a conseqüente mudança de imagem, tem aumentado, sobretudo, com as transformações históricas e estruturais porque vem passando a região, como um todo, e Monte Santo, em particular.

Nos últimos cinqüenta anos as mudanças e a incorporação nas várias dimensões da vida social do *sertão*, no quadro maior do país, se aceleraram e cresceram muito em comparação com o passado. Os fluxos de pessoas, informação, produtos e bens aumentaram em quantidade e intensidade. Uma relativa posição inicial de isolamento e formação sociocultural

6 O ritual da Semana Santa também inclui a subida da serra e a performance da *via crucis*. Entretanto, todo o ritual durante os sete dias da semana santa é mais elaborado, incluindo a descida das imagens da Igreja da Santa Cruz (Nosso Senhor dos Passos, Nossa Senhora das Dores, Senhor Morto), em dias diferentes, e depois o seu retorno, com procissão das imagens pela cidade.



Alguns peregrinos descendo a Santa Cruz, pós Romaria de Todos os Santos.

particular cada vez mais se torna integrada nacionalmente por estradas, rádios e televisões. As migrações temporárias e permanentes, em especial para São Paulo, se tornaram meios privilegiados de buscar e assegurar sobrevivências econômicas e possíveis ascensões sócio-econômicas. As pessoas que saem dos seus lugares de nascimento e pertencimento costumam tentar manter seus vínculos com a sua origem social. Tentam, por exemplo, voltar com regularidade, retornar na aposentadoria ou mandam dinheiro para parentes necessitados. Por outro lado, o Estado expande cada vez mais suas leis, relações, controles e aparelhos burocráticos do nível nacional para o regional. Algumas destas medidas tem tido impacto fundamental na composição da população atual: a aposentadoria rural é uma das maiores fontes de renda de municípios pobres no *sertão* e tanto assegura um novo lugar para os idosos como garante uma renda familiar, muitas vezes essencial para não aumentar a fome e a migração. As aposentadorias fazem circular um dinheiro importante no comercio local.⁷⁷.

7 Mesmo que o valor monetário seja baixo, a aposentadoria apresenta uma função social redistributiva muito significativa para os pobres e muito pobres. Ajudam, sem dúvida, a evitar desastres sociais de maior envergadura. Se há economistas que reclamam que os trabalhadores rurais não contribuíram durante sua vida ativa e causam déficit, a contrapartida de possibilitar uma vida minimamente digna com efeitos benéficos que se espalham para o grupo doméstico ou parentes em outras casas representa um fator de estabilidade social da maior importância.

Mais recentemente, as diversas bolsas federais implantadas, e hoje consolidadas como a *bolsa família*, começam a ter um impacto semelhante às aposentadorias. A crescente burocratização e integração política se medem em outros planos também (cf Pearse, 1971, sobre o processo de incorporação). No início da República os municípios ganharam o direito de taxar algumas transações econômicas, mas o valor obtido era baixo e continuou sendo. Ainda hoje os impostos locais não são suficientes para a máquina municipal. Por outro lado, atualmente o Estado central arrecada muito mais fundos e contribui para os municípios mais pobres com um fundo de participação especial. Desse modo, ao que parece, em Monte Santo, como em outras localidades, a prefeitura torna-se hoje a maior empregadora local e aquela que possui as condições legais de distribuir os fundos recebidos do governo central.

Ao mesmo tempo as outras bases econômicas do município também estão se modificando, em especial nos últimos 50 anos. A agricultura camponesa de subsistência, com cultivos consumíveis pelo produtor, se tornou cada vez mais uma produção para a venda, para gerar renda para comprar outros itens não produzidos por conta própria. Simultaneamente, a criação extensiva de gado diminuiu e as áreas cercadas, tanto para gado como agricultura, cresceram significativamente. A crescente mobilidade e acessibilidade trouxe compradores de terra de fora, e com isso verifica-se o aumento da grilagem com uma série de conflitos entre direitos locais (inclusive consuetudinários e coletivos). A terra solta não necessariamente indica ausência de pessoas com certos direitos reconhecidos localmente, e o avanço por terceiros sobre estas terras gera conflitos graves. A ausência de titulação oficial de camponeses mesmo com sua terra cercada também pode criar a cobiça alheia e ser objeto de conflito (E. Reesink, 2007), situação extremamente comum em Monte Santo, com uma lista grande de histórias de grilagem e, conseqüentemente, de camponeses sem terra e sem trabalho.

A ideologia do *desenvolvimento* é forte no sertão, em especial em comparação com os *progressos* concebidos como existentes em outras regiões. Em uma situação de meios escassos, todo incremento de atividade econômica é concebida inicialmente como inerentemente benéfica. No caso de Monte Santo, com as limitações na agricultura, comércio, ausência de atividade manufatureira e os limites da capacidade de uma prefeitura com poucos recursos (dependente prioritariamente dos fundos do governo federal), concebe-se que a única real diferença simbólica da cidade, como já dito, seja o santuário e seus milagres. Conseqüentemente, o turismo religioso, justificado pela presença desta diferença, é normalmente



Moradores de Monte Santo descendo a Santa Cruz na procissão da Sexta-Feira Santa.

avaliado como uma das poucas ou a principal estratégia de sair de uma situação de estagnação econômica. Vale lembrar que, desde a década de setenta do século passado, organismos mundiais, como o Banco Mundial, têm enfatizado o turismo como a solução para o desenvolvimento econômico de cidades dos países do terceiro mundo (Stronza, 2001). Este tipo de estratégia foi “aceito” pelos sucessivos governos brasileiros e, em particular, pelos governos estaduais na Bahia. A situação das cidades *sertanejas*, entretanto, com poucos atrativos naturais, ficou particularmente problemática. Conseqüentemente, cidades com algum diferencial, como santuários religiosos, caso de Monte Santo, ou passado histórico interessante, como Canudos, vêm aí uma possível saída para atingir o *progresso* e o *desenvolvimento* tão desejados.⁸ Isto se torna mais forte quando se olha em volta e se vêem santuários “bem-sucedidos”.

