



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**COLEGIO DE GEOGRAFÍA**

**TEPEYAC: GEOGRAFÍA CULTURAL  
DE UN ESPACIO SAGRADO**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**LICENCIADA EN GEOGRAFÍA**

**P R E S E N T A:**

**LORENA BOSCH MORENO**



**ASESORA DE TESIS:  
MTRA. LORENA VILLANUEVA CARMONA**

**Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2022**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*¿No debería el geógrafo, más allá de la observación de fenómenos concretos, también entender los sutiles y complejos -a veces azarosos y ocultos- vínculos que unen a los seres humanos con su espacio de vida, ya sea desde el punto de vista del poeta, o de todos aquellos que toman enfoques alternativos a la geografía? (Bailly, 1993, p. 247. Traducción propia)*

*A mi país, donde se vive la magia en lo cotidiano*

*A mi mamá, por ser una constante inspiración en la persecución de mis sueños,  
la adquisición de conocimiento y la superación personal*

*A los amigos que me acompañaron a través de esta aventura*

*A mis guías*

*Y a la maravillosa disciplina geográfica*

*Gracias a mis profesores y sínodo por su acompañamiento, apoyo y disposición.*

<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo 1. Marco teórico y metodológico.....</b>	<b>5</b>
1.1 Geografía Cultural Contemporánea y Geografía Humanística.....	5
1.1.1 El espacio: paisaje y lugar.....	17
1.2 Hermenéutica y Fenomenología de la Religión.....	20
1.3 Geografías de la religión.....	26
1.4 En esta tesis: diseño metodológico.....	30
<b>Capítulo 2. Recorrido inicial por el Conjunto Religioso del Tepeyac: construcción, paisaje arquitectónico y paisaje simbólico.....</b>	<b>33</b>
2.1 La Villa: el barrio-antesala y las puertas del cielo.....	33
2.1.1 Las Basílicas.....	39
2.2 Tepeyácac: lugar sagrado.....	43
2.2.1 Construcción del conjunto de Iglesias y paisaje arquitectónico.....	46
2.3 El espacio sagrado y el paisaje simbólico.....	59
<b>Capítulo 3. Experiencias de lo religioso y otras formas de relación con el espacio sagrado.....</b>	<b>66</b>
3.1 Comercial y turística.....	69
3.2 Valor cultural e identidad nacional.....	76
3.3 Memorias personales y experiencias familiares.....	85
3.4 Experiencias de lo religioso en el espacio geográfico.....	93
<b>Capítulo 4. Tonantzin-Guadalupe, la Madre Buena y el Tepeyac. El arquetipo y el lugar.....</b>	<b>109</b>
4.1 Tonantzin-Guadalupe.....	109
4.1.1 Misterio de Guadalupe.....	120
4.1.2 Imagen y sincretismo.....	124
4.2 Arquetipo femenino y la Gran Madre.....	130
4.3 Espacio y territorio: origen y permanencia del Tepeyac como espacio sagrado....	144
<b>Conclusiones.....</b>	<b>152</b>
<b>Referencias.....</b>	<b>158</b>

## INTRODUCCIÓN

La geografía religiosa entendida en los términos de la geografía cultural contemporánea, esto es, a través de una perspectiva que involucre las experiencias, percepciones, opiniones y afectos de los individuos y grupos sociales en su interactuar con el espacio marcado por acepciones religiosas o sagradas, es un campo que ha tomado fuerza en tiempos relativamente recientes: es desde la segunda mitad del siglo XX que podemos encontrar análisis espaciales de lo que sus autores han denominado una dimensión sagrada, particularmente desde enfoques abiertamente fenomenológicos y hermenéuticos. Aun así, diversos autores, como Kay (1989) y Bhardwaj (1990), han expresado sus opiniones acerca de la carencia de un énfasis en la experiencia individual de los sujetos en el espacio, en sus interpretaciones acerca de los lugares y en sus propias subjetividades dentro de los análisis “religio-geográficos”.

De la misma manera, podemos encontrar diversos trabajos acerca de la Insigne y Nacional Basílica de Santa María de Guadalupe, del Conjunto Religioso del Tepeyac, que la contiene, y de la misma “Virgen morena”. Algunas de estas obras se han realizado desde la religión y el mito; otras desde el arte y la iconografía; y otras más desde disciplinas sociales como la historia, la economía y el turismo, la ciencia política y la geografía, aunque de esta última, nuestra disciplina, se han hecho particularmente desde enfoques geoeconómicos.

Partiendo de la noción de que las personas significan al espacio a través de sus vivencias, memorias e imaginarios, que a su vez son reproducidos y resignificados a partir de diferentes formas de interactuar con y en el lugar, la presente tesis tiene como objetivo general el comprender al espacio religioso del Conjunto de Iglesias del Tepeyac, en función de los actores de las dinámicas que ahí se presentan: el mismo espacio, sus visitantes y la Virgen de Guadalupe, desde la geografía cultural contemporánea. Para lograr este objetivo nos apoyaremos de las siguientes preguntas: ¿Cómo se relacionan e interactúan las personas con el espacio sagrado en el Conjunto Religioso del Tepeyac?, ¿Cómo se construye la significación de este espacio sagrado?, ¿Cuáles son los actores o elementos más importantes en su reproducción y permanencia? Y finalmente, ¿Qué papel tiene la figura de la Virgen de Guadalupe en este proceso?

Como se menciona en el título, este trabajo es una geografía cultural ya que pretende ser un acercamiento a la comprensión de la conformación y permanencia del espacio sagrado del Tepeyac a partir de la exposición de elementos valorados por este enfoque como el paisaje, el lugar y las características físicas, históricas, sociales, culturales, simbólicas que los componen.

Los objetivos particulares para lograr esto son: plantear el marco teórico y metodológico que nos permite el trabajo con los fenómenos religiosos desde el enfoque de la geografía cultural; describir la conformación espacial, histórica, arquitectónica y simbólica del Conjunto de Iglesias del Tepeyac; enunciar algunas de las formas más comunes de interacción entre este lugar y las personas; y

finalmente exponer las raíces, sincretismo, simbolismo y relación de la Virgen de Guadalupe con el Tepeyac y con las personas que la visitan.

La metodología seguida para la elaboración de este trabajo es cualitativa: además de la obtención de información de distintas fuentes escritas y audiovisuales se llevaron a cabo visitas al lugar de estudio, de las que se obtuvo información derivada de la observación y testimonios producto de dos etapas de entrevistas semi estructuradas diseñadas. Este trabajo se realizó entre diciembre del 2019 y noviembre del 2021. A partir del análisis de los datos obtenidos en estas entrevistas, se generaron las categorías y planteamientos que se exponen en los capítulos, tejidos con las observaciones personales y la investigación documental.

En el primer capítulo se aborda el marco teórico y metodológico desde el que partimos: los orígenes, enfoques, categorías de análisis y objeto de estudio de la geografía cultural y la posterior geografía cultural contemporánea influenciada por el giro cultural en geografía y el enfoque humanístico caracterizado por su uso de la hermenéutica, la fenomenología y el existencialismo; los estudios de la religión dentro de la filosofía, especialmente desde los enfoques que también buscan dar voz a las experiencias subjetivas de los individuos y grupos sociales; y, finalmente, la conjunción de ambas en los estudios de geografías de la religión.

En el segundo capítulo hacemos un recorrido por nuestro lugar de estudio: en un primer momento describiremos el paisaje a partir de información obtenida de la observación en campo; posteriormente seguiremos nuestros pasos, pero esta vez desde su contexto y la historia de la construcción y la conformación arquitectónica de los templos del Conjunto. Finalmente, expondremos algunas de las

características simbólicas del espacio, presentes del mismo modo en su construcción y arquitectura, que facilitan su reproducción como un lugar sagrado.

En el tercer capítulo abordamos algunas de las distintas formas en las que las personas que visitan el Conjunto de Iglesias del Tepeyac se relacionan en y con el recinto: Desde el comercio y el turismo; el valor cultural y la identidad nacional que identifican los asistentes con el lugar y con la figura de la Virgen de Guadalupe; las memorias personales y las experiencias familiares que construyen, reproducen y resignifican el imaginario y las afectividades hacia el espacio; y, finalmente, las vivencias inherentemente religiosas que se dan en el lugar.

En el cuarto y último capítulo abordaremos las raíces e historia de la Virgen de Guadalupe, desde su relación con las antiguas diosas prehispánicas Tonantzin y su influencia en la Virgen de Guadalupe en Extremadura, España, patrona de la colonización, hasta el sincretismo de los símbolos de ambas imágenes que resultaría en una nueva figura que representará para muchos la nueva identidad de lo mexicano desde la Nueva España. Posteriormente expondremos la relación que tiene la Virgen de Guadalupe y sus orígenes con el arquetipo de madre y cómo esto posibilita un tipo de relación particular entre Ella y sus fieles, particularmente mujeres, que visitan su santuario. Finalmente hablaremos de la forma en la que el Tepeyac y su significación como sagrado, derivado de elementos simbólicos desde la época prehispánica, posibilita el éxito del guadalupanismo y la permanencia de esta concepción religiosa hasta nuestros días.



## Capítulo 1. Marco teórico y metodológico

En este primer capítulo se expondrá el marco teórico metodológico que nos abrirá la lectura de esta tesis a través de un recorrido por los enfoques necesarios para abordar el estudio de las formas de interacción de las personas con el espacio geográfico, en este caso, sagrado, a saber: la geografía cultural contemporánea y humanística, el estudio de la experiencia cultural del espacio, la hermenéutica y fenomenología de la religión, las geografías de la religión y finalmente el diseño metodológico empleado en la realización de este trabajo.

### *1.1. Geografía Cultural Contemporánea y Geografía Humanística*

Estudios dedicados a la dimensión geográfica de las culturas, más o menos complejos, se han llevado a cabo desde la Grecia Clásica y dentro de la geografía como ciencia también ha estado presente en forma de rama de la llamada geografía humana. Sin embargo, no es hasta la primera mitad del siglo XX que podemos hablar de los inicios de los estudios académicos de la geografía cultural como la reconocemos actualmente, esto es, como un enfoque desde el cual el geógrafo estudiará el espacio en su dimensión cultural, es decir, mirando los fenómenos espaciales y/o culturales desde un enfoque cultural.

La geografía cultural nace oficialmente en la década de 1920, en la escuela de Berkeley, universidad de California, a manos de Carl O. Sauer y, en sus inicios,

asume que la cultura es un factor que toma parte de toda dimensión geográfica (Claval, 2001 en Fernández, 2006), y que el espacio en su complejidad es resultado tanto de los fenómenos físicos o naturales como de la actividad de los grupos sociales (Fernández, 2006). Llega con un regusto de la geografía alemana y sus autores como Alfred Hettner, August Meitzen, Eduard Hahn, Hermann Wagner, Otto Schluter y Siegfried Passarge, además de los clásicos Humboldt, Ratzel y Ritter (Sauer, 1982 en Fernández, 2006), estudiados desde sus obras originales por el mismo Sauer, de ascendencia alemana, quien recuperó sus ideas de la descripción (que se traducirá en una *lectura*) del paisaje y del interés romántico por la alteridad y las culturas de tierras lejanas y en el tiempo distante.

Sauer consideró esenciales para la creación de su geografía cultural, elementos como el paisaje, entendido como objeto físico, en conjunto con la importancia histórica, y metodologías para su estudio como el trabajo de campo, aprendidas de autores como Franz Boas y Bronislaw Malinowski, considerado como el padre de la observación participante en estudios antropológicos. Es importante mencionar que el paisaje (*Landschaft*), que será el objeto o escala de estudio en los inicios de la geografía cultural, es entendido como una “síntesis espacial” donde quedan registrados los procesos históricos de relación entre las sociedades y el medio en el que se desenvuelven, lo que genera tanto modificaciones en el espacio como influencia de éste en las relaciones sociales (Sauer, 1995 en Fernández, 2006). Estos procesos culturales podrían, siguiendo a Sauer, llevar a la identificación de áreas específicas caracterizadas por ciertos rasgos visibles marcados por la cultura entendida como una “realidad superior que se imponía a los

individuos” (Claval, 2001 p. 6 en Fernández, 2006, p.225). Ideas que se fueron modificando con el avance y estudio de la geografía cultural, que, además, comenzará a interesarse también por los elementos no visibles, simbólicos del paisaje (Cosgrove, 2003).

A partir de la década de 1970, una de las renovaciones más evidentes en la geografía cultural fue el paso del foco de atención de lo colectivo hacia los individuos, inspirados en gran medida por aportaciones como las del geógrafo sueco Torsten Hägerstrand dedicadas al estudio del espacio urbano a través de la sistematización de biografías cotidianas (Fernández, 2006) dando pie a las posteriores reflexiones de la experiencia espacial como las geografías del espacio vivido de Armand Frémont (1960) y los mapas mentales de Peter Gould (1974) para la cartografía de la misma experiencia cotidiana de las geografías urbanas<sup>1</sup>.

Una de las consecuencias visibles de esta transición, conocida hacia la década de los ochentas como el *giro cultural en geografía*, fueron los cambios en la noción de cultura, ahora más alejada de su anterior determinismo y desprendida de estructuras macroeconómicas y sociológicas a fin de acercarse a las percepciones del individuo, a su vez menos predecible y más complejo, para ser considerada como el “resultado de procesos de transmisión, de interiorización, de evaluación y de reinterpretación en los cuales la experiencia individual juega un papel decisivo” (Duncan, 1980, 1990, 1992 en Fernández, 2006, p. 226-227). Esto derivó en nuevas

---

<sup>1</sup> Fueron también fundamentales las obras desde disciplinas afines como la arquitectura que, echando mano de enfoques perceptivos produjeron obras como la esencial *La imagen de la ciudad* (1960), en la que Kevin Lynch analiza la estructura urbana a partir de la percepción sensorial de los habitantes que la viven cotidianamente.

propuestas de análisis o lectura del paisaje, que ahora privilegiaban la dimensión simbólica tejida en el espacio por los habitantes como un medio de comprender, vivir y significar su mundo. Esta nueva valoración de lo subjetivo abriría en la geografía las puertas al diálogo con disciplinas como la filosofía, la teoría literaria, los estudios culturales y la antropología (Ley & Samuels, 1978; Duncan & Duncan, 1988; Gregory, 1994; Doel, 1995 en Duncan *et al.*, 2004) lo que asimismo motivó la aparición o interés por lo que en un inicio se consideró como una nueva escala caracterizada por su significación e importancia subjetiva y afectiva: el lugar, marcando el desarrollo y crecimiento de nuevos estudios dentro de la geografía cultural como las geografías posmodernas y las geografías humanísticas, desde donde más tarde se va reconociendo como una relación o una categoría ya no estrictamente ligada a espacios de menor tamaño.

El enfoque humanístico en geografía aparece, en la década de los setenta, en países anglosajones, como una respuesta crítica a los enfoques cuantitativos y positivistas presentes en la disciplina sobre todo en las dos décadas anteriores. Esta nueva perspectiva, fundamentada especialmente en las corrientes filosóficas de la fenomenología y el existencialismo, resulta en una alternativa que opta por el énfasis en la dimensión humana a través de componentes como los sistemas de valores, significados, emociones, intereses y principios de los grupos humanos<sup>2</sup>:

---

<sup>2</sup> Ver María Jesús González González, "Geografía Humanística" en Nieto (2003)

reclama como eje la experiencia vivida, resaltando la dimensión subjetiva.<sup>3</sup> Algunos de los autores más destacados de este enfoque son Yi-Fu Tuan, Anne Buttimer, Edward Relph, David Seamon y David Ley, entre otros.

La geografía humanística, como menciona Yi-Fu Tuan, probablemente el autor más conocido actualmente de este enfoque apunta a un entendimiento más profundo del *mundo*, que refiere al *espacio vivido*, experimentado por los grupos humanos: “La Geografía humanística propugna como postulado básico que el «espacio vivido es el mundo de la experiencia inmediatamente anterior al de las ideas científicas” (Sanguin, 1981, p. 561 en Estébanez, 1982, p. 17). Esto a partir, además del estudio de las relaciones de los humanos con su medio, de su *comportamiento geográfico*, así como de sus ideas y sentimientos hacia el espacio y al lugar (Tuan, 1976); eleva la subjetividad de la experiencia buscando dar voz a los sujetos, trayendo al foco sus vivencias, condiciones y significación en y con el espacio que hasta entonces habrían sido ignorados en seguimiento de los cálculos, teorizaciones y estadísticas de la ciencia social. Al seguir esta línea de pensamiento, autores como D. Ley y M. Samuels (1978) consideran que se podría apuntar a una “reconciliación” de las ciencias sociales con el hombre, evitando así el abuso de dicotomías como las relacionadas con objetividad-subjetividad e idealismo-materialismo (Ley y Samuels, 1978).

Retomando a Tuan (1976), el uso histórico sugiere al humanismo como el estudio amplio de lo que las personas son y lo que pueden hacer (Tuan, 1976). Hay

---

<sup>3</sup> Como nos dice Horacio Capel (1981): “La geografía humanista es un desarrollo lógico del descubrimiento en geografía de la dimensión subjetiva y de la experiencia personal” (Capel, 1981 en González, 2003, p.995).

que tener en cuenta que el humanismo en sus aplicaciones del siglo XX deja atrás el carácter dogmático y excluyente hacia la ciencia; en su lugar considera que ésta, con sus enfoques objetivos, es una visión parcial e insuficiente, sobre todo, pero no exclusivamente, para los estudios sociales, de manera que necesitará contar con otros enfoques para un análisis más completo.

El humanismo contemporáneo o las corrientes humanísticas, entonces, consideran que, para obtener esta visión más amplia de las personas y los espacios, se deberá tomar en cuenta más que sólo su dimensión racional y lógica; se notarán también los aspectos simbólicos, trascendentes, teológicos o éticos; de otra manera nos alejaríamos del carácter complejo e integral del hombre. Autores humanistas contemporáneos ubican como el propósito del humanismo “rescatar” al hombre como foco de atención, considerándolo *productor y producto de su propio mundo* (Ley y Samuels, 1978). Este rescate no sólo de lo humano sino de lo subjetivo como enfoque es, según Ley, “la única garantía de que el mundo de la realidad social no sea sustituido por un mundo ficticio construido por el observador científico” (Ley, 1980, p.12).

Como mencionamos anteriormente, los enfoques humanistas se interesan en las actividades o características inherentemente humanas, como la reflexión y la creación artística, los lazos simbólicos y emotivos. Este enfoque, aplicado a nuestra disciplina, tratará de entender los fenómenos geográficos en relación con dichas actividades. Siguiendo esta línea, Tuan (1976) considera que algunos de los temas de interés para el geógrafo humanista son: el *conocimiento geográfico*, a través de la articulación de ideas geográficas/ referentes al espacio; *espacio y territorio*, a

través de su ocupación y conceptualización, especialmente desde el papel de la reflexión, la emoción y los sentimientos de pertenencia; *el hacinamiento y la privacidad; sustento y economía; y religión*, y desde entonces a la actualidad se han incorporado una amplia gama de temas, que reúnen lo territorial con la subjetividad, y lo cultural, como el juego o el arte y en suma, los aspectos íntimos de esa relación, las dimensiones simbólicas, afectivas e imaginarias del espacio.

La variable de la religión será el foco de interés de esta tesis. Para el mencionado autor, su importancia para la geografía humanística radica en su presencia en todas las culturas, convirtiéndola en una característica humana universal. Podemos encontrar una toma humanística para la religión, el estudio de sus manifestaciones y relaciones en el espacio y los lugares, el tiempo e incluso el medio físico.

La geografía humanística, como las vertientes que más valoran la subjetividad y al individuo dentro del enfoque contemporáneo de la geografía cultural, retoma corrientes filosóficas que también enfocan al ser humano y su experiencia en el centro de su reflexión. Éstas son, principalmente: la fenomenología, el existencialismo y la hermenéutica<sup>4</sup>.

La fenomenología es amplia y compleja, alimentada por diversos autores; es, sin embargo, en la obra de Edmund Husserl (1859-1938)<sup>5</sup>, donde reconocemos sus bases como la entendemos. La fenomenología, de acuerdo con Ramón Xirau

---

<sup>4</sup> Algunos autores consideran también al idealismo. Autores como Estébanez (1982) identifican dos principales corrientes dentro de la geografía humanística: la alternativa fenomenológica existencial y la alternativa idealista.

<sup>5</sup> Antes de eso el término fue utilizado por el matemático y filósofo suizo Johann Heinrich Lambert y por George Friedrich Hegel en su Fenomenología del Espíritu (Herbert y Biemel, 2017).

“asume la tarea de describir el sentido que el mundo tiene para las personas” (Xirau, 2000 en Uribe, 2020) absteniéndose de suposiciones y limitándose a la observación (Estébanez, 1982); es una metodología, a la vez que un enfoque, que envuelve sus ideales en el concepto husserliano de *Lebenswelt* o *mundo vivido*. Su aplicación como método en las ciencias sociales se basa en el estudio de fenómenos específicos a partir de la consideración del punto de vista de sus participantes (*Fenomenología*, 2020). Siguiendo a Creswell (2003), “el investigador identifica la esencia de las experiencias humanas en torno a un fenómeno de acuerdo con cómo lo describen los participantes del estudio” (Creswell, 2003, p.15). Haciéndose preguntas como “¿cuál es el significado, estructura y esencia de una experiencia vivida por una persona (individual), grupo (grupal) o comunidad (colectiva) respecto de un fenómeno?” (Hernández, 2014, p. 493).

Por su parte, el existencialismo, asociado principalmente con Søren Kierkegaard (1813-1855) y Jean-Paul Sartre (1905-1980), se enfoca en la subjetividad, enfatizando en la existencia, la libertad y la elección individuales. Esta corriente, junto con la anterior mencionada, resaltó el papel de la existencia antes de la definición del mundo y su esencia.

El existencialismo hace énfasis en la subjetividad de la experiencia personal, en el caso de su aplicación a la geografía, de la *experiencia del espacio*. La fenomenología por su parte se dedica al estudio del fenómeno, describiendo la experiencia a través de los *sentidos*, que van desde oír, ver, y probar, hasta creer, imaginar, y recordar (González, 2003). Además de los *medios simbólicos* como el arte, la educación y la política (Tuan, 1976).



La fenomenología existencial le da peso a la individualidad del hombre, su libertad y subjetividades (Estébanez, 1982). Su aplicación en geografía como crítica al positivismo es más clara en la concepción del espacio como lazos afectivos entre el hombre y su mundo (Entrikin, 1976): la distancia sería comprendida como una conexión afectiva y el lugar un conjunto de significados. Aquí, entonces, la fenomenología existencial se centra en la comprensión de las relaciones afectivas de los hombres y mujeres con su espacio, así como sus experiencias significativas y a través de su vivencia y percepción de los lugares como centro de significación. Esto nos acerca a una de las nociones claves dentro de los enfoques humanísticos y culturales contemporáneos: el *espacio vivido* o la *experiencia del espacio vivido*, en el que se toma en cuenta la capacidad de percibir, simbolizar y pensar el espacio<sup>6</sup>.

Varios autores del enfoque humanístico en geografía, como Relph, señalan al conocimiento práctico de los lugares a través de la cotidianidad como parte esencial de la existencia humana (González, 2003). Algunos otros, como Tuan, consideran que el enfoque se aboca a la conexión afectiva de las personas y sus lugares, llegando a sugerir relaciones como las de *topofilia*, *topofobia*, *topolatría* y *toponegligencia*, que a su vez apelan a la imaginación humana a través de la experiencia.

Finalmente, la hermenéutica, entendida como el “arte del entendimiento” (Gadamer, 1992, p. 243) es, como propuesta por Gadamer,<sup>7</sup> una teoría de

---

<sup>6</sup> Estudia también el simbolismo y la semiótica del paisaje (Estébanez, 1982).

<sup>7</sup> La hermenéutica antes de Gadamer es entendida como simplemente la interpretación de textos, legales, literarios o religiosos, posteriormente las aportaciones del teólogo alemán Friedrich Daniel

comprensión que toma en cuenta lo que piensa el interlocutor, insistiendo en el carácter móvil de la existencia, lo cual, conformaría el carácter “específico y finito del ser humano y abarca la totalidad de la experiencia humana” (Gadamer, 1996, p.12 en Aguilar, 2004, p.61).

Dentro de los enfoques que centran la atención en la subjetividad son comunes las contribuciones alrededor de las sensibilidades interpretativas, lo que favorece la hermenéutica, así como la historiografía, a fin de hacer una lectura cuidadosa de los textos geográficos y, más aún, del paisaje cultural y los lugares como imágenes y textos haciendo uso de teorías literarias y teorías del arte (Meining, 1983 y Daniels, 1985 en Santis y Gangas, 2004)<sup>8</sup>. En la geografía cultural contemporánea la hermenéutica simbólica tendrá un lugar importante, ya que al ser:

Una interpretación inspirada por la razón afectiva, que interpreta al ser como implicación simbólica, que busca entender lo real a través de una valoración del sentido oculto, la vivencia irracional tras el logos racional, el establecimiento de una interpretación como expresión que tiene en cuenta la temporalidad de comprender y los efectos de la historia en el que intenta comprender, y que busca, en resumen, un momento estructural esencial de toda comprensión. (López Saco, 2016, p. 139)

---

Ernst Schleiermacher propuso su sistematización como el arte de comprender a base de teorías y metodologías para la interpretación de textos, ver más en la hermenéutica de Gadamer (Aguilar, 2004).2222

<sup>8</sup> La alternativa idealista, en la que no ahondaremos en este trabajo, consiste en la afirmación de que son los ideales los motores de las acciones humanas, lo que lleva a una reflexión acerca del sujeto. La adaptación del idealismo epistemológico en la geografía afirma que “el mundo puede conocerse sólo indirectamente a través de las ideas y por lo tanto no existe mundo real que pueda conocerse independientemente de la mente” (Guelke 1980, p. 134) a través de repensar los pensamientos de las personas que actúan sobre el espacio considerando sólo los aspectos racionales dando por supuesto una normalidad física y psicológica. Pensamiento racional detrás de la acción que origina o transforma un paisaje (Estébanez, 1982). Intenta llegar a comprender la significación humana de los paisajes pues es la significación lo que los hace importantes.

Apoya a este enfoque de la geografía en su estudio del espacio desde esta misma razón sensible y valoración de lo simbólico.

En este punto es importante mencionar que la presencia de estas corrientes en nuestro enfoque no implica ver a la persona como un “individuo” o ente aislado; se deberá tener en cuenta su carácter de sujetos, es decir, como sujetos a su dimensión histórica y geográfica, al inconsciente, al lenguaje, al otro y a lo otro: a un contexto social y cultural del que forma parte activa y no sólo es producto; “de la racionalidad del *homo economicus* se pasa a la consideración del *homo sapiens*” (Buttimer en González, 2003) y más allá, del *homo ludens*, *homo eroticus*, *homo loquens*, *homo religiosus*, *homo symbolicus*. Es desde esta noción de la complejidad del individuo (y sus sociedades) que nos acercamos a la comprensión de cómo el sujeto produce/construye/significa el espacio a la vez que es moldeado por el mismo.

Los enfoques culturales y humanísticos siguen metodologías cualitativas, inductivas, aunque sin una exclusión completa de técnicas cuantitativas. Sugieren el uso de conocimiento empático apoyado de técnicas como las entrevistas a profundidad, las encuestas antropológicas y la observación participativa (Estébanez, 1982), y más recientemente, las autobiografías e historias de vida, entre otras.

Siguiendo la premisa de un estudio empático y una investigación inductiva, el geógrafo en trabajo de campo deberá involucrarse tanto como le

sea posible en la experiencia de los personajes, habitantes, actores, etc.<sup>9</sup>, algunas veces permaneciendo en el lugar de estudio durante temporadas relativamente prolongadas<sup>10</sup>, teniendo siempre en cuenta la importancia simbólica de su objeto de estudio para las personas que lo viven.

Además del uso de la descripción que acompaña a la lectura del paisaje mediante lenguajes gramaticales, estos enfoques también hacen uso de lenguajes cartográficos que privilegien la experiencia subjetiva de los individuos y las colectividades, como es el caso de los mapas mentales, cartografías participativas, subjetivas y otras representaciones espaciales alternativas.

Por último, hay que tener en cuenta que los geógrafos que trabajan estos enfoques, además de habilidades hermenéuticas, de observación e interpretación, deberán saber distinguir, aunque sin pretensiones de objetividad científica, sus emociones y deseos personales de aquellos propios de los sujetos involucrados en su estudio reconociendo, a su vez, los filtros y contextos culturales propios, al trabajar con los actores e informantes. Y, por otro lado, desplegar de manera pertinente la creatividad, la imaginación y juicio propios en el trabajo con los hallazgos y descripciones para completar el giro humanístico (Berdoulay, 2002) donde la subjetividad del investigador se vuelve parte activa en el proceso de creación.

---

<sup>9</sup> Algunas veces mimetizando el proceso, señalado por Claval (1995) de reconocimiento, orientación, identificación, y conocimiento de la cosmogonía y enumeración de las instituciones principales que conforman el paisaje (en Fernández, 2006).

<sup>10</sup> A fin de asimilarse con el medio y pasar relatadamente desapercibido (Malinowski, 1973).

### 1.1.1 El espacio: paisaje y lugar

La geografía cultural, como ya lo mencionamos, aún tiende a estudiar la dimensión espacial a partir de unidades de *paisaje* (Berque, 1992, 1990, Matless, 2003, Plachteretal, 1995 en Fernández, 2006). Éste, comprendido en los inicios del enfoque como una unidad física de escala humana modelada por fenómenos naturales y acción humana en la que se sintetizan procesos históricos y que representa un microcosmos (Fernández, 2006)<sup>11</sup>, es ahora definido como “una representación de un espacio preciso, o bien como tal espacio preciso analizado por un observador” (Fernández, 2006, p. 230), desde una renovada concepción integradora como espacio vivido o de la experiencia cotidiana e histórica, y como identificación cultural, ahora tomando en cuenta la visión individual, las interpretaciones simbólicas, y el mundo de los significados de los individuos y colectivos (Pillet, 2004).

Los enfoques humanísticos, particularmente, pusieron énfasis en la dimensión subjetiva de los espacios personales, particulares e individuales (Arroyo y Pérez, 1997 en Pillet, 2004), así como en la subjetividad colectiva, espacios vividos y simbolizados comunalmente, lo que resulta en una noción del espacio que trasciende lo cuantificable, medible, geométrico, tangible; refiere a un espacio que, a través de la experiencia humana, es vivido, recorrido, imaginado, valorizado, recordado, y, sobre todo, cargado de significados respaldados por diferentes

---

<sup>11</sup> El paisaje forma parte de una cosmovisión, es una reproducción un microcosmos, (Eliade, 1965; López Austin, 1989; Soja, 2001; Vallega, 2003, en Fernández, 2006).

contextos históricos, sociales y personales, convirtiendo el abstracto espacio en el lugar; el objeto-escala de este enfoque junto con la región y el paisaje. El lugar es definido como un “centro de significado o foco de nexo emocional, más que como un mero punto físico en el espacio” (González, 2003, p. 997).

Los geógrafos humanistas, además de comprometerse en general al estudio y búsqueda del significado de hechos y relaciones en el espacio, se encontrarán ante la labor de estudiar de una manera crítica y reflexiva las formas en las que el ser humano transforma el espacio en sus lugares a través de los lazos sensibles y emotivos que entable con su medio, así como el rol que juegan los símbolos, nociones y conceptos sociales y culturales en esa valoración. Según Tuan, el geógrafo humanista aclara el significado de conceptos, símbolos y aspiraciones mediadas culturalmente alrededor del espacio y el lugar para sugerir maneras de mejorar el sentido de lugar/ pertenencia en el espacio (Tuan, 1976).

Es importante destacar que, así como para otros enfoques<sup>12</sup>, esta visión del espacio conlleva una relación dicotómica con el humano ya que, así como éste carga de significado el lugar, los grupos y los individuos se desarrollan, reconocen y definen en gran parte a partir de sus espacios lugarizados.

---

<sup>12</sup> Los llamados enfoques sociales y críticos presentes, además de en geografía cultural, en la geografía política.

## *El espacio vivido*

Como lo mencionamos anteriormente, una de las características de los enfoques culturales contemporáneos y humanísticos en las llamadas nuevas geografías es el apoyo en la fenomenología y el existencialismo para estudiar el espacio a través de la experiencia de los sujetos. Esta experiencia de la espacialidad engloba, según Merleau-Ponty (en Gómez Rojas, 2001), un problema clásico de percepción del espacio que considera que el espacio puede ser sólo definido “bajo el plano de la conciencia y de las experiencias previas” (2001, p. 19). Éstas, enmarcadas por las percepciones y comportamiento de las personas hacia los espacios que habitan y transforman, son las que hacen del espacio una dimensión viva y dinámica: un espacio creado y creador de los sujetos y colectividades. En palabras de Tuan (1976, p. 105 en Tibaduiza, 2008, p. 21):

La relación entre el ser y el espacio es una experiencia comprensible de los términos expuestos por la fenomenología, de modo que es posible una fenomenología del lugar como experiencia espacio-temporal de los seres humanos. La geografía es desde este punto de vista, experiencia, vivencia y conciencia intencional de espacio y de lugar; y como ciencia, es un estudio fenomenológico, una hermenéutica del espacio y del lugar vividos cotidianamente por los seres humanos

La experiencia del espacio tiene varias dimensiones, y podemos identificar dos: la dimensión de lo sensorial, referida a los sentidos como la vista<sup>13</sup>, el oído, el olfato, el tacto y el gusto; y la dimensión afectiva, que tendrá

---

<sup>13</sup> Principal sentido para la experiencia espacial según Tuan (1976).

que ver con lo simbólico, lo imaginario, lo sentimental, todo esto en las relaciones que los habitantes entablan en la cotidianidad con los espacios y lugares.

### 1.2 *Hermenéutica y Fenomenología de la Religión*

El fenómeno religioso, con sus particularidades, es una constante en los grupos humanos; somos, en esencia, *homo religiosus*<sup>14</sup>. La religión, lejos de ser un tema superado, como a veces se insinúa, es relevante, incluso llegándose a hablar de un retorno de la religión desde la filosofía y las ciencias sociales en el último siglo.

Aunque los orígenes de la reflexión filosófica de temas religiosos se remontan a la antigüedad, llegando a empalmarse con la historia de la filosofía con pensadores como Tales (c. 624 a.C. – c. 546 a.C) y Heráclito (c.540-475); sistemas como el zoroastrismo y el confucionismo, al igual que literatura religiosa del judaísmo tales como los libros de Job y del Eclesiastés (Thiselton, 2018), no es hasta el siglo XIX que se comienza a hablar de una Filosofía de la Religión para referirse al estudio más articulado y crítico de una consciencia religiosa, así como de sus expresiones culturales entre las que se encuentran el pensamiento, el lenguaje, el sentimiento y la práctica (Wainwright, 2005). Entre sus antecedentes más notables en la antigüedad y la edad media podemos identificar a la *teología revelada*, centrada en la fe, la escritura y el estudio de textos sagrados; y la *teología*

---

<sup>14</sup> Como afirmaría Mircea Eliade (1907-1986) al tomar en cuenta la experiencia de lo sagrado, el mito, el rito y el símbolo, a lo largo de su obra.



*natural*, dedicada a la reflexión racional, como la llevada a cabo por Santo Tomás y San Agustín retomando teorías platónicas. Esta filosofía medieval, sin embargo, se pregunta por Dios<sup>15</sup> y no por el fenómeno religioso. Podemos encontrar otra perspectiva desde William de Ockham y el nominalismo<sup>16</sup>, que conducen al estudio de lo particular.

Esto último y la posterior separación Iglesia-Estado derivada de la Reforma anglicana en el siglo XVI, así como el giro copernicano y antropológico renacentista y el humanismo del mismo siglo conformarán una ruptura en la reflexión religiosa, virando la atención del objeto de la religión (digamos, el Dios en las religiones monoteístas) a los individuos en relación con este objeto. Sin embargo, en el siglo XVII y, más aún, en el XVIII, una racionalidad impulsada por el racionalismo ilustrado insistió en ocuparse únicamente de las creencias religiosas que pudieran establecerse por este tipo de razón. Ante esto existieron reacciones notables que enfocaron el interés en la experiencia, incluso desde la misma Ilustración, tal como la propuesta por Immanuel Kant, que plantea un cambio de una razón teórica a una práctica (moral), ya que, siguiendo al filósofo, esta última proveería de una base para la religión sobre los límites de la razón, teniendo en cuenta una necesidad de presuposición moral (Wainwright, 2005). Asimismo, el idealista Friedrich Hegel, continúa y amplía la reflexión alrededor de la experiencia religiosa y su carácter inefable, contradictorio; G.E. Lessing, quien propone que lo que más importa a los creyentes se condensa en su experiencia y sentimiento; Herder, quien nos mostró

---

<sup>15</sup> Características como su existencia y cualidades.

<sup>16</sup> Doctrina filosófica que niega la existencia de los universales acostumbrados por la escolástica medieval.

que la religión tiene que ver con el hombre entero y no sólo con su razón; y el teólogo y filósofo Friedrich Schleiermacher, quien dirigió sus reflexiones al sentimiento religioso (Fraijó, 1994), destacando la importancia de la hermenéutica. Estos enfoques influenciaron a pensadores durante el siglo XIX y XX, continuando aún vigentes en los estudios de la religión desde la filosofía.

Es pues en el siglo XIX cuando nace lo que entendemos como Filosofía de la Religión, cuando, siguiendo a Fraijó (1994), los filósofos identifican el papel del hombre en la relación con Dios, diferenciándose entonces de la teología natural. Esta rama de la filosofía es, entonces, un saber interdisciplinario dedicado al estudio y reflexión de la experiencia humana en función del fenómeno religioso, de lo *sagrado*, independiente de la existencia de su realidad religiosa<sup>17</sup>, en su carácter objetivo y subjetivo. Tomando en cuenta su complejidad y la importancia del carácter subjetivo de la experiencia, esta rama, al encontrarse con la insuficiencia de la razón lógica, demanda el uso de racionalidades diferentes, explorando métodos como el uso de un lenguaje indirecto, como la teología negativa y lenguaje analógico y acercamientos a través de lo simbólico, lo mítico, la hermenéutica simbólica como el Círculo de Eranos<sup>18</sup> y la fenomenología de la religión.

---

<sup>17</sup> Es decir, a diferencia de la teología natural, la Filosofía de la religión se ocupará del estudio de la experiencia del fenómeno religioso sin reflexionar acerca del problema de la existencia del objeto de las religiones (Dios, dioses).

<sup>18</sup> Grupo de discusión intelectual enfocado en los estudios humanísticos, religiosos y naturales desde ramas de estudio como la psicología, la religión y mitologías comparadas, la hermenéutica y los estudios folclóricos; fundada oficialmente a principios del siglo XX, aunque con orígenes desde finales del siglo XIX, del cual han sido miembros pensadores de gran importancia para el tema que nos atañe, como Rudolf Otto, Gustav Jung, Gerardus van der Leeuw, Joseph Campbell, Mircea Eliade, Gilbert Durand, y un largo etcétera.

Entre las disciplinas que acompañan a esta rama de estudio encontramos a las ciencias de la religión, sociología, antropología, psicología, entre otras; algunos de sus enfoques dentro de la filosofía son: filosofía continental, empirismo y racionalismo, existencialismo, filosofía feminista, personalismo, fenomenología y pragmatismo<sup>19</sup>. Así mismo, entre los problemas que estudia podemos mencionar: lo sagrado y lo divino, argumentos ontológicos, la mística y la experiencia religiosa, el problema del mal, el lenguaje religioso, la epistemología religiosa, dios, ciencia y naturalismo, milagros, moralidad y religión, fe y revelación, muerte y diversidad religiosa<sup>20</sup>.

Desde la conformación de la filosofía de la religión, han existido discusiones acerca de la racionalidad con la que son abordados estos estudios. En buena medida aún existe una inclinación hacia el análisis desde un racionalismo tiránicamente lógico y hegemónico heredado de la ilustración, que busca encasillar en “conceptos claros y distintos, accesibles al pensamiento, al análisis y aun a la definición” (Otto, trad. 2016, p. 43), dejando de lado el “carácter peculiar de la emoción religiosa” (Otro, trad. 2016, p. 47)., tendiente a caer en reduccionismos y esencializaciones, a la vez que deja de lado el análisis de aspectos de carácter fundamental para el estudio de las religiones, como son las acepciones de sagrado, de lo divino y de lo profano. Esta racionalidad resulta ser, siguiendo a Zambrano, una razón insuficiente.

---

<sup>19</sup> Ver más en Thiselton, 2018.

<sup>20</sup> Ver más en Wainwright, 2005.

Trías, por su parte, manifiesta que el error en el análisis desde premisas exclusivamente racionalistas en los estudios acerca de la religión es, en esencia, que “la religión es explicada fuera de sí misma” (Trías, 1997, p. 137). Lo que nos remite también un tanto a Mircea Eliade, en el prólogo de su *Tratado de historia de las religiones*, en el que anota que “un fenómeno religioso, sólo se revelará como tal a condición de ser aprehendido en su propia modalidad, es decir, si es estudiado a escala religiosa.” (Eliade, 2018, p. 20). Esto nos lleva a la sustancial necesidad de lo que el autor de *Pensar la religión: El símbolo y lo sagrado* anota como “abrirse al fenómeno religioso a través de la reflexión (...) Para lo cual es preciso destacar algún fenómeno que nos facilite la tarea” (Trías, 1997, p. 143). Para él esta herramienta facilitadora es el símbolo.

Pareciera entonces que, al pretender estudiar a la religión desde fuera, de tal modo que caigamos en una objetividad contumaz, o más aun, en una esencialización, estaremos dejando de lado los aspectos más importantes y que definen a lo religioso, que podemos sólo acercarnos a descifrar a través de la visibilización (al menos), de la dimensión (conformante) del sentimiento y la experiencia. Para cumplir con este fin, la filosofía de la religión se apoya, principalmente, en dos técnicas o metodologías: la hermenéutica y la fenomenología de la religión.

En la hermenéutica, apoyada en el “poder prodigioso” de la narrativa<sup>21</sup> (Gadamer, 1999), podemos distinguir, siguiendo a Rivara Kamaji (2010) la labor de

---

<sup>21</sup> Para Gadamer, narrar es el medio del humano para expresar la forma en la que humaniza su mundo y se dice a sí mismo. (Rivara, 2010).

autores como Gadamer y Ricoeur, quienes recuperan el pensamiento mítico, el cual privilegia la carga simbólica en el análisis de la experiencia e interpretación de lo sagrado. Esta recuperación se debe al poder de metaforicidad para la interpretación del ser, del mundo y la humanidad (Ricoeur, 1949 en Rivara, 2010) de esta estructura<sup>22</sup>, que resalta en la búsqueda de una diversificación en las formas de racionalidad para el abordaje de la experiencia y en otras dimensiones de saber dentro de la filosofía (Rivara, 2010).

A su vez, la hermenéutica se nutre de las reflexiones sobre el carácter narrativo, simbólico y de la experiencia del mundo de la fenomenología de la religión (Rivara, 2010), configurada a finales de siglo XIX y principios del XX a partir de autores como William James y Rudolf Otto, que a su vez tuvieron influencia en Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade, Michel Meslin y Martin Buber; y en autores contemporáneos iberoamericanos como Martín Velasco, José Gómez Caffarena, Ramón Xirau y Luis Villoro (Cabrera, 2010).

La tradición fenomenológica, como lo mencionamos anteriormente, se ocupa del fenómeno religioso a partir de lo que algunos autores consideran como el supuesto mínimo común a cualquier manifestación de esta índole: la experiencia humana de lo “sagrado”, y no, como se podría creer, de “Dios”, con el fin de evitar una personalización de lo divino; este término nos permitirá referir al “objeto de la religiosidad humana sin tener que comprometernos con su existencia objetiva”

---

<sup>22</sup> Gadamer considera que el carácter narrativo del pensamiento mítico lleva a un entendimiento del mundo, como un suceso de significación y significatividad, al ser y a nosotros. Implicando que: 1. El mundo y el ser humano se configuran a partir de la narratividad. 2. Que esa configuración es un modo de comprensión del mundo dada sobre eventos narrativos (donde se da el mundo y el ser) y 3. Que el mito es siempre una concepción del pasado y una manera de entenderlo. (Rivara, 2010).

(Cabrera, 2010, p. 17). Esta experiencia, que se puede dar en diferentes niveles, siendo el más alto el de la experiencia mística, es la exposición con la Otredad, lo heterogéneo (Otto y Eliade), que desafía la razón exigiendo una lógica distinta (Cabrera, 2010). Más adelante en este trabajo, en el tercer capítulo, profundizaremos en la experiencia religiosa, así como en otras manifestaciones de la relación entre el individuo y el espacio sagrado.

### *1.3 Geografías de la religión*

En las disciplinas humanas y las ciencias sociales se habla, desde tiempos relativamente recientes, de un regreso del interés de lo sagrado, lo divino, lo espiritual, sobre todo a partir de nuevos enfoques y sensibilidades religiosas más personales y menos institucionales. La geografía, sobre todo desde los enfoques que hemos expuesto, retoma este interés al reconocer su carácter esencial dentro de lo simbólico y lo formal de la lectura del espacio (Racine y Walther, 2006).

Lo religioso, como lo geográfico, ha sido materia de interés desde la antigüedad, sin embargo, los objetivos particulares, enfoques y metodologías para su estudio individual o en relación entre sí ha variado a través del tiempo. Así pues, y siguiendo a varios autores (Racine y Walther, 2006; Kong, 1990) podemos reconocer que los estudios de geografía y religión han pasado de ser relacionados con el determinismo natural hasta ser estudiados a partir de la ordenación, significación e interpretación del mundo a través de la experiencia.

Entre los estudios que abordaban la religión en su dimensión geográfica antes de la institucionalización de esta disciplina podemos encontrar la *geografía bíblica* en los siglos XVI y XVII, dedicada a identificar los lugares mencionados en la literatura bíblica, así como la *geografía eclesiástica* surgida hacia mediados del siglo XVII con el fin de identificar en el mapa la presencia de religiones no cristianas para, eventualmente, planear su evangelización como parte de los procesos de colonización. Más tarde, al final del siglo XVII, pero más fuertemente desarrollado en los dos siglos siguientes, encontramos un enfoque *psicoteológico* que, desde las ciencias naturales, consideraba todo lo relacionado con lo ambiental como una demostración divina (particular, si no es que enteramente, desde la religión católica y cristiana) (Kong, 1990). Este último enfoque es detectable ya en los inicios de la geografía institucionalizada, en el siglo XIX, donde los autores clásicos relacionaban los estudios naturales con la ordenación de fuerzas divinas del monoteísmo, un poco evocando a los sentimientos de lo sublime y lo encantado de los paisajes naturales.

Posteriormente, en el siglo XX estos campos de estudio, aún sin deshacerse por completo de la influencia de enfoques y métodos anteriores, toman interés por las relaciones entre lo religioso y lo político y económico; en contacto con la geografía cultural de Sauer y su interés por la lectura del paisaje, la geografía se interesó por estudiar las posibles maneras en lo que lo religioso podría afectar el paisaje, primero en lo morfológico y en la ordenación de grupos sociales, acercándose poco a poco a las implicaciones económicas y políticas, y posteriormente, con el desarrollo de las nuevas geografías culturales y enfoques

humanísticos, en lo simbólico, haciéndose énfasis en la experiencia, el sentido, la identidad y la creación de espacios heterogéneos a partir de la valoración, en este caso sagrada, de sus habitantes (Eliade, 1981).<sup>23</sup>

Estos enfoques se interesan también por la relación con otros elementos sociales más allá de sus formas históricas y estadísticas (como el número de creyentes o su distribución en el espacio, que tienden a esencializar el fenómeno de lo religioso), requiriendo de métodos dinámicos de análisis y representación que nos permitan una mejor comprensión de las relaciones complejas de lo sagrado, religioso o espiritual, con el espacio y sus habitantes.

Es necesario en este punto hacer una distinción entre los diferentes términos que se han usado para nombrar los estudios de geografía y religión: se conoce a la *geografía de las religiones* como el estudio de las relaciones de las instituciones humanas dedicadas a la religión con otros ámbitos sociales y ambientales; la *geografía religiosa*, por su parte, se interesa por el papel de lo religioso en las maneras de percepción e interpretación del humano hacia su mundo (Stump, 1986), animada por los enfoques mencionados que privilegiaban la fenomenología y el existencialismo, entendiendo a lo religioso más como una dimensión preguntándose por espacios rituales y cosmología de las personas religiosas<sup>24</sup>. La *geografía espiritual* nace de la idea de cómo las grandes religiones y espiritualidades han ordenado una geografía religiosa de espacios diferenciados en el mundo. Lo que abona al estudio de fenómenos como la significación de lugares sagrados a partir,

---

<sup>23</sup> También en la segunda mitad del siglo XX se consideró un enfoque ecológico de la geografía de la religión, referido a un enfoque de conservación ambientalista, ver más en Kong, 1990.

<sup>24</sup> A este respecto se habla de la *geoteleología* de Tuan (1976) y la *geosofía* R.W. Stump (1986).



entre otras cosas, de la peregrinación, la clasificación, el apego y la identificación, poniendo el foco en las personas más que en los objetos (Racine y Walther, 2006). Siguiendo lo anterior, el presente trabajo se identificaría en esta última categoría, ya que posteriormente abordaremos algunas formas en las cuales las personas se relacionan con un espacio sagrado (el Conjunto Religioso del Tepeyac) a través de prácticas, relaciones, apegos y significaciones.

Algunos de los temas de interés de estos estudios son la diferenciación y jerarquización de espacios, la preeminencia en el tiempo, la sacralización de lugares, las expresiones ceremoniales, la tolerancia, la simbología del culto, la defensa y protección de espacios sagrados, la peregrinación, los íconos, etc. (Racine y Walther, 2006).

Una de las problemáticas más visibles dentro de las geografías de la religión, es compartido por varias de las demás ramas y enfoques de la geografía: la delimitación de los objetos particulares de estudio (Sopher, 1981 en Kong, 1990), ligado con la recomendación de no caer ni en generalizaciones ni en particularidades. Un ejemplo de esto es el debate sostenido por algunos acerca de qué tanto debería el geógrafo ahondar en los estudios religiosos o *Relionswissenschaft* fuera de lo general, colectivo y visible en el espacio. Estas críticas, presentes hacia las últimas décadas del siglo pasado (Troll en Buttner, 1980, Levine, 1986, Wagner y Mikesell's 1962, Sopher, 1981 en Kong, 1990) son respondidas por los enfoques culturales y humanistas que, por el contrario, consideran relevante la atención a las experiencias, percepciones y significaciones individuales dentro de dimensiones subjetivas y afectivas para una mejor

comprensión de las narrativas, creencias y prácticas de los creyentes en el espacio y de la religión como una dimensión más que como otra categoría social (Holloway, 2002).

#### *1.4 En esta tesis: diseño metodológico*

La presente tesis conforma una geografía cultural ya que pretende ser un acercamiento a la comprensión de la conformación y permanencia del espacio sagrado del Tepeyac a partir de la exposición de elementos valorados por este enfoque, sobre todo en lo contemporáneo. Tal es el caso del paisaje, conformado por características físicas del medio, procesos históricos, elementos sociales, culturales, simbólicos y que es el resultado de la relación recíproca entre el espacio, que es modificado por la sociedad y ésta que es influenciada por el espacio.

Además, y siguiendo el mismo enfoque, la presente tesis pretende poner el foco de atención en los individuos y grupos sociales tomando en cuenta elementos tales como la memoria y vivencia cotidiana a través de una propuesta de observación detallada o lectura del paisaje que privilegia la dimensión simbólica tejida en el espacio por los habitantes como un medio de comprender, vivir y significar su mundo. Esta valoración de lo subjetivo presente en el enfoque cultural contemporáneo abre en la geografía las puertas al diálogo con disciplinas como la filosofía, la teoría literaria, los estudios culturales y la antropología (Ley & Samuels, 1978; Duncan & Duncan, 1988; Gregory, 1994;

Doel, 1995 en Duncan et al., 2004), consideradas en la elaboración de este trabajo, así como la escala caracterizada por la misma significación e importancia subjetiva que se menciona: el lugar.

Este trabajo comenzó con la investigación del marco teórico alrededor de temas de geografía, espacios sagrados y la historia de nuestro lugar de estudio: el Conjunto Religioso del Tepeyac. Posteriormente y siguiendo con las metodologías cualitativas usadas en los estudios de la geografía cultural contemporánea, se realizaron entrevistas semi estructuradas en dos etapas, para indagar en campo acerca de las interacciones de los visitantes de La Villa y el Conjunto de Iglesias. La primera etapa, realizada de abril a junio del año 2021, se enfocó en recoger las dinámicas y percepciones de las personas que asisten al recinto de forma regular, y la segunda etapa, realizada en un momento posterior, (en septiembre del mismo año), y conformada por preguntas más dirigidas y a un grupo ligeramente más reducido de personas, tuvo como objetivo ahondar en la relación que tienen con la Virgen las mujeres que visitan la Basílica de Guadalupe. Las personas que fueron entrevistadas en la primera etapa varían en edad y género, mientras que en la segunda etapa se entrevistó sólo a mujeres de diferentes edades, esto debido a que en el procesamiento de la información recabada en el primer grupo de entrevistas se identificó la recurrencia en la mención de la existencia de una relación diferenciada o particular; más cercana o personal entre la virgen de Guadalupe y las mujeres que visitan su santuario, a partir de nociones como la maternidad y lo femenino; información que trascendió en este trabajo como categoría de análisis y constituyó eventualmente la base de la construcción del cuarto capítulo. En todos los casos

la única señal que se utiliza para reconocer dos grandes grupos de edad (adultos jóvenes y adultos mayores) será su nombramiento como “Señora” para las mujeres mayores. Después de esto, y siguiendo las propuestas metodológicas de Taylor y Bogdan (1987) se hizo un análisis de datos que comprendió una primera fase de identificación de temas recurrentes y el desarrollo de proposiciones a modo de notas del autor; y una segunda fase de codificación de datos y refinamiento de la comprensión del tema de estudio.

Posteriormente se relativizaron los descubrimientos (Deutscher, 1973) a fin de comprender los datos en el contexto en el que fueron recogidos. Esto dio como resultado una serie de categorías de análisis que muestran algunas de las formas más comunes de interacción y relación entre las personas visitantes del Conjunto Religioso del Tepeyac y el mismo lugar sagrado; estas categorías se presentan en el tercer capítulo. Estos hallazgos se enriquecieron y se contextualizaron con más investigación teórica que se entrelazó, a su vez, con otra metodología cualitativa: la observación propia.

Finalmente, en vista de los hallazgos resultantes de esta última fase, se decidió regresar al lugar de estudio a indagar, a través de una nueva entrevista semi estructurada ahora más específica, acerca de la relación entre los visitantes, sobre todo mujeres, y la protagonista de este espacio: la Virgen de Guadalupe. El producto de este último trabajo de campo se complementó con más información teórica y hallazgos acerca de las raíces de esta figura religiosa, su origen sincrético, su asociación con los arquetipos femenino y de madre y la influencia de su imagen en la permanencia y resignificación del espacio sagrado del Tepeyac.

## **Capítulo 2. Recorrido inicial por el Conjunto Religioso del Tepeyac: construcción, paisaje arquitectónico y paisaje simbólico**

En este segundo capítulo recorreremos el paisaje de nuestro lugar de estudio: los templos del Conjunto Religioso del Tepeyac, a saber: las Capillas de Indios, del Cerrito y del Pocito, el Templo y Ex Convento de las Capuchinas, el Templo Expiatorio a Cristo Rey (Antigua Basílica de Guadalupe) y la Nueva Basílica de Guadalupe, con el propósito de acercarnos a este espacio sagrado de la mano de la observación participante y las opiniones de algunos de sus visitantes, así como a través de su historia, la cual antecede los relatos aparicionistas de la Colonia española, su construcción y su arquitectura con bases en lo material y en lo simbólico.

### *2.1 La Villa: el barrio-antesala y las puertas del cielo*

La Basílica de Guadalupe puede verse desde varios metros antes de llegar, sobre todo por el amplio camellón central de la Calzada de Guadalupe, que funge como el último de los caminos a recorrer por los millones de peregrinos que se dirigen con fe al templo (Figura 1). Sin embargo, es cuando este camellón concluye, apenas antes de llegar al Conjunto Religioso del Tepeyac, que se puede vislumbrar la personalidad de La Villa, su colorida antesala.

Cercana a varias avenidas importantes, como Calzada De los Misterios, Montevideo y la misma Calzada de Guadalupe, con una estación de metro a escasísima distancia y con comercios por doquier, este lugar pintoresco encuentra la vida en lo diverso de sus locales: un par de fachadas antiquísimas acompañan al moderno hospital, un par de bancos y una tienda departamental sobresalen entre los edificios más bien austeros que albergan, en sus locales, farmacias, joyerías, panaderías y fondas de comida corrida que se enfrentan a restaurantes de comida rápida, aunque ambos parecen palidecer ante el protagonismo de los puestos provisionales de gorditas de nata, que marcan el lugar con un característico olor a carbón.

Lo que impera, sin embargo, es la venta de artículos religiosos, ya en una plaza de buen tamaño (Figura 2), ya en un mercado poco más pequeño, ya en establecimientos austeros o colgados sobre el cuello de los tantos vendedores que caminan ofreciéndolos. Santos y arcángeles conviven, pero la reina es, sin dudas, la “Virgen Morena”, presente en estampados, en medallas y sobre una banquita fuera de un puesto, en forma de figurilla de tamaño real lista para las fotos:

*La grandeza de la Virgen se extiende por todos los alrededores [...] por todos lados hay imágenes de Ella de los comerciantes, imposible no sentir que estás ahí. (Gabriela, 3 de junio, 2021).*

Se escuchan las ofertas, el acostumbrado bullicio, los autos, el ocasional merolico que ofrece remedios y encanta serpientes; se escucha la música de algunos locales y el sonido de grupos, algunos más grandes que otros, rezando el

rosario y cantando alabanzas, presentes de manera intermitente durante el día y a lo largo de todo el año (Figura 3).



Figura 1: La Antigua Basílica y la Capilla del Cerrito vistas desde el barrio de La Villa, a un lado del Camellón de Calzada de Guadalupe (Fuente: trabajo de campo 2020).



Figura 2: Una de las tiendas dedicadas a la venta de artículos religiosos fuera del Conjunto Religioso del Tepeyac (Fuente: trabajo de campo 2020).



Figura 3: Vista de la Calzada de Guadalupe y el barrio de La Villa desde la entrada al Conjunto Religioso del Tepeyac; en las calles, a ambos lados de la Calzada encontramos comercios formales e informales de artículos religiosos, comida y otros (Fuente: trabajo de campo 2020).

Al llegar al alto enrejado que hará de límite entre la Tierra y el Cielo nos reciben, ondeantes, las banderas de México y del Vaticano, además de un policía que nos ofrece gel desinfectante y nos toma la temperatura como medidas básicas sanitarias recomendadas ante la emergencia por la pandemia de COVID-19 presente a tiempo de escrito este trabajo: años 2020 y 2021 (Figura 4). Además, cabe mencionar, nos localizamos en la alcaldía Gustavo A. Madero, marcada como zona de alto contagio dentro de la Ciudad de México.

Al cruzar dicha frontera, aunque la vida sigue latente, lo único que se escucha, por ahora, son los rezos, y lo único que se ve, además del conjunto de iglesias de diferentes tamaños y estilos, es el amplio y cercano cielo azul con sus nubes blancas: estamos en el cerro, en el Conjunto de Iglesias del Tepeyac.

En la plaza, dentro del espacio sagrado delimitado por las rejas se alzan varias edificaciones: a la izquierda la Nueva Basílica y detrás, el Bautisterio; de frente la Antigua Basílica, frente al Museo del conjunto, junto a la Iglesia y Ex Convento de las Capuchinas; y a la derecha, el carrillón, una estructura compuesta de varias herramientas para medir el tiempo, que ahí, pareciera no pasar: está el reloj normal, un astrolabio, y en los costados un reloj solar y uno azteca. Esto además de poseer múltiples campanas que resuenan con melodías de vez en cuando. Este reloj se nos revela de sorpresa como un cucú, que posee un escenario que se abre, mostrando varias figuras animatrónicas de tamaño real que repiten varias veces al día la historia de las apariciones de la Virgen a Juan Diego (Figuras 5, 5a y 5b).



Desde este punto podemos identificar también, un poco más alejados, el resto del Conjunto Religioso, entre diversas esculturas y flores, de izquierda a derecha: la Capilla de Indios y la Capilla del Pocito. Muy al fondo en la misma dirección, una cafetería. Detrás de la Antigua Basílica, además, siguiendo una escalinata que fluye con la elevación del cerro, rodeado de jardines y adornado entre arcos y algunos vendedores de fotos, postales y artículos religiosos se encuentra, en la cima, la Capilla del Cerrito, resguardada por cuatro arcángeles y una cruz; acompañada por un espacio dedicado a veladoras eléctricas y la vieja alta fachada y puertas del cementerio lleno de historia, pero cerrado al público desde hace tiempo. Es aquí, en el punto más alto, desde donde podemos apreciar, en descenso, un espacio escultórico y una cascada artificial, que no roba la atención de la guerra de visiones frente a nosotros: el cielo sacro y la profana, enorme, Ciudad de México.



Figura 4: Algunas de las señalizaciones con instrucciones de medidas higiénicas y restricciones por la emergencia sanitaria a razón de la pandemia de COVID-19 (Fuente: trabajo de campo 2020).

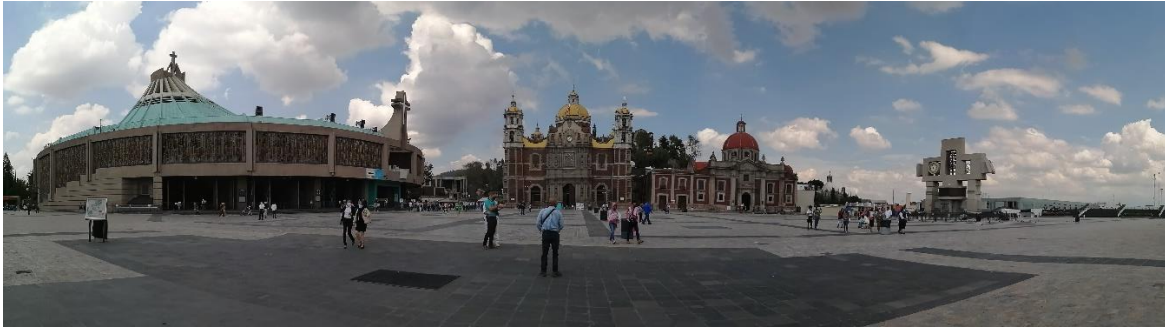


Figura 5: El Cielo y la Tierra desde el Atrio de las Américas; en medio, de izquierda a derecha: Basílica de Guadalupe, Antigua Basílica de Guadalupe (ahora Templo Expiatorio a Cristo Rey), Templo y Antiguo Convento de las Capuchinas y el carrillón; en la extrema derecha está la Plaza Mariana (Fuente: trabajo de campo 2020).



Figura 5a: El Atrio de las Américas visto desde la Plaza Mariana, de izquierda a derecha: la Nueva Basílica de Guadalupe, el carrillón, la Antigua Basílica de Guadalupe (ahora Templo Expiatorio a Cristo Rey) y el Templo y Antiguo Convento de las Capuchinas (Fuente: trabajo de campo 2020).

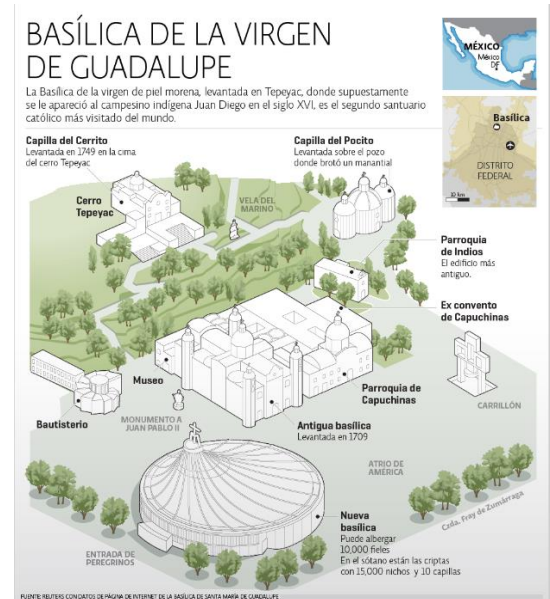


Figura 5b: Conjunto de Iglesias del Tepeyac (TurismoMéxico.es, sf).

### *2.1.1 Las Basílicas*

De regreso en la plaza, poblada de personas, repartidas entre fieles y curiosos, de los cuales realmente pocos se delatan como extranjeros, volvemos a estar frente a los templos del conjunto más concurridos, los dos gigantes: la Antigua y la Nueva Basílicas de Guadalupe (Figura 6).

#### *Templo Expiatorio a Cristo Rey o Antigua Basílica de Guadalupe*

La Antigua Basílica de Guadalupe, o el Templo Expiatorio a Cristo Rey, se encuentra de frente a la explanada del Atrio de Las Américas, a un lado del Templo y Ex Convento de Santa María de Guadalupe, o de las Capuchinas. Se alza con sus cuatro torres, una en cada esquina, y su cúpula amarilla, de exterior barroco e interior neoclásico. Al traspasar las gruesas puertas de madera, la Basílica recibe al visitante en su reducido interior, con sus grandes columnas, sus múltiples vitrales y pinturas, con decenas de bancas en las que se distribuyen algunos fieles; más de los que se encuentran en el resto de los templos del Conjunto del Tepeyac, pero aun así en números muy alejados que los de la concurrencia de la Nueva Basílica. En su mayoría rezan, no tan en silencio, siguiendo a una mujer que concluye de leer el Evangelio frente al altar con un micrófono. Arriba el órgano monumental y los techos altos por donde, a pesar de los vitrales, no entra demasiada luz. Es un lugar frío y húmedo, oscuro y ceremonioso.

Al fondo, a un costado del atrio se encuentra una pequeña capilla: la Capilla del Sagrario, un pequeño lugar con algunas bancas que no se aleja tanto del barroco como el resto del interior: con motivos dorados abarcándolo todo, la división de madera que hace de puerta está tallada con figuras de ángeles y trompetas que evocan cantos celestiales, y en las paredes, por doquier, hay grabados que dan fe de milagros y peticiones, en el lugar donde antes se encontraban los retablos, tan representativos de la religiosidad mexicana.

Mientras ocasionalmente entran y salen personas que han llegado a este templo a conocer (o recordar) el lugar y a tomar algunas fotos, las pocas personas que estaban orando se levantan poco a poco, otras, un par, se quedan casi a la espera de algo, tal vez en contemplación.

Este lugar guarda en su interior un carácter distinto al de la Nueva Basílica, aunque el ahora Templo Expiatorio no es ni de cerca tan concurrido. Esto podría explicarse porque el ayate, objeto de devoción, materialización de lo divino, ya no se encuentra aquí, sino en el nuevo templo. Sin embargo, sigue siendo el preferido de algunos fieles, como la Señora Cenobia quien nos comenta:

*[...] Yo sigo viniendo aquí [La Antigua Basílica de Guadalupe] porque es especial. Según la tradición aquí es el verdadero hogar de la Virgencita. Le hicieron otra casa porque ya no cabíamos y está bien, ella nos invita a ir a rezar y para que vayamos a verla. Pero aun así yo prefiero venir aquí porque esta es su casa su casa [...] La otra [refiriéndose a la Nueva Basílica de Guadalupe] también está bonita, pero no, no se siente igual. (6 de junio, 2019).*

## *La Nueva Basílica*

La nueva Basílica de Guadalupe posee una interesante arquitectura moderna de segunda mitad del siglo XX: algunos la asemejan al manto de la Virgen, otros a la de una tienda; la que contuvo el Arca de la Alianza. Ciertamente irrumpe un poco con la solemnidad general que inspiran los templos vecinos, de estilos antiguos, barrocos y neoclásicos. Es, sin embargo, la más concurrida. Hay misa, y el recinto está lleno con personas sentadas en el piso, paradas pasando las puertas y con más devotos llegando, solos, en familia o en grupos grandes portando estandartes; algunas presurosas andando y otras de rodillas, con pesadez. Adentro reinan, después de la Virgen, los temas dorados, el aleluya en las voces corales y el olor a incienso, que resulta en un irremediable sobrecogimiento. El templo, su gran tamaño y afluencia inspiran, en palabras de sus visitantes, un sentimiento de grandeza y unión:

*[La Basílica] es importante por las magnitudes del lugar, porque es muy grande y puede albergar a muchas personas [...] lo cual pues siento yo que agarra ese sentimiento que se genera en las masas: cuando tú estás en una masa de personas que aprovechan la pasión de un sentimiento y lo unifican y pues te hace sentir parte de algo más grande (Daniel, 23 de abril, 2021).*

Los fieles en las bancas se levantan, se sientan, se arrodillan y vuelven a pararse; se dan las manos y entonan cantos; otras, las que se encuentran casi en la puerta, sentados, algunos dormitan o están ahí sin prestar demasiada atención. Otros oran a su ritmo; la gente lleva enfermos, o recién nacidos, o sólo llevan su cruz, en silencio.