8 Outras alternativas não são rejeitadas, mas pouco vislumbradas ou então consideradas com pouca possibilidade de serem implantadas com sucesso.

Os santuários mais conhecidos e mais “concorridos”, em termos de afluência, no *sertão* nordestino são, em primeiro lugar, Juazeiro do Norte (Campos, 2001), no Estado do Ceará, que conta com a figura do Padre Cícero como o centro de toda a devoção e “atração” turística. A cidade do Juazeiro do Norte é, além disso, modelo para as demais cidades, tendo em vista ter se transformado, em pouco mais de meio século, de pequena vila, numa das principais cidades do Ceará (em termos populacionais e também econômicos), em que esta transformação ocorreu na medida do crescimento da devoção ao Padre Cícero e das romarias ao seu santuário. Ainda no *sertão* cearense, encontra-se o segundo maior santuário religioso, também em termos de afluência, que se situa na cidade de Canindé. É no Estado da Bahia que iremos encontrar o terceiro mais importante santuário nordestino, em Bom Jesus da Lapa, com grande atração deromeiros (e turistas) (Steil, 1996). Estas cidades são, para outros municípios, particularmente Monte Santo, o exemplo e o modelo de que, a partir de um núcleo religioso – no caso um santuário ou a figura religiosa de um indivíduo que dará motivo para a construção de um lugar de peregrinação – todo um núcleo urbano e um aparente desenvolvimento econômico é possível. Apresenta-se, então, como o meio para se alcançar o desejado *progresso e o desenvolvimento*.⁹

Entre os habitantes de Monte Santo, reconhece-se e reafirma-se que a cidade teria tudo para ser um grande centro turístico religiosa: tem a beleza da serra, tem a cidade que é histórica.

—Monte Santo é uma cidade histórica, tem muita coisa. Tem um potencial imensurável só que não é tão explorado. Então muitos não conhecem. E a questão é essa: de não conhecer. Não ser tão divulgada.

—Você acha que se divulgasse, mais pessoas religiosas...

—Tantoromeiros, como visitantes, eu acho que chegariam (Viviane, moradora de Monte Santo).

Quer dizer, uma cidade dessa... uma cidade bonita ... Que tem uma paisagem linda, que todo mundo admira, né? Mas, tudo isso, infelizmente, a gente vive ao Deus dará, né? (D. Elvira, moradora de Monte Santo).

9 Se seguirmos a classificação dos três estágios de desenvolvimento de centros de peregrinação proposta por Collins-Kreiner (2010a), levando em consideração não só o fluxo de pessoas, mas infra-estrutura, níveis de investimento de agentes formais (estatais ou privados), área geográfica de atração, diria que Juazeiro do Norte cabe no “estágio formal” (e mais desenvolvido); que Bom Jesus da Lapa situa-se intermediariamente entre o “formal” e o “semi-formal”; e que Monte Santo se encontra intermediariamente entre o “semi-formal” e o “espontâneo-popular”.

Ou como diz texto do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Arqueológico Nacional), exposto em painel no Museu da cidade:

A atividade turística de Monte Santo, [sic] é voltada para o turismo religioso, este que é sem dúvida o seu principal potencial econômico e o turismo cultural pela sua participação direta na Guerra de Canudos.¹⁰

E, como já dito, têm principalmente os inúmeros exemplos de milagres e fé, expressos nos ex-votos, nos sacrifícios realizados pelos romeiros, nas experiências pessoais. Neste sentido, aliando beleza, a história e os milagres, em Monte Santo todas as condições para a produção de um turismo religioso estariam dadas.

Entretanto, há uma quantidade de angústia generalizada entre os moradores de Monte Santo de que a cidade não se “desenvolve”, não “progredir”, apesar de reafirmarem o tempo todo que a cidade mudou muito nestas últimas décadas, se “modernizado”. No entanto, e apesar disso, continua “atrás” até da cidade vizinha de Euclides da Cunha, que até a década de 20 do século passado era um povoado de Monte Santo. As razões pelas quais os moradores tentam explicar este ritmo lento do progresso, apesar do capital religioso, ou seja, apesar de se tratar de uma cidade religiosa, é de duas ordens, de duas falhas humanas da cidade.

A primeira delas é da ordem do político. Como disse D. Elvira na introdução desse texto, assim como está claro na fala de Viviane, “se tivesse divulgação para o turismo chegar”... Além disso, se os políticos, a prefeitura o Estado se interessassem realmente e investissem na infra-estrutura “turística” da cidade, tudo seria diferente e o “progresso” através do turismo chegaria à cidade.

Aí eu digo, venha Mísia, pode arranjar aí uma lotação e quarenta pessoas, aí você traz pra cá pra quê? Subir o morro, descer e tá acabado. Quer dizer não tem uma piscina, pra dizer ali tá uma área de lazer [...] Só subir o morro e descer e depois o quê? Não tem uma outra coisa. A gente olha assim e procura o que tem? Nada. Falando-se de turismo não

10 Lembramos que o Santuário do Monte Santo foi tombado como patrimônio cultural brasileiro pelo IPHAN. Além disso, a cidade de Monte Santo também está historicamente ligada à Guerra de Canudos e ao Conselheiro, como dito. Este, aliás, é citado na mitologia do santuário como um dos seus fundadores; além disso, ele restaurou parte do caminho da Santa Cruz e, para completar, tem em Monte Santo a narrativa de um dos seus poucos milagres.

tem nada, e tem tudo pra ter turismo, né? Tem tudo para ter o turismo e não tem” (D. Elvira, moradora de Monte Santo).