Dentro del mismo templo, a cada costado del atrio principal se encuentra una capilla pequeña, cada una celebrando misa. Detrás del altar principal, donde se encuentran los ordenados, está la reliquia, el tesoro: el ayate con la imagen santa, que es admirada por sus visitantes al pasar por unas bandas eléctricas que evitan las congestiones. Las personas, sin embargo, pasan una y otra vez, admiradas.

Salir de nuevo al Atrio de las Américas, donde todo lo que se ve es el cielo, resulta casi extraño. Aquí sigue habiendo movimiento: personas llegando con grandes ramos de flores y velas, así como un par de pequeños grupos de turistas guiados en un recorrido.



Figura 6: De izquierda a derecha: La Nueva Basílica de Guadalupe y el Templo Expiatorio a Cristo Rey (Antigua Basílica de Guadalupe). Una fila de personas espera su turno para entrar a la Nueva Basílica: el acceso es controlado en atención a las recomendaciones sanitarias de no sobrepasar el aforo indicado y respetar el distanciamiento social para evitar contagios de SARS-CoV-2. (Fuente: trabajo de campo 2021).

## 2.2 Tepeyácac: lugar sagrado

La Basílica de Guadalupe es el segundo templo católico más visitado del mundo, superado sólo por la Basílica de San Pedro en Roma. Es destino de constantes peregrinaciones llevadas a cabo a lo largo de todo el año, aunque la más importante y concurrida es la que marca el aniversario del misterio guadalupano<sup>25</sup>, el 12 de diciembre, en la que, de acuerdo con información de la Secretaría de Turismo (Sectur), recibe anualmente alrededor de 18 millones de visitantes entre peregrinos y turistas nacionales e internacionales (Sectur, 2016)<sup>26</sup>.

Aunque es a partir de 1676, un siglo después de la construcción del primer templo, que comenzaron a aumentar significativamente las procesiones marianas, el carácter sagrado del Cerro del Tepeyac es anterior al mito de las apariciones de la Virgen: el *Tepeyácac*<sup>27</sup>, más tarde conocido por su diminutivo *Tepeaquilla* por los españoles, ya era, desde antes de la colonización, un lugar de asentamiento humano, del que tenemos primer constancia por su presencia en el mapa de Hernán Cortés (realizado por *amantecas*<sup>28</sup> mexicas de 1521 a 1524) junto con el sistema lacustre, calzadas y otros lugares de igual importancia. Existen, además, menciones en otros documentos de la época, como el reconocimiento de su *altépetl* (o señorío)

---

<sup>25</sup> Que refiere al mito de las apariciones de la Virgen de Guadalupe en el Cerro del Tepeyac.

<sup>26</sup> Durante 2020, debido a la crisis sanitaria por el virus de COVID-19 el peregrinaje se redujo; se calcula que, en diciembre de este año, entre filtros sanitarios y advertencias de ser una zona de alto contagio, los peregrinos que lograron ingresar al Conjunto de Iglesias para visitar la Basílica de Guadalupe adelantando su visita en vista del cierre del santuario del 10 al 13 de este mes, fueron aproximadamente 35 mil 794 (Pradilla, 2020).

<sup>27</sup> “En la nariz (prolongación) del cerro” en náhuatl (Martínez, 2006, p. 3).

<sup>28</sup> Artesanos mexicas, especialmente dedicados al arte plumario.

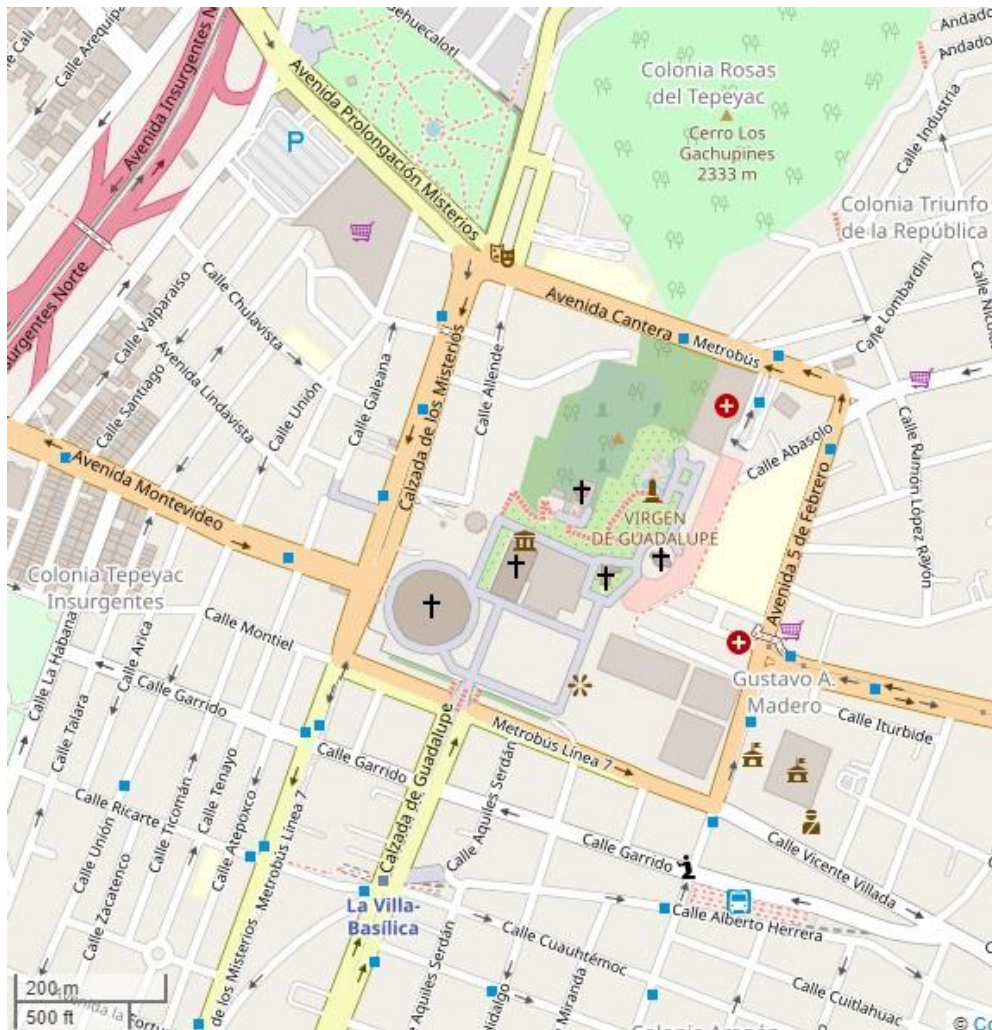


en 1528 como ciudad (y no pueblo), lo que denotaría un grado alto de reconocimiento a los señores de *Tepeyácac* (Martínez, 2006). Este lugar era desde entonces reconocido por los habitantes de la cuenca como un centro de culto, albergando un templo erigido en honor a *Tonantzin*, “nuestra Madre venerable”, el cual sería de los primeros en ser destruidos a la llegada de los españoles. Fray Bernardino de Sahagún, en su *Historia general de las cosas de Nueva España* (1540-1585), describe que llegaban a adorar a Tonantzin, sobre todo en sus días de fiesta, grandes grupos de nativos peregrinos que recorrían más de veinte leguas, equivalente a poco más de 96 kilómetros, desde otras comarcas de México; peregrinaciones que continuaron incluso cuando el templo del Tepeyac mostraba la imagen de la Virgen de Guadalupe, lo que se consideraría sospechoso pues “en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y vienen de lejanas tierras a esta *Tonantzin*, como antiguamente” (Sahagún, 1969, III: 352 citado en Giuriati, *et al.*, 1998, p. 57).

El Tepeyácac, actualmente Cerro del Tepeyac (Mapa 1), es una estructura larga y de baja altura de origen volcánico; es un apéndice del Cerro de los Gachupines, prolongación a su vez del Cerro del Guerrero o de Santa Isabel que forma parte de la Sierra de Guadalupe, perteneciente al Sistema Volcánico Transversal. Se ubica en la alcaldía Gustavo A. Madero, al norte de la Ciudad de México y alberga al Conjunto Religioso del Tepeyac, hogar de la Insigne y Nacional Basílica de Santa María de Guadalupe: el santuario mariano más concurrido del mundo.



Además, en el cerro del Tepeyac se encuentra el parque nacional El Tepeyac de alrededor de 1500 hectáreas, creado mediante un decreto emitido el 18 de febrero de 1937, y partes de las colonias Rosas del Tepeyac, Triunfo de la República y Parque del Tepeyac; otras colonias cercanas son: bajo el cerro, Martín Carrera e Indios Verdes; y de frente al conjunto de iglesias, la Tepeyac Insurgentes y la Villa, que conformarán el paisaje antesala de la experiencia de peregrinaje a las basílicas de Guadalupe.



Mapa 1: Cerro del Tepeyac y colonias circundantes en la alcaldía Gustavo A. Madero. (Obtenido de OpenStreetMap.org, 2021)

### 2.2.1 Construcción del Conjunto de Iglesias y paisaje arquitectónico

Es durante el siglo XVIII que se llevaría a cabo la construcción y remodelación de los templos que conforman el actual Conjunto de Iglesias. Comenzando por la *Capilla del Cerrito* (Figuras 7, 7a, 7b y 7c), ubicada en lo alto del cerro del Tepeyac, y que marca el lugar en el que, según el misterio guadalupano, que explicaremos más adelante, Juan Diego recogería las rosas que después revelarían la imagen de la Virgen en su tilma<sup>29</sup>, la cual se convertiría en la reliquia de devoción, actualmente conservada en la Nueva Basílica de Guadalupe, y que marcaría el inicio de la construcción del templo a esta advocación católica. Antes de su remodelación era una sencilla capilla mandada a construir por un panadero y su esposa en 1666, en conmemoración de los milagros. Fue renovada por iniciativa del obispo Montúfar a mediados del mismo siglo y su fachada estuvo a cargo del arquitecto Francisco Guerrero y Torres, quien también diseñó la escalinata oriente y la escultura del exvoto de La Vela del Marino (Figura 8), mientras que el interior está decorado por obras al temple del muralista mexicano Fernando Leal; su antesala está compuesta por un atrio resguardado por cuatro arcángeles tallados por el escultor Ernesto Tamariz y adornado por la enorme que exhibe en su centro un Sagrado Corazón (Figuras 9 y 9a).

---

<sup>29</sup> Tilma o *tilmatli* era una prenda exterior usada por hombres en las zonas del centro de México a finales del periodo posclásico y en las épocas coloniales tempranas (*Tilma*, sf).



Figura 7: Capilla del Cerrito y exvoto monumental de La Vela del Marino (Iglesia del Cerrito Guadalupe, 1884).



Figura 7a: Capilla del Cerrito (MxCity, 2018).

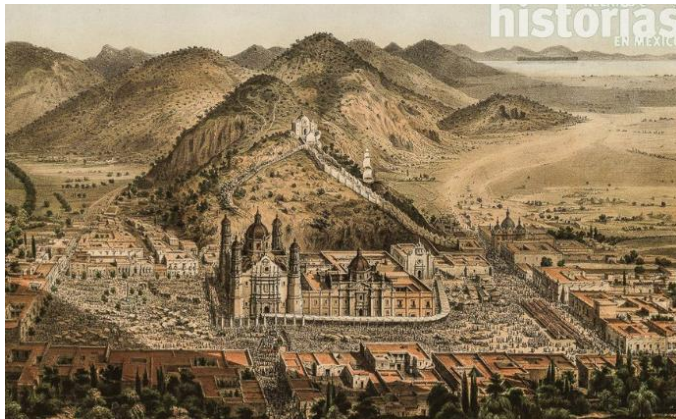


Figura 7b: La Villa de Guadalupe, litografía tomada en globo el 12 de diciembre. Sobre el cerrito, detrás de la Antigua Basílica, podemos ver la Capilla del Cerrito y el exvoto monumental de La Vela del Marino. (Establecimiento litográfico DECAEN, 1855-1856 en Lozada, 2013).



Figura 7c: Interior de la Capilla del Cerrito (Fideicomiso Cerro del Tepeyac, 2013 en MxCity, 2018).





Figura 8: Exvoto monumental de La Vela del Marino e inscripción: *“Combatido un buque por un fuerte temporal, partido el timón, el rumbo y toda esperanza de salvarse la tripulación, ésta invocó de todas veras a la Santísima Virgen de Guadalupe, haciéndole presente que, si quedaba salva, le traería presentar a su Santuario, el palo de la embarcación cual se encontraba. La Santísima Virgen oyó piadosa los ruegos de sus hijos y la destrozada nave pudo entrar salva a poco tiempo al puerto de Veracruz. La tripulación cumplió su promesa, trayendo en hombros el conjunto de palos del navío hasta el Santuario y colocando su ofrenda dentro de esta construcción de piedra para defenderlo de las injurias del tiempo.”* (Fuente: trabajo de campo 2021).



Figura 9: Arcángeles custodian a la Capilla del Cerrito, entre ellos se encuentra la Cruz del Apostolado; debajo hay puestos de venta de artículos religiosos (Fuente: trabajo de campo, 2021).



Figura 9a: En el camino hacia la Capilla del Cerrito encontramos también comercios, ventas de comida, artículos religiosos y fotografías del lugar (Fuente: trabajo de campo, 2021).

Otro de los templos es la *Parroquia de Indios* (Figuras 10 y 10a), construida por instrucción del bachiller Luis Lazo de la Vega en el siglo XVII sobre el antecedente de la pequeña casa de adobe habitada por Juan Diego los últimos años de su vida, posteriormente convertida en ermita por el obispo Fray de Zumárraga y agrandada por el obispo Montúfar.



Figura 10: Parroquia de Indios (Fuente: trabajo de campo, 2021).



Figura 10a: Interior de la Parroquia de Indios (Fuente: trabajo de campo, 2021).

Por su parte, en conmemoración de la cuarta aparición del misterio de la Virgen, fue erigida la *Capilla del Pocito* (Figuras 11 y 11a), demolida y reconstruida en el siglo XVIII a cargo del arquitecto Francisco Guerrero y Torres, apoyado económicamente por el Cabildo y por la mano de obra de muchos fieles voluntarios, hecho que lo hace ver ante muchos como una obra de amor y fe. Su fachada es de



tezontle y cantera con friso cubierto de azulejos blancos y azules, y en su interior circular destaca el retablo principal de oro con columnas estriadas y capiteles corintios, así como la réplica del manto guadalupano, el exquisito púlpito de madera (Figura 12) y el adorno de ángeles en su cúpula; elementos que la convierten en una joya del barroco americano (González Gamio, 2015).



Figura 11: Capilla del Pocito (Fuente: trabajo de campo, 2021)

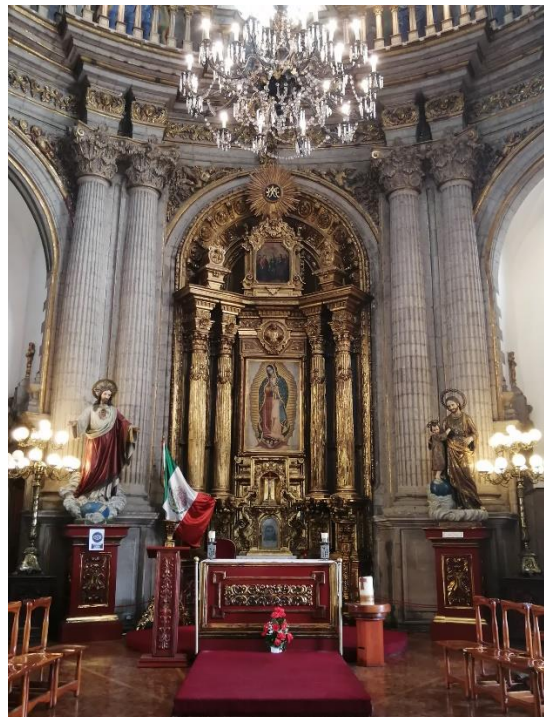


Figura 11a: Interior de la Capilla del Pocito (Fuente: trabajo de campo, 2021).



Figura 12: Púlpito de madera al interior de la Capilla del Pocito (Fuente: trabajo de campo, 2021).

*La iglesia de las Capuchinas* (Figura 13), a un lado de la Antigua Basílica de Guadalupe, fue construida en 1787 por iniciativa de Sor Mariana de San Juan Nepomuceno apoyada por la sociedad novohispana. Cabe destacar que este templo albergó la reliquia de la Virgen de Guadalupe entre los años 1791 y 1804, cuando la Antigua Basílica (en donde se encontraba originalmente la imagen) tuvo que ser reparada debido a las afectaciones progresivas ocasionadas por la inestabilidad del suelo sobre el que está construida (Watson, 2012).



Figura 13: Iglesia y Ex Convento de Las Capuchinas (Fuente: trabajo de campo, 2021).

*La Antigua Basílica de Guadalupe* (Figuras 14, 14a, 14b y 14c) fue diseñada en su mayoría por el arquitecto Pedro de Arrieta<sup>30</sup> y su construcción inició a finales del siglo XVII. Es un templo de cuatro torres<sup>31</sup>, con fachada de tezontle teñido de borgoña y decorado con cantera chiluca, medias columnas y el milagro de la tilma tallado en la portada. Esta Basílica está resguardada por esculturas de santos, ángeles y doctores de la iglesia; fue abierta y bendecida formalmente, en su retablo original de hoja de oro de 23 kilates, a principios del siglo XVIII. A mediados del

---

<sup>30</sup> Arquitecto encargado de obras como el antiguo palacio de la Inquisición en la plaza de Santo Domingo.

<sup>31</sup> Realizada por el arquitecto como referencia al templo de Salomón (González Gamio, 2015).



mismo siglo obtuvo el nombramiento de Colegiata<sup>32</sup> y, con la ayuda de Fernando VI y donaciones del clero y de los fieles para gastos materiales, el santuario se hizo de destacadas obras que lo ensalzan como el coro, la sillería, la reja, libros y el gran marco de oro que hasta la fecha resguarda la tilma de Juan Diego (Watson, 2012).

A principios del siglo XIX, la capacidad de la Colegiata ya era rebasada por los devotos que asistían a las ceremonias, por lo que se decidió hacerle una ampliación a partir de la destrucción y extensión del altar principal hacia la parte posterior del templo, lo cual, junto con la destrucción de retablos churriguerescos y otras reparaciones (comunes desde sus inicios por la calidad inestable del suelo, que provoca el ablandamiento de sus cimientos, su inclinación y hundimiento), convirtió al templo de un fuerte barroco en uno de estilo neoclásico. Es en este mismo siglo cuando se construye una ampliación siguiendo una copia del edificio original, así como una posterior separación del antiguo templo, ahora Templo Expiatorio de Cristo Rey, pues éste recargaba su peso en la ampliación, deteriorándolo; actualmente esta ampliación es la sede del museo del Conjunto de Iglesias, y resguarda una nutrida colección de pinturas y exvotos. A finales del siglo XIX finalizó la obra y se trasladó la imagen de la tilma de Juan Diego desde el Templo de las Capuchinas al nuevo recinto, donde se le coronaría en una ceremonia histórica para la religión católica en México. Poco más tarde, en 1904, la Colegiata fue elevada oficialmente a Basílica<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Templo católico que posee un grupo de clérigos igual que el de la catedral, pero sin ser sede del obispo.

<sup>33</sup> Templo católico que goza de prestigio por su construcción tradicional romana (que consta de una nave central rodeada de columnas y flanqueada por dos naves laterales), por sus funciones y por su antigüedad.



Figura 14: Antigua Basílica de Guadalupe (Fuente: Trabajo de Campo, 2021)



Figura 14a: Interior de la Antigua Basílica de Guadalupe (Sánchez en Fabila, 2020)



Figura 14b: Interior de la Antigua Basílica de Guadalupe, atrio (Rodríguez, 2017).



Figura 14c: Pequeña Capilla en el Interior de la Antigua Basílica de Guadalupe (*Interior del Templo expiatorio a Cristo Rey (Antigua Basílica de Guadalupe)*, 2014).

A pesar de sus constantes reparaciones, para la segunda mitad del siglo XX las dificultades estructurales y de cupo de la Antigua Basílica de Guadalupe fueron insostenibles, comenzando la construcción, en la década de los setenta, de la *Nueva Basílica* (Figuras 15, 15a, 15b y 15c) bajo la dirección de los arquitectos Gabriel Chávez de la Mora, José Luis Benlliure y Pedro Ramírez Vázquez<sup>34</sup>.

Es característico su diseño contemporáneo<sup>35</sup>, posible sólo después de las reformas de Concilio Vaticano II<sup>36</sup>, con su forma circular desarrollada a partir del objetivo de que la imagen de la Tilma de Juan Diego pudiera verse desde cualquier lugar dentro del templo e incluso desde fuera del mismo, permitiendo una experiencia de comunicación sagrada más intimista y próxima (ejemplo de las maneras en la que la construcción (arquitectónica) del espacio juega un papel importante en la experiencia de lo sagrado) con los símbolos religiosos de la fe católica, especialmente con la Virgen de Guadalupe. Esto último, a pesar de que, de acuerdo con la presidenta de la Archicofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, Ana Rita Valero de García Lascuráin, hay que recordar que se trata de un templo

---

<sup>34</sup> Arquitectos mexicanos detrás de grandes obras representativas nacionales e internacionales: la obra cumbre de José Luis Benlliure es El Conjunto Aristos (1959-1961), ubicado en la colonia Hipódromo, catalogado como patrimonio de la Ciudad de México de la segunda mitad del siglo XX y obra Maestra de la Arquitectura Mexicana (Petit de Murat, 2019); Fray Gabriel Chávez de la Mora, dedicado al diseño y renovación de arquitectura religiosa es autor de obras como el Santuario de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro en Tequisquiapan, Querétaro (1985), la Capilla Guadalupana en el Vaticano (en colaboración con el arquitecto Pedro Ramírez Vázquez), en la Ciudad del Vaticano (1988) y la Capilla de San Peregrino en la Ciudad de México (1991-1992) (Gabriel Chávez de la Mora, sf). Por su parte, entre las obras del arquitecto Pedro Ramírez Vázquez en México están: el Museo Nacional de Antropología (1964), el Museo de Arte Moderno (1964), Torre de Tlatelolco, Centro Cultural Universitario Tlatelolco (1965), Estadio Azteca (1966), Museo del Templo Mayor (1987) Facultad de Medicina, UNAM (1952) y los mercados de La Lagunilla, Tepito, Coyoacán, Azcapotzalco, San Pedro de los Pinos y otros 10 más (1955-1957), entre muchas obras más. (Pedro Ramírez Vázquez, sf).

<sup>35</sup> Que hay que mencionar, no siempre fue bien recibido.

<sup>36</sup> (1962-1965) Que permitió cambios y renovaciones en las prácticas católicas con fin de promover la fe católica más identificada con la época.

“cristocéntrico” carácter que podemos comprobar, por ejemplo, en la colocación de un enorme crucifijo sobre la Tilma de Juan Diego (González Gamio, 2015). Aunque es cierto que los peregrinos encuentran a la Virgen de Guadalupe el ícono central del santuario.

El diseño de esta Basílica fue creado para recordar el manto de la Virgen, cubriendo a los devotos, rematada con una gran cruz sobre una corona, rodeada por un semicírculo en representación de un abrazo sagrado; también, sobre la entrada, encontramos una capilla abierta que figura una capilla antigua donde se oficiaban las misas y evangelizaciones a los habitantes nativos que, al ser ajenos a la construcción de estos templos, recibían las ceremonias afuera de los mismos. La Nueva Basílica de Guadalupe se inauguró el 12 de octubre de 1976, recibiendo la icónica imagen sagrada.



Figura 15: Nueva Basílica de Guadalupe (Fuente: trabajo de campo, 2021).





Figura 15a: Interior de la Nueva Basílica de Guadalupe (Duque, 2020).



Figura 15b: Interior de la Nueva Basílica de Guadalupe, al fondo encontramos la Tilma de Juan Diego con la imagen de la Virgen, que las personas hacen fila para ver (Fuente: trabajo de campo, 2021).



Figura 15c: Tilma de Juan Diego con la imagen de la Virgen de Guadalupe  
(*Altar de la Basílica de Guadalupe, 2010*)

Además de los templos mencionados: la Capilla de Indios, la Capilla del Cerrito, Capilla del Pocito, Templo y Antiguo Convento de las Capuchinas, Templo Expiatorio a Cristo Rey o Antigua Basílica de Guadalupe, y la Nueva Basílica de Guadalupe, dentro del Conjunto Religioso del Tepeyac también se encuentra el Cementerio del Tepeyac, el Museo de la Basílica de Guadalupe, instalaciones de investigación, un bautisterio y, sobre el Atrio de las Américas, la explanada principal y un enorme carillón guadalupano diseñado por el arquitecto Pedro Ramírez Vázquez bajo la dirección del abad Monseñor Guillermo Schulenburg en la década de los setenta. Éste es un instrumento musical con campanas fijas capaz de interpretar 23 melodías que varían desde himnos religiosos hasta canciones de Francisco Gabilondo Soler, Cri-crí. Fue creado mayormente en Holanda y está compuesto de cuatro diferentes relojes: un astronómico, solar, tiempo actual, y un

calendario azteca (Aldasoro, 2016); también destaca su ciclorama, el cual varias veces al día muestra una representación del misterio de la Virgen.

Alrededor del Atrio de las Américas se encuentra también un viacrucis de bronce y una gran imagen de la Virgen, visible desde las alturas; finalmente encontramos la Plaza Mariana, construida en la primera década del siglo XXI por grupo Carso, del empresario Carlos Slim, y a cargo del arquitecto Fernando Romero. La plaza está conformada por un centro de evangelización, un auditorio, una cafetería o comedor para peregrinos a cargo de la asociación Ministerio de Caridad, y un mercado, considerado renovación del antiguo mercado de La Villa frente a las instalaciones de la alcaldía Gustavo A. Madero.

### 2.3 El espacio sagrado y el paisaje simbólico

Acerca de la relación del espacio con lo religioso, podemos encontrar un acercamiento interesante en los estudios del espacio sagrado en el trabajo de Mircea Eliade.

La experiencia de lo sagrado o la experiencia religiosa en sus diferentes escalas tendrá que darse en un espacio y en un tiempo como las demás experiencias humanas; estas dimensiones serán reconocidas como espacio y tiempo sagrado, que, recordando lo expuesto anteriormente, tendrán como primera característica el ser diferentes de lo profano, de lo lineal y homogéneo (Eliade, 1981). El espacio en el que se dé este tipo de experiencia será singularizado,

marcado por un “aura divina” hierofánica que lo transformará en sagrado y que puede considerarse como un nódulo mágico de convergencia o hierogamia entre el Cielo y la Tierra (Vilar, 2013); es una ruptura de la homogeneidad en el espacio en forma de organización de ciudades, centros, templos, santuarios y otros, que tienen en común ser “porciones de espacio cualitativamente diferentes a otras” (Eliade, 1981, p.17).

El espacio sagrado, siguiendo a Eliade, será una representación visible y a escala del espacio primordial, cosmogónico, que se debe a un principio ordenador que constituirá en sí mismo un mundo y que permitirá la diferenciación con el espacio profano, necesario para que el humano pueda vivir.

En el santuario de Guadalupe confluye el paisaje físico con el simbólico de un lugar sagrado, aura que se mantiene (e incluso parece alimentarse) de sus dicotomías y convivencia con sus alrededores, demostrando que los límites entre el espacio sagrado y el profano no son firmes.

Acerca de estas dicotomías, que muestran la relación entre lo material y lo conceptual en el paisaje, Ramin Zamanian (2007) considera, entre varias, dos que me parece pertinente recuperar: lo sagrado y lo profano y la pertenencia y anonimato<sup>37</sup>, ambos basados en nociones del antropólogo e historiador de las religiones Mircea Eliade.

---

<sup>37</sup> Otras de las dicotomías que considera el autor son de consumo y producción económica y simetría y asimetría. Todas estas, además de mostrar la relación material/conceptual, muestran un lado que promueve la alienación y otra que promueve la espiritualidad (Zamanian, 2007).



En los espacios sagrados, sobre todo los que involucran peregrinaciones, podemos encontrarnos con la cercana convivencia entre lo sagrado y lo profano: en el Conjunto de Iglesias del Tepeyac tenemos que, independientemente de las cercas metálicas que lo separan de la zona circundante, caracterizada por negocios de artículos religiosos y comida, entre otros como bancos, joyerías, farmacias y escuelas, los límites parecen diluirse; así como hay negocios de “recuerditos” dentro del conjunto, existen peregrinajes solemnes fuera del mismo. Lo común, sin embargo, es encontrar una mezcla de solemnidad y fiesta, también elemento sagrado, de música y danza.

En cuanto al sentido de pertenencia (o comunión grupal) y el de anonimato (o individualidad/ soledad) se relaciona con la dialéctica anterior (sagrado-profano), esta vez más presente en el interior de las iglesias, como explica Zamanian (2007) mediante la noción de caos y cosmos de Mircea Eliade; el cosmos refiere a un territorio familiar para ciertas personas, promovido cuando los fieles, en este caso, se sienten bienvenidos por el templo y el caos sería un reino habitado por “fantasmas, demonios y extranjeros” (Eliade, 1957 citado en Zamanian, 2008, p. 59), promovido por el sentido de no pertenencia a la comunidad religiosa. La cuestión de la unión y bienvenida a los templos parece ser un elemento conformante principalmente en la arquitectura de la Nueva Basílica, que nos recuerda un abrazo en la construcción de su fachada, descrita en párrafos anteriores.

Asimismo, la disposición del conjunto del Tepeyac en relación con el paisaje físico nos recuerda la noción de *montaña mágica*, que simboliza el vínculo entre el

cielo y tierra y el centro del mundo (Eliade citado en Vilar, 2013); esto va de la mano con la ubicación de los templos que, siguiendo a Eliade (1998):

Se ubicarán en la ciudad alta, en este espacio, geográficamente situado más cerca del cielo. El templo en sí mismo es una réplica de la montaña cósmica representando el vínculo entre la tierra y el cielo. Del mismo modo, los cimientos del templo se arraigan en el inframundo (p. 34).

Visión con la cual estarían de acuerdo algunos de los fieles visitantes del Conjunto de Templos del Tepeyac, como Carmen, quien al hablar del punto en el Conjunto que considera más sagrado comenta:

*Me llama mucho la atención el punto de la aparición y el cerro, también por su concepción [...] esto de la cosmovisión prehispánica con la naturaleza, toda la lectura sagrada que también tiene, para mí sería el cerro (28 de abril, 2021).*

Estas características, que dotan a las iglesias del Tepeyac de un simbolismo sagrado, se revisten, además, de rituales que se llevan a cabo desde la entrada a los distintos templos, como el persignarse a modo de preparación para la vivencia dentro del lugar sagrado.

El puente entre lo material y lo simbólico dentro de los santuarios del Tepeyac se hace presente también en una serie de elementos arquitectónicos utilizados en la construcción de templos. Algunos de estos son: los materiales resistentes de alta duración, considerados por algunos arquitectos “conductos de gracia” de la misma manera que el agua bendita o los óleos (Stroik en Coll, 2012); las cúpulas, que

simbolizan la bóveda celeste<sup>38</sup>; los pilares, que simbolizan a los santos y la comunidad eclesial (Stroik en Coll, 2012); los umbrales y puertas: de acuerdo con Eliade, “la puerta al mundo de arriba” es una “apertura direccionada hacia arriba” que “asegura la comunicación con los dioses” (Eliade, 1957, p.26 en Zamanian, 2007, p. 58) y de acuerdo con Antoni Gaudí, arquitecto diseñador de la Basílica de la Sagrada Familia, en Barcelona, España, “El portal debe ser lo suficientemente grande... no para los individuos, sino para toda la humanidad, ya que todos tienen un lugar en el corazón de su Creador” (citado en Coll, 2012, p. 16). Según algunos autores, incluso la estructura, como un todo, está igualmente ligada a la representación de Cristo, comparando los escalones que guían a la iglesia con pies, la iglesia como un cuerpo y el domo como una cabeza o corona (Coll, 2012).

Recordemos que, aunque “podemos encontrar espacios sagrados en lugares no destinados a ser vistos como tal” (Bermúdez para Coll, 2012, p.16) las características de los templos construyen un ambiente que invita a lo sagrado. En esto están de acuerdo los visitantes del Conjunto Religioso del Tepeyac:

*Cuando está uno en el recinto, en el lugar sagrado, en el lugar ex profeso para la acción pues hasta el momento se vuelve único, se vuelve diferente (Señora Sandra, 28 de abril, 2021).*

Al igual que Francisco, quien comenta:

*Pienso que si bien es igual de importante si rezas en tu casa o en un templo, la inspiración que puede provocar [el templo] por su pintura, arquitectura, escultura, etc.,*

---

<sup>38</sup> Ver por ejemplo *Apuntes en torno al simbolismo de la arquitectura cupulada bizantina* de José Marín R (2000-2001).

*eleva las posibilidades. Es decir, para alguien que no reza muy a menudo en su casa, le puede resultar muy útil hacerlo en una iglesia, porque su nivel de inspiración y concentración es mayor (27 de abril, 2021).*

Además de los elementos materiales, los elementos intangibles son también esenciales en el orden arquitectónico de los templos. Por ejemplo: el tratamiento de la luz, capaz de contar historias; del sonido, más específicamente el silencio, esencial para la contemplación; y de la altura, la cual dentro de la estructura debe invitar a mirar hacia arriba, hacia el cielo. Esta estructura, sin embargo, está más ligada al orden vertical en la construcción de los santuarios, las construcciones horizontales, sin embargo, promueven la comunión (Bermúdez en Coll, 2012), como es el caso de la Nueva Basílica<sup>39</sup>.

Aunque la mayoría de las iglesias del conjunto cuentan con estos elementos, recordemos que la Nueva Basílica tiene una arquitectura diferente: además de sus formas asimétricas, su disposición horizontal invita a un contacto más personal con sus fieles.

*La verdad siento asombro [...] por cómo está construido, por lo que las personas llegaron a hacer [...] para su fe, cuando entro a una iglesia siempre ese ambiente es muy espiritual, siento que debo comportarme o tener respeto, guardar silencio y admirar (Leobardo, 22 de abril, 2021).*

Es así como se unen los elementos para formar una experiencia arquitectónica emocional, “extraordinaria” (Bermúdez citado en Coll, 2012), que

---

<sup>39</sup> La relación de las iglesias de estructura ascendente, vertical, erecta, nos puede recordar al complejo simbólico de lo masculino, o fálico; es interesante, sin embargo, comparar esto con la estructura más bien horizontal y circular de la Nueva Basílica de Guadalupe, la cual nos acercaría más a una significación femenina.

puede llegar a representar “incluso para los hombres sin imaginación, un torbellino, una trampa para cazar al infinito” (Ortega y Gasset, 1987, p. 105 en Vilar, 2013, p.48).