Percebe-se aqui três idéias: a primeira de que o turismo é visto como lazer, e portanto o turismo para poder existir tem que ter uma infra-estrutura de lazer, pois só o religioso (o monte) não seria suficiente para atrair o lazer.¹¹ A segunda idéia, implícita, mas corroborada pelos outros discursos, é de que esta infra-estrutura de lazer tem que ser dada pelo poder público e político, que por interesses particulares não “trabalham” pelo coletivo. A terceira idéia, sempre presente e já explicitada aqui, é o potencial turístico latente da cidade.

Entretanto, a ordem política não é a única razão avançada pelos moradores para o não desenvolvimento da cidade.

Como é que pode ser uma cidade tão religiosa e não é moderna, não tem desenvolvimento. Aqui a religião é pouca, a fé é pouca (Fernando, morador de Monte Santo).

Este foi um dos primeiros comentários que ouvido logo na primeira estadia em campo. Este jovem desempregado, e que pretendia migrar para Salvador, demonstrava a sua perplexidade diante do fato de se encontrar em uma cidade “santa”, mas que não parecia abençoada. A explicação encontrada por ele para esta aparente incongruência, seria a falta de fé dos seus moradores que, no fundo, não seriam religiosos de verdade. Mas, esta constatação e relação, nem sempre implícita, sobre fé –ou sua falta– e desenvolvimento, pode ser entendida em muitos discursos de outros informantes, mesmo entre aqueles que também designam também o domínio político como um dos fatores deste não desenvolvimento.

A fé de Monte Santo, apesar de ser uma cidade que se diga que é uma cidade de muito catolicismo, mas a fé tá lá embaixo (D. Elvira, moradora de Monte Santo).

Não haveria aqui uma contradição, pois todas as duas falhas ou “faltas” seriam humanas, ao mesmo tempo em que o político e o religioso não são duas dimensões incompatíveis: a falha política pode ser, além disso, derivada de uma falta anterior, religiosa. De qualquer forma, o que inte-

11 Para uma discussão mais refinada sobre turismo e romaria, lazer e sacrifício, etc, ver M. Reesink et al, 2007.

ressa aqui é que a explicação última para a estagnação da cidade poderia ser atribuída a um castigo da própria Santa Cruz, que presenteia a cidade com o seu poder e recebe em troca a pouca fé, ou seja: teria havido uma quebra na relação de reciprocidade que existia entre os fiéis moradores da cidade e o sagrado. Quebra de reciprocidade esta que se expressaria, sobretudo, pela conversão de vários católicos de Monte Santo ao protestantismo, isto a partir da década de 80 do século passado.

Vale ressaltar que, para muitos moradores do município, a demonstração real de fé se expressa no modelo “romeiro”, nos rituais e sacrifícios realizados pelos “de fora”.

—Por que você acha que o povo daqui não sobe [ao santuário]?

—Para falar a verdade, acho que o pessoal daqui mesmo não tem aquela fé como muitos romeiros têm, que o pessoal de fora tem aquela fé, faz promessa. Só que o pessoal daqui não ta nem aí. Só vão na igreja e pronto. (Mocinha, moradora de Monte Santo).

Haveria, portanto, um padrão de maior exigência em relação ao que seria uma fé e prática real católica, compatível com o santuário que pertence à cidade. Entretanto, e curiosamente, para alguns romeiros, o fato mesmo de se encontrar tal santuário em Monte Santo, explica em si mesmo que os seus moradores teriam mais fé do que eles mesmos.

—Você acha que quem tem mais fé: são as pessoas de Monte Santo ou são os romeiros?

—Monte Santo, você sabe que é conhecida no Brasil inteiro, através da Santa Cruz. É... Muitas pessoas vêm pagar promessa, aqui tem muitas pessoas que acreditam, tem muitas pessoas que tem muita fé, sabe? E as de fora também. Acredito que as [d]aqui são mais. A maioria da população, que são católica” (Elcio, romeiro).

É certo que esta opinião não é absoluta. O que torna interessante este campo é exatamente a diversidade de imagens e idéias que estão em jogo: para muitos romeiros, eles são possuidores de mais fé! E, com relação aos próprios habitantes, esta idéia de mais ou menos fé pode ser relativizado quando entra em jogo o ritual da Semana Santa (M. Reesink, 2006).

Mas, para além de questões políticas ou religiosas intrínsecas aos moradores de Monte Santo, há questões mais “macros” que talvez dêem indicações sobre esta “impossibilidade” de tornar o santuário da Santa Cruz, pelo menos na contemporaneidade, num centro de peregrinação de grande

prestígio. Como Turner et al. (1978) já demonstraram, existem centros de romaria “centrais” e outros periféricos que formam certo “sistema” ou conjunto, engendrando uma hierarquia entre eles. Há certos centros de peregrinação que são bem-sucedidos, isto é, que adquirem fama e capital religioso, cada vez maior, outros que minguam e, acrescentamos, muitos que são vivos, mas que estão dentro da “rota” dos centros “centrais”, portanto, hierarquicamente inferiores dentro do sistema, mesmo que sejam fundamentais para a alimentação e circulação da fé e dos peregrinos neste sistema. Pode-se dizer que Monte Santo se enquadra neste último gênero de centro de romaria. Permanece forte e atraindo sempre mais romeiros, mas ao mesmo tempo tem que conviver com a concorrência de outros centros mais “fortes” e famosos, sobretudo, o santuário de Bom Jesus da Lapa, que se localiza na Bahia e, proporcionalmente e emocionalmente falando, não muito longe da área de atuação do Santuário da Santa Cruz.

A comparação com Bom Jesus da Lapa está sempre implícita ou explícita. Inúmeros são os católicos que dizem freqüentar os dois *loci* de peregrinação. Para alguns, as diferenças entre os dois limitam-se a questões geográficas e ambientais, para outros, há diferenças de fé.

Muita gente se pega com a Santa Cruz e tem resultado, eu acho que tem. É a mesma coisa de Bom Jesus da Lapa. Em Bom Jesus da Lapa, eu já fui lá. Lá tem muita prova, muito testemunho que teve milagre. Aqui também teve. Teve aqui também (S. Torres, morador de Monte Santo).