### **Capítulo 3. Experiencias de lo religioso y otras formas de relación con el espacio sagrado**

El Conjunto de Iglesias del Tepeyac está, casi siempre, lleno de personas, muchas veces en grupos de familias, que recorren sus explanadas, jardines y templos; a pesar de que la mayor concentración se encuentra permanentemente en la más joven de las Basílicas, que resguarda la reliquia sagrada del ayate de Juan Diego.

Entre los visitantes podemos encontrar varios actores, ya que, opuesto a lo que podríamos asumir, este lugar no sólo recibe a creyentes católicos; también lo visitan grupos turísticos nacionales e internacionales y uno que otro curioso local que no puede evitar verse atraído por la monumentalidad del sitio. Además, dentro del recinto y sus alrededores encontramos vendedores, guías, miembros clericales y elementos de seguridad.

En el presente capítulo abordaremos las formas de relación que los individuos y grupos tienen con el espacio sagrado de El Conjunto Religioso del Tepeyac, de manera particular con la Basílica de Guadalupe. Acerca de las interacciones que existen entre las personas visitantes y el Conjunto de Iglesias se podría pensar que son exclusivamente religiosas, sin embargo, al ahondar en los motivos y percepciones de las visitas al recinto nos encontramos con varias categorías, entre las que destacan: lo económico y turístico, el valor cultural y nacional, el vínculo con lo familiar y las memorias personales y, finalmente, el ámbito

inherentemente religioso. Esta diversidad en las dinámicas y significaciones dentro de este espacio nos hacen reflexionar en torno a que el carácter sagrado y profano no es polarizado, sino que tiene escalas y tensiones, llegando a incluir aspectos considerados tan profanos como lo podría ser el comercio y otros más “sagrados” (aunque desde un punto de vista más secular) como las memorias personales, la familia y la nación en un mismo espacio destinado a lo sagrado religioso.

Ya sea por cuestiones religiosas o interés cultural (ambas comúnmente aprendidas de una tradición familiar), la mayoría de los visitantes son más bien recurrentes: es común asistir al menos una o dos veces al año:

*Voy a aventarme un rosario completo desde hace 3 años 1 vez al año. (Sebastián, 20 de abril, 2021).*

Algunos con mucha más frecuencia que otros:

*[...]Yo vengo aquí cada vez que puedo. Ahora ya es menos, porque las rodillas cómo me duelen, pero antes yo venía diario, al menos cada domingo... (Señora Cenobia).*

El Conjunto Religioso del Tepeyac es locación y actor de la experiencia religiosa de sus visitantes católicos guadalupanos tanto como lo es cultural para turistas y no creyentes; se construye a partir de sus vivencias y significación.

Como mencionábamos ya en el primer capítulo, entre las formas de experimentar el espacio está lo sensorial y lo afectivo, que tendrá que ver con lo sentimental, simbólico e imaginario en las relaciones que los habitantes entablan en la cotidianidad con los lugares (espacios significados a través de la experiencia y lo afectivo, explicado también en el primer capítulo). La geografía humanística, a

través de la fenomenología (Lowenthal, 1961) considera que existe una relación entre el mundo exterior y las imágenes mentales que a su vez están compuestas de experiencias personales, aprendizaje, imaginación y memoria (Rojas López, 2018). Teniendo como referencia nuestra cotidianidad, estas experiencias se integran en nuestra imagen de la realidad y nuestro mundo, dando paso a la constitución de lugares como espacios de vínculo afectivo entre los individuos y el espacio<sup>40</sup>

La observación y las entrevistas semi estructuradas realizadas para este trabajo, revelaron la existencia de más de una forma en la cual las personas se relacionan con el espacio sagrado, en este caso, del Conjunto de Iglesias del Tepeyac, reproduciendo significados a través de vivencias de diferente índole. Como ya se mencionó, entre las formas de relación que existen, que seguramente escapan de las limitantes de este trabajo, las más repetidas entre los entrevistados, que, cabe destacar, con frecuencia traían a colación estos temas sin que formaran parte de las preguntas iniciales, son: lo comercial y turístico, el valor cultural y ligado a la identidad nacional, las memorias personales y familiares, y la inherentemente religiosa: éstas serán las categorías de análisis de este capítulo.

Hay que comentar, que dichas categorías no son de ninguna manera excluyentes entre sí, quiero decir, hay personas que guardan con el lugar una relación religiosa y ligada a sus memorias personales; religiosa y ligada a lo familiar; meramente comercial o turística; secular, pero con un valor identitario nacional; secular pero ligada a lo familiar; religiosa y comercial, etc. A continuación,

---

<sup>40</sup> Que Tuan (1974) clasificaría como *topofilias*, *topofobias* y, en este caso, *topoidolatrías*, al tratarse de relaciones míticas y religiosas.



mostramos estas principales formas en que las personas se relacionan con este espacio:

### *3.1 Comercial y Turística*

La Basílica de Guadalupe, como lo mencionamos en el capítulo anterior, es el segundo templo católico más visitado del mundo; recibe anualmente alrededor de 18 millones de visitantes, de los cuales 7.2 millones se hacen presentes el 12 de diciembre, cuando se festeja a la Virgen; de éstos, el 64% son visitantes nacionales y el 36% internacionales, entre los que destacan estadounidenses, españoles, colombianos y argentinos (López Campos, 2019). La derrama económica anual en la que se traduce esta gran cantidad de visitantes se calcula en 10 mil 200 millones de pesos (Concanaco Servytur, 2019). Esto posiciona a México entre los primeros diez países con mayor turismo religioso<sup>41</sup> (Organización Mundial de Turismo, OTM, 2019) y la Basílica, por sí sola, es la que genera el 50% de este turismo en nuestro país, lo que lo vuelve un patrimonio turístico que abarca, además del espacio en el que se encuentra, la infraestructura turística que engloba los servicios y comercios que se ofertan dentro y alrededor del Conjunto Religioso del Tepeyac (Martínez-Cárdenas, 2008), entre los que se encuentran los locales de comida, hospedaje y

---

<sup>41</sup> El turismo religioso es un fenómeno social y económico importante por ser una fuente de ingresos de la que se benefician también otros centros turísticos, sobre todo cuando se trata de visitantes extranjeros (Rocha, 2018).

artículos religiosos que conforman la mayor parte del paisaje del barrio de La Villa (Figuras 16, 16a y 16b).

*Fuera del área de la reliquia. Toda la calzada y los templos los relaciono más con un lugar turístico (Francisco).*



Figura 16: Puesto de artículos religiosos (Fuente: trabajo de campo, 2021).



Figura 16a: Mercado de artesanías "La Villita" (Fuente: trabajo de campo, 2021).



Figura 16b: Restaurante a las afueras del Conjunto de Iglesias del Tepeyac (Fuente: trabajo de campo, 2021).

Al ser la devoción guadalupana una tradición latente en toda Latinoamérica y especialmente en México, la imagen de la Virgen de Guadalupe, con todo el simbolismo que guarda y en el que ahondaremos en el siguiente capítulo, es una de las imágenes religiosas predilectas entre los católicos mexicanos; esto la ha llevado a ser aprovechada por el mercadeo religioso para “fomentar la venta de artículos y fortalecer la economía en un contexto religioso [...] como una estrategia para la venta de bienes, servicios y experiencias” (Rocha, 2018, p. 4). Además de ser aprovechada por intereses políticos, lo cual puede verse en el carácter mediático

que se ha visto impulsado por proyectos tanto de gobierno y turismo como de medios de comunicación.<sup>42</sup>

*Siento que [La Villa] es un ambiente muy comercial y político porque lo primero que ves estando ahí son carteles del gobierno de la alcaldía y pues comercios de todo tipo, desde comida hasta pulseras o ese tipo de cosas (Enrique, 26 de abril, 2021).*

Entre las formas de relación de las personas con el Conjunto de Iglesias del Tepeyac nos encontramos pues con la derivada de este turismo religioso (Figuras 17 y 17a), en la que podemos identificar a dos actores principales: los comerciantes y los consumidores. Esto no quiere decir, sin embargo, que todas las interacciones de esta índole económica no convivan con otras de carácter religioso o, por ejemplo, familiar, al momento de construir significaciones y lazos afectivos con este espacio, como en el caso de Carlos, uno de nuestros informantes, quien ayuda a su madre en el negocio de las guías turísticas dentro del Conjunto Religioso y quien considera que tiene:

*Un lazo [afectivo con el Conjunto] en dos niveles: familiar y un lazo económico (Carlos, 26 de abril, 2021).*

---

<sup>42</sup> Tal es el caso del programa televisivo “La Rosa de Guadalupe”, de una de las televisoras más grandes del país.



Figura 17: Un grupo de turistas escuchan a su guía fuera de una de las entradas a la Basílica de Guadalupe (Fuente: trabajo de campo, 2021).

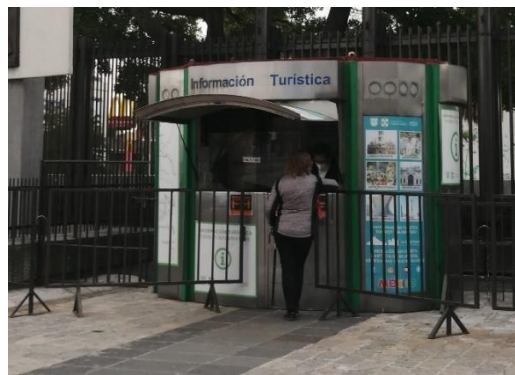


Figura 17a: Información turística dentro del Conjunto Religioso del Tepeyac (Fuente: trabajo de campo, 2021).

Mientras que los visitantes interactúan en el espacio a través del consumo, turismo (Figuras 18 y 18a) y otros factores como lo religioso y la familia:

*Tengo familia que no es de aquí de la Ciudad, que está en Yucatán, Campeche, Tabasco y cuando vienen vamos al cerro, a la iglesia chiquitita que está arriba del cerro, a la Plaza Mariana, y por ahí andamos [...] tiene como un montón de lugares a los cuales ir: como el jardín y muchísimos otros lugares alrededor que son populares y que al mismo tiempo son como super accesibles [...] puedes ir a un lugar a donde comer, en donde tomarte un pulquito, una chela después de salir, entonces creo que eso lo hace especial porque hay muchísima gente que va allá (Mariana, 21 de abril, 2021).*





Figura 18: Pastes Kiko's, Antojitos "María la mexicana" y Pasaje Guadalupano de cirios y veladoras, juntos afuera del Conjunto Religioso (Fuente: trabajo de campo, 2021).



Figura 18a: Helados Casa "La fe en Jesucristo" (Fuente: trabajo de campo, 2021).

A pesar de que la gran presencia de comercios y la sobre exposición de la Virgen de Guadalupe tanto en La Villa como en otros espacios y medios de comunicación podría llevar a pensar que desgasta el significado religioso o el carácter sagrado tanto de la Virgen como del Conjunto Religioso y la Basílica, encontramos que más bien forma parte importante y complementaria de la experiencia de visita, además de cumplir un propósito de reafirmación de su importancia para México y los mexicanos:

*[La Villa] es un punto importante de venta de artículos religiosos, comida y accesorios asociados a este lugar, que también es un lugar turístico. Desde mi perspectiva, complementan esa experiencia de visitar el lugar (Gabriela).*

En palabras de Laura Rocha: “su consumo enriquece la identidad mexicana justificando así los aportes que dicho fenómeno brinda a la economía del país.” (2018, p. 9).

Además, este me parece un ejemplo de cómo en la vida real lo sagrado y lo profano no tienen límites tan excluyentes o directos; aquí, como mencionábamos con anterioridad, encontramos tantos comercios dentro del Conjunto como vivencias de lo religioso afuera de él (Figuras 19 y 19a).



Figura 19: Comercio de artículos religiosos (veladoras) dentro de Conjunto Religioso, directamente afuera de una de las entradas a la Basílica de Guadalupe (Fuente: trabajo de campo, 2021).



Figura 19a: Figuras de la Virgen y el Papa Juan Pablo II saludan a los visitantes, fuera de un mercado de artesanías en el barrio de La Villa (Fuente: trabajo de campo, 2021).

### 3.2 Valor cultural e identidad nacional

En la Virgen de Guadalupe del Tepeyac podemos identificar un sincretismo entre las vírgenes europeas y características que nos recuerdan a las deidades prehispánicas a las que ya se les rendía culto en el mismo cerro del Tepeyac: la(s) diosa(s) Tonantzin (ya que son varias las deidades que caen en esta categoría y que tienen en común el arquetipo de madre, en el que ahondaremos en el siguiente capítulo). Además, y de acuerdo con Félix Báez-Jorge, “su configuración sincrética articula elementos [...] procedentes de diversos momentos de nuestro proceso histórico” (2018, p. 49) lo cual explica su trascendencia espacial y temporal; su permanencia y vigencia actual, que podemos constatar por la cantidad de fieles



católicos que acuden a Ella en diferentes planos de la vida cotidiana: “la salud, el trabajo, la vida familiar y las lealtades nacionales” (Báez-Jorge, 2018, p. 49), convirtiendo a “La Guadalupana”, “La Morenita”, e, incluso, “La madre de los mexicanos” en una de las expresiones nacionales más evidentes en el país.

Cuando se habla del Conjunto Religioso del Tepeyac y del barrio de La Villa, además de ser considerado por algunas personas como un lugar de gran importancia por su vínculo con el turismo religioso antes mencionado, se considera como un patrimonio, comparable con un monumento, que forma parte de la historia de México y la construcción una identidad nacional.<sup>43</sup>

*Definitivamente si me fuera a vivir a otro país visitaría la Basílica cuando viniera aquí. [...] Para mí es muy significativo su valor cultural. Es para mí el balance perfecto entre la cultura indígena y la del imperio español, que son las dos principales influencias de la cultura mexicana. Es el símbolo nacional más fuerte, creo yo. Unificador. [...] También [tengo] ese sentimiento bonito que tienes al visitar un lugar importante, como cuando vas a las pirámides, sabes que es algo por lo que mucha gente viaja muchos kilómetros, e incluso gente de otros países decide usar su valioso tiempo aquí en visitarla, y tenerlo a la vuelta de la esquina me parece increíble. (Francisco)*

El hogar de la Basílica de Guadalupe, junto con el cerro y sus alrededores parece ser considerado como un espacio icónico de la Ciudad de México, así como

---

<sup>43</sup> Esta relación con una identidad nacional y un punto de referencia del mestizaje y lo mexicano fue un tema recurrente en las entrevistas realizadas, a pesar de que no estaba contemplado dentro de las preguntas. Es decir, son palabras de los propios entrevistados que en varias ocasiones lo trajeron a colación en sus respuestas, normalmente mientras se hablaba de los motivos por los cuales consideran que la Basílica de Guadalupe y el Conjunto de Iglesias del Tepeyac es un lugar importante.

un lugar en el que se materializa el “balance” entre lo español y lo indígena, que más tarde llevaría a lo mestizo, según el discurso nacionalista oficial

*No se puede dejar de lado toda la parte del mestizaje y el etnocidio que trajo consigo la colonización, y que incluso la aparición de Ella [la Virgen] contribuyó a la dominación de los pueblos originarios, sin embargo, hoy en día la Basílica es un lugar de encuentro, de espiritualidad, de convivencia social, etc., [...] a final de cuentas es el recinto sagrado de una de las representaciones de la fe más importantes para los mexicanos... (Gabriela)*

Si bien los relatos de las primeras apariciones de la Virgen de Guadalupe no encuentran su origen en el cerro del Tepeyac, sino en Extremadura, España, es tal vez por la modificación de sus rasgos por unos más cercanos a los indígenas de los habitantes del Valle del Anáhuac, además de la ya mencionada historia de culto en el cerro, que los mexicanos, como los antiguos mexicas adoptaron a esta Virgen como lo que ahora es una de las representaciones religiosas predilectas en el país que, como dicen algunos (Von Wobeser, 2013), es más guadalupano que católico.

*Pienso que desde este lugar crecen las raíces que supuestamente nos vinculan con la cultura prehispánica y se relacionan directamente hasta los proyectos políticos más actuales [...], pasando por el urbanismo de Ramírez Vázquez o la sobre exposición que se le da a la imagen en los medios de comunicación. [...] Pienso que [lo que hace especial a la Basílica] es toda la parafernalia construida en torno a la historia del milagro especialmente por su repercusión en el ideal del mestizaje, es como un Disneyland del mestizaje (Enrique).*

Es, además de las referencias a la evangelización y mestizaje, el relato de las apariciones del Tepeyac lo que parece sustentar y validar la fe en la Virgen y el

culto al lugar; se trata de una historia que forma parte de la cultura general del mexicano, independientemente de sus creencias:

*[...] Es una historia que conoces como la historia de la navidad o la historia de los reyes magos, es algo con lo que creces. (Francisco)*

Y que se perpetúa con las peregrinaciones de la fiesta de la Guadalupana, el 12 de diciembre de cada año.

*Su historia está en el cerro del Tepeyac, la historia de que ahí se apareció la Virgen [...] hace aún más especial y más sagrado ese espacio, aparte de la construcción social histórica que se ha formado a través de los años con las peregrinaciones puntuales cada año el 12 de diciembre. (Carmen)*

Una de las tantas muestras de la importancia cultural que tiene la Basílica y el Conjunto Religioso es su influencia en el espacio inmediato de los alrededores de La Villa:

*Se le considera al recinto socialmente como el lugar emblemático, como la sede en que se dio el milagro de la aparición de la Virgen, y de hecho si te das cuenta permea en toda la zona, en varias colonias, por ejemplo: a mí me tocó vivir en la Guadalupe Tepeyac, está la Tepeyac Insurgentes, la Guadalupe Insurgentes, es esta influencia tan fuerte a nivel cultural. Es [el conjunto religioso del Tepeyac] el que se considera social y culturalmente y dentro de la historia de la religión como el recinto, por ejemplo, como se da con el Ángel [de la Independencia] o el Movimiento a la Revolución; es un patrimonio, un monumento designado a cargar con ese trasfondo histórico. Además, es un lugar bonito, atractivo [...]. Incluso me atrevería a decir que es hasta cierto punto algo que da sentido de identidad al mexicano [...] incluso Miguel Hidalgo la llevaba*

*[una imagen de la Virgen de Guadalupe] en su estandarte, mucha identidad social y cultural, yo creo que está todo conectado ahí. (Luna, 22 de abril, 2021)*

La historia que mencionan los visitantes, haciendo referencia al relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, que narraremos más adelante, puede ser considerado uno de los pilares de los orígenes de esta identidad nacional que da inicio al culto guadalupano en México; esto es comúnmente considerado como una estrategia evangelizadora dirigida a los pueblos originarios a la llegada de los españoles, sin embargo, también habríamos de tomar en cuenta su papel identitario con los criollos Novohispanos y la guerra de independencia, que podría echar más luz a los orígenes de la consideración de este símbolo religioso como un pilar de la identidad nacional.

Para los españoles, la religión estaba íntimamente arraigada con el patriotismo<sup>44</sup>, por lo que no resulta extraño que ésta haya sido una herramienta identitaria en Nueva España; un fenómeno presente en toda América hispana en la época del barroco americano, que, diferente del europeo, se componía de la intensidad de matices y convivencias entre lo criollo, lo mestizo y lo indígena. Lo anterior, expresado mayormente en la religión, constituía un ancla para la identidad criolla (Narváez, 2010).

Derivado de esta necesidad de identidad y diferenciación de lo español y lo novohispano por parte de los criollos, la Virgen de Guadalupe del Tepeyac comienza a diferenciarse de la de Guadalupe, España, en el siglo XVII (Narváez, 2010), a partir del reconocimiento de esta advocación católica como un ícono de la Nueva

---

<sup>44</sup> Ver más en Narváez, 2010.

España. Según el investigador Joaquín González Moreno (1990) uno de los factores que contribuyó a que la devoción por la Virgen de Guadalupe superara la de otras advocaciones en México, sobre todo a partir del siglo XVIII fue precisamente que su imagen se consideró como algo propio y no como otra importación europea; elevando a Nueva España a la altura de las ciudades europeas en donde la virgen habría “decidido aparecerse” (Von Wobeser, 2013).

En 1737 fue declarada patrona de la Ciudad de México debido a una epidemia que azotó a la ciudad entre 1726 y 1739 y en 1746 se la nombró patrona de la Nueva España. En 1754 el papa Benedicto XIV hizo oficial este patronato con las palabras: *Non Fecit taliter omni nationi* ("no hizo nada semejante con otra nación" refiriéndose a los milagros y a la protección ante la epidemia) concediendo además el 12 de diciembre como la fecha de su reconocimiento (Narváez, 2010).

Tiempo después, en el movimiento de independencia, se reitera la importancia de esta Virgen de la mano del relato del cura Miguel Hidalgo, “padre de la patria”, y su estandarte guadalupano<sup>45</sup> que mezcla la fe con el nacimiento de una conciencia nacional de lo mexicano que unió criollos, indios y mestizos en un mismo referente de identidad social (Báez-Jorge, 2018).

Otros de los eventos históricos de la época que podemos mencionar es la declaración de la Virgen de Guadalupe como “patrona de nuestra libertad”, por José María Morelos y Pavón en el Congreso de Chilpancingo de 1831 (Guerrero, 2019)

---

<sup>45</sup> Este relato, casi al mismo estilo que el mito de las apariciones de la Virgen en el Tepeyac, ha sido ampliamente puesto en tela de juicio. Sin embargo, sigue formando parte de la cultura general y la narrativa histórica de la construcción de la nación mexicana.

y, nuevamente, como patrona de la nación en 1821 por el emperador Agustín de Iturbide, y la notoria supervivencia de la celebración guadalupana del 12 de diciembre a las reformas de Juárez y su guerra cristera, por decreto firmado por el mismo presidente el 12 de agosto de 1859.

El más importante de estos acontecimientos, sin embargo, probablemente sea la coronación canónica de la Virgen de Guadalupe en la Antigua Basílica de Guadalupe el 12 de octubre de 1895, por el arzobispo Próspero Alarcón y el arzobispo de Michoacán, Ignacio Arciga (Figura 20).

Más tarde, durante la revolución mexicana, los zapatistas portaban el estandarte de Guadalupe y visitaron el Tepeyac a su llegada a la Ciudad de México (Brading, 2003 en Guerrero, 2019).

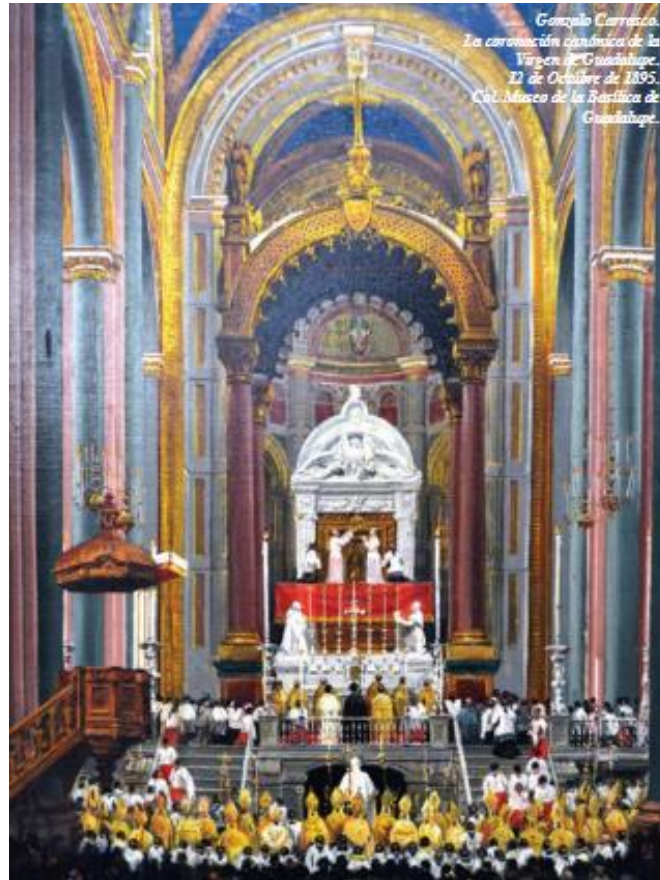


Figura 20: *La coronación canónica de la Virgen de Guadalupe en 12 de Octubre de 1895. Col. Museo de la Basílica de Guadalupe, de Gonzalo Carrasco, 1895 (Boletín Guadalupano, 2016).*

Estos son algunos de los eventos históricos relacionados con la conformación de una identidad nacional. Esta herencia perdura, como podemos ver, en la actualidad, siendo hasta la fecha una representación colectiva de importancia sociopolítica<sup>46</sup>. Ejemplos de esta actualidad, son “1,389 de localidades, obras de infraestructura y rasgos orográficos que llevan la palabra “Guadalupe” en su apelativo y 65 más que usan “Tepeyac” (INEGI, 2018)” (Guerrero, 2019, p. 14), sin

---

<sup>46</sup> Tanto para los mexicanos como para las generaciones de ascendencia latina, como es el caso de los chicanos en Estados Unidos, sobre todo en Los Ángeles, California.

contar barrios y propiedades particulares en zonas rurales; también es un nombre común entre la población mexicana; aunque en México se registra un 89.3% de población como católica (INEGI, 2016) incluso los ateos conocen la imagen de la Virgen de Guadalupe:

La categoría de “guadalupano” se ha asociado sendas veces al concepto de mexicanidad en diversas etapas de la vida nacional, muchas veces al amparo de los poderes políticos, incluso después de la separación oficial entre Iglesia y Estado a mediados del siglo XIX (Guerrero, 2019, p. 14). (Figuras 21 y 21a)

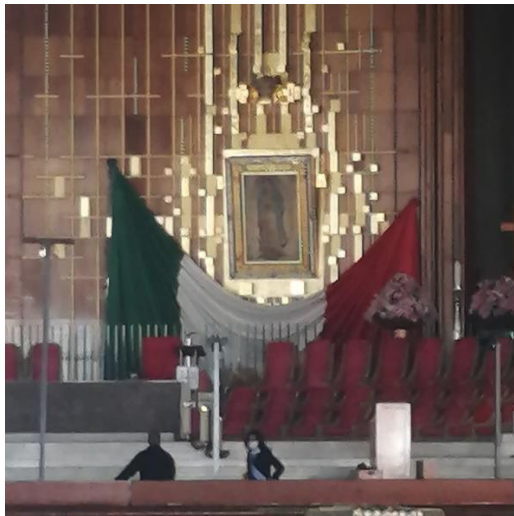


Figura 21: El ayate de Juan Diego con la imagen de la Virgen de Guadalupe se alza sobre la bandera de México (Fuente: trabajo de campo, 2021).



Figura 21a: Detalle de la bandera de México bajo la imagen de la Virgen (*Basílica de Santa María de Guadalupe*, sf).



### *3.3 Memorias personales y experiencias familiares*

Encontramos también que los visitantes del Conjunto Religioso se relacionan con este lugar a través de sus recuerdos personales y sus interacciones familiares: este recinto es uno de los favoritos del católico mexicano para celebrar misas importantes dentro de la fe católica, además de ser importante para el turismo, como habíamos mencionado en un apartado anterior, es un espacio que la gente usa como punto de reunión y recreación, ya que aunque no todos los visitantes asistan con fines exclusivamente religiosos, acompañan a sus familiares o cumplen con eventos sociales que ahí se llevan a cabo (Figuras 22 y 22a). El Tepeyac y la Basílica en particular son escenario de los recuerdos queridos de algunas personas: su graduación, su boda, participaciones en el coro de la iglesia. Esto hace al lugar sagrado tal vez de una forma cercana a cómo lo hace su carácter religioso y su importancia en la tradición guadalupana, que recordemos, es algo común, ya mencionado anteriormente, presente en muchas familias mexicanas.

La memoria es un elemento importante para la geografía cultural contemporánea, que busca estudiar los significados simbólicos que permean en los espacios afectivos o lugares; estas afectividades surgen del vínculo entre las personas y el espacio a través de las experiencias o narrativas que lo significarán: “La memoria (...) [es] un esfuerzo de reconstrucción mental desde el presente” (Rojas López, 2018, p. 440) que reproduce y mantiene una conciencia colectiva y transmite significados: Los lugares permanecen en la memoria a través de las narrativas.

Es esta relación entre los espacios y las personas que confieren sentimientos de arraigo y pertenencia la que convierte a los territorios y al paisaje en “lugares de memoria”, que son “objetos materiales o ideales convertidos públicamente en patrimonios por la cultura, la voluntad humana o el tiempo: paisajes, libros, mapas, banderas, himnos, edificaciones, caminos o museos” (Nora, citado en García Álvarez, 2009).

La llamada geografía de la memoria, parte de la geografía cultural contemporánea (Rojas López, 2018) se enfoca en las identidades e imaginarios de dimensiones subjetivas de los territorios revelando significados simbólicos y comportamientos en la historia territorial. Encuentra relación con el estudio de los “imaginarios geográficos” que son “imágenes legadas del pasado alojadas en la memoria que se ligan con identidades, al crear modos diferenciados de pensar y valorar el territorio y comprender lugares o eventos pretéritos” (Staszak, 2004; Cosgrove, 2008 en Rojas López, 2018). Y que van cambiando como otros procesos culturales.

La memoria forma parte de la identidad y las afectividades con el espacio, se transmite y construye colectivamente, en este caso en las familias en una escala poco más pequeña que alimenta un colectivo más grande a través del tiempo.

*La primera vez que vine fue en grupo porque fue cuando me gradué que ahí se hizo la misa y fue cuando conocí por primera vez la Basílica (...) y cuando vengo con mis hijos o cuando he ido a una boda o a los eventos igual la sensación es magnífica. (Señora Sandra)*

La relación de las personas con el Conjunto Religioso del Tepeyac, y con la Antigua y la Nueva Basílica de Guadalupe comúnmente nace de un recuerdo de la infancia o de la juventud en el que, por influencia familiar o por eventos sociales religiosos (bodas, primeras comuniones, graduaciones, etc.), se asistió por primera vez, dando pie a seguir con una tradición que continuarán más adelante en la vida y que heredarán a su propia familia o al menos a una primera interacción con este lugar desde lo afectivo al tratarse con frecuencia de eventos ligados con el logro personal o la convivencia familiar, además del sentimiento religioso que puede o no estar presente en las personas<sup>47</sup>.

*[El Conjunto Religioso del Tepeyac] es muy significativo para mí porque cuando yo era niño en mi familia era una tradición visitar este lugar cuando mis padres agradecían o pedían por algo; mis padres que pues católicos se encomendaban mucho la figura de la Virgen y también porque es el lugar que toda la vida hemos tenido cerca, no nos costaba mucho desplazarnos a este sitio entonces una buena forma de pasar, digamos, un fin de semana en familia era visitando la Basílica. Eso es lo que representa para mí, es de los pocos lugares que me recuerdan a mi familia, que me llevan como a esa parte de la infancia... (Daniel)*

---

<sup>47</sup> Con esto me refiero a que, en estos eventos, aunque sean religiosos (peregrinaciones, misas sacramentales como bodas, bautizos y primeras comuniones, o de celebración como las graduaciones) los asistentes no siempre son católicos; muchas veces van a acompañar a familiares o a cumplir con un evento social.



Figura 22: Grupos de familias visitan la Basílica de Guadalupe (Fuente: trabajo de campo, 2021).



Figura 22a: Una pareja visita la Basílica de Guadalupe (Fuente: trabajo de campo, 2021).

Aunque al Tepeyac asisten millones de personas anualmente desde dentro y fuera de la República Mexicana, cuando los visitantes residen cerca del recinto las interacciones afectivas con el mismo son más frecuentes pues forman parte de una cotidianidad. Si bien para los peregrinos que vienen de lejos la Basílica es un lugar sagrado y se valora el momento en el que se visita, el caso de los residentes

cercanos nos hace inferir una experiencia más íntima que forma parte de las memorias de vida, de la experiencia cotidiana y del paisaje familiar<sup>48</sup>.

*La primera vez que fui tenía como 6 o 7 años porque estudiaba en una escuela católica que está súper cerca de la Basílica y por lo mismo de las creencias de la escuela nos llevaban de excursión y desde entonces había asistido un par de veces [...] La Basílica grande [la nueva Basílica de Guadalupe] tiene un gran impacto en mí porque siempre me ha gustado mucho cantar y en el colegio Las Rosas me eligieron para formar parte del coro y resulta que el maestro de música de la escuela era el maestro de coro de la basílica y daba clases ahí; recuerdo que nos llevaron a cantar y fue para mí una experiencia muy bonita (...) un momento muy significativo en mi vida y una forma de decir “gracias”. (Luna)*

En los límites y alrededores del barrio de La Villa encontramos, además de las escuelas públicas de las colonias cercanas, un grupo de colegios privados de formación católica exclusiva para mujeres<sup>49</sup> (que apenas algunos en la última década han ido abriéndose a una educación mixta), los cuales abarcan estudios de preprimaria, primaria, secundaria y preparatoria, fundados a principios del siglo XX y que hasta la segunda mitad del mismo siglo aún funcionaban parcialmente como internados. Estos colegios acostumbran a peregrinar en el mes de diciembre desde sus instalaciones hasta la Basílica de Guadalupe con su alumnado: estos vínculos entre colegios y el recinto católico fomentan las primeras interacciones entre visitantes y el espacio que mencionábamos párrafos atrás (Figura 23).

---

<sup>48</sup> Me refiero, más que a la familia, a un conocimiento más íntimo del lugar, que los locales tienden a reconocer como parte de su día a día o como recuerdos de etapas en su vida en las que vivieron en las cercanías de los templos.

<sup>49</sup> Algunos de estos son el Colegio Luz del Tepeyac, Colegio Las Rosas y el Instituto Mier y Pesado.



Figura 23: Fachada del Instituto Mier y Pesado, un colegio católico a escasas cuadras del Conjunto de Iglesias del Tepeyac (Fuente: trabajo de campo, 2021).

*Vengo desde que soy muy chica. Mi mamá, mis hermanos y yo vinimos de Michoacán a la Ciudad, y cuando llegamos, el primer lugar a donde llegamos fue aquí [...] Vivimos aquí a una cuadra muchos años [...] Ella (refiriéndose a su mamá) trabajaba vendiendo tamales aquí afuerita de la iglesia... (Señora Cenobia)*

Como mencionábamos en el anterior apartado referente a las relaciones con La Villa alrededor del comercio y el turismo, uno de los actores principales en esta relación, además de los visitantes, son los mismos locatarios y comerciantes, quienes también tienen lazos familiares, religiosos y personales que involucran al Conjunto del Tepeyac y sus alrededores como escenario y actor de sus memorias de vida.