—Já foi para outra romaria?

—Já.

—Pra onde?

—Já fui pra Bom Jesus da Lapa

—A romaria de Bom Jesus da Lapa é diferente da de Monte Santo?

—Em umas partes, só quase uma só. Só é diferente a cidade, mas o mesmo sistema que é aqui é lá (Olavo, morador de Monte Santo).

—A senhora vai pra outras romarias?

—Vou, pra Juazeiro do Norte, pra Lapa ...

—E a senhora acha que a fé desses outros lugares também é tão forte quanto aqui?

—Lá é mais forte que aqui, na Lapa, no Juazeiro do Norte, é mais forte que aqui (D. Mercedes, romeira).

Fica evidente que, enquanto para os habitantes de Monte Santo as

diferenças se restringem a questões “arquitetônicas”, ou seja: com relação ao poder milagroso os dois santuários são iguais, ou como disse de forma feliz o primeiro informante, os dois fazem parte, possuem o mesmo sistema; para a senhora romeira, há uma evidente hierarquização entre os santuários sertanejos, incluindo aqui Juazeiro do Norte: tanto aqui quanto em Bom Jesus da Lapa há mais fé, pode-se inferir, há mais milagres, mais romeiros, mais poder.

Mesmo que haja exemplos de romeiros que nunca foram a outras romarias, boa parte deles foi impedida de ir por questões econômicas. Claro é que muitos têm uma devoção primeira à Santa Cruz e, portanto, entre escolher ir para uma outra romaria e ir para aquela de sua devoção, ficam com a última opção. Mas, o que interessa aqui é que não se pode pensar o crescimento e desenvolvimento do afluxo de pessoas ao Santuário da Santa Cruz sem levar em consideração sua posição relativa aos outros centros de peregrinação. Pois os romeiros, e mesmo os moradores de Monte Santo, o fazem, quer para igualar a Santa Cruz aos outros, quer para colocá-la numa posição inferior na hierarquia dos santuários. E todo o sentido lógico ou cosmológico da atração a um santuário está no fundamento da fé e de sua relação com a prova, dentro do *regime de milagre* (M. Reesink, 2005) e em relação com o *regime de salvação* (E. Reesink, 1999): ou seja, na capacidade que ele tem de “provar” seu poder milagroso e na “fé” que os romeiros, ou católicos em geral, lhes dirige.

TURISMO RELIGIOSO: SECULARIZAÇÃO DO SANTUÁRIO?

Estas questões discutidas acima, entre fé e desenvolvimento econômico através de um santuário de peregrinação, estão intimamente relacionadas a questão da transformação ou não desses centros de peregrinação em centros de turismo religioso, e, conseqüentemente, implica em refletir sobre possíveis distinções entre romeiros e turistas, ou sobre dessacralização ou não do santuário religioso a partir da sua comoditização.

Dentro dos estudos antropológicos que tratam do turismo é possível se identificar duas linhas de abordagem (Stronza, 2001): a primeira que se volta para a história do turismo e o próprio movimento turístico, a segunda que se volta para os nativos e o impacto que o turismo provoca nas suas vidas e comunidades. Entretanto, como bem nota Stronza, ambas as abordagens terminam por conhecer apenas a metade do fenômeno, pois uma foca sua atenção nos turistas e a outra na comunidade. Se isto é

verdade para a análise do turismo em geral, apesar dos esforços atuais visando reverter esse quadro (Stronza, 2001), no que se refere ao fenômeno do turismo religioso parece haver uma tendência de relativizar um pouco mais essa “dicotomia”, dando um certo enfoque ao *locus*, mas deslocando a sua problemática para a distinção e/ou separação entre as figuras do *turista* e do *romeiro*.

Na realização desse deslocamento, o que vemos é a maior parte dos estudiosos que realizam pesquisa sobre locais de peregrinação, abordando também o seu potencial turístico, tentarem superar o dilema da distinção/semelhança ora pendendo, num extremo, para uma definição englobante que anula distinções entre turistas e romeiros ou, ao contrário, adotando uma posição de marcar as especificidades e diferenças entre estas duas categorias. Pode-se antecipar logo que, em ambos os casos, os dilemas e as problemáticas de uma definição ou de definições parecem não ter sido ainda superadas.

Assim no pólo mais radical de uma definição geral ou única para as duas categorias, por exemplo, encontramos a posição de Rinschede (1992) baseada numa idéia anterior em que turismo é definido como “movimento”, melhor dizendo, “deslocamento”. Assim, todo e qualquer deslocamento, no sentido de saída temporária de lugar de habitação em direção a outros lugares, independente dos objetivos, é uma atitude turística, donde a idéia que toda peregrinação é, portanto, englobada na classificação de turismo. A discussão passa a ser não mais as motivações ou comportamentos diferentes, mas a duração desse deslocamento e a distância entre os dois pontos.

Sem atingir este grau de “radicalismo”, onde tudo é definido pelo “deslocamento”, encontramos uma boa parte de antropólogos que tendem a ver uma forte aproximação entre as duas categorias, sobretudo quando se adotam, na análise do turismo em geral, a teoria de Turner et al. sobre a peregrinação como um momento de *communitas* em contraposição ao momento *societas* da vida cotidiana. Para estes, aliás, “A tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist” (Turner et al, 1978: 20). Dentro dessa mesma linha, mais suavizada, encontramos a posição de Graburn, argumentando que:

One is led to the conclusion that there is no hard and fast dividing line between pilgrimage and tourism, that even when the role of pilgrim and tourist are combined, they are necessarily different but form a continuum of inseparable elements (Graburn, 1983: 16).

A preocupação aqui é não fazer uma radicalização e confundir turista e romeiro, mesmo porque muitos são os críticos desta posição. Ao contrário, tende-se a ter um cuidado para não se cair no simplismo de eliminar as ambigüidades e complexidades das duas categorias, ao mesmo tempo afirmando-se que a relação entre elas é profundamente estreita e, sobretudo, estrutural. As diferenças são, assim, posicionadas nos pólos e, então, são resolvidas no contínuo que uniria romeiros e turistas. Estes pesquisadores, na realidade, tendem a levar em consideração sim as possíveis diferenças, mas a ênfase e a preocupação são postas, aparentemente, nas semelhanças, mesmo que estrutural.

No pólo oposto, encontramos também a preocupação com graus de semelhanças, mas aqui o peso é posto, sobretudo, na reflexão e na definição para marcar as diferenças. Assim, Cohen (1992) apresenta, de forma interessante, a sua perspectiva de distinção entre turistas e romeiros, em que a diferença repousa não só na concepção de centros de peregrinação concêntricos (ou aqueles que têm uma grande relevância, mesmo estruturante, para uma dada cultura ou sociedade), e de centros de peregrinação periféricos (que estão, de alguma forma, à margem da sociedade ou cultura dominante). Ela repousa, sobretudo, na idéia de que o “deslocamento”, simbólico e geográfico, para “dentro de si” é típico da categoria romeiro; enquanto o “deslocamento” para “fora de si” é típico da categoria “turista”; existiria ainda uma categoria intermediária, aquela em que um indivíduo se desloca dentro da sua sociedade ou cultura para um centro de peregrinação periférico, o que seria então, uma combinação das duas categorias para formar o romeiro-turista. O ponto de união entre estas diferentes categorias seria o “deslocamento”, o ponto de separação seria a “motivação” desse movimento, para dentro, para fora, ou um meio termo, nem fora e nem dentro.

Em uma perspectiva que, de certa forma, radicaliza as posições acima, Eade defende uma postura não essencialista e que não tome as categorias “turista” e “romeiro” como unidades.

Nonessentialist accounts of tourism need to be explored, making use of recent pilgrimage studies focusing on the deconstruction of such unitary categories as pilgrim and tourist. Behind the superficial analogies between pilgrimage and tourism, there lies a more complex world of dissonance, ambiguity, and conflict”. (Eade, 1992: 31).

Na sua perspectiva, apoiada sobre uma grande importância dada aos dados etnográficos e ainda sobre a crítica à concepção que Turner

tem de *communitas*- pilgrims, o autor defende não só que as analogias entre turistas e romeiros são superficiais, mas ainda que cada categoria em si mesmo não é uma unidade, havendo diferenças de comportamento, de motivações e de visões do próprio fenômeno dentro de cada categoria. Esta abordagem de Eade, que consensualmente vem sendo chamada de pós-moderna, como bem observam Badone et al (2004) e Collins-Kreiner (2010b), vem se tornando cada vez mais dominante no campo dos estudos sobre peregrinação e turismo religioso, em que a tendência é de tomar o ponto de vista subjetivo como dado de interpretação dos fenômenos em questão, tendendo-se a negar a possibilidade de objetivação desses dados.

Se a preocupação e a abordagem de Eade, e seus seguidores, são realmente válidas e interessantes, sobretudo, pelo valor dado por Eade à etnografia, a partir da compreensão da peregrinação como um *complex world*, o autor estranhamente nega qualquer tipo de definição êmica das categorias em questão, posição esta que parece levar de volta ao ponto de partida. Permanece-se, então, e como já dito, na mesma problemática sobre como construir definições que dêem conta de semelhanças e/ou diferentes entre romeiros e turistas, pois as abordagens não resolvem o problema da ambigüidade e complexidade do fenômeno.

A minha abordagem, que não pretende de forma alguma resolver todos os problemas, se aproxima em certo sentido da adotada por Eade, quando ele propõe levar a fundo a complexidade etnográfica dos fenômenos ligados aos santuários de peregrinação. Entretanto, separo-me de sua posição, pois creio que a melhor forma de, ao menos, diminuir a dificuldade de definição existente, se dá com a adoção das definições etnográfica, êmicas. Ou seja, é o próprio campo de pesquisa que deve fornecer os dados/categorias para as construções particulares e contextuais das definições de turistas e romeiros. Dessa forma, parece-me que se deve ter em conta a definição êmica (ou ao menos deva ser pensada como pertinente), pois é ela que leva em consideração essa polissemia de sentidos a partir de um modelo ideal, que sempre existe em qualquer lugar, para se dizer o que é um “turista” e o que é um “romeiro”. Nesse sentido, reafirmo que todos os que participam do sistema de peregrinação constroem um modelo ideal dessas categorias, que são sempre modelos êmicos. Se o pesquisador não leva em consideração isso, ele vai, contrariando o que pretende Eade, apagar essa polissemia de práticas, idéias e significados que são construídos pelos sujeitos, isto é, anular todo o “complex world of dissonance, ambiguity and conflict” que é característico dos contextos de peregrinações. O colorário desta abordagem,

é a vantagem de que, com a adoção do modelo êmico dessas categorias, é-se possível objetivá-las e, assim, contextualmente generalizá-las.¹²

Do que foi discutido, pode-se derivar e inferir que a maior parte dos autores, explícita ou implicitamente, e qualquer que seja a sua posição (sublinhando sobre a diferença ou sobre a similitude entre turista e peregrino), faz a relação direta entre turismo e secularização/dessacralização. Assim, os turistas se enquadrariam mais na dimensão ou na busca do espetáculo e do exotismo: haveria aqui uma aproximação clara entre eles. Como diz Steil:

Percebe-se que o quê os peregrinos tradicionais procuram na romaria não é a mesma coisa que move os peregrinos-turistas. Enquanto os primeiros estão em busca da *communitas*, (...) os peregrinos turistas procuram se reencontrar com a «pura fé», vivida pela massa indiferenciada de peregrinos. Para eles, trata-se de um retorno à nostalgia, vivida de fora, pois eles não conseguem mais alcançá-la, tendo em vista que eles são agora na corrente do processo de secularização, (2003: 255).¹³