*Antes de la pandemia [refiriéndose a la pandemia del virus COVID-19] iba muy seguido, cada que alguien cumplía años, por ejemplo, las tías que son las personas más importantes de la familia, y pues nos íbamos allá y también hacíamos una*

*peregrinación a la Basílica anualmente, normalmente la hacíamos en el mes de enero y a más tardar en el mes de febrero... Para mí [el Conjunto de Iglesias del Tepeyac] es sólo un punto de reunión, tanto para mi familia y también para muchas personas, independientemente de si son devotas<sup>50</sup> o no. Yo no soy creyente, pero me siento muy feliz al estar acompañando a mi familia en algo que les gusta. (Mariana)*

Las interacciones que tienen como eje la convivencia familiar dentro del Tepeyac, frecuentemente van de la mano con las anteriormente mencionadas interacciones turísticas y comerciales, esto no necesariamente ligado, como leemos en nuestros hallazgos, a los fines religiosos; a pesar de que existen razones inherentemente religiosas en estos paseos grupales familiares no todos los miembros van con los mismos motivos. Para algunos visitantes, como los que hemos leído hasta ahora, el Conjunto Religioso del Tepeyac es un lugar de reunión y esparcimiento.

El lugar de reunión se extiende con la familia ya no presente, que se queda en nichos entre las paredes del Conjunto religioso:

*También [asiste] a visitar a mi abue porque aquí están sus cenizas. (Sebastián)*

Me parece importante destacar que a través de estas interacciones personales y familiares a las que se les dedicó este apartado también se cuenta con un punto de contacto con el anterior tratado valor nacional ya que, además de ser

---

<sup>50</sup> La devoción se entiende como la resolución de la voluntad de servir a Dios. Es una disposición íntima de la voluntad. Tiene como elementos esenciales a la fe y la caridad, también valores de la fe católica son “decisión, prontitud y viva adhesión a Dios, se opone a la acidia del espíritu y la tibieza consiguiente” (Parente, 1955, pp. 105, 106). Otras definiciones son: Amor, veneración y fervor religiosos; Inclinación, afición especial; Estar voluntariamente sujeto a obediencia (RAE, 2021).

tierra donde muchos encuentran raíces históricas a través de la conciencia de una nación, también se encuentran a través de lo familiar.

*La Basílica para mí es un templo al que la gente le guarda mucho respeto. Ya hacia un término más personal es importante para mí, pero más que por mí es por mis familiares; son mis padres o mis tíos o mis abuelos los que tienen una conexión más fuerte, entonces como ellos lo respetan tanto evidentemente por la educación yo también he llegado a sentir ese respeto, [...] para mí es un lugar sagrado porque emana esa seguridad o tranquilidad en personas que para mí son importantes.  
(Leobardo)*

En esta forma de relación, cuando se une a lo religioso, encontramos emociones y sentimientos como el respeto, la tranquilidad y la seguridad que, entre otros, revisitaremos en el siguiente apartado dedicado enteramente a la dimensión religiosa en el recinto de La Villa, la más cercana a la experiencia cultural del espacio sagrado.

*Desde pequeña vengo, ¿sabes? nosotros somos creyentes católicos, entonces mis papás tienen como mucho esto de llevarnos a la iglesia y hasta ahorita que ya crecí y todo a mí me gusta mucho ir, por ejemplo, los domingos a misa, o también en otras ocasiones que son especiales, pero sí desde pequeña, tengo fotos donde nos llevaban mínimo una vez al año a visitar y a dar gracias más que nada. [La Basílica] significa un espacio como de mucha paz, tranquilidad y unión, justamente con mi familia, con Dios (Mérida).*

Aunado a lo anterior, es destacable la manera en la que las memorias personales y familiares de las personas creadas en el recinto religioso a su vez construyen memoria, afectos y narrativas del lugar que se transmiten a través de las



generaciones, perpetuando (y actualizando, al ser un proceso cultural) tradiciones e imágenes del mundo de La Villa, el Conjunto Religioso y la Basílica de Guadalupe.

### *3.4 Experiencias de lo religioso<sup>51</sup> en el espacio geográfico*

Finalmente, cuando pensamos en los tipos de interacciones o relación que puede tener el visitante del Conjunto Religioso del Tepeyac con este lugar probablemente la primera respuesta será lo inherentemente religioso; a pesar de que, como hemos visto hasta ahora, no todos los asistentes a este grupo de templos consideran profesar la religión católica, la mayoría va con motivos de índole espiritual.

Como también mencionamos en uno de los anteriores apartados, la Virgen de Guadalupe es una de las imágenes religiosas predilectas del mexicano católico, y la Basílica de Guadalupe, junto con el cerro del Tepeyac, son considerados como su recinto por excelencia:

*No conozco ni visito ningún otro altar guadalupano, solo la Basílica. (Señora Sandra)*

*Voy a esa [refiriéndose a la Basílica de Guadalupe] porque es la representativa de la Virgen. (Sebastián)*

---

<sup>51</sup> Al usar el término “experiencia de lo religioso” pretendo tomar distancia del término “experiencia religiosa” ya que, aunque se ha mencionado antes mi postura teórica de que esta experiencia tiene escalas, en la literatura es fácilmente asociada con las experiencias místicas y en este trabajo tratamos más bien las experiencias que, si bien son religiosas, son más cercanas a lo cotidiano y no completamente ajenas a lo profano.

Esta percepción se alimenta en la reproducción del relato de las apariciones de la Virgen a Juan Diego y se perpetúa con las peregrinaciones, las presentes a lo largo de todo el año, pero sobre todo la de la fiesta de la Virgen, el 12 de diciembre, que conmemora la supuesta cuarta de estas apariciones, en la misma fecha, pero del año 1531.

*Siento que [la Basílica de Guadalupe] es un templo diferente al resto por varias razones: su capacidad de representatividad; es como el templo mariano por excelencia en México y el mundo [...] es el templo más popular y conocido por todo lo que implica, ¿no? Las peregrinaciones, la historia que ahí se apareció la virgen. Entonces creo que eso lo hace aún más especial y sagrado ese espacio, aparte de la construcción social histórica que se ha formado a través de los años con las peregrinaciones puntuales cada año el 12 de diciembre. (Carmen)*

Estando en el Atrio de las Américas (la explanada que nos recibe apenas cruzada la reja del Conjunto Religioso del Tepeyac alrededor de la cual se encuentra la Nueva Basílica de Guadalupe, el Templo Expiatorio a Cristo Rey y el Templo y Antiguo Convento de las Capuchinas) basta con mirar a nuestro alrededor para encontrarnos con varias referencias a estas apariciones guadalupanas, además de las imágenes dentro de algunos de los templos como la Capilla del Cerrito y la Capilla de Indios y el sinfín de artículos religiosos en los comercios dentro y fuera del Conjunto que hacen referencia a este relato.

*Está siempre la historia, la leyenda [...] de que ahí hubo la aparición milagrosa de la Virgen y no fue una fueron varias, y el ayate confirma toda la historia, la misma iglesia que se hizo originalmente como Basílica pues cuenta la historia a través de los frescos que están ahí de cómo fue el peregrinar de Juan Diego a lo mismo que el reloj y todo*

*lo que está alrededor de la Basílica dan la evocación de cómo esto fue real entonces por esto se le considera lugar santo. (Señora Sandra)*

El espacio, el cerro del Tepeyac, es junto con la Virgen y Juan Diego, uno de los protagonistas de estos relatos, de una manera histórica, que como hemos mencionado data de tiempos incluso anteriores a la llegada de los españoles y, con ellos, de la religión católica, ya que se trataba de un lugar donde se rendía culto a deidades prehispánicas (que explicaremos en el siguiente capítulo).

*Yo creo que lo que hace especial a la Basílica de Guadalupe es precisamente que el mito fundacional de la Virgen de Guadalupe pues tiene a este lugar como protagonista; el hecho de que se le haya pedido aparecido a Juan Diego y le haya pedido construir un templo justo a las faldas del cerro (Daniel)*

También lo es desde un punto de vista simbólico que tiene que ver con características juzgadas como sagradas desde tiempos muy antiguos y que mencionamos en el capítulo anterior, siendo la más evidente la altura del cerro, que, naciendo de la tierra, se acerca a lo celeste.

Es antigua la tradición de culto en el cerro del Tepeyac, así como su connotación guadalupana que permanece hasta la fecha y que atrae a millones de visitantes que se relacionan con el lugar a través de su experiencia religiosa.

La experiencia religiosa o de lo sagrado se origina de la experiencia con lo *otro*, que genera una realidad separada de lo cotidiano profano (Eliade, 1981) y que “puede adscribirse a un individuo y eventualmente a una comunidad” (Cabrera, 2010, p.17), asimismo, puede presentarse en diferentes grados de intensidad, siendo la *mística* el grado más extremo de “una gama de experiencias que en

grados menores nos son familiares” (Cabrera, 2010, p. 17); el *“mysterium tremendum et fascinans”* (Ruddolf Otto), el *“temor y temblor”* (S. Kierkegaard), y el *“pasma y temor reverencial”* (R. Lowie), se presenta también como un encuentro personal (J. Martín Velasco), interpersonal y comunal *“yo, tú”* (M. Buber) (García-Alandete, 2009, p.118).

La consciencia de esta separación entre lo profano y lo sagrado vinculado con tiempos, espacios, objetos y rituales<sup>52</sup> es lo que algunos autores marcan como el aspecto nuclear de la experiencia religiosa (García-Alandete, 2009), a la par de una afirmación de “la trascendencia de lo divino en la misma medida en que entabla con ella una relación personal” (Martín Velasco, 1976, p. 156).

Según Joaquín García-Alandete (2009), la relación que establece una persona con lo totalmente otro, se expresa en dos momentos, subjetivo y objetivo. Puede ser experimentado emocional, transracionalmente, cayendo en la inefabilidad (característica particularmente en la mística) y en la imposibilidad de enmarcarse en fórmulas de razón instrumental y expresiones lingüísticas, como lo mencionamos con anterioridad, pero habremos de tener en cuenta también que se trata de una experiencia presente en las diferentes dimensiones funcionales del individuo cognitiva, afectiva, conductual y voluntaria (García-Alandete, 2009). Se trata de una vivencia íntima y de relación personal, caracterizada por ser envolvente y penetrante, así como por proveer de un sentimiento de unidad, totalidad y completitud. Igualmente, podemos reconocerla como una “experiencia-límite” (K. Jaspers), lo que nos permite identificar rasgos comunes como contar con un

---

<sup>52</sup> Que manifiestan lo sagrado: Hierofanías. (Eliade, 1981)

carácter de orden expresivo, meta-motivado, trascendente de lo objetivo–subjetivo, y con una repercusión afectiva “que despierta sentimientos peculiares” (Martín Velasco, 2001, p. 75).

Lo que algunos autores identifican como el momento objetivo, por su parte, refiere a la relación de la experiencia religiosa y la religiosidad individual con un determinado contexto cultural, social (económico, político) e histórico, que deriva en un sistema con normas y principio que favorece y una experiencia religiosa colectiva<sup>53</sup> formalizada tendiente a la institucionalización.

La relación entre la experiencia de lo sagrado o experiencia religiosa y el espacio geográfico se ha estudiado desde más de un enfoque; en el siglo XX, por ejemplo, la socióloga Danièle Hervieu-Léger proponía tres registros para la exploración de esta relación: las modalidades territoriales de comunalización de la religión, las geografías de lo religioso y la simbolización religiosa del espacio (Hervieu-Léger, 2002, citada en Suárez, 2017). A partir de entonces, se ha priorizado en las ciencias sociales, el estudio de las experiencias específicas o de las religiones particulares (Hancock y Srinivas, 2008; Saint-Blancat y Cancellieri, 2014; Hatziprokopiou y Evergeti, 2014 citados en Suárez, 2017). Siguiendo a Hugo José Suárez (2017, pp. 14-15), sociólogo de la religión de la UNAM, podemos identificar cuatro grandes orientaciones en estos estudios: Análisis históricos, respecto a la conformación del espacio religioso en el tiempo (Rangel, 2004 citado en Suárez, 2017); estudios de lugares específicos como ciudades o barrios, fiestas y trayectorias de vírgenes y santos; territorios específicos donde ocurren

---

<sup>53</sup> Donde se desarrollan sentimientos de comunidad, identidad y pertenencia.

experiencias religiosas (Salles y Valenzuela, 1997; Portal, 2009; Álvarez (Coord.), 2011; De la Torre, 1995; Gutiérrez, De la Torre y Castro, 2011; Cortés Ruiz et al, 2005; Garma, 2004; Rivera et al, 2005, en Suárez, 2017); dinámicas de las movilidades religiosas, como la exportación de imágenes y prácticas a nuevos territorios a través de fenómenos como la migración (Odgers, 2008; Gómez-Barris e Irazábal, 2009; Irazábal y Dyrness, 2010; Gálvez, 2009 citado en Suárez, 2017); y ejercicios de interpretación de datos como los presentados en censos y cartografía de temática religiosa (Suárez, 2017).

A través de estudios como *La geografía de la práctica religiosa en una colonia popular en la ciudad de México*, en la que el mencionado autor analiza el caso de estas prácticas en la colonia popular Ajusco, en la Ciudad de México, podemos reconocer diferentes escalas espaciales en las que esta experiencia encuentra su dimensión espacial, en este caso territorial política, como lo son los anclajes territoriales oficiales, como capillas; los anclajes territoriales populares, como nichos y cruces; los circuitos de apropiación espacial, expresados en las llamadas “imágenes peregrinas” que transitan por la colonia constituyendo procesos de resignificación y sacralización temporal de espacios cotidianos; y los “territorios íntimos de lo sagrado”, conformados por los altares de casa (Suárez, 2017, p. 25). Estos estudios nos permiten también, entre otras cosas, el visualizar la importancia de la dimensión religiosa en la construcción de espacios locales.

Los estudios de la relación entre la experiencia religiosa y las formas geográficas han sido considerados por autores como Fickeler (1962) y Sopher (1967), aunque fue Buttner (1980) quien hizo énfasis en el carácter recíproco,

bidireccional, de esta relación y sus implicaciones (Cooper, 1992). Dentro de la geografía, y especialmente desde su enfoque cultural contemporáneo, desde que abordamos el presente trabajo, se llevan a cabo estudios como los referentes a la configuración de lugares, la sacralización y significación de lugares desde la experiencia de la religión, la relaciones entre el espacio sagrado y el profano y la relación entre (y experiencia de) el espacio sagrado y los fieles. Todo esto tomando en cuenta acepciones propias de los estudios culturales, humanísticos y sociales de la religión como lo sagrado y lo profano, las prácticas y estructuras socio-religiosas, las materialidades e inmaterialidades, las subjetividades y los geosímbolos religiosos.<sup>54</sup>

*Por costumbre de mi familia visito la Basílica al inicio de año, para dar gracias por el año que se terminó y pedir por el nuevo; después de eso vamos una o dos veces más en el resto del año, generalmente en los días cercanos al cumpleaños de alguien de nosotros. Voy a la Basílica desde que nací, pues siempre se ha preservado esa costumbre de ir a agradecer.*

*Todos los días lo primero que debes hacer es rezar para dar gracias por dejarnos amanecer, y en la noche, antes de dormir, igual se da las gracias por todo lo que se nos dio ese día, si tienes una preocupación durante el día, puedes rezar ahí mismo en la casa. Cuando tienes un problema mayor, mucho más fuerte, debes ir a iglesias importantes, una de ellas es la de la Virgen de Guadalupe, pero igual hay varios recintos más en otros estados del país, o puedes pedir desde tu casa, pero cuando se te conceda lo que pediste o se solucione tu problema es tu obligación ir a pagar “la*

---

<sup>54</sup> El *geosímbolo religioso* es definido por Silvia Santarelli y Marta Campos como “Un lugar, un itinerario, un objeto, que por el significado que las personas le otorgan toma una dimensión simbólica desde lo religioso para un determinado grupo” (2011, p. 3-4).

*manda” directo al lugar donde está dicho santo. También puede ocurrir que, como manera de tradición, cada año o cada cierto tiempo visites este lugar porque eres muy devoto de un santo, y como mi familia con la Virgen de Guadalupe, se va a dar gracias.*

*(Gabriela)*

*[...] Según la Tradición aquí uno viene a pedirle a la Niña que te haga un milagro: que te cuide o que te ayude con algo, pero a cambio le tienes que prometer algo [...]*

*(Señora Cenobia)*

Existen formas diferenciadas de experiencia religiosa, así como de la resignificación, ocupación y apropiación de estos espacios a partir de las prácticas<sup>55</sup> y las percepciones individuales y grupales.

Bayer (1987) destacó las formas en las que la activa individualidad humana y la imaginación se comprometen con prácticas como el rito, el ritual, las escrituras sagradas y la experiencia religiosa, esto para debatir la concepción de esta última como consensual y pasiva, con el fin de enfatizar en la importancia del espacio (como lugar significado por grupos e individuos) como agente posibilitador y posibilitado por necesidades individuales como la soledad, la contemplación y la oración (Cooper, 1992), lo cual también abona a la idea de las experiencias religiosas a diferentes escalas, siendo no sólo una experiencia reservada para los místicos y los más fervientes miembros del clérigo, sino de los creyentes que viven su fe desde la cotidianidad.

---

<sup>55</sup> Considerando los desplazamientos, las prácticas que permanecen en un lugar, los escenarios de comportamiento y los patrones/rutinas espaciales (Alicia Lindón, 2007).



Entre las emociones ligadas a lo religioso que fueron mencionadas por los visitantes entrevistados encontramos tales como el sacrificio, el temor, la intención, la contemplación y el agradecimiento:

*Creo que sí es necesario hacer un pequeño sacrificio y pues yo lo tomo como pequeño sacrificio pues el ir hasta allá y demostrar interés en que pues estoy agradecido... Lo hago más por agradecimiento (...), por una cuestión que tuve precisamente hace tres años hice la promesa de pues estar yendo al menos una vez al año a la villa a rezar el rosario y pues desde entonces lo hago (Sebastián)*

En este comentario se menciona el sacrificio, uno de los motivos comunes en la fe católica, además del agradecimiento. El sacrificio es uno de los valores más importantes para la fe católica y cristiana, “es el acto más solemne del culto” (Parente, 1955, p. 323). Según el diccionario de Teología Dogmática de Pietro Parente (1955), el sacrificio es una acción en reconocimiento del dominio de Dios y de la dependencia al mismo. Está relacionado con la expiación de los pecados de los hombres, la culpa y “el deseo de expiarla para recobrar la amistad de Dios” (pp. 323, 324). El sacrificio más importante para la fe católica es el de Cristo en el Nuevo Testamento. Una de las formas de sacrificio más populares en las visitas a la Basílica de Guadalupe es la “manda”, un ofrecimiento a la Virgen para pedir sus favores o agradecer por ellos y que van desde la promesa de visitarla (como en el caso anterior) hasta la mortificación corporal a través de acciones como peregrinar

descalzos, arrodillados y/ o con nopales con espinas amarrados en el cuerpo (Guerrero, 2019).<sup>56</sup>

El agradecimiento, por otro lado, es otro valor importante para esta fe y nace del sentimiento de gratitud hacia quien, en este caso la Virgen de Guadalupe, ha brindado su favor o beneficio:

Las personas religiosas se comunican con las deidades a las que adoran a través de oraciones y rezos, entre otras formas, y por lo general les piden ayuda para superar los momentos difíciles de la vida, mostrando su agradecimiento de antemano ya que confían en que recibirán una respuesta (Pérez Porto y Gardey, 2017).

*En los pocos momentos que he tenido de dificultad así grande (...) me encomendé a la Virgen de Guadalupe. En las ocasiones que la he visitado se siente, desde el momento que llegas, esa sensación de energía que te recorre el cuerpo y el hecho de que en el momento en el que yo hago mis plegarias que le llevo la cuestión de mi visita, le pido o le agradezco, esa sensación de que las lágrimas salen y no se detienen es por la conexión que hay. Además, creo que toda la gente que va ahí va con esa vibra, esa devoción, de que al pedirle algo, desde el momento en que lo pides das por hecho que así va a ser. (Señora Rosalina)*

Además del agradecimiento, y la sensación que se describe, cercana al arrobamiento de la experiencia religiosa de la que hablamos en párrafos anteriores, entre

---

<sup>56</sup> Recordemos, igualmente, que no todo es dolor y sacrificio, las formas más comunes de alabanza en las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe son los rezos, cantos y danzas: Siguiendo a De la Torre (2016), “la fiesta religiosa a la mexicana es ambivalente, en ella está presente el dolor sacrificial de la ofrenda y la alegría de la celebración” (p. 250) y a Guerrero (2019): “es una dualidad que se expresa en la alegría y el dolor, en lo sagrado y lo profano. La fiesta religiosa reúne el lado más humano del dios con el más sublime del hombre” (pp. 9 y 10).

las emociones religiosas encontramos la fe, pilar de muchas creencias y religiones, en el caso de la cristiana y católica remite a una virtud basada en el Nuevo Testamento y que alude a una actitud no sólo pasiva sino de voluntad alineada con las enseñanzas de este Testamento (Fe, 2021): “Es, pues, la fe de la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve” (Hebreros 11:1), en la experiencia cotidiana, como podemos observar en esta última respuesta, hace referencia a una intencionalidad y la certeza de que “algo más grande”, en este caso la Virgen de Guadalupe, ayudará a cumplir un milagro o petición.

También, promovido por características arquitectónicas y elementos simbólicos, además de la percepción del espacio como sagrado, encontramos que el lugar despierta sensaciones de tranquilidad y seguridad que invitan a la contemplación:

*Lo que yo siento cuando estoy aquí en primera es seguridad porque siento que es un lugar que por su naturaleza se presta para la paz siento que incluso la gente que hace el mal, no sé, asaltantes, secuestradores, incluso la gente que practica crímenes, en ese lugar como que no es capaz de hacerlo.*

*También paz porque en general las iglesias a mí y a muchas personas creo nos transmiten eso, nos transmiten como un lugar en el que uno puede sentirse motivado a realizar introspección, incluso actos rituales y te lo digo porque pues estando allí aunque tú no seas católico como que estar ahí me hace acercarme a las figuras, a contemplarlas a quedarse callado por ejemplo.*

*Y bueno también he notado: yo no sé si sea así pero la gente mayor es la que más devota en la religión y eso a mí me genera un sentimiento de tranquilidad con la muerte, o sea, como el hecho conocer las partes con el gran otro antes de morir o cuando*

*sientes que tu tiempo de vida se está terminando acercarte a ese tipo de lugares como que te puede hacer sentir en paz, como que estás en términos de paz con la idea del miedo a la muerte, que es un miedo pues casi casi primitivo y aceptarlo y hacerlo mediante un acto que es visitar mediante una iglesia. (Daniel)*

Estas emociones de tranquilidad y paz contrastan con las de temor, que algunos autores mencionan en las experiencias religiosas de índole mística<sup>57</sup>, y con uno de los miedos más antiguos de la humanidad: lo desconocido y la muerte, a la que recurrentemente apuntan las religiones con la intención de brindar sentido, esperanza y resignación ante este hecho.

*Antes de entrar yo siento que en mi caso de repente uno va con muchas ideas y cuando entro siento que todo se pone como muy tranquilo, como una mente en blanco y sólo estás ahí para admirar todo lo que hay. Igual cuando nos hemos quedado a las misas con mucho respeto y se siente como esta vibra y energía bonita. (Mérida)*

La contemplación, ya mencionada en los últimos hallazgos expuestos, es una de las emociones más comentadas cuando se habla de la experiencia de lo religioso y que, como ésta, tiene escalas de intensidad. La contemplación, verbo compuesto por el prefijo “con” (junto) y el sustantivo “templum” (templo), refiere a observar con atención. En el contexto religioso supone “permanecer en silencio y tratar de lograr un desapego de las emociones y los pensamientos para consagrarse a Dios”, está asociada a la meditación y su objetivo es conseguir un acercamiento con lo divino (Pérez Porto y Merino, 2018). Significa la observación atenta visual e intelectual que

---

<sup>57</sup> En este caso haciendo alusión a lo terrible, al enfrentamiento ante lo sagrado inefable y sobrecogedor. Otra acepción es cuando se habla del “temor a Dios” que refiere al respeto y el miedo que la tradición judeocristiana insiste que hay que tenerle a Dios (Julián Pérez Porto y María Merino, 2013). “Es el miedo reverencial y respetuoso que se debe tener a Dios y que es uno de los dones del Espíritu Santo” (Diccionario de la Real Academia Española).

“hiere los sentidos y la inteligencia” (Parente, 1955, p. 88), se relaciona con la experiencia religiosa mística y Santo Tomás (S. Theol., II-II, q. 180) la define como “una simple intuición de la verdad, cuyo motivo y término es el amor.”

Otro de los elementos mencionados con frecuencia en las entrevistas realizadas fue el de comunidad, un sentimiento contagiado a partir de las experiencias del otro dentro de un grupo grande de personas (las familias, las misas, las peregrinaciones) que posibilita una sensibilidad que acerca al sobrecogimiento relacionado a las experiencias de lo sagrado (completamente *otro*):

*Creo que [la Basílica de Guadalupe] es importante por las magnitudes del lugar, porque es un lugar muy grande que puede albergar a muchas personas (...) lo cual pues siento yo que agarra ese sentimiento que se genera en las masas: lo hace más fuerte; cuando tú estás en una masa de personas que aprovechan la pasión de un sentimiento y lo unifican y pues te hace sentir parte de algo más grande; como que la masa es una tribu temporal que se forma en ese momento y pues el sentimiento como que se hace más fuerte y por eso creo que la gente prefiere este lugar de cara a otros que pueden servir también como acercamiento a la figura de la Virgen...*

*Siento que lo que me gusta de esos lugares, particularmente la Basílica, es que pues puedes sentir como algo que te hace más sensible, puedes sentir los sentimientos de las otras personas, te vuelves sensible, un poco más perceptivo a percartarte de sus sentimientos porque pues ves a mucha gente como en un estado de éxtasis, ves a gente llorando, ves a gente sintiéndose muy alegre: cuando va uno a agradecer algo ahí sientes que la mano de la fe intervino para que se te cumpliera, un pedimento, un milagro, pues uno va ahí muy feliz o con un sentimiento de gratitud muy grande que por lo general son sentimientos que son algo positivo, y cuando ves a mucha gente*

*experimentando sentimientos agradables pues como que se te pegan o lo sientes y te lo transmiten... (Daniel)*

Esta sensibilidad grupal nos recuerda a la comunidad, que hace referencia a un grupo de personas vinculadas por intereses comunes, es tan importante en la religión como la fe, tal es el caso de la Iglesia que es la comunidad católica (Pérez Porto y Gardey, 2021).

*Para mí [la Basílica de Guadalupe] representa un punto donde las personas pueden llevar su espiritualidad a otro nivel, donde verdaderamente pueden conectar con ese ser que es la Virgen de Guadalupe y sentir “algo” que los reconforta (...). Es a través de ellos que yo siento ese “algo” y me emociona o me produce satisfacción.*

*Cuando entro [a la Basílica de Guadalupe] es una sensación de paz y calma, a la vez que también un poco de angustia y dolor, asumo que por las clemencias de las personas que vienen a pedir por su bienestar y sus problemas. (Gabriela)*

Podemos ver cómo el espacio posibilita la experiencia de lo religioso, llevando a los visitantes a estas emociones que diferencian a este lugar del mundo profano que le rodea.

También es importante destacar, como mencionamos antes, que no se deja de lado la importancia de las relaciones materiales, sociales y culturales dentro de estas experiencias (Cooper, 1990 y Williams, 1981 citados en Cooper, 1992), que a su vez están influenciadas por las formas de interpretación cultural de ideologías mediante las cuales leemos tanto la experiencia religiosa como el paisaje y el lugar (Williams 1977 citado en Cooper, 1992). Francis (1982), por ejemplo, mostró a través de su estudio de esta relación recíproca que las experiencias religiosas se veían influenciadas por el conjunto de las lecturas de lugares y paisajes significados,

así como de las interpretaciones relacionadas con su fe, que no están aisladas, a su vez, de la experiencia socio cultural y relaciones materiales; la experiencia religiosa se ve influenciada por el intercambio de significado geográfico y religioso (Cooper, 1992).

Finalmente, vale la pena mencionar que, aunque las experiencias religiosas no son exclusivas de los lugares destinados a la religión<sup>58</sup> es cierto que la arquitectura, sobre todo en el caso de los templos, interviene en la experiencia religiosa-espacial, jugando con símbolos y percepciones, formas, ángulos, materiales, luces y columnas que participan de un papel importante en la lectura y experiencia del paisaje en el espacio sagrado<sup>59</sup> (Figuras 24 y 24a).

---

<sup>58</sup> "You can find sacred space in spaces that were not intended to be religious." (Julio Bermúdez en Patricia Coll Freeman, 2012, p. 16).

<sup>59</sup> Ver más en Patricia Coll Freeman, "Sacred Space, Creating Sublime Experiences through Architecture" (2012).



Figura 24: peregrinos hacia la Basílica de Guadalupe (El Sol de México, 2021).



Figura 24a: A la entrada al Conjunto Religioso del Tepeyac un hombre se arrodilla para persignarse fuera del recinto. (Fuente: trabajo de campo 2021)



## **Capítulo 4. Tonantzin-Guadalupe, la Madre Buena y el Tepeyac. El arquetipo y el lugar**

La Virgen de Guadalupe, protagonista del espacio sagrado de El Conjunto de Iglesias del Tepeyac y de la Basílica de Guadalupe en particular, es un pilar en esta investigación, ya que el visitarla es uno de los motivantes principales para las personas que asisten al recinto, si bien a partir de ello se construyen otras formas de relación entre las personas y el espacio como las que se expusieron en el capítulo anterior. La afluencia de visitantes al Tepeyac no es reciente, ni siquiera es tan antigua como la llegada de los españoles y con ellos, los estandartes de la virgen madre del dios católico. En este capítulo, pues, se expondrán las raíces prehispánicas del culto en el cerro del Tepeyac, su transformación y sincretismo con las creencias europeas y el nacimiento de la virgen de Guadalupe del Tepeyac. Posteriormente, volveremos a tratar las formas en las que las personas se relacionan con este espacio esta vez enfocándonos en la imagen de la virgen, su arquetipo y su relación con el lugar.

### *4.1 Tonantzin-Guadalupe*

Como mencionamos en los capítulos anteriores, la devoción en el Tepeyac-Tepeyácac tiene una historia más antigua incluso que el misterio de la tilma de Juan Diego. Antes de que llegaran los españoles al Valle del Anáhuac, Tenochtitlán

estaba dividido en un centro con cuatro calzadas, una de ellas se dirigía al cerro de Tepeyácac donde existía un santuario prehispánico dedicado a la diosa Tonantzin al que asistían desde lejos grandes grupos de tenochcas (y otras culturas)<sup>60</sup>, mismo que alrededor del año 1525 fue convertido por frailes evangelizadores en una ermita católica<sup>61</sup> dedicada a “La Madre de Dios” y a la que más tarde llevaron una figura de la Virgen María en su advocación de Inmaculada Concepción<sup>62</sup>. A pesar de que esta ermita estaba dedicada a ser un lugar de evangelización dirigido a grupos indígenas, para mediados del siglo XVII la tradición de ir a visitarla se había extendido a otros grupos sociales (Von Wobeser, 2013).

La deidad a la que se le rendía culto en el antiguo santuario prehispánico del Tepeyácac está rodeada de misterio, sin embargo, se sabe que era llamada “Tonantzin” y que se trataba de una diosa o grupo de diosas con una característica en común: ser madre de los dioses mexicas. Alrededor de este divino femenino y de la advocación mariana, se han desarrollado debates acerca de si la primera fue utilizada como base de evangelización, recurso no poco común para convertir ritos paganos al cristianismo al no poder eliminarlos por completo; otros más piensan que la/s diosa/s Tonantzin adoptó esta advocación cristiana para que sus hijos, sus fieles, pudieran continuar con su devoción y culto de forma segura, sin ser perseguidos. Finalmente, y ligado con la última postura, muchos otros consideran

---

<sup>60</sup>Santuario que, se dice, fue destruido por los españoles al ver la importancia que parecía tener por la cantidad de personas que asistían a él. Se dice también que frailes franciscanos mantuvieron una capilla en lugar del templo (Gruzinsky, 1994).

<sup>61</sup> Esta conversión de templos prehispánicos en ermitas o capillas católicas se hizo varias veces en la época de evangelización colonial.

<sup>62</sup> Realizada por un nativo llamado Marcos, de quien también se sospecha que pintó el famoso ayate de Juan Diego, profundizaremos en esto más adelante.

que se trata de una misma, Tonantzin-Guadalupe<sup>63</sup>, quien representa la esencia no de lo mexicana ni de lo español, sino de lo enteramente mexicano. Asimismo, podemos entender un sincretismo religioso entre ambas figuras.

En este lugar [que se nombra Tepeyácac] tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, que la llamaban Tonantzin y que quiere decir Nuestra Madre. Allí, hacían muchos sacrificios a honra de esta diosa. Y venían a ellos de más de veinte leguas de todas las comarcas de México y traían muchas ofrendas. Venían hombres y mujeres, mozos y mozas a estas fiestas. Era grande el concurso de gente en estos días y todos decían *Vamos a la fiesta de Tonantzin*, y agora que está allí edificada la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, también la llaman Tonantzin. (Bernardino de Sahagún en León-Portilla, 2000)

Es importante mencionar que la información que se tiene referente al culto a *Tonantzin* fue recopilada en su mayoría por autores hispano-coloniales, principalmente los franciscanos Fray Bernardino de Sahagún, ya citado anteriormente, quien en su *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1575-1577) y en el *Kalendario mexicano latino y castellano* (circa 1585) hace mención de la adoración de esta deidad a la que llamaban “nuestra madre” o “nuestra madrecita” en el cerro de Tepeaquilla; Fray Antonio de Ciudad Real, quien confirma el culto a *Ixpuchtli* (virgen o doncella) en su *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* (1585); y Fray Juan de Torquemada, quien escribió en su *Monarquía indiana* (1615) acerca de la veneración en Tepeaquilla de *Tonan* que, aclara, quiere decir “nuestra madre”. Otro miembro clerical, Jacinto de la Serna, autor de *Manual*

---

<sup>63</sup> Esto puede entenderse más como un sincretismo religioso; de hecho, desde entonces hasta ahora es común el uso del nombre “Guadalupe-Tonantzin” o “Tonantzin-Guadalupe” para referirse a una sola divinidad (Gruzinsky, 1994; Lafaye, 1976; Solares, 2007).

*de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* (escrito presumiblemente antes de 1661) describe en este mismo libro, con más detalle que los anteriores, que en el cerro mencionado se llevaba a cabo anteriormente el culto a una diosa conocida como *llamatecuhtli* (traducido como “jefa-anciana”), o *Cuzcamiauh/ Cozcamiauh/ Cozcamiahuatl* (“espiga de maíz”, “maíz en flor”, “maíz en collar”), más conocida por el nombre de *Tonan* y la cual era celebrada especialmente en el mes *Titil*, que sería, según el cálculo de varios autores, entre el 19 de diciembre y el 7 de enero o del 30 de diciembre al 18 de enero (Noguez, 1996)<sup>64</sup>.