Esta idéia de secularização aparece ainda mais forte, particularmente, quando trata-se de abordar a questão do ponto de vista dos habitantes de um centro de peregrinação. É assim que Mckevitt (2000 [1991]) avança que, em uma cidade italiana, os habitantes terminam por adotar uma visão mais desconfiada, quiçá secularizada, com relação à fé dos fiéis do santuário.¹⁴ Dessa maneira, a mesma reflexão que faz Shepherd (2002), para a tendência de se adotar uma abordagem negativa para a comoditização da “cultura” pelo movimento do turismo na literatura especializada, pode ser aplicada para o caso das discussões sobre o turismo religioso em centros de peregrinação. Estas tendem a ver esse movimento como intrinsecamente secularizante, em outras palavras, como modificador de

12 De forma simplificada, pode-se dizer que, no contexto de Monte Santo, turismo/turista está ideal- tipicamente ligado a lazer/tempo disponível/condições econômicas, enquanto romeiro/peregrinação está ideal-tipicamente ligado a fé/sofrimento. É em relação a estes tipos ideais êmicos que tanto os de dentro quanto os de fora se movem e classificam os outros.

13 Claro que o autor tem o cuidado de, na sua conclusão, dizer que não se pode afirmar que os peregrinos turistas são secularizados. Contudo, esta ressalva não é suficiente, tendo em vista o que ele afirma no parágrafo que cito.

14 Vale sublinhar que, numa abordagem interessante, Mckevitt acrescenta que os habitantes viveriam em um tempo histórico, enquanto os romeiros passariam pela experiência de um tempo cosmológico.

uma certa “essencia” sagrada da peregrinação, tanto (ou mais) para os nativos do lugar, quando para aqueles que se deslocam para esses centros de peregrinação.

Entretanto, este tipo de interpretação não corresponde ao que eu encontrei na minha pesquisa de campo em Monte Santo, tanto do ponto de vista dos romeiros quanto dos moradores.¹⁵ Nesta cidade, há em princípio uma distinção entre romeiros e moradores, mas a distinção se ancora mais na maneira de realizar o ritual e, sobretudo, no tempo/momento de o realizar. Dessa maneira, para o peregrino, o momento de fazer sua romaria é na Festa de Todos os Santos: é durante esse período que ele deve se submeter ao sofrimento, que ele deve oferecer seu sacrifício de subir até o cume do monte da Santa Cruz, às vezes de joelhos, e de lá rezar para agradecer ou solicitar milagres. O dia de Todos os Santos é porisso o momento mais esperado pelos habitantes, pois nessa época, tem-se a garantia de se obter grandes benefícios econômicos. Como me disse um comerciante:

Eu espero o ano todo pelo dia de Todos os Santos. É quando eu tenho ganho. (S. Adão, morador de Monte Santo).

Mesmo quando não se é comerciante no tempo comum, pode-se ganhar qualquer coisa: alugando quartos, ou vendendo banhos (estes custam, os mais caros, em torno de um euro).

Neste sentido, e tendo em vista os benefícios econômicos que a cidade adquire durante Todos os Santos, não surpreende de se encontrar entre seus moradores um desejo de explorar o caráter turístico do santuário, da mesma maneira que acontece em outros santuários, como o de Padre Cícero e o do Bom Jesus da Lapa.¹⁶

—Monte Santo é uma cidade histórica, tem muita coisa. Tem um potencial imensurável, só que não é tão explorado. Então muitos não conhecem. Muita gente não conhece. É de uma riqueza imensurável. Histórica. E a questão é essa: de não conhecer; não ser tão divulgada.

—Você acha que se divulgasse, mais pessoas religiosas...?

—Tanto romeiros, como visitantes, eu acho que chegariam. (Viviane, moradora de Monte Santo).

15 Para uma discussão detalhada do ponto de vista dos romeiros e/ou turistas, ver M. Reesink et al 2007.

16 Essa mesma busca de transformação do capital religioso em capital turístico pelos próprios nativos também pode ser vista na descrição, e discussão, de Tate (2004), sobre a festa religiosa da Semana Santa em Léon, Espanha.

A perspectiva de uma “inclinação” do santuário em direção ao turismo também não parece incomodar o clero local.

—Como a igreja vê essa... esse consumo turístico da religião?

—A igreja não vê isso como algo negativo, né? Porque a realidade do nosso município, da nossa gente é carente, né? O comércio vive aqui praticamente com as aposentadorias, né? A força de trabalho aqui é a prefeitura, pronto, não tem outra, ou o magistério. Outra coisa não tem, não tem outra alternativa. Nós não somos contra isso, agora precisaria ser [a questão turística], na verdade, ordenada, revista também nessa maneira. (Padre Cláudio).

A justificação para isto é a busca por melhores condições de vida para a população da cidade. Esta postura implicaria em dizer que o próprio clero introduziria aí uma perspectiva dessacralizante, talvez mesmo secularizada, do santuário, ou mesmo do religioso? Evidente que não. Mesmo se a Igreja local não se sinta concernida com a crença e a prática católica dos romeiros, vendo nessas mais uma forma “rústica” de fé, parece-me que para o clero de Monte Santo tirar proveito econômico do santuário faz parte mesmo da lógica deste tipo de prática religiosa. Como demonstrado por Brown (1981), a Igreja Católica possui uma experiência milenar no que se refere a esses tipos de processos: crescimento religioso ao lado do crescimento econômico de um centro de romaria.¹⁷

O mesmo pode-se dizer com relação aos moradores de Monte Santo. Ao lado de um desejo muito forte de obter recursos econômicos, encontra-se também uma fé extremamente forte no Santuário da Santa Cruz. Neste contexto, pode-se encontrar um mesmo habitante, principalmente, se se trata de um comerciante, falar francamente do potencial econômico do santuário, e por isto mesmo se queixar da falta de investimento público para atração dos turistas, e minutos depois, escutá-lo contar histórias de fé e milagre que lhe aconteceu ou a algum membro da família, como é o caso de D. Elvira e de Iva.