Otras fuentes que hablan de esto es una pintura del trazado de la imagen de la Virgen de Guadalupe, datada en 1653, que muestra el término *Tlatzoichpochtli* (“preciosa doncella”), y el llamado *Códice de Teotenantzin*, un documento gráfico de la primera mitad del siglo XVIII compuesto por ilustraciones de esculturas del culto a una deidad/deidades femeninas sobre una pared rocosa en Tepeaquilla, en una especie de referencia para una posterior obra sobre la Virgen de Guadalupe<sup>65</sup>. De acuerdo con Guerrero (2019) sobre la lámina es posible leer el siguiente texto:

---

<sup>64</sup> Resulta también interesante la mención de Jacinto de la Serna acerca del culto a las diosas y su relación con la Virgen de Guadalupe: “Cuando van a la fiesta de la Virgen Santísima, dicen que van a la fiesta de Totlazonantzin y la intención es dirigida a los maliciosos a su diosa, y no a la Virgen Santísima o a entreambas intenciones” (De la Serna, circa 1656, citado en Noguez, 1996, pp.50-55). Lo cual, considero, nos deja ver el carácter de sincretismo que guarda la figura de “nuestra madre” para los mexicanos desde entonces.

<sup>65</sup> Hay que recalcar, aun siguiendo a Noguez (1996), que a pesar del nombre dado a este documento no podría llamársele código pues se realizó en la fecha mencionada a manos de un europeo (y sobre materiales del mismo origen) entrenado en el estilo artístico de los códices prehispánicos. Además, nos cuenta el autor, Teotenantzin resultaría ser redundante y utilizado por primera vez por el bachiller Miguel Sánchez en 1648 en un intento de traducir “Madre de los Dioses” al náhuatl.

Estas dos pinturas son unos diseños de la diosa que los indios nombraban Teotenantzin, que quiere decir Madre de los dioses, a quien en la gentilidad daban cultos en el cerro de Tepeyacac, donde hoy lo tiene la Virgen de Guadalupe.

Tonantzin puede traducirse del náhuatl como “nuestra madrecita venerada”<sup>66</sup> y se cree que, más que una deidad, se trata de un apelativo utilizado por la cultura mexica para referirse a diferentes deidades femeninas<sup>67</sup>; Henry B. Nicholson, por ejemplo, incluye al término *Tonantzin* junto con otros nombres o denominaciones de diosas dentro del conjunto que llama *Teteoinnan*, asociado principalmente con la maternidad divina (Noguez, 1996).<sup>68</sup> Las deidades con las que se asocia a Tonantzin según información de escritores, cronistas e investigadores como Bernardino de Sahagún (c. 1499- 1590), Francisco Javier Clavijero (1731-1787), Jacques Soustelle (1912-1990), Jacques Lafaye (1930-) y Blanca Solares (2007) son:

- *Toci* (nuestra abuela) / *Temazcalteci* (abuela de los baños de vapor) / *Teteo Innan* (la madre de los dioses) / *Tlalli Iyollo* (corazón de la Tierra) / *Yoaltíctli* (médica nocturna): Diosa de la salud, de la maternidad, de las hierbas medicinales; médicos, yerberas, parteras, brujos adivinos y temazcales (González y Ruiz, 1995). (Figura 25)
- *Cihuacóatl* / *Ciuhcóatl* (serpiente hembra o mujer serpiente): Diosa del nacimiento y la muerte, recolectora de almas; de los médicos, parteras, de las

---

<sup>66</sup> Siendo su desglose: To= nuestro, nāntli, madre; tzīntli, diminutivo reverencial (Tonantzin, sf).

<sup>67</sup> O el llamado arquetipo de divino femenino, ver, por ejemplo, *La Madre Terrible*, de Blanca Solares (2007).

<sup>68</sup> Esto se presenta en varias mitologías alrededor del mundo, en casos en los que una deidad tiene varias manifestaciones o avatares, o bien, en la que varias deidades con características similares se unen en una manifestación como resultado de una integración o sincretismo de culto.

personas que daban remedios para abortar, cirujanos, sangradores, de las mujeres muertas al dar a luz (González y Ruiz, 1995; Tonantzin, sf). (Figura 26)

- *Chicomecóatl* (Siete serpientes) / *Xilonen* (madre joven del jilote [maíz tierno]) / *Centeocíhatl* / *Ilamatecuhtli* (ama anciana): Diosa de la subsistencia, de la agricultura, de las cosechas, del ciclo del maíz y la mazorca madura, de la fecundidad. Considerada la identidad femenina del/ la dios/a dual de la agricultura *Cintéotl* / *Centéotl*; *Centeocíhatl* es la pareja mitológica del dios de la obscuridad, lo invisible y la providencia, la dualidad de Quetzalcóatl, Tezcatlipoca (Chicomecóatl, sf). (Figura 27)

- *Citlalicue* / *Citlalinicue* / *Citlalcueye* (la falda de estrellas): Diosa de la Vía Láctea, creadora de las estrellas y algunos dioses (González y Ruiz, 1995). (Figura 28)



Figura 25: Diosa Toci (Toci, 2006).



Figura 26: Diosa Cihuacóatl (Códice magliabechiano en Socialhizo.com, sf).

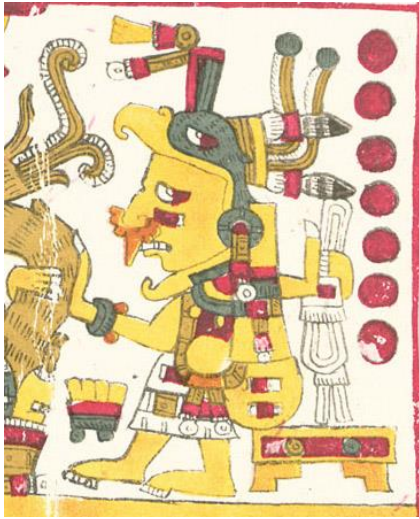


Figura 27: Diosa Chicomecóatl (Códice Borgia en Chicomecóatl, 2013).



Figura 28: Diosa Citlalicue (Citlalicue: Diosa creadora de las estrellas, 2018).

- *Coatlicue* (que tiene una falda de serpientes), *Xochitlicue* y *Chimalma/Chimalman* (escudo de mano): Hermanas, diosas de la fertilidad, de la vida y la muerte, guías en el renacimiento. Coatlicue es madre de Huitzilopochtli, dios de la guerra; Chimalma es madre de Quetzalcóatl, dios de la luz, conocimiento, civilización y fertilidad (Coatlicue, sf; Chimalma, sf). (Figura 29).
- *Tonacacihuatl* (señora del sustento): Diosa del sustento, de la furtividad y de lo inerte (Tonantzin, sf). (Figura 30).
- *Omecihuatl/ Ometéotl* (deidad dual)/ *Huehuetéotl* (nuestra madre, nuestro padre, deidad vieja): *Omecihuatl* es la esencia femenina de la deidad dual y unidad masculino-femenina *Ometéotl*, deidad de la creación del universo, la energía cósmica y la continuidad de la existencia; madre/padre de *Tezcatlipoca* rojo (*Xipetotec*) el *tlahuiztlampa* al este, *Tezcatlipoca* negro (*Tezcatlipoca*) *mictlampa* al norte, *Tezcatlipoca* blanco (*Quetzalcóatl*) *cihuatlampa* al oeste, y *Tezcatlipoca* azul (*Huitzilopochtli*) *huitztlampa* al sur (Ometéotl, sf; Caso, 1936). (Figura 31).





Figura 29: Diosa Coatlicue (MNA-INAH, 2018)



Figura 30: Diosa Tonacacihuatl (Códice Borgia Tonacacihuatl, 2013).

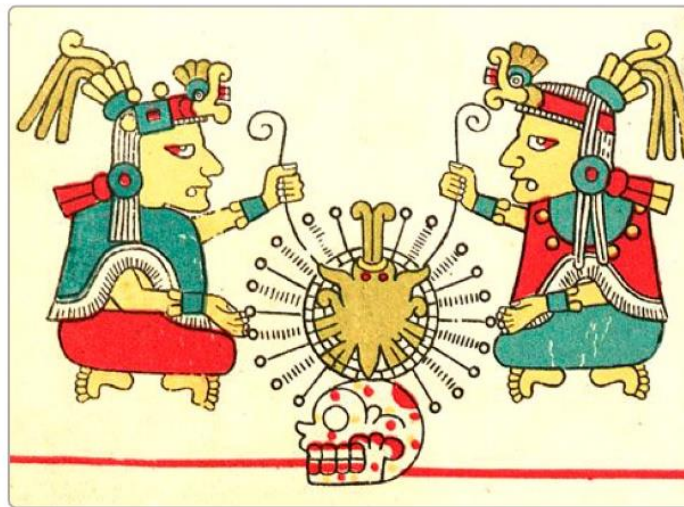


Figura 31: Dioses Omecihuatl/ Ometéotl (MXCity.com, 2020).

Debemos recordar que las divinidades nahuas no cuentan con una delimitación tajante en cuanto a sus atribuciones y funciones en la Tierra: “un mismo conjunto de fuerzas o atribuciones aparece con distintos nombres dependiendo de



cómo sea llamada en una zona particular” (Guerrero, 2019, p. 30)<sup>69</sup>. Esto podría explicar el por qué varias divinidades se asocian al nombre de “Tonantzin”. A su vez, Tonantzin se encuentra ligada con Quetzalcóatl como el aspecto femenino de una misma fuerza<sup>70</sup> “del primer principio creador” (Lafaye, 1993, pp. 305, 307).

En cuanto a la Virgen de Guadalupe del Tepeyac, algunos autores la consideran la versión nativa de la Virgen María para el pueblo mexicano, que habría sustituido a la diosa azteca Tonantzin: “como compromiso político entre los conquistadores y los conquistados” (Alarcón, 1993 en Triviño, 2014, p. 326), aglutinando las identidades mexicas y españolas y, más tarde, siendo uno de los símbolos de una nueva identidad: la mexicana.

Alrededor de la advocación de la Virgen de Guadalupe también existen debates. Podemos encontrar su origen en Extremadura, España, donde se ubica un santuario dedicado a la Virgen de Guadalupe, nombre que proviene de la toponimia del lugar donde se encuentra<sup>71</sup>. Según su propia leyenda, una escultura de la Virgen María fue enterrada cerca del río de Guadalupe durante la conquista árabe en la península ibérica en el siglo VIII para evitar su profanación por parte de los musulmanes. Tiempo después, en el siglo XIII, sería encontrada por un pastor llamado Gil Cordero quien mandó a construir una ermita en su honor (Martínez y Vera, 2003), convirtiendo a esta nueva advocación, tanto por su tez morena

---

<sup>69</sup> De una manera similar a como las distintas advocaciones de la Virgen en el catolicismo adoptan el nombre del lugar en el que se narran sus apariciones

<sup>70</sup> Esto según Lafaye (1993) generaría un importante paralelismo con la figura de Jesús y María para los españoles.

<sup>71</sup> La palabra “Guadalupe” probablemente procedente de vocablos árabes (Lafaye, 1993, p. 312).

resultado de ser una talla en cedro como por ser fiel devoto de su imagen el mismo Hernán Cortés, en protectora de los conquistados (Madrid, 2016).

De acuerdo con los encargados del Monasterio de Guadalupe en España, la Virgen del Tepeyac está directamente inspirada en la de Extremadura, a pesar de que se encuentra desligada de ésta a partir de la narrativa del Misterio de las apariciones a Juan Diego. Esta inspiración, dicen, sería en la Virgen del coro del santuario (Figura 32), y no la principal (Figura 33) pues, en palabras de Fray Sebastián García, cronista del templo español, los conquistadores, quienes eran devotos de esta advocación:

Eran muy celosos con su imagen titular [...], temían que otros santuarios la reprodujeran con exactitud [...] La Guadalupe del coro está situada frente al altar, hasta el otro extremo de la nave del santuario. Mira de frente a la imagen titular... Y sí, es muy similar a la Virgen del Tepeyac: rayos dorados salen detrás de su manto, y bajo sus pies hay una luna sostenida por un querubín. La diferencia es que ésta lleva al niño Dios en su regazo (Fray Sebastián para Martínez y Vera, 2003, p. 5).



Figura 32: Virgen del Coro en el santuario de Guadalupe en Extremadura, España (Guadalupe, Extremadura. Virgen del Coro, sf.).



Figura 33: Imagen titular del santuario de Guadalupe en España (vozcharra.com, 2020).

Según el historiador Arturo Álvarez Álvarez, en México no quiere aceptarse el vínculo entre ambas Vírgenes debido, en gran parte, a la “exaltación patriótica” ligada al ícono del Tepeyac, provocada sobre todo por el movimiento de independencia que la convertiría en un símbolo nacional (Álvarez para Martínez y Vera, 2003).

Sin embargo, no todos están de acuerdo con esta relación: ya en 1574 Fray Diego de Santa María, un monje jerónimo custodio del santuario de Extremadura, reconoció que las devociones no eran la misma (Von Wobeser, 2013). Siguiendo a

Gisela von Wobeser (2013), el nombre de la Virgen del Tepeyac no derivaría de la de Extremadura, sino que se le adjudicó porque el cerro había sido ya previamente bautizado como Guadalupe, en este caso sí como una referencia a la Virgen extremeña, como era costumbre española adjudicar toponímicos españoles a lugares indígenas.

Acerca de la leyenda de las apariciones guadalupanas, que sustentarían la presencia de esta Virgen en el Tepeyac, se sabe que es muy posterior a la fundación de la ermita cristiana (que, como mencionábamos antes, comenzó por estar dedicada a “La Madre de Dios” y después contuvo una imagen de la Inmaculada Concepción): ningún contemporáneo menciona estos hechos: ni Fray Juan de Zumárraga, quien según la leyenda sería testigo del milagro; ni el arzobispo Montúfar, quien impulsó el guadalupanismo; ni los virreyes Antonio de Mendoza y Luis de Velasco, en el poder en esa época; ni los cronistas franciscanos como Fray Bartolomé de las Casas (Von Wobeser, 2013). Se cree que la leyenda surgió entre los indígenas en la segunda mitad del siglo XVII.

#### *4.1.1 Misterio de Guadalupe*

Siguiendo las crónicas oficiales de la iglesia católica, fue el 9 de diciembre de 1531 cuando Juan Diego, un hombre indígena adulto bautizado al cristianismo, mientras se encontraba en el cerro del Tepeyac en su camino a tomar misa en Tlatelolco, se vio atraído por el canto de unas aves, pronto acompañado por una luz

brillante, para después ver frente a él lo que sería la primera aparición de la Virgen quien, en náhuatl, se presentó como “la siempre Virgen Santa María, Madre del Verdaderísimo Dios” y le pidió entregarle al franciscano Juan de Zumárraga, primer obispo de México, su mensaje del deseo de que se le construyese un templo en honor a Jesucristo, su Hijo. El hombre cumplió con la encomienda de la Virgen, buscando al clérigo en dos ocasiones, no obstante, el arzobispo, escéptico, le pidió una señal.

La virgen de Guadalupe, después de que Juan Diego le informara tres veces del resultado derivado del escepticismo del obispo, le pidió reencontrarse al día siguiente para dotarlo de la señal solicitada. Sin embargo, éste no asistió a su encuentro pues su tío, único familiar, había enfermado gravemente. Días después, a petición del enfermo, Juan Diego salió en búsqueda de un sacerdote para asistirlo con la última confesión y los santos óleos; cuidadoso y evitando un nuevo encuentro con la Virgen, rodeó el cerro, pero Ella lo encontró, le dijo que no se preocupara pues su tío ya estaba curado, agregando: “¿No estoy yo aquí, que soy tu madre?”, y le encomendó ir a la cima del cerro, poblado de espinos, a recoger flores, las cuales milagrosamente encontró en forma de rosas de castilla que envolvió en su tilma y que serían la prueba que el obispo solicitaba.

Efectivamente, cuando Juan Diego desplegó su capa frente al obispo, sobre ella “se dibujó y se manifestó, a la vista de todos, la venerable imagen de la Santísima Virgen María, Madre de Dios”, siendo fundado su primer templo en México poco después. Esta tilma es la que ahora se encuentra en el santuario guadalupano (Giuriati *et al*, 1998; Canal Once,2015).

Las versiones escritas más antiguas de este relato, ambas en náhuatl, son el *Inin huei tlamahuizoltzin* (publicado en 1649 por Luis Lasso de la Vega) y el *Nican mopohua* (también publicado en 1649) atribuido al indígena Antonio Valeriano.

En el relato y en la imagen sagrada, como veremos más adelante, podemos encontrar elementos que resultarían en un sincretismo entre la tradición española y la indígena. En el texto algunos de estos elementos son:

Españoles	Indígenas
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Características del marianismo imperante de la península ibérica.</li> <li>• Poder de las imágenes.</li> <li>• Narrativa parecida a las leyendas españolas.</li> <li>• Testigos de las apariciones son “hombres sencillos” y pastores.</li> <li>• Los lugares en los que se dan las apariciones son paisajes agrestes y solitarios cercanos a un lugar poblado.</li> <li>• Apariciones anunciadas por aves que entonan un “canto celestial”.</li> <li>• Petición de la Virgen de construir templo.</li> <li>• Incredulidad inicial de los clérigos al escuchar la historia.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Riqueza en metáforas, palabras yuxtapuestas y diminutivos.</li> <li>• Lugar sagrado del <i>Tépetl</i> (monte).</li> <li>• Lugar donde se encuentran las flores es el hogar del <i>Tloque Nahaque</i> (dueño del cerca y del junto).</li> <li>• Nombres usados por la virgen: <i>Ipalmehmohuani</i> (aquel por quien se vive) y <i>Tlalticpacque</i> (el dueño de cuanto hay en la tierra). (León-Portilla en Von Wobeser, 2013)</li> <li>• Nociones de <i>Xochitlalpan</i> (la tierra florida) y <i>Tonacatlalpan</i> (la tierra de nuestro sustento), lugares sagrados habitados el señor de la lluvia.</li> <li>• Flores descritas como “bellas y olorosas”, “fragantes”, “gustosas” y “que daban contento”: adjetivos familiares.</li> </ul>
<p>Coincidencia en cuanto al origen milagroso de las imágenes</p>	

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Presencia de especies de aves nativas como la <i>tzinitzcan</i>, la <i>coyoltototl</i> y el colibrí.</li> <li>• Conceptos cosmogónicos nahuas como el “merecimiento” relacionado al sacrificio a los dioses y el origen y finalidad de la existencia del hombre.</li> </ul>
--	--

Tabla de elaboración propia con datos de Von Wobeser (2019, pp. 155,156).

El conjunto de estas características posiblemente permitió que los indígenas aceptaran el culto guadalupano y que éste resultara de alguna forma familiar.

La primera versión escrita en español de los relatos de las apariciones de la Virgen de Guadalupe se publicó en 1648, alrededor de 200 años después de la construcción de la ermita, bajo el título de: *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, obra del presbítero Miguel Sánchez (Von Wobeser, 2013) quien incluyó interpretaciones astrológicas y bíblicas basadas en el Apocalipsis y el pensamiento de San Agustín.

Un año más tarde, en 1649 el entonces capellán del santuario del Tepeyac publicó la recopilación de documentos antes mencionada titulada: *Huei tlamahuizoltica omonexiti in ilhuicac tlatoca cihuapilli Santa María (El gran acontecimiento con que se apareció la señora reina del cielo, Santa María)* lo que abonó a la difusión del culto a esta Virgen llegando hasta los virreyes, quienes

pronto se convirtieron en devotos de esta advocación llegando a difundir su historia en su regreso a España. En 1688, el jesuita Francisco de Florencia publicó la obra *La estrella de el norte de México, aparecida al rayar el día de la luz evangélica en este Nuevo-Mundo, en la cumbre del cerro de Tepeyacac orilla del mar Tezcucano, a un natural recién convertido; pintada tres días después milagrosamente en su tilma, o capa de lienzo, delante del Obispo, y de su familia en su Casa Obispal...* Estas obras serían sólo las primeras de innumerables que hasta la fecha narran el relato de las apariciones guadalupanas.

#### 4.1.2 Imagen y sincretismo

Existen debates acerca del origen plástico o místico de la imagen de la Virgen de Guadalupe, mientras que se dice que cuenta con características sobrenaturales, como la inusual conservación de los materiales textiles y tinturas con las que está hecha, la proporción áurea de la obra y algunos otros como la supuesta presencia de figuras humanas en los ojos de la Virgen, la presencia de temperatura y hasta un ritmo cardíaco sobre la imagen<sup>72</sup>, también se ven aspectos artísticos.

La imagen de la virgen del Tepeyac comparte elementos característicos con imágenes de origen flamenco, alemán, italiano y español<sup>73</sup>, aunque con algunas adaptaciones que hacen a la imagen de la Virgen del Tepeyac parecer más

---

<sup>72</sup> Ver más en: *Peregrinaciones religiosas y ciudadanía*, Salmeán (2016).

<sup>73</sup> Ver más en *Antecedentes iconográficos de la imagen de la Virgen de Guadalupe*, Von Wobeser (2015).



recatada, además de acercarse más a los rasgos indígenas, como la tez morena que le llevaría a ganarse el sobrenombre de “la morenita” desde el virreinato hasta nuestros días.

Acerca de su elaboración, la Iglesia Católica insiste en su origen místico, derivado de la quinta aparición de La Virgen a Juan Diego; el textil sobre el que se encuentra se trataría de hilos de agave y las tinturas tendrían un origen desconocido y sobrenatural. Por otro lado, los historiadores y restauradores opinan que el textil, de aproximadamente 1.68 x 1.03 metros, es de lino o algodón, mientras que las tinturas utilizadas serían una técnica mixta de óleo, temple y aguazo (Guerrero, 2019). Aunque no se tiene suficiente información para asegurar su autoría, la obra se ha adjudicado al indígena náhuatl Marcos<sup>74</sup>, pintor de la Nueva España, señalado como autor por Fray Francisco Bustamante, hecho que no fue desmentido en un posterior juicio promovido por el arzobispo Alonso de Montúfar en 1556, a razón de la preocupación de las autoridades clericales de una idolatría dirigida a una pintura hecha por un indio (Von Wobeser, 2013).

La imagen de la Virgen de Guadalupe en la tilma de Juan Diego (Figura 34) muestra:

Una mujer de tez morena con cabello negro y lacio. Se le muestra de pie, con la rodilla izquierda ligeramente flexionada y está vestida con una túnica de color dorado que la cubre completamente desde el cuello hasta los pies. Tiene las palmas de las manos unidas al frente a la altura del pecho y la cabeza ligeramente inclinada hacia abajo y

---

<sup>74</sup> También es conocido como Marcos Cipac, Marcos de Aquino y Marcos Cipac de Aquino; no se tiene evidencia irrefutable de su existencia, pero se menciona en varias obras con estos nombres.

hacia la izquierda del observador, en un ángulo que muestra tres cuartos de su rostro. Su túnica está adornada con trazos que se han interpretado como motivos de glifos propios de los códices mesoamericanos, ornamentos vegetales y algunas figuras que se asemejan al nahui-olliin náhuatl (flor de cuatro vientos o movimientos, símbolo de vida o poder). La mujer lleva atada a la altura del abdomen lo que parece ser un lazo negro que le rodea la cintura y que está anudado al frente; las puntas del nudo están separadas. La figura también está cubierta de la cabeza a los pies por un manto verde con bordes dorados; sendas estrellas del segundo color la decoran. Bajo sus pies se puede ver la imagen de un ser alado, un niño que se muestra de frente con los brazos abiertos y extendidos hacia el cielo; toca con una de sus manos una punta del vestido de la mujer y con la otra alcanza el manto, los cuales se sitúan apenas por encima de su cabeza. El niño tiene la cabeza inclinada en el mismo ángulo que la mujer, pero en dirección opuesta, hacia la derecha del observador. Sus alas se encuentran desplegadas y están coloreadas en tres franjas irregulares de tonos azul, amarillo y rojo. También podemos observar un trazo de media luna negra a los pies de la mujer, sobre la cabeza del personaje alado, detrás de su vestido. Al fondo se presenta un resplandor dorado, un aura que se complementa con rayos que parecen tener origen en su cuerpo y terminan en los límites del ya mencionado resplandor (Guerrero, 2019, p. 12).



Figura 34: Imagen de la Virgen de Guadalupe en la tilma de Juan Diego (*Nuestra Señora de Guadalupe*, sf).

Sin discutir la veracidad de ambos relatos aparece claro frente a nosotros el carácter sincrético en la figura de Tonantzin-Guadalupe<sup>75</sup>, la Virgen del Tepeyac (Figuras 35 y 35a).

---

<sup>75</sup> Hay que mencionar que autores como Miguel León-Portilla (2000) han analizado este fenómeno de sincretismo y devoción mostrado en el *Nican mopohua* (“Aquí se refiere...”) y vale la pena aclarar, acerca de la mención de la historicidad de las apariciones y cultos anteriores mencionados en este escrito, y siguiendo el ejemplo del mismo autor, que “lo sobrenatural y milagroso no puede ser afirmado o negado por la historia” (p. 13).

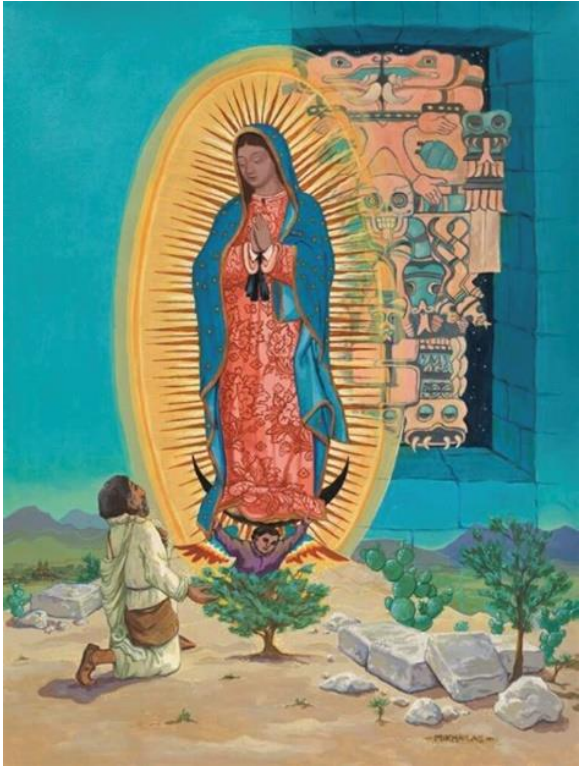


Figura 35: Coatlicue detrás de la Virgen de Guadalupe (Másdemx.com, 2020).



Figura 35a: *Nuestra Madre* (1981-1988) de la artista chicana Yolanda López: Virgen de Guadalupe como la diosa Coatlicue.

Al prestar atención en la simbología de la imagen podemos notar la carga cosmogónica en el manto virginal: los rojos en la tela representarían sabiduría; la capa verde, cubierta de estrellas, recordaría a *Citlalicue*, diosa de las estrellas (Alvarez, 2008)<sup>76</sup>; su cinturón o listón negro, el embarazo; junto a éste, un quincunce o *Nahui Ollin*, para los mexicas<sup>77</sup>, similar a la cruz cristiana, que también llevaría en

<sup>76</sup> Griselda Álvarez Sesma (2008) también destaca el número de apariciones de la virgen de Guadalupe, 4, un número sagrado que podría representar los 4 direcciones, vientos, puntos cardinales.

<sup>77</sup> Figura geométrica de cuatro partes dispuestas alrededor de una quinta, en donde se unen las demás, símbolo integrador de la confluencia universal de tiempo, espacio, fuerzas y principios, un centro en el que cruza lo terrenal con lo divino. Similar al *axis mundi* o eje del mundo.

un broche al cuello. Mientras tanto, para los españoles, las estrellas y la luna eran ya reconocidos símbolos marianos; la naturaleza de las apariciones, en función de una teología de la promesa, era también familiar, recordando los encuentros con las diferentes advocaciones de la madre de Jesús, principalmente la ya mencionada de Extremadura, España. Además, el título en náhuatl que utilizara la Virgen en los relatos aparicionistas, para posteriormente ser hispanizado como Guadalupe, habría sido según traducciones, *Tecoatlaxopeuh* (la que pisa la serpiente de piedra) o *Coatlaxopeuh* (la que pisa la serpiente), concordando también con la imagen de la virgen en la iconografía cristiana que aplasta la cabeza de la serpiente (Giuriati *et al*, 1998).

Para los antiguos habitantes de la cuenca de México, existía una concepción cíclica del tiempo (sagrado), dentro de la misma lógica del *eterno retorno*, en el que se creía, por ejemplo, en la existencia dialéctica y lucha continua entre los hijos de Tonantzin-Coatlicue (Giuriati *et al*, 1998): *Huitzilopochtli*, dios del sol, representante de la vida, y *Coyolxauhqui*, diosa de la luna, y los *Centzonhuitznahuac*, las estrellas del sur, representantes de la muerte. Siguiendo esta idea algunos autores plantean que las características de la leyenda de las apariciones guadalupanas pudieron ser interpretadas como elementos del continuo retorno; una nueva representación de los dioses creadores y civilizadores en una forma que se inscribe tanto al lenguaje poético y pictográfico indígena como al descriptivo y realista de los españoles, así como a las representaciones de dramaturgia y danza acostumbradas por ambos, cabe destacar, aún practicada en los días de festejo y peregrinaciones al santuario de Guadalupe (Giuriati *et al*, 1998).

## 4.2 Arquetipo femenino y la Gran Madre

Uno de los aspectos mediante el cual podemos acercarnos más a comprender tanto la figura de la Virgen de Guadalupe como de la(s) diosa(s) Tonantzin, así como de las formas de relación de las personas con éstas, y su territorialidad, es el que tiene que ver con el arquetipo femenino en general y particularmente con lo maternal.

El arquetipo es un comportamiento humano universal; nace del conjunto de experiencias del ser humano. Siguiendo a Carl Gustav Jung (1953, 1968), todo individuo es poseedor de una psique conformada por una consciencia y una inconsciencia que a su vez se divide en el inconsciente personal y el colectivo; este último es un almacén de todas aquellas experiencias impersonales y las figuras que de éste se originan son llamados arquetipos.

Uno de estos arquetipos es el de la Gran Madre, en el que profundiza Eric Neumann (1955), discípulo de Jung. Siguiendo a este autor, este arquetipo coexiste con dos etapas previas: la primera es el *uroboros* (serpiente circular que se muerde la cola) (Neumann, 1964) que es el “estado original del tiempo”, una coexistencia en armonía de los opuestos, entre los que se encuentra lo masculino y lo femenino que se unen: el *uroboros* “mata, contrae nupcias y se impregna a sí mismo. Es hombre y mujer, engendra y concibe, devora y da vida, es activo y pasivo, todo esto a un tiempo.” (Neumann, 1964 citado en Cárdenas, 2006). En una segunda etapa hay una separación de arquetipos femenino y masculino, del que surge la Gran

Madre (y el Gran Padre, que no abordaremos en este trabajo), con aspectos negativos y positivos.

Por último, se ordenan en arquetipo femenino de la Madre Buena, la Madre Mala o Madre Terrible y la combinación de ambas, que es la Gran Madre.

La madre es típicamente la que provee de nutrición psicológica y biológica a los individuos; el afecto, el amparo y la alimentación imprescindible sobre todo en los primeros años de vida (Cárdenas, 2006). Esta figura trae a la imaginación elementos positivos y negativos en los individuos. Además, cabe destacar que en las sociedades latinoamericanas (y chicanas) se tiene “una imagen bastante positiva de la madre, siempre y cuando no deje de ser la madre abnegada, la fiel esposa, la fuente de consuelo, la que todo lo sufre sin quejarse” (Salinas, 1979 citada en Cárdenas, 2006). Es del fallo o negación de estas condiciones, o del ataque envidioso, de donde surge la Madre Terrible.

Jean Campbell Cooper (1978), en su Enciclopedia de Símbolos, define que la Gran Madre es:

La Gran Madre, la Gran Diosa, lo femenino simbolizado por la luna, la tierra y las aguas; los poderes instintivos en oposición al orden masculino racional. Es un simbolismo altamente complejo, puesto que la Gran Madre puede ser benéfica y amparadora o maléfica y destructiva; es tanto la guía espiritual como la sirena y seductora, la Virgen Reina del Cielo y la arpía y ramera, la sabiduría suprema y la locura abismal es la complejidad total de la naturaleza (p. 194).

En este mismo diccionario, la Madre se define como:

La naturaleza, la Madre universal, señora de los elementos, criatura primordial del tiempo, soberana de todas las cosas espirituales, reina de los muertos, reina también de lo inmortal... las sanas brisas del mar, los silencios lamentables del mundo subterráneo. Ella es la feminidad arquetípica, el origen de toda la vida; ella simboliza todas las fases de la vida cósmica, reuniendo todos los elementos, tanto los celestiales como los infernales: Ella nutre; protege, da calor, contiene en sí y, al mismo tiempo, se contiene en las terribles fuerzas de disolución, devoradora y repartidora de la muerte; ella es la creadora y alimentadora de toda vida y es su tumba (p. 108).

Mientras tanto, para Jung (1968) el arquetipo de la madre es entendido como:

La autoridad mágica de lo femenino, la sabiduría y la altura espiritual que está más allá del entendimiento; lo bondadoso, protector, sustentador, dispensador de crecimiento, fertilidad y alimento; los sitios de la transformación mágica, del renacimiento; el impulso o instinto benéficos; lo secreto, lo oculto, lo sombrío, el abismo, el mundo de los muertos, lo que devora, seduce y envenena, lo que provoca miedo y no permite evasión (citado en Guillen, 2011).

La Madre Buena es quien condensa los elementos positivos de la madre; simboliza todo lo bueno. El ser humano cuando es pequeño experimenta este arquetipo en la madre real (Neumann, 1955) que se separará hasta más tarde en la vida. La Buena Madre es la dadora y generadora de vida, es por esto por lo que se asocia también con la tierra; es mitológicamente la diosa de la fertilidad, de la agricultura; la Madre Tierra, y la Vida; su imagen se transforma en el tiempo y pasa de la materialidad (creación y nutrición de vida biológica) a la espiritualidad (fuente de vida psíquica) en la cultura (Cárdenas, 2006).



A pesar de que la importancia de este arquetipo era más clara antes, en el matriarcado de las civilizaciones antiguas, suprimidas en gran medida por el judeocristianismo occidental, sobrevive hasta ahora, aunque en un papel secundario, a través de figuras como La Virgen María y sus advocaciones, como la Virgen de Guadalupe.

Así como la Madre Buena contiene los elementos positivos de la Gran Madre total, la Madre Terrible condensará los aspectos negativos escindidos: las manifestaciones de ésta tienen correspondencias por lo general en lo interno del individuo, es parte del inconsciente colectivo (Neumann, 1955), surge del miedo y la angustia, de lo desconocido; “siempre ha tomado la forma de un monstruo o de una quimera. Todo lo que viene del interior está relacionado con el mundo nocturno por pertenecer al inconsciente y por no poder explicarse racionalmente” (Cárdenas, 2006).

Presente en mitología y cuentos, el lado oscuro del arquetipo femenino se manifiesta en “espectros, fantasmas, brujas y vampiros” (Cárdenas, 2006); es peligro y destrucción; la muerte, el caos y el sufrimiento, la guerra, la enfermedad y el hambre (Neumann, 1955), también es reina del mundo, pero en este caso subterráneo, tomando la forma, no de una matriz, cuna o manto, sino del sepulcro y la tumba.

En cuanto a las divinidades femeninas de las que hemos hablado en este capítulo, podemos inferir la correspondencia de la Gran Madre con las figuras asociadas con Tonantzin, quienes presentan ambos aspectos, de Madre Buena y Terrible:

La diosa Tonantzin, cuyo nombre significa “nuestra verdadera madre”, diosa de la tierra y de la luna, aparece también bajo el nombre de Teteo innam, “la madre de los dioses” y Toci, “nuestra abuela”. Otros nombres con que se designan aspectos complementarios de la misma diosa madre terrestre son Coatlicue, “aquella que tiene una falda de serpientes”, madre del dios guerrero Huitzilopochtli, y Ciuacoatl, “mujer serpiente”, madre del dios Mixocoatl. Otras diosas, como la Tonacaciuatl —“la señora de nuestra nutrición”, Citlalicue—“aquella que tiene una falda de estrellas” y Omeciuatl —“Señora de la dualidad”, están relacionadas con la nutrición. Estas y otras diosas representan en realidad diferentes aspectos de la misma deidad femenina, ligada a la tierra, a la maternidad y a la alimentación. Estas diosas terrestres tienen sin embargo también un aspecto guerrero, yaouciuatl, y un aspecto terrible. Dan vida y “devoran” a sus propios hijos, completando así el ciclo vital. Este eterno retorno está simbolizado por la luna, uno de los atributos de estas diosas. Un buen ejemplo de una diosa que incluye todos estos aspectos es Tlazolteotl, “diosas de la inmundicia”, diosa madre terrestre y lunar, del amor carnal y de la confesión, de la vegetación y de la fertilidad, que también rige la medicina mágica (Oleszkiewicz, 1998, p. 243).

En el caso de la religión católica, la Virgen María, como mencionamos antes, toma la forma del arquetipo femenino de madre, aunque de una manera subordinada. Sin embargo, y aunque su imagen no contiene aspectos de la Madre Terrible, sí ha sido elevada por sus creyentes, a través de arte y la oración, hasta alturas similares a las del Gran Padre (Dios de la religión judeocristiana quien sí concentra aspectos positivos y negativos) y su encarnación Jesucristo, de quien la Virgen María es madre.

*Para mí la Virgen es la madre de Dios, la reina de todos. Más que una madre, pues es la madre de Dios y Dios ¿Qué es para nosotros? Es el Todopoderoso, entonces su mamá pues también. (Señora Rosita)*

Esta glorificación es notoria sobre todo a partir del siglo XII, en el que a la par del surgimiento de la noción de “purgatorio”, la Virgen comienza a considerarse en la devoción popular como mediadora o abogada (*reconciliatrix*) de los hombres a la salvación. Es en este mismo siglo que Eadmer escribe: "María impera sobre todo el mundo, pues el Espíritu Santo, que descansó sobre ella, la ha hecho reina, emperatriz del cielo, de la tierra y de cuanto en ellos hay" (Eadmer citado en Fogelman, 2006, p. 6).

Esta asociación de la Virgen María como Madre Buena pareciera intensificarse aún más en su advocación del Tepeyac; este arquetipo es evocado incluso en su imagen: “el manto estelar que la recubre (...) evoca un cobijo cóncavo universal, un hiper útero dispuesto a incluir en su seno a todo aquel que elija penetrar en su calidez metafísica” (Guillén, 2011). Además, como se expuso al hablar de su relación con la identidad nacional, sobre Ella recaerían las necesidades de protección maternal de una nación a través de la historia. Esto se suma a que, en Latinoamérica, la madre es el centro de la familia como protectora (Fontaine, 2015).

*Nosotros para introducimos lo que es esta religión europea pues prácticamente tuvo que haber un personaje que se adaptara mucho a lo que teníamos culturalmente y pues aquí en lo que es pues América Latina por así decirlo nosotros tenemos en muy alta estima a nuestras madres, ¿sabes? Y eso se puede ver tanto en groserías como en la forma en la que nos expresamos. Entonces nosotros que somos tal vez el*

*resultado de una mezcla pues no queríamos ser como el padre violador y estábamos más apegados a nuestra figura materna porque es la que nos cuidaba. La madre yo creo que es un ser muy importante dentro de nuestra cultura como tal. Entonces al hacer la Basílica de Guadalupe estamos recordando a esta buena madre que nos está diciendo “bueno, es que aquí no pasa nada, yo te voy a estar haciendo el paro” [...] La Virgen en este sentido sirve como esta deidad a la cual nosotros la podemos sentir sí deidad, pero también cercana, así fraterna, sí un amor más conocido por así decirlo. (Leobardo)*

Y es precisamente esta cercanía con la figura materna uno de los probables motivos del triunfo del guadalupanismo en México, en palabras de Guillén (2011):

*En el principio no fue el Dios orfebre, arcillero metafísico (...), sino la madre, la contenedora del espacio nutritivo sin el cual, simplemente, ninguna existencia humana es posible. Por eso en el mito del milagro, en la historia canónica de las apariciones marianas al indígena humilde, la parte central de la historia no pasa por las rosas improbables, ni por la pintura prodigiosa, ni por la estupefacción del arzobispo, sino por la rotunda frase matriarcal: “¿No estoy aquí que soy tu madre?”*

La Virgen de Guadalupe es vista como una madre real-celestial, celebrada tanto el 12 de diciembre, “su día”, como el 10 de mayo, día de las madres.

*Pues [la Virgen] es la madre de todos nosotros los católicos [...] como una madre que es muy milagrosa porque pues le pide uno cosas y nos hace milagros. (Señora Lupita, 20 de septiembre, 2021)*

*Al menos le prendemos una veladora y nos acordamos el 10 de mayo y el 12 y los días que tenemos problemas. (Señora Mireya, 25 de septiembre, 2021)*

Es en este mismo sentido, de la cercanía a la figura materna, es importante mencionar que, si bien la fe en la Virgen de Guadalupe rompe barreras de género y edad entre los creyentes católicos, las mujeres parecen relacionarse con su imagen desde su propia condición femenina, de madres y/o su cercanía a este rol de forma más personal.

*Para tener un tipo de conexión necesitamos referentes, ¿no? Y yo entiendo que a muchísimas personas se les dificulta entender o forjar algún tipo de vínculo con la figura patriarcal del dios masculino, dígase Cristo o el otro Dios raro, entonces para muchas personas es mucho más fácil conectar con la religiosidad o con algún tipo de divinidad a partir de la idea de la virgen de Guadalupe, por ejemplo, ese es mi caso. Sí creo que lo más común es que en el cristianismo y en el catolicismo Cristo sea el centro, y creo que sí la mayoría de las personas pues logran afianzar ese vínculo con Cristo, las [personas] religiosas pues, pero creo que hay un sector importante de personas que se nos dificulta conectar con esa figura patriarcal por esto de los referentes. (Carmen)*

Estos referentes que conectan a las mujeres mexicanas católicas con la Virgen de Guadalupe parecieran también tener algo de compañerismo:

*La virgen es como nuestra compañera. Como más protectora, como que aboga por nosotras. (Señora Flor, 20 de septiembre, 2021)*

*Es bueno encomendarse a la Virgen, ella siempre nos cuida, más a nosotras, [refiriéndose a las mujeres] [...] ¡Ay! Yo siento mucha emoción de entrar aquí. Es como visitar a mi mamá. (Señora Cenobia)*

Además, es un lazo que se reproduce, se enseña y fortalece las relaciones, no sólo entre las mujeres y la Virgen sino en algunos casos también entre mujeres:

*Por lo regular siempre acostumbro a ir acompañada de una de mis nietas o mi hija.  
(Señora Guadalupe, 9 de mayo, 2020)*

En esta identificación con la imagen que fortalece una forma de relación con lo divino está también el conjunto de roles de la mujer que ha sido relegada, como la diosa, a un estatus de segunda clase.

Siguiendo a Ana Jiménez, la mujer, como la Virgen en tiempos modernos:

Carece de deseos con respecto de sí misma, abnegada y asexuada salvo en su matriz. Es la cocinera, la amante, la portadora y cuidadora de los niños y los hombres. Los hombres la llaman y enarbolan su bandera para que los dirija en la guerra. La muestran, toman su amor y su magia para formar una fortaleza formidable, una batería de cañones para defenderse de sus enemigos. Pero por mucho, mucho tiempo las guerras que las mujeres han debido librar por los hombres, por la raza humana, han comenzado mucho antes, en la casa, frente al hogar, en la matriz. Hacemos lo indispensable para proteger y cuidar a nuestros pequeños, nuestras familias, nuestras tribus. Por nuestra humildad, la llamamos en privado, calladamente en la oración, desde nuestras cocinas y alcobas, como si Ella tuviera cosas más importantes que atender que las de una madre, las de todas las madres, las de una mujer ordinaria — cuando ninguna mujer que se precie de serlo jamás sería ordinaria. (Díaz, 2002, pp. 39-40 citado en Triviño, 2014, pp. 333-334).

Y de esta manera la madre y la Virgen tienen en común roles que permiten en las creyentes una identificación más personal:

*[La Virgen] Como la mamá que se echa todo el problema encima...el proteger, cuidar, tratar de resolver todos los problemas de los hijos y de la casa. Pues se siente uno identificada por ser mujer y aparte que las mujeres tenemos ese sentimiento más como*

*de dar la vida por los que están a tu alrededor y ayudar a los que están a un lado.*  
(Señora Mireya)

La Virgen de Guadalupe se confunde con la Madre Buena, y también para sus “hijitos”<sup>78</sup> recuerda a la madre real. En este punto podría surgir la cuestión ¿Qué hay de la Madre Terrible? Si esta advocación no contiene en ella aspectos negativos. Existen, pues, un par de figuras que han llegado a considerarse, por fieles y estudiosos como una contraparte de esta Madre Buena: La Santa Muerte (Figura 36) y La Llorona. Aunque no encontramos una contraparte definitiva, como veremos más adelante, me parece importante su mención.

Ambas figuras tienen raíces, similares a las de “La Morenita”, en el panteón prehispánico: se cree que la primera es una personificación de varias diosas relacionadas con la muerte, especialmente de Mictecacíhuatl (Figura 37), contraparte femenina de Mictlantecuhtli, dioses de la muerte, la oscuridad y el Mictlán, la tierra de los muertos. Sin embargo, el origen del culto como es conocido en la actualidad se remonta, según algunas fuentes, a la adoración de un esqueleto en un poblado en el centro de México al que llamaban “Muerte” alrededor del año 1795; otros ubican su nacimiento en la década de los 60s después de la aparición de una figura esquelética dibujada en un muro de una casa en Catemaco, Veracruz. Aunque no es una figura canonizada, es conocida entre sus fieles como “Santa”.

“La Blanquita”, como también es conocida, cuenta muchos nichos en las calles de la Ciudad y también recibe cientos de peregrinos<sup>79</sup> quienes cumplen con

---

<sup>78</sup> Término usado por los mismos creyentes.

<sup>79</sup> Los fieles de esta figura cargan con el estereotipo de la delincuencia, el cual es alimentado por su popularidad en los barrios “pesados”, más peligrosos de la ciudad de México. Esto abona a la imagen

dinámicas similares a las de los que peregrinan a la Basílica de Guadalupe: a varias capillas, entre las que destaca la ubicada dentro del barrio de Tepito, acuden a pie, de rodillas y cargando imágenes, estampas y estatuillas, a cumplir mandas, agradecer, ofrendar y pedir favores (Figuras 38 y 38a).

*En la colonia en donde vivo hay muchos altares a la Virgen: no sé qué hay más, si altares a la Virgen o a la Santa Muerte (Daniel)*

*Muchos hombres que yo conozco a veces no creen en Ella [la Virgen de Guadalupe], creen mejor en la Santa Muerte. (Señora Juana, 20 de septiembre, 2021)*

Aunque su imagen y la concepción que se tiene de Ella el resto de los católicos en México pudiera evocar a una Madre Terrible por su relación con la muerte y la obscuridad, “La Flaquita” es vista por sus fieles, si bien no como una madre, sí como una figura bondadosa que cuida y, de alguna manera, nutre:

*Somos devotos de un ser de luz que nos quiere mucho, que nos da tranquilidad, que es un bálsamo de tranquilidad para nosotros por nuestra fe [...] a la Niña Blanca, a La Bonita lo que le tenemos es fe, porque nos da más de lo que merecemos (Doña Queta, encargada de la capilla de la Santa Muerte en Tepito, para Imagen Entretenimiento en 2019)*

---

que ya se tiene de por sí de desaprobación entre ateos y, sobre todo, creyentes católicos, quienes consideran este culto como satánico, aunque, es importante mencionar, los seguidores de la Santa Muerte se consideran católicos, y la consideran a Ella, como una santa más de la fe católica.





Figura 36: Figura de la Santa Muerte en su altar en Tepito, el más concurrido dentro de la Ciudad de México (MxCity, sf.)



Figura 37: Mictecacíhuatl descrita en el Códice Borgia (*Mictecacíhuatl*, sf.).



Figura 38: Rosario de la Santa Muerte, en Tepito (Ruíz, 2013).



Figura 38a: Fieles de la Santa Muerte peregrinan a su capilla en el barrio de Tepito. (El Popular, 2020).

Por otro lado, la Llorona (Figuras 39 y 39a), otra figura relacionada desde un aspecto más oscuro con la Virgen de Guadalupe, podría acercarse un poco más a la noción de lo Terrible en este arquetipo, no es actualmente considerada santa o deidad, sino espectro, sin embargo, también encuentra raíces divinas en la época prehispánica: La Llorona, aunque no hay un relato fijo, es conocida en la cultura

general por los mexicanos<sup>80</sup> como el espectro de una madre que ahogó a sus hijos en un arranque de celos por la traición de su esposo, encuentra su origen más antiguo en no una mujer, sino una diosa: Cihuacóatl, diosa (y parte de las diosas Tonantzin, relacionados con “nuestra madre”) que, según la leyenda, auguraría con su aparición y lamentos la caída de Tenochtitlán. Entre 1526 y 1533 aparecen, a la par, leyendas de la aparición de ambas, Virgen de Guadalupe y Cihuacóatl (la mujer que llora, recolectora de almas) narradas por Fray Bernardino de Sahagún. Es curioso que, como dice el historiador Rodrigo Martínez Baracs la creencia en La Llorona se mantenga tan arraigada, como en el caso de la Virgen de Guadalupe, en la cultura mexicana: “convive un dualismo entre la Virgen y Cihuacóatl: la del cielo y la de la tierra, la del corazón y la de la leyenda, una que protege y otra que espanta” serían dos madres en un mismo espacio temporal (Baracs, 2020). Esta figura, aunque también pareciera más cercana a la Madre Terrible, si consideramos que es Cihuacóatl nos daremos cuenta de que contiene elementos duales, común en la época prehispánica y sus civilizaciones, ya que, si bien trae hambruna, sequía y pobreza, también es auxiliadora de las mujeres en el parto y traía fertilidad y agua, lo que la acerca más a la Gran Madre.

---

<sup>80</sup> Esta figura está presente también en otros países de Latinoamérica bajo el mismo nombre y en otros países de manera similar, aunque con nombres y leyendas diferentes.



Figura 38: La aparición de Cihuacóatl como premonición de la caída de Tenochtitlán (Masdemx.com, 2020).



Figura 38a: Ilustración de la aparición espectral de "La Llorona" como se narra en la leyenda popular (Heraldo de México, 2021).

Para finalizar este apartado, me parece importante mencionar dos cosas: la primera es que en las figuras tanto de la Virgen como de las diosas prehispánicas encontramos otro simbolismo, el de la tríada de la joven, la mujer madura y la vieja, parte del arquetipo femenino que ha sido representado, en el caso prehispánico, por la variedad de diosas, algunas doncellas, otras madres y ancianas, y en el caso de la Virgen en el episodio bíblico de las tres marías en la crucifixión de Cristo.

Y la segunda que tanto el papel de Madre como las nociones y roles de lo femenino relacionados con la Virgen María y su advocación de Guadalupe ha sido debatido por historiografía feminista (Fogelman, 2006) aprovechando esta imagen como medio de análisis para examinar el modelo de mujer en torno a la liberación, la reivindicación, (Jeannete Rodríguez y Elina Vuola Rodríguez según Fogelman, 2006) de valores asociados a la representación guadalupana como "la humildad, castidad, el esfuerzo, la templanza y la esperanza" (Fogelman, 2006, p. 8) y debatir sobre el carácter liberador o de sujeción de los mismos (Evelyn Stevens, Silvia Arrom).

### *4.3 Espacio y territorio: origen y permanencia del Tepeyac como espacio sagrado*

Hasta ahora hemos recorrido la construcción del Conjunto Religioso del Tepeyac, en el barrio de La Villa, en el espacio y a través del tiempo, y hemos expuesto algunas de las formas de relación que tienen las personas dentro de este mismo lugar, considerado sagrado, y que tienen al mismo Conjunto no sólo como un escenario sino como otro actor de estas interacciones; también hemos hablado de la otra protagonista: la Virgen de Guadalupe. Finalmente, y aunque ya hemos mencionado las acepciones espaciales y geográficas que amalgaman este trabajo, es imperativo ahondar justamente en el espacio del Tepeyac, y lo que lo hace tan importante dentro del origen y permanencia de su carácter sagrado.

El papel del Tepeyac es esencial para todo lo que se desarrolla en él porque es a partir de su consideración como sagrado, otorgado por la sociedad prehispánica, lo que posibilita los posteriores sucesos alrededor de la imagen de la Virgen de Guadalupe y que hace que hasta la fecha tenga una gran influencia tanto en las personas como en la organización territorial del espacio que le rodea; desde el barrio de La Villa y la alcaldía Gustavo A. Madero, hasta la propia Ciudad de México e incluso el país, cuando hablamos de las peregrinaciones anuales y la afluencia turística.

Los elementos que abonan a la construcción y significación de este espacio como sagrado comienzan desde lo simbólico de su conformación geográfica: la tierra es considerada también como una madre por las características que

explicamos en el apartado anterior: es útero y sepulcro, guarda en ella el poder de dar vida y también de quitarla. Siguiendo a Neumann (1964)

Cualquier cosa profunda, abismo, valle, suelo..., la tierra, el mundo subterráneo, la cueva, la casa y la ciudad, todos forman parte de este arquetipo [...] Cualquier cosa grande que abarca y contiene en sí, circunda, envuelve, ampara, preserva y nutre a cualquier cosa pequeña, pertenece al primordial reino matriarcal (p. 14).

Si a esto sumamos que el Tepeyac se trata de un *tepetl* (monte) y su binomio *atl tepetl* o *altépetl* (agua/cerro: siendo el cerro la morada de Tláloc y el agua asociada con Chalchiuhtlicue, su homólogo femenino) asociado con las ciudades (Dehouve, 2016) y con Coatépetl, la “montaña sagrada, el templo, el axis mundi situado entre Aztlán y Tenochtitlan, entre el origen y el fin, entre lo imaginario y lo tangible.” (Johansson, 2004, p. 44), podemos considerar que se trata de una madre que contiene en ella a otra figura materna: las diosas, la virgen. Según autores como Eric Wolf (1972) y Báez-Jorge (2018) el mito del Tepeyac mediatizó las nociones de la Madre Tierra, con sus connotaciones selénicas y de fertilidad, como un mediador simbólico es una “representación colectiva”.

Estas cualidades, materializadas a través del establecimiento del culto a Tonantzin en este lugar, es lo que vuelven al Tepeyac un espacio sagrado con el que los nahuas guardaban un vínculo de *topofilia* (*topoidolatría*) y que facilitaría más tarde su resignificación, manteniendo su carácter sagrado, a partir de un nuevo culto mestizo y la consolidación de una identidad mexicana (Guerrero, 2019).

En el mundo prehispánico mesoamericano muchas poblaciones como Tenochtitlán, Tula o Teotihuacán ostentaban orígenes míticos que las conectaban

con los dioses y compartían itinerarios sagrados, por lo que eran “verdaderos ejemplos de hierópolis” (Rosendahl, 2009, p. 47). La sacralización de los espacios más importantes como el Templo Mayor, se efectuaba con la participación de todos los integrantes de la sociedad: sacerdotes, gobernantes y pueblo, quienes ayudaban a la construcción de la sacralidad del espacio en el imaginario colectivo, al celebrar distintos rituales (Guerrero, 2019).

Así pues, al construir una ermita en el cerro del Tepeyac, la población pudo seguir acudiendo al lugar sin riesgo de ser reprimida y podían realizar como siempre sus peregrinaciones, lo que permitió mantener su forma de adoración y seguir llamando a su divinidad “Tonantzin”. Con esto se inició un proceso de resignificación de la imagen y el espacio que los españoles en la Nueva España quisieron sustituir, pero los indígenas pronto encontraron nuevas formas de conservar sus tradiciones (Guerrero, 2019).

Cuando a un lugar se le otorga un valor simbólico por acción política, religiosa o cultural por una comunidad que comparte valores comunes y un sentido de pertenencia, se considera un *geosímbolo*, el cual traza una cartografía en la que “las figuras y sistemas espaciales representan la concepción que los seres humanos producen en el mundo y su destino en éste” (De Mello, 2009, en Guerrero, 2019, p. 35), reforzando la identidad de esa comunidad. El significado de los *geosímbolos*, de la misma manera que de los símbolos, se construye a través de un discurso que explica su naturaleza y origen y puede ser válido para un individuo o para la comunidad, estos símbolos se transmiten en las sociedades y se transforman, resignificándose.

El espacio, o más bien, la significación de éste como sagrado, también forma parte del sincretismo que mencionamos en apartados anteriores, resultado de una mezcla entre lo hispano y lo nahua surge por su contexto como producto de un mestizaje (que se utilizaría por los pueblos originarios también como un mecanismo de supervivencia): el Tepeyac es un ejemplo de esto, a pesar de transformarse a través del tiempo sobre todo a partir del aumento de la población a sus alrededores que llevó a su urbanización, no cambió su significación como sagrado, es un ejemplo de un sincretismo o mestizaje a través del cual aseguró su supervivencia.

En el catolicismo novohispano, a pesar del inicial desacuerdo del clero, permaneció una concepción de divinidad de objetos y lugares gestada en las sociedades indígenas, que se hacía visible en ciertos ritos a manera de resistencia y más tarde adaptación que la Iglesia tuvo que aceptar eventualmente; recordemos que para el catolicismo no era nuevo absorber creencias y ritualidades de las sociedades que pretende evangelizar, haciéndose más fuerte.

Si entendemos que “la hierofanía de un objeto o un espacio se construye por el modo en que tiene contacto, representación o participación de la divinidad, mientras que su *locus* (el discurso de adjudicación/legitimación de la sacralidad), es atribuido por el grupo de individuos creyentes que lo construyen ritualmente como un objeto o lugar sagrado” (Rosendahl, 2009, pp. 44, 45), para los pueblos originarios esta legitimación de la sacralidad contemplaba una conexión directa entre la divinidad y el objeto, persona o lugar (Guerrero, 2019): el espacio sagrado era visto por los nahuas como un espacio de materialización y expresión de lo divino de una manera real durante el ritual; el espacio era en sí, divino.

Esta conexión entre ritual y espacio se repite con la Virgen de Guadalupe, si este espacio, sagrado por el culto a Tonantzin era constantemente sacralizado a partir de prácticas como la peregrinación, la danza y el ritual (Guerrero, 2019) son estas mismas las que facilitaron también su pervivencia como lugar sagrado ya que hasta la fecha se reafirma la sacralidad del Tepeyac a partir de estas mismas prácticas, a lo largo de todo el año pero especialmente el 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe.

La toponimia, que se mantiene a pesar del cambio de contenido, pudo facilitar la aceptación indígena de una figura religiosa católica por haber ligado su manifestación al lugar, tanto o cuanto más importante que por las similitudes entre las características y funciones entre ambas imágenes (Tonantzin y Guadalupe) expuestas en el apartado anterior. Al ser el lugar el marco real de referencia podemos pensar que en un inicio se percibiera a la “Virgen morena” como otra materialización de la sacralidad del espacio: “la pintura de Guadalupe, entonces, no sólo significaba la representación de un poder divino, sino un objeto de culto que participaba directamente del poder que se manifestaba en el cerro” (Guerrero, 2019, p. 55). De cualquier manera, sobre el Tepeyac se construyó un sincretismo y se crearon nuevas formas de legitimar o materializar esta sacralidad, manteniéndola, pero resignificándola.

*El hecho de que se siguiera visitando este recinto sobre otros que tenían la misma función de adorar a la Virgen o a la madre de Dios pues habla de que se tenía el lugar asociado todavía con lo que era la deidad antigua lo que era Tonantzin y pues eso pues sigue pasando hoy en día. O sea, en la colonia en donde vivo hay muchos altares a la Virgen [...] pero a pesar de que están en todas las esquinas y de que están llenos*



*de flores y figuras incluso de cosas valiosas pues la gente los respeta mucho, pero siguen yendo a la Basílica; se siente que ahí es como el lugar de culto principal.*  
(Daniel)

Después de las apariciones, como hemos mencionado, su culto se expandió en Nueva España por los proyectos de guadalupanismo impulsados por el clero, la conversión devota de los virreyes y por el discurso de una protectora de indios y una patrona de los colonizadores<sup>81</sup> y de nuevo más tarde con los movimientos independentista y revolucionario que construyeron una nueva identidad de lo mexicano. La importancia espacial en la que insistimos se vio alimentada también desde la historicidad; si bien el lugar sagrado fortalece y ayuda a reproducir la fe desde lo cotidiano, creando lazos de identidad y pertenencia, ésta es más profunda cuando es promovida institucionalmente como en el caso de la devoción guadalupana antes mencionada (Guerrero, 2019).

Finalmente, y tomando en cuenta esta historia de institucionalización y sacralidad que influye hasta el presente, es también a partir de la relación entre este lugar sagrado y su entorno, es decir, La Villa, la alcaldía Gustavo A. Madero y la Ciudad de México que, siguiendo la categorización de Rosendahl (2009) esta hierópolis se distingue de otros centros.

Las características de una hierópolis, siguiendo a la autora citada en Guerrero (2019, pp. 66-68) son:

---

<sup>81</sup> Recordemos la influencia de la Virgen de Extremadura, de la que eran devotos los reyes católicos y muchos conquistadores, entre ellos, Colón.

- 1) *Un orden espiritual dominante marcado por la peregrinación al lugar sagrado/ sitio de hierofanía*, presente en la delegación a través de su importancia turística y religiosa e identitaria y patrimonial que influye en su organización;
- 2) *Presentar diferencias a lo largo del año entre tiempo sagrado y profano o común*, como ocurre en este santuario cada 12 de diciembre;
- 3) *El alcance temporal del lugar sagrado “se da en costos de fe y no de transferencia ya que los fieles no escatiman en gastos para trasladarse” al lugar* (Guerrero, 2019, p. 67), que podemos ver en las mismas peregrinaciones, en las que los visitantes vienen de lejos y los habitantes de los alrededores también aportan a los peregrinos con comida y agua;
- 4) *La presencia de “itinerarios devotos más o menos establecidos”* (Guerrero, 2019, p. 67), visible en la repetición de diversas peregrinaciones a lo largo de todo el año en las mismas fechas;
- 5) *“La ciudadela debe poseer un lugar central que ocupa el templo, cuya posición marca la organización del sitio”*, que se demuestra en el hecho de que la propia alcaldía se organiza principalmente alrededor del Conjunto, que, además, es el que contiene en él a las diferentes capillas que lo componen;
- 6) *Su importancia en el ámbito político*, que se hace presente en la relación que ha tenido la Basílica de Guadalupe y el Conjunto que la contiene desde su creación y consolidación en la identidad nacional, hasta la fecha que es incluso aprovechada por proyectos políticos.

Son estas características, la antigua historia y el imaginario las que permiten la significación, resignificación, reproducción y permanencia del carácter sagrado del Tepeyac, a través de la narrativa, la memoria, los sentimientos y las interacciones de las personas con este espacio, ya como el Tepeyácac en el que se veneraba a las diosas madre en la época prehispánica, ya como la ermita de Nueva España o la famosa Basílica a la que asisten millones de peregrinos cada año.

## CONCLUSIONES

El Conjunto de Iglesias del Tepeyac es considerado un lugar sagrado: lo fue para las sociedades prehispánicas del Valle del Anáhuac, para la sociedad novohispana, y lo es actualmente para muchas personas, principalmente que profesan la religión católica, en el país y fuera de éste; nacionales y extranjeros viajan al santuario católico del Tepeyac año con año, haciéndolo el segundo más visitado en el mundo, sólo después de la Basílica de San Pedro en Roma.

Aunque la leyenda detrás de la construcción del Conjunto de Iglesias remite al mito de las apariciones de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego en 1531, este lugar ya era concebido como un espacio sagrado por las sociedades prehispánicas antes del inicio de la colonización española y se ha mantenido a través de la reproducción de las narrativas que construyen el discurso del carácter sagrado del Tepeyac y que a pesar de los cambios (antes el lugar de adoración a Tonantzin, después el misterio de las apariciones de la Virgen de Guadalupe) ha permanecido a través del tiempo y los cambios en su entorno; movimientos políticos (colonización, independencia, revolución, reformas de separación religión-Estado), urbanización y conflictos económicos, entre otros.

La construcción, la reproducción y permanencia de la significación como sagrado de este lugar tiene tres actores principales: el mismo espacio, entendido como el Conjunto de Iglesias y el mismo cerro del Tepeyac, en el que se ubica; las personas que se relacionan de diferentes maneras con este lugar; y la Virgen de

Guadalupe, o el arquetipo que representa, que ha estado presente desde el origen de esta concepción sagrada del espacio.

La reproducción del carácter sagrado que mencionamos es posibilitada por varios factores; algunos son físicos y remiten a un antiguo imaginario: su ubicación en una elevación, el cerro del Tepeyac, que hace de vínculo entre la tierra, el cielo, el centro del mundo y el inframundo. Otros, también materiales, se encuentran en piedra, metales preciosos y vitrales, fabricados por los hombres con la posterior construcción de cada uno de los templos del Conjunto, en formas que favorecen la experiencia de lo religioso: cúpulas que recuerdan la bóveda celeste, columnas que simbolizan a la comunidad eclesiástica, puertas y umbrales que marcan la entrada a un mundo aparte y muros e iluminación que invitan al silencio y la contemplación. Sin embargo, el factor *sine qua non* de la supervivencia de esta significación sagrada son las narrativas del lugar que son construidas, reproducidas, transformadas, resignificadas, a partir de las relaciones que tienen las personas con este espacio.

Algunas de estas relaciones tienen un carácter comercial y turístico, presentes sobre todo entre las personas que trabajan en el barrio de La Villa y en los visitantes del recinto, algunos con fines meramente recreativos seculares pero que, tanto como las peregrinaciones más famosas, perpetúan un discurso del lugar tan importante que permea en otros sectores como la economía nacional, la política y los medios de comunicación.

Otra forma de interacción es a través de la significación del Conjunto desde la identidad nacional, ya que el *guadalupanismo*, la Virgen de Guadalupe y, por

asociación, el Tepeyac, han sido figuras relevantes dentro de procesos históricos que construyeron la nación mexicana y son actualmente consideradas por muchos como parte de los íconos de “lo mexicano”.

Por otra parte, las relaciones de familia y las memorias personales son muy importantes: las personas guardan un cariño especial con el espacio cuando éste forma parte de un recuerdo querido; bodas, bautizos, comuniones, o simplemente el recuerdo de ir con la familia a pasear. Son precisamente los afectos los que hacen al lugar.

Y la última relación abordada en este trabajo: la religiosa, que pensaríamos que se trata de la más importante, incluso la única motivación de la afluencia de visitantes al recinto del Tepeyac. Esta interacción, que aquí nombramos experiencia de lo religioso se da a través de interacciones como el ir a agradecer, a cumplir una manda o a hacer peticiones, y está compuesta de sentimientos como el sacrificio, la admiración, el sobrecogimiento y el contagio de la emoción entre los asistentes; la alegría y el agradecimiento, pero también el sacrificio y la angustia.

Es importante recordar que estas relaciones no son dependientes ni excluyentes entre sí, aunque la mayoría de las veces van de la mano, por ejemplo: algunas personas visitan el Conjunto en familia; mientras algunos miembros lo ven como una visita religiosa otros la verán como un paseo dominical; de cualquier manera, comúnmente se aprovecharán los comercios de La Villa y, además, se construirán memorias asociadas a el lugar.

A partir de estas relaciones podemos concluir que el carácter de sagrado en el Conjunto Religioso del Tepeyac se mantiene gracias a la reproducción de un discurso que se da a través de las interacciones de las personas con el espacio, interacciones que no son sola y/o exclusivamente de índole religiosa. Lo que a su vez nos permite llegar a otra conclusión: a pesar de que en la teoría es fácil encontrar las definiciones de sagrado y profano como polarizadas entre sí, en la práctica es común que los límites entre uno y otro sean difusos y que incluso se complementen entre sí en lo cotidiano. Esto nos lleva a pensar en la experiencia de lo religioso como un fenómeno con diferentes escalas o intensidades.

Después de hablar de las características tangibles del espacio que facilitan la experiencia de lo sagrado, y de las personas que a través de sus interacciones con y en el espacio mantienen el carácter del lugar, es tiempo de abordar al otro elemento indispensable en la construcción y permanencia de esta cualidad: la Virgen de Guadalupe.

En la Virgen de Guadalupe encontramos otro de los elementos que posibilitó la permanencia del carácter sagrado de este espacio; actualmente Ella es la figura sobre la que se construye el discurso religioso del Conjunto, sin embargo, probablemente su trascendencia esté más bien en lo que representa: el arquetipo de madre, más específicamente de la Madre Buena; esta es la característica que la une con el anterior culto a la diosa Tonantzin que en su momento le daba al Tepeyac su carácter sagrado.

Tener en cuenta que se trata de un sincretismo que ilustra de alguna manera el mestizaje y, además, la importancia de la Madre tanto para las antiguas

sociedades como para la actual Latinoamérica, podemos comprender más fácilmente la aceptación de la advocación católica que permitió la sobrevivencia del Tepeyac como lugar sagrado y que a la fecha carga con el peso de su importancia religiosa.

El cerro del Tepeyac era sagrado para las sociedades prehispánicas. La Virgen presenta las características simbólicas del arquetipo de madre, en este caso asociadas con la Madre Tierra, y del simbolismo de la elevación geológica que mencionamos antes y que de hecho se particulariza para la sociedad mexicana con la noción del *tepetl*; el espacio sagrado mismo era, a través del ritual, un espacio de materialización y expresión de lo divino de una manera real, no metafórica: el espacio de una forma similar a los dioses era en sí, divino.