—Se houvesse mais propaganda para que o turismo enfim chegasse aqui! [...].

17 A descrição de Kosansky (2002) sobre peregrinações judaicas no Marrocos também serve como contraponto interessante para o caso cristão. Aqui também vê-se o intercruzamento entre peregrinação, turismo, caridade e ganho econômico, em que não parece haver uma incompatibilidade entre estes termos: ou seja, em que um não significa a anulação do outro.

—A senhora já teve milagre?

—Eu já. Ave Maria! É só pedir com fé. Agora mesmo eu tava com minha irmã doente, pedi a ela [Nossa Senhora das Dores], que ela mostrasse um meio de saber o que ela tinha, saber o que era. Isso foi um remédio que fez mal a ela, ela passou cinqüenta e sete dias internada no Hospital da Clinicas, saiu dia 21 de setembro. Agora, amanhã, ela vai subir a Santa Cruz pra assistir uma missa. (D. Elvira, habitante de Monte Santo).

—O que você acha dos romeiros?

—Eu gosto demais, porque dá movimento na cidade. Aqui na cidade, mesmo, os comerciantes tem que agradecer aos aposentados e aos romeiros, por que se depender de outro movimento... [...] Agora, é o pessoal de fora que fazem mais promessa dia de festa [Todos os Santos]. Os daqui fazem mais em dia normal. Mas, só de sentir aquela paz, aí já é uma satisfação. Você vai subindo... Eu mesmo já fiz promessa assim de ir acendendo uma vela nas capelas principais e quando você termina é aquela paz que eu já falei. (Iva, moradora de Monte Santo).

Percebe-se, então, a inexistência de qualquer contradição, para estes habitantes, entre, digamos, um “desejo turístico” e o caráter milagroso, sagrado do santuário. Este movimento que se poderia interpretar como secularizante não parece incomodar os habitantes da cidade. Além disso, se a festa de Todos os Santos é o momento do *seculum* para a cidade, esta possui para si mesma o seu momento sagrado: a festa da Páscoa, como já dito. É então que os católicos da cidade se juntam em torno da igreja e do santuário para comemorar a morte e a ressurreição de Cristo. Nesta época, deve-se dizer que todo o comércio permanece fechado.

O que tenho procurado discutir nesta sessão, então, é se há de fato uma relação, do ponto de vista etnográfico, do turismo como fator de dessacralização dos santuários. O que meus dados de campo demonstram, portanto, é que, no caso de Monte Santo, a relação entre turismo e santuário não leva necessariamente, ou mesmo ao contrário, a uma dessacralização ou secularização do sítio religioso.

Primeiro, sem negar que existe, certamente, um elemento dessacralizante ou mesmo secularizante quando se trata da questão do turismo, disso não decorre que para os habitantes de Monte Santo turismo implique em dessacralização. Para eles trata-se simplesmente de uma dimensão possível do sagrado a ser explorada, sobretudo, porque eles são conscien-

tes que são os milagres os que são realmente capazes de atrair turistas e romeiros. Neste sentido, do ponto de vista dos moradores, a comoditização do seu capital religioso não implica em secularização, mas antes trata-se de um mecanismo bastante espalhado pelo mundo das festas religiosas católicas. Afirmar que estes moradores, no momento que eles desejam a chegada do turismo, levam o santuário em direção ao processo de secularização, é não compreender que, para eles, o mundo é cosmologicamente dividido entre tempo secular e tempo sagrado, e, dessa maneira, existem contextos onde é possível superpor um tempo ao outro (M. Reesink, 2003).

Segundo, no contexto da peregrinação, o secular, ou seja, o turismo, precisa do sagrado. Isto quer dizer que o movimento turístico secularizante não pode realmente acontecer, pois levaria ao seu próprio fim. Em outras palavras, encontraríamos aqui o estabelecimento de uma cumplicidade entre turismo e peregrinação, ou secular e sagrado - e aqui mais uma vez a sua superposição - em que a existência do primeiro depende exclusivamente da força e da continuidade da fé e dos eventos milagrosos. Ve-se, portanto, que o encontro entre turismo e peregrinação instaura um diálogo em que não existe o interesse de nenhum dos dois em negar a existência ou a possibilidade do outro. De qualquer forma, parece evidente que é o secular, a lógica turística, que é o lado mais frágil nesta relação: pois, não há turismo religioso se não há mais religião; se isto é verdade para o turismo/secularização, não o é para a peregrinação, pois, a única coisa que faz viver um santuário é a fé. Assim, é necessário apenas que uma pequena parte do mundo seja encantada para que exista um peregrino.

CONCLUSÃO

Parece-me, então, que para pensar a cidade de Monte Santo o seu santuário, a relação com os de fora (romeiros e/ou turistas), o seu desejo de desenvolvimento através da comoditização do seu capital religioso, ou dessacralização/secularização, é necessário ter em mente, como ponto de partida para a análise, a questão da fé dentro da cosmologia católica, e as implicações disto no *regime de milagre*, nas relações de reciprocidade estabelecidas com o sagrado e nas implicações dessas relações nas vidas concretas dos sujeitos que “fazem” a cidade e o santuário da Santa Cruz. Quer sejam eles os “de fora” ou os “de dentro”.

Bibliografia

- Badone, E. y S. Roseman. 2004. *Intersecting Journeys: the anthropology of pilgrimage and tourism*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, pp. 199.
- Brown, P. 1981. *The Cult of The Saints: its rise and function in latin christianity*. University of Chicago Press/ SCM Press, Chicago/London, pp. 204.
- Campos, R. 2001. *When Sadness is Beautiful*. Anthropology Department. University of Saint-Andrews. Trabajo de Tesis.
- Cavignac, J. 1997. *La Littérature de Colportage au Nord-Est du Brésil: de l'histoire écrite au récit oral*. CRNS Éditions, Paris, pp. 336.
- Cohen, E. 1992. *Pilgrimage Centers: concentric and exentric*. *Annals of Tourism Research*, vol. 10, pp. 33-50.
- Collins-Kreiner, N. 2010a. *Current Jewish pilgrimage tourism : modes and models of development*. *Tourism*, vol. 58, núm. 3, 259-270.
- Collins-Kreiner, N. 2010b. *Researching Pilgrimage : continuity and transformations*. *Annals of Tourism Research*, vol. 37, pp. 440-456.
- Eade, J. 1992. *Pilgrimage and Tourism at Lourdes, France*. *Annals of Tourism Research*, vol. 10, pp. 33-50.
- Graburn, N. 1983. *The Anthropology of Tourism*. *Annals of Tourism Research*, vol. 19, pp. 18-32.
- Gross, D. y B. Underwood. 1975. *Technological Change and Caloric Costs: Sisal Agriculture in Northeastern Brazil*. En: I. Brady (ed.). *A Reader in Cultural Change*. John Wiley and Sons, New York, pp. 287-306.
- Kosansky, O. 2002. *Tourism, Charity, and Profit: the movement of money in moroccan jewsih pilgrimage*. *Cultural Anthropology*, vol. 17, núm. 3, pp. 359-400.
- Mckevitt, C. 2000 [1991]. *San Giovanni Rotondo*. En: J. Eade y M Sallnow (éds.). *Contesting de Sacred: the anthropology of christian pilgrimage*. Routledge, 2000 [1991], p. 77-97.
- Nascimento, H. 2003. *Conviver o sertão: origem e evolução do capital social em Valente/Ba*. Annablume, São Paulo, pp. 125.
- Pearse, A. 1971. *Metropolis and Peasant: The Expansion of the Urban-Industrial Complex and the Changing Rural Structure*. En: T. Shanin (ed.), *Peasnts and Peasant Societies*. Penguin Books, Harmondsworth, pp. 69-80.
- Pires, F. 2003. *Os filhos-ausentes e as penosas de São Sebastiãozinho: Etnografia da Festa da Catingueira/PB*. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Trabajo de Dissertación de Mestrado.

- Reesink, E. 1999. A Salvação: as interpretações de Canudos à luz da participação indígena e da perspectiva conselheirista. *Raízes*, núm. 20, pp. 147-158.
- Reesink, E. 2007. Revisitando Os Sertões: breves apontamentos sobre 50 anos de história sertaneja. En: C. Pereira y L. Sansone (eds.). *O Projeto Unesco 50 anos depois*. Edufba, Salvador, pp. 1-20.
- Reesink, M. 2000. O Regime de Milagre em Tempos de Nossa Senhora. *Revista Antropológicas*, vol.11, pp. 124-138.
- Reesink, M. 2003. *Les Passages Obligatoires: cosmologie catholique et mort dans le quartier de Casa Amarela, à Recife (Pernambuco-Brésil)*. 2003. *Anthropologie Sociale et Ethnologie*. École des Hautes Études em Sciences Sociales – Paris. Trabajo de Tesis.
- Reesink, M. 2005. Para uma Antropologia do Milagre: Nossa Senhora, seus devotos e o *Regime de Milagre*. Caderno CRH, vol. 18, pp. 267-280.
- Reesink, M. 2006. Os de “dentro” e os de “fora” no Monte Santo: festas religiosas e diferenças sociais entre nativos e forasteiros. *Anais da 25ª. RBA, Goiânia (11-14 de junho)*
- Reesink, M. y E. Reesink. 2005. Between pilgrims and tourists: the pursuit of tourism as an economic alternative in poor municipalities in the sertão of Bahia. *Anais do 14o. IUCISD, Recife (25-29 de julho)*.
- Reesink, M. y E. Reesink. 2007. Entre Romeiros e Turistas: a busca do turismo religioso como alternativa econômica em um município do sertão baiano. *Estudos de Sociologia*, vol. 13, núm. 1, pp. 195-217.
- Rinschede, G. 1992. Forms of Religious Tourism. *Annals of Tourism Research*, vol. 19, pp. 51-67.
- Shepherd, R. 2002. Commodification, Culture and Tourism. *Tourism Studies*, vol. 2, núm. 2, pp. 183-201.
- Steil, C.1996. O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia. *Vozes, Petrópolis*, pp. 309.
- Steil, C. 2003. Romeiros e Turistas no Santuário do Bom Jesus da Lapa. *Horizontes Antropológicos*, núm. 20, pp. 249-261.
- Stronza, A. 2001. Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives. *Annual Review of Anthropology*, vol. 30, pp. 261–83.
- Tate, M. 2004. Tourism and Holly Week in Léon, Spain. En: Badone, E. y S. Roseman (éds.) *Intersecting Journeys: the anthropology of pilgrimage and tourism*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, pp. 110-124.
- Turner, V. 1974. O Processo Ritual. *Vozes, Petrópolis*, pp. 248.

Turner, V. y E. Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Columbia University Press, New York, pp. 344.

Durante los últimos años del siglo XX apareció una tendencia a recatar la religiosidad, lo cual contradujo los supuestos dominantes que postulaban la secularización de la sociedad; que la religión iría perdiendo peso conforme se desarrollara el conocimiento científico. Prueba de lo anteriormente dicho son los impresionantes conglomerados humanos que, sea por promesas personales –producto de su condición devocional– o por simple disposición a vivir experiencias diversas, forman parte de las procesiones religiosas en todo el mundo. A los proverbiales destinos de peregrinación y culto se han añadido otros que en relativamente poco tiempo han focalizado importantes flujos de visitantes. Este libro se reúnen trabajos que muestran una visión de cómo es que el fenómeno de la movilización de personas por motivo religioso se está viviendo en países iberoamericanos como México, Cuba, Perú, Brasil y Argentina.



Centro Universitario de Los Altos