Estas cualidades se materializaban en el lugar entonces con el culto a Tonantzin y posteriormente con el relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe. Es el carácter sagrado previo del Tepeyac lo que posibilita el éxito de las diferentes materializaciones que en él se manifiestan: al ser concebido desde entonces como un espacio de expresión de lo divino, el hecho de que se construyeran templos y cambiara la figura de culto transformó el discurso, pero mantuvo, resignificándolo, su significación como sagrado.

Esta significación se mantuvo y perdura hasta nuestros días, además de hacerlo a través de los factores antes expuestos, por la institucionalización y su relación geográfica con su entorno, esto es, a partir de su influencia cultural, política y económica, en el barrio de La Villa, la alcaldía Gustavo A. Madero y la Ciudad de



México, principalmente, lo que perpetúa su carácter de “hierópolis” diferenciándolo en el espacio.

Finalmente, este trabajo nos permite ver que el uso de metodologías cualitativas que tomen en cuenta los sentimientos, opiniones, interacciones e imaginarios de las personas que viven el espacio, significándolo y dotándolo además de concepciones como “sagrado”, nos permite acercarnos a una más amplia comprensión de los elementos que construyen y reproducen las narrativas que conforman y hacen al lugar, así como la influencia de éste en diferentes ámbitos.

## Referencias

- Agencia EFE. *Peregrinación a la capilla de la Santa Muerte en Tepito* [fotografía]. (2020). Fieles de la Santa Muerte peregrinan a su capilla en el barrio de Tepito. *El Popular*, 1 de abril de 2002. <https://elpopular.mx/secciones/nacional/2020/04/01/a-pesar-de-la-contingencia-fieles-a-la-santa-muerte-asisten-a-su-altar>.
- Aguilar, L. A. (2004) La hermenéutica filosófica de Gadamer. En *Revista Electrónica Sinética*, núm. 24, febrero-julio, (pp. 61-64). <https://www.redalyc.org/pdf/998/99815918009.pdf>
- Aldasoro, A. (2016, 11 diciembre). Lugares por descubrir en La Villa (parte II). *México desconocido*. <https://www.mexicodesconocido.com.mx/lugares-por-descubrir-en-la-villa-parte-ii.html>
- Alvarez, G. (2009, 25 mayo). *A short history of Tonantzin, Our Lady of Guadalupe*. Indian Country. <https://www.indiancountrynews.com/index.php/news/politics-business/6538-a-short-history-of-tonantzin-our-lady-of-guadalupe>
- Báez, M., Gemo, F., Guiriati, P., & Masferrer, E. (1998). *No temas... Yo soy tu madre. Un estudio antropológico de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe* (P. Giuriati & E. Masferrer, Eds.). Centro Ricerche Socio Religiose y Plaza y Valdés. <https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=TylAaGpFhdMC&oi=fnd&pg=P>

A9&dq=conjunto+iglesias+bas%C3%ADlica+de+guadalupe&ots=\_onhpue8-S&sig=W892YYPAGde6Yuab\_\_2B81zWXrA#v=onepage&q=conjunto%20iglesias%20bas%C3%ADlica%20de%20guadalupe&f=false

Báez-Jorge, F. (2018). El guadalupanismo y la identidad nacional. En *Archipiélago*. Vol. 25, Núm. 100, pp. 49- 51.  
<http://revistas.unam.mx/index.php/archipelago/article/view/78484/69390>

*Basílica de la virgen de Guadalupe*. (s. f.). TurismoMéxico.es. Recuperado 15 de febrero de 2021, de <https://www.turismomexico.es/mexico-df-ciudad-de-mexico/basilica-de-virgen-guadalupe/>

*Basílica de Santa María de Guadalupe*. (sf). Pinterest.  
<https://www.pinterest.com.mx/pin/632474341390815518/> Consultado el 30 de septiembre de 2021

Bhardwaj, S. (1990). Sentimental journeys: thoughts on the nature of pilgrimage. En *Association of American Geographers' Conference, Toronto*.

Cabrera, I., (2010). La experiencia religiosa, un enfoque fenomenológico. En M. De la Garza & M. Valverde (coords.), *Teoría e historia de las religiones*, Vol. 1, (pp. 15-30). Universidad Nacional Autónoma de México.

Canal Once. (2015, 5 agosto). *Crónicas y relatos de México - La Villa (04/08/2015)* [Vídeo]. YouTube.  
<https://www.youtube.com/watch?v=CJdH1uWu46o&t=1252s>

Cárdenas, G. (2006). *El arquetipo de la madre terrible en "Peregrinos de Aztlán" de Miguel Méndez M./ Lupe Cárdenas*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmch99h4>

Carrasco, G. (1895). *La coronación canónica de la Virgen de Guadalupe. 12 de Octubre de 1895* [pintura]. Col. Museo de la Basílica de Guadalupe. Boletín Guadalupano, 26 de octubre de 2016. [https://issuu.com/rocco2012/docs/octubre\\_2016/26](https://issuu.com/rocco2012/docs/octubre_2016/26) Octubre de 2016

Caso, A. (1936). *La religión de los aztecas, Enciclopedia Ilustrada Mexicana*. Imprenta Mundial.

Castro, C. (1855-1856). *La Villa de Guadalupe tomada en globo el 12 de diciembre, litografía; en México y sus alrededores, México* [litografía]. Establecimiento litográfico DECAEN. En Lozada, G. (2013). La Villa de Guadalupe. En *Relatos e Historias en México*. Año 5, Núm. 59. Julio. <https://relatosehistorias.mx/la-coleccion/59-noticias-del-imperio>

Chicomecóatl. (2021, 17 febrero). En *Wikipedia*. <https://es.wikipedia.org/wiki/Chicomec%C3%B3atl>

Chicomecóatl *descrita en el Códice Borgia*. (2013, 17 febrero). [Ilustración]. *Wikipedia*. [https://es.wikipedia.org/wiki/Chicomec%C3%B3atl#/media/Archivo:Chicomecoat1\\_1.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Chicomec%C3%B3atl#/media/Archivo:Chicomecoat1_1.jpg)

Chimalma. (2021, 17 febrero). En *Wikipedia*. <https://es.wikipedia.org/wiki/Chimalma>

*Cihuacóatl (mujer serpiente), Códice magliabechiano.* (s. f.). [Ilustración].

SocialHizo.com. <https://www.socialhizo.com/historia/edad-antigua/aztecas-culto-y-rituales>

*Citlalicue: Diosa creadora de las estrellas.* (2018, 2 junio). [Ilustración]. Dejemos que

corra el aire. <http://kekorraelaire.blogspot.com/2018/06/citlalicue-diosa-creadora-de-las.html>

*Coatlicue.* (2021, 17 febrero). En *Wikipedia*. <https://es.wikipedia.org/wiki/Coatlicue>

*Coatlicue detrás de la Virgen de Guadalupe [pintura].* (s.f.) En *El gran enigma de La*

*Llorona (y su relación con Tonantzin y Cihuacóatl).* MásdeMx.com, 14 diciembre, 2020) <https://masdemx.com/2020/12/llorona-leyenda-virgen-guadalupe-cihuacoatl/>

Coll, P. (2013). *Sacred Space: Creating Sublime Experiences through Architecture.*

The Catholic University of America.  
<https://communications.catholic.edu/magazine/spring-2012/sacred.html>

Confederación de Cámaras Nacionales de Comercio, Servicios y Turismo

(CONCANACO SERVYTUR). (11 de diciembre de 2019). *La derrama*

*económica por turismo religioso en México es de 10 mil 200 millones de pesos al año: Concanaco Servytur.* En [Concanaco.com.mx](https://www.concanaco.com.mx).

<https://www.concanaco.com.mx/la-derrama-economica-por-turismo-religioso-en-mexico-es-de-10-mil-200-millones-de-pesos-al-ano-concanaco-servytur/>

- Cooper, A., (1992). New directions in the geography of religion. En *Area*, 24.2, (pp. 123-129). Birkbeck College, Departamento de Geografía.
- Cooper, J. C. *An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols*. Butler & Tanner Ltd. Frome.
- Cosgrove, D. (2003). Landscape and the European Sense of Sight-Eyeing Nature. En K. Anderson, M. Domosh, S. Pile & N. Thrift (eds.), *Handbook of Cultural Geography*, Sage Publications.
- Creswell, J. (2003) *Qualitative inquiry and research design: among five approaches*. (2ª. ed), SAGE.
- Dehouve, D. (2016). Altepétl: el lugar del poder. En *Americae. European Journal of Americanist Archaeology*. Noviembre, pp.59-70. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02045605/document>
- De la Torre, R. (2016). Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa. En E. Florescano y B. Santana (coords.), *La fiesta Mexicana* (Tomo I). Fondo de Cultura Económica.
- Deutscher, I. (1973). *What We Say/ What We Do: Sentiments and Acts*. Scott, Foresman.
- Díaz, M. (2002). Repensando a la Virgen de Guadalupe: devoción, “empoderamiento” e identidad masculina chicana. En *Alteridades*, Vol. 12, Núm. 23, enero-junio, 2002, pp. 35-47. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702304>

[Dioses Omecíhuatl/ Ometéotl]. (s. f.). MXCity.com. <https://mxcity.mx/2020/04/el-ying-yang-mexica-o-la-leyenda-de-omecihuatl-y-ometecuhtli/>

Duncan, J. S., Johnson, N. C. & Schein, R. H. (2004). *A Companion to Cultural Geography*, Blackwell Publishing.

Eliade, M. (1981) *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama, cuarta edición. (Original publicado en 1957).

Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.

Eliade, M., (2018). *Prólogo de Tratado de historia de las religiones*. (T. Segovia, trad.) (pp. 20-24). Ediciones Era. (Original publicado en 1964).

El Sol de México. (11 de diciembre, 20216). *Peregrinos hacia la Basílica de Guadalupe* [fotografía]. En *Más de dos millones de peregrinos arriban a la Basílica de Guadalupe*. El Sol de México. <https://www.elsoldemexico.com.mx/metropoli/M%C3%A1s-de-dos-millones-de-peregrinos-arriban-a-la-Bas%C3%ADlica-de-Guadalupe-139783.html>

Entrikin, J. N. (1976) Contemporary Humanism in Geography. En *Annals of the Association of American Geographers*, 66:4, (pp. 615-632), DOI: 10.1111/j.1467-8306.1976.tb01113.x

Estébanez, J. (1982). La Geografía Humanística. En *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, Vol. 2, núm. 2, pp. 11-29, Ed. Universidad Complutense.

Fe. (25 oct 2021). En *Wikipedia*. <https://es.wikipedia.org/wiki/Fe>

Fenomenología. En *Universidad de Colima* (sitio oficial). Consultada el 19 de diciembre de 2020, <https://recursos.ucol.mx/tesis/fenomenologia.php>

Fernández, F. (2006). Geografía Cultural. En D. Hiernaux & A. Lindón (dirs.), *Tratado de Geografía Humana* (pp. 220- 253). Anthropos Editorial, UAM Iztapalapa, Div. Ciencias Sociales y Humanidades.

Fideicomiso Cerro del Tepeyac. (2012). *Interior de capilla del cerrito* [fotografía]. En Gaxiola, M. (marzo, 2018). *Capilla del cerrito, el templo custodiado por arcángeles*. MxCity.com. <https://mxcity.mx/2018/03/capilla-del-cerrito-el-templo-custodiado-por-arcangeles/>

Fogelman, P., (2006). El culto mariano y las representaciones de lo femenino. Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis. En *La Aljaba*, Vol. 10, enero-diciembre. [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1669-57042006000100011&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-57042006000100011&lng=es&nrm=iso)

Fontaine, A. (2015). *Consumo y movimientos religiosos, rasgos de una sociedad en rápida transición*. Universidad de Chile. [https://sites.hks.harvard.edu/cid/archive/events/chile/arturo\\_fontaine.pdf](https://sites.hks.harvard.edu/cid/archive/events/chile/arturo_fontaine.pdf)

*Fotografía de la Capilla del Cerrito* [fotografía]. (sf). En Gaxiola, M. (marzo, 2018). *Capilla del Cerrito, el templo custodiado por arcángeles*. MxCity.com. <https://mxcity.mx/2018/03/capilla-del-cerrito-el-templo-custodiado-por-arcangeles/>



- Fraijó, M., (1994). Filosofía de la religión: Una azarosa búsqueda de identidad. En *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (pp. 13-43). Trotta.
- Gabriel Chávez de la Mora. (16 de enero de 2021). En *Wikipedia*.  
[https://es.wikipedia.org/wiki/Gabriel\\_Ch%C3%A1vez\\_de\\_la\\_Mora](https://es.wikipedia.org/wiki/Gabriel_Ch%C3%A1vez_de_la_Mora)
- Gadamer, H. G. (1992) *Verdad y método*, vol. II. Sígueme, Salamanca.
- Gadamer, H. G., (1999). Mito y razón. En *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Paidós.
- García-Alandete, J., (2009) Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica. En *FOLIOS*, segunda época, núm.30, segundo semestre, (pp. 115-126).
- García, A. J. (2009). Lugares, paisajes y políticas de memoria: una lectura geográfica. En *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*. Vol. 51, pp. 175-202.
- Gardey, A. y Pérez, J. (2021). *Concepto de comunidad*. Definición.de.  
<https://definicion.de/comunidad/>
- Gardey, A. y Pérez, J. (2017). *Definición de agradecimiento*. Definición.de.  
<https://definicion.de/agradecimiento/>
- Gómez, J. C. (2001). La experiencia cultural del espacio: el espacio vivido y el espacio abstracto. Una perspectiva rícoeureana. En *Investigaciones Geográficas. Boletín del Instituto de Geografía*, Núm. 44, (pp. 119-125), UNAM.

González, M. J. (2003). Geografía Humanística. En J. M. Nieto (coord.), *LÓGOS Hellenikós: homenaje al Profesor Gaspar Morocho*. *Varia*, Vol. 2, XII, p. 995, Universidad de León.

González, Y., & Ruiz, J. C. (1995). *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*. Ediciones Larousse. Ediciones Larousse.

Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner»*. Fondo de Cultura Económica.  
[https://books.google.com.mx/books?id=n7xkM\\_tCZiwC&printsec=frontcover&dq=La+guerra+de+las+im%C3%A1genes.+De+Crist%C3%B3bal+Col%C3%B3n+a+%22Blade+Runner%22.&hl=es-419&sa=X&ved=2ahUKEwinlYqxm7HvAhUNM6wKHbOwB-MQ6AEwAHoECAYQAg#v=onepage&q=La%20guerra%20de%20las%20im%C3%A1genes.%20De%20Crist%C3%B3bal%20Col%C3%B3n%20a%20%22Blade%20Runner%22.&f=false](https://books.google.com.mx/books?id=n7xkM_tCZiwC&printsec=frontcover&dq=La+guerra+de+las+im%C3%A1genes.+De+Crist%C3%B3bal+Col%C3%B3n+a+%22Blade+Runner%22.&hl=es-419&sa=X&ved=2ahUKEwinlYqxm7HvAhUNM6wKHbOwB-MQ6AEwAHoECAYQAg#v=onepage&q=La%20guerra%20de%20las%20im%C3%A1genes.%20De%20Crist%C3%B3bal%20Col%C3%B3n%20a%20%22Blade%20Runner%22.&f=false)

*Guadalupe, Extremadura. Virgen del Coro* [fotografía]. (s.f.). Pinterest.  
<https://www.pinterest.com.mx/pin/185351340895067664/> Consultado el 30 de septiembre de 2021.

Guelke, L. (1980) Idealism. En P. Holly & M. Harvey (eds.) *Themes in Geographic Thought* (pp. 133-147). Croorn.

Guerrero, C.A. (2019). *Territorio, ritual y mestizaje. Repensando le surgimiento del culto guadalupano en México* [Trabajo Final de Integración de la Especialización en Ciencias Sociales con mención en Historia Social,

Universidad Nacional de Luján]. Repositorio Institucional de la UNL.  
<https://ri.unlu.edu.ar/xmlui/handle/rediunlu/586>

Guillén, M. (12 de diciembre de 2011). *La Virgen de Guadalupe y el arquetipo de la madre*. En Milenio Semanal, Núm. 736.  
<http://www.msemanal.com/node/5043>

Hernández, R., Fernández, C., & Baptista, P. (2014), *Metodología de la investigación*. Mc Graw Hill.

Holloway J. & Valins, O. (2002). Placing religion and spirituality in geography Julian Holloway. En *Social & Cultural Geography*, Vol. 3, Núm. 1, (pp. 5-9).

ICA. (2020). *Interior de la Nueva Basílica de Guadalupe* [fotografía]. En Duque, K. *Clásicos de Arquitectura: Basílica de Santa María de Guadalupe / Pedro Ramírez Vázquez*. ArchDaily. <https://www.archdaily.mx/mx/02-254079/clasicos-de-arquitectura-basilica-de-santa-maria-de-guadalupe-pedro-ramirez-vazquez>

*Iglesia del cerrito del Tepeyac. ca. 1880* [fotografía]. (1884). Autor desconocido, publicado por usuario Sergio Garcia en Pinterest. <https://www.pinterest.com.mx/pin/359091770262603835/>. Consultado el 20 de septiembre, 2021.

*Interior del Templo expiatorio a Cristo Rey (Antigua Basílica de Guadalupe)* [fotografía]. (2014). Flickr.com. <https://www.flickr.com/photos/pegatina1/15735714102/in/photostream/>

JBF. (2010). *Altar de la Basílica de Guadalupe* [fotografía]. Flickr.  
<https://flickr.com/photos/himnoda/4654648171>

Johansson, P. (2004). Coatépetl: la montaña sagrada de los mexicas. En *Arqueología Mexicana*. Vol. XII, Núm. 67, mayo-junio, pp. 44-49.

Jung, C.G. (1953). Two Essays on Analytical Psychology (Vol. 7). En *The Collected Works of C. G. Jung* (5ta ed). Trans. R. F. C. Pantheon.

Jung, C.G. (1968). Archetypes and the Collective Unconscious (Vol. 9, parte I). En *The Collected Works of C. G. Jung* (2a ed.) Trans. RFC. Princeton University Press.

Kay, J. (1989). Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible. En *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 79, Núm. 2, Junio, p. 214-232.

Kong, L. (1990, septiembre) Geography and religion: trends and prospects. En *Human Geography*, vol. 14, núm. 3, (pp. 355-371).  
<http://doi.org/10.1177/030913259001400302>

*La aparición de Cihuacóatl como premonición de la caída de Tenochtitlán* [grabado].  
(s.f.). En *El gran enigma de La Llorona (y su relación con Tonantzin y Cihuacóatl)* (14 diciembre, 2020). MásdeMx.com.  
<https://masdemx.com/2020/12/llorona-leyenda-virgen-guadalupe-cihuacoatl/>

Lafaye, J. (1976). *Quetzalcoatl and Guadalupe. The Formation of Mexican National Consciousness*. University of Chicago Press.

La *llorona* [fotografía]. (2011). Heraldo de México.  
<https://heraldodemexico.com.mx/tendencias/2021/2/2/captan-escalofriante-aparicion-de-la-llorona-es-real-video-viral-252403.html> heraldo de México 2.

*La milenaria imagen de la Virgen de Guadalupe de Cáceres* [fotografía]. (s.f.). La Voz de la Charrería (11 de diciembre de 2020)  
<https://vozcharra.com/2020/12/11/la-virgen-de-guadalupe-de-extremadura/>

Lee, E. (2014). *Santa Muerte en su altar en Tepito* [fotografía]. En *Santa Muerte: Expresiones culturales en la Ciudad de México*. MXCity.com  
<https://mxcity.mx/2014/07/santa-muerte-expresiones-culturales-en-el-df/>

León-Portilla, M. (2002). *Tonantzin Guadalupe: Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el «Nican mopohua»* (3.<sup>a</sup> ed.). El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica.  
[https://books.google.com.mx/books?id=\\_zBkCgAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=tonantzin+guadalupe+miguel+leon+portilla&hl=es-419&sa=X&ved=2ahUKEwiEwOKHmbHvAhWFiK0KHabPCOkQ6AEwAHoECAAQAg#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.mx/books?id=_zBkCgAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=tonantzin+guadalupe+miguel+leon+portilla&hl=es-419&sa=X&ved=2ahUKEwiEwOKHmbHvAhWFiK0KHabPCOkQ6AEwAHoECAAQAg#v=onepage&q&f=false)

Ley, D. (1980). *Geography without Man: A Humanistic Critique*. School of Geography. University of Oxford.

Ley, D. & Samuels, M. (1978). *Humanistic Geography. Prospects and Problems*. Croom Helm.

López, J. (2016). Hermenéutica simbólica en la modernidad. Un acercamiento a la Filosofía de la Implicación de Andrés Ortiz-Osés. En *CEDOTIC: Revista de la Facultad de Ciencias de la Educación*. Vol.1, Núm.1., julio-diciembre, pp. 139-151.  
<http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/CEDOTIC/articloe/view/1683/3079>

López, Y. (1981-1988). *Nuestra Madre* [pintura]. En Triviño, L. (2014). Etnicidad y género en la serie Virgen de Guadalupe de la artista Yolanda López. En *ARENAL*, Vol. 21, Núm. 2; julio-diciembre, pp. 317-341.

Lowenthal, D. (1961). Geography, experience and imagination: towards a geographical epistemology. En *Annals of the Association of American Geographers*. Vol. 51, Núm. 3, pp. 241-260.

Madrid, J. (2016, 12 diciembre). *Tonantzin, la deidad detrás del culto guadalupano*. Más de Mx. <https://masdemx.com/2016/12/tonantzin-deidad-detras-del-culto-guadalupano-virgen-de-guadalupe-antecedentes-prehispanicos>

Malinowski, B. (1973). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Península. (Original publicado en 1922).

*Mapa de la basílica de la Virgen de Guadalupe*. (s. f.). [Mapa]. TurismoMéxico.es. <https://www.turismomexico.es/mexico-df-ciudad-de-mexico/basilica-de-virgen-guadalupe/>

- Marín, J. (2000–2001). Apuntes en torno al simbolismo de la arquitectura cupulada bizantina. *Byzantion Nea Hellás*, 19-20, 145-163.  
<https://byzantion.uchile.cl/index.php/RBNH/article/view/37858>
- Martín Velasco, J., (2001). Fenomenología de la religión. En Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión* (pp. 67-87). Trotta.
- Martínez, R. (enero 2008). *Mercaderes y creyentes: turismo religioso y el negocio de la fe*. Researchgate.  
[https://www.researchgate.net/publication/264933612\\_Mercaderes\\_y\\_creyentes\\_turismo\\_religioso\\_y\\_el\\_negocio\\_de\\_la\\_fe](https://www.researchgate.net/publication/264933612_Mercaderes_y_creyentes_turismo_religioso_y_el_negocio_de_la_fe)
- Martínez, R. (2006). De Tepeaquilla a Tepeaca, 1528-1555. *Andes*, 17.  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701708>
- Martínez, S. y Vera, R., (2003). La Guadalupana, de origen español. En *Revista Proceso*, Núm. 1414.
- Merino, M. y Pérez, J. (2018). *Definición de contemplar*. Definición.de.  
<https://definicion.de/contemplar/>
- Merino, M. y Pérez, J. (2013). *Definición de temor*. Definición.de.  
<https://definicion.de/temor/>
- Mictecacíhuatl descrita en el Códice Borgia* (s.f.). *Mictecacíhuatl*. (2021). Wikipedia.  
[https://es.wikipedia.org/wiki/Mictecac%C3%ADhuatl#/media/Archivo:Mictlancihuatl\\_3.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Mictecac%C3%ADhuatl#/media/Archivo:Mictlancihuatl_3.jpg)

MNA-INAH. (2018, 27 enero). *Coatlicue* [Fotografía]. Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://www.inah.gov.mx/foto-del-dia/6864-foto-del-dia-coatlicue-mna>

Narváez, A. (2010). Guadalupe, cultura barroca e identidade criolla. En *Historia y gráfica*, Núm. 35, julio/diciembre, pp. 129-160. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1405-09272010000200005](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-09272010000200005)

Neumann, E. (1955). *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*. Trans. R. Manheim. Pantheon.

Neumann, E. (1964). *The Origins and History of Consciousness*. Trans. R. F. C. Pantheon.

Noguez, X. (1996). El culto prehispánico en el Tepeyac. *Arqueología Mexicana*, IV, 50-55. <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/de-tonantzin-la-virgen-de-guadalupe>

Oleszkiewicz, M. (1998). Los cultos marianos nacionales en América Latina: Guadalupe / Tonantzin y Aparecida / Iemanjá. En *Revista Iberoamericana*, Vol. 64, Núm. 182-183, enero-junio, pp. 241-252. <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/6161/6337>

Ometéotl. (2021, 17 febrero). En *Wikipedia*. <https://es.wikipedia.org/wiki/Omet%C3%A9otl>



OpenStreetMap. (2021). Cerro del Tepeyac y colonias circundantes en la alcaldía Gustavo A. Madero. [mapa]. Obtenido de OpenStreetMap.org

*Original image of Our Lady of Guadalupe* [fotografía de la tilma]. (circa 1531). Publicado por Anagoria (11 de enero, 2014). Wikipedia. [https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:1531\\_Nuestra\\_Se%C3%B1ora\\_de\\_Guadalupe\\_anagoria.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:1531_Nuestra_Se%C3%B1ora_de_Guadalupe_anagoria.jpg)

Ortega y Gasset, J. (1987). *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Óptima.

Otto, R. (2016). *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. (F. Vela, trad.). Alianza editorial. (Original publicado en 1917).

Parente, P. (1955). *Diccionario de teología dogmática*. Editorial Litúrgica Española.

Pedro Ramírez Vázquez. (2021, 13 febrero). En *Wikipedia*. [https://es.wikipedia.org/wiki/Pedro\\_Ram%C3%ADrez\\_V%C3%A1zquez](https://es.wikipedia.org/wiki/Pedro_Ram%C3%ADrez_V%C3%A1zquez)

Petit de Murat, A. (2019, 2 de junio). *Edificios Aristos, el gigante que resurge*. El Universal. <https://www.eluniversal.com.mx/mochilazo-en-el-tiempo/edificio-aristos-el-gigante-que-resurge>

Pillet, F. (2004). La geografía y las distintas acepciones del espacio geográfico. En *Investigaciones Geográficas*, núm. 34, (pp. 141-154). [https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/298/3/Pillet%20Capdepon Geografia%20y%20las%20distintas%20acepciones.pdf](https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/298/3/Pillet%20Capdepon%20Geografia%20y%20las%20distintas%20acepciones.pdf)

- Porcayo, S., (2018). Mostrar un milagro. El caso de La Guadalupana y la Nueva Basílica. En AISTHESIS, Núm. 63, pp. 55-73. Instituto de Estética- Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Pradilla, A. (2020, 10 diciembre). *COVID reduce la peregrinación a la Villa, la más grande de Latinoamérica a unos pocos fieles*. Animal Político. <https://www.animalpolitico.com/2020/12/virgen-termine-pandemia-fieles-cierre-basilica-guadalupe/>
- Racine, J. B. & Walther, O. (2006). Geografía de las religiones. En D. Hiernaux & A. Lindón (dirs.), *Tratado de Geografía Humana* (pp. 481-505). Anthropos Editorial, UAM Iztapalapa, Div. Ciencias Sociales y Humanidades.
- Radio INAH. (2020, 29 octubre). *De Tonantzin y Cihuacóatl a la Llorona* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=3UaWIL4HDtI>
- Raffino, M. E. (2020, 14 de noviembre). Humanismo. En *Concepto* de (sitio web), <https://concepto.de/humanismo/#ixzz6h7wkqn3Y>.
- Real Academia Española. (2020). *Diccionario de la lengua española* (edición del tricentenario, actualización 2020). <https://www.rae.es/>
- Reale, G. & Antiseri, D. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo segundo: Del Humanismo a Kant*. Editorial Herder. <https://filoymas.files.wordpress.com/2018/09/giovanni-antiseri-historia-del-pensamiento-filosofico-y-cientifico-2c2ba-volumen.pdf>.

Rivara G., (2010). Mito, hermenéutica y fenomenología de la religión. En M. Valverde & M. R. Velasco (coords.), *Teoría e Historia de las Religiones*, Vol. 2, (pp. 15-25). Universidad Nacional Autónoma de México.

Rocha, L.V. (2018). *La influencia de la creencia guadalupana en la religión, el turismo y la economía*. Facultad de Mercadeo, Universidad Santo Tomás. <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/10933/2018Rochalaura.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Rodríguez. (2017). *Interior templo expiatorio a cristo rey (antigua basílica de Guadalupe)* [fotografía]. México Lindo y Querido. <http://mexicolindoyquerido.com.mx/mexico2/world/21-middle-east/2498-templo-expiatorio-a-cristo-rey-antigua-basilica-de-guadalupe-ciudad-de-mexico>

Rojas, J.J. (2018). La apropiación simbólica del territorio. Una tradición actualizada desde la nueva geografía cultural. En *Revista Geográfica Venezolana*. Vol. 59, Núm. 2, Julio-, pp. 434-447. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347760473010>

Rosendahl, Z., (2002). *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*, 2ª ed., edUER.

Ruíz, S. (2013). *Rosario de la Santa Muerte, en Tepito* [fotografía]. En Ordaz, P. (9 de mayo de 2013). El Vaticano, contra la Santa Muerte, el cardenal Ravasi viaja a México y tacha de “blasfemia” y “degeneración” un culto con miles de adeptos en los barrios bravos. *El País*.

[https://elpais.com/internacional/2013/05/10/actualidad/1368137758\\_041257.html](https://elpais.com/internacional/2013/05/10/actualidad/1368137758_041257.html)

Salmeán, S.A. (2016). *Peregrinaciones religiosas y ciudadanía. Estudio comparativo de dos casos: la devoción guadalupana en Ciudad de México y San Diego (EEUU), con anotaciones sobre el Camino de Santiago* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Repositorio Institucional de la UCM. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/35534/>

Sánchez, R. (2020). *Templo Expiatorio de Cristo Rey, en La Villa* [fotografía]. Desde la fe. <https://desdelafe.mx/noticias/iglesia-en-mexico/en-la-antigua-basilica-continuan-los-ritos-penitenciales-y-absoluciones/>

Santa Muerte. (2021). En *Wikipedia*. [https://es.wikipedia.org/wiki/Santa\\_Muerte](https://es.wikipedia.org/wiki/Santa_Muerte)

Santarelli, S. & Campos, M. (2011). Geografía de las religiones, espacios locales y subjetividad. Una nueva mirada en la enseñanza universitaria. En *Revista Geográfica de América Central*, vol. 2, julio-diciembre, (pp. 1-19). Universidad Nacional, Heredia.

Santis, H. & Gangas, M. (2004). La aproximación humanística en Geografía. En *Revista de Geografía Norte Grande*, 31, (pp. 31-52). <https://repositorio.uc.cl/xmlui/bitstream/handle/11534/10451/000367815.pdf?sequence=1>

Secretaria de Turismo. (2016, 11 febrero). *México entre los países más visitados por turismo religioso: SECTUR*. Gobierno de México.

<https://www.gob.mx/sectur/prensa/mexico-entre-los-paises-mas-visitados-por-turismo-religioso-sectur>

Solares, B. (2007). *Madre terrible: la diosa en la religión del México antiguo*. UNAM.

Spiegelberg, H. & Biemel, W. (2017, 12 de junio). Phenomenology. En *Encyclopedia Britannica* (enciclopedia digital).  
<https://www.britannica.com/topic/phenomenology>.

Stump, R.W. (1986). The geography of religion. *Journal of Cultural Geography* 7, (pp.1-3).

Suárez, H. J. (2017). La geografía de la práctica religiosa en una colonia popular en la Ciudad de México. En *Sociedad y Religión*, Núm. 47, Vol. XXVII, (pp. 12-32).

Taylor, S.J., y Bogdan, R. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados* (2.a edición). Paidós.

Thiselton, A. (2018). *Approaching Philosophy of Religion. An Introduction to Key Thinkers, Concept, Methods & Debates*. InterVarsity Press.

Tibaduiza, O. (2008). Construcción del concepto de espacio geográfica en el estudio y enseñanza de la Geografía. En *Geoenseñanza*, vol. 13, núm. 1, enero junio, (pp.19-30).

<http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/222/Espacio/2009/002%20La%20construcci%C3%B3n%20del%20concepto%20pag%2025%20%2044%20%20Oscar%20Tibaduiza.pdf>

Toci. (2006, 4 enero). [Ilustración]. Wikipedia.  
[https://es.wikipedia.org/wiki/Toci#/media/Archivo:Teteo\\_Innan\\_Toci.JPG](https://es.wikipedia.org/wiki/Toci#/media/Archivo:Teteo_Innan_Toci.JPG)

*Tonacatecuhtli, marido de Tonacacihuatl, en el Códice Borgia.* (2013, 26 febrero). [Ilustración]. Wikipedia.  
<https://es.wikipedia.org/wiki/Tonacac%C3%ADhuatl#/media/Archivo:Tonacacihuatl.jpg>

Tonantzin. (2021, 15 febrero). En *Wikipedia*. <https://es.wikipedia.org/wiki/Tonantzin>

Trías, E., (1997). Pensar la religión: El símbolo y lo sagrado. En J. Derrida & G. Vattimo (coords.), *La religión* (pp. 133-152). Ediciones de la flor.

Triviño, L., (2014). Etnicidad y género en la serie Virgen de Guadalupe de la artista Yolanda López. En *ARENAL*, 21:2; julio-diciembre, pp. 317-341.

Tuan, Yi-Fu. (1976). Humanistic Geography. En *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 66, Núm. 2, Jun., pp. 266-276.  
<https://www.jstor.org/stable/2562469>.

Uribe, V.P., (sin fecha). Edmund Husserl en la fenomenología [en línea]. *Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo: UAEH*. [Consultado el 30 de noviembre de 2020]. Disponible en:  
<https://www.uaeh.edu.mx/scige/boletin/prepa3/n7/m9.html>

Vilar, V. J., (2013). *Mircea Eliade y la experiencia de lo sagrado* [trabajo de fin de máster, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Filosofía, Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica, Especialidad



3B2-W

Zamanian, R.D. (2007). *A material/conceptual landscape analysis of the Virgin of Guadalupe pilgrimage site in Mexico City, Mexico* [tesis de maestría, Universidad del estado de Louisiana], Repositorio Institucional. [https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool\\_theses/1178/](https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_theses/1178/)

Zubiría, G. (2009). El hecho guadalupano y la teología feminista. *Voces*, 33, 45-53. <https://biblat.unam.mx/es/revista/voces-mexico-d-f/articulo/el-hecho-guadalupano-y-la-teologia-feminista